

L'ENIGMA DELLA CONOSCENZA. UN'INTRODUZIONE AL *TEETETO*

1. L'ECCENTRICITÀ DEL *TEETETO*: L'ESITO "SOCRATICO" DI UN DIALOGO PLATONICO

1.1. Il *Teeteto* rappresenta una sfida formidabile non solo per l'interprete di Platone – il quale deve fare i conti con una nutrita serie di difficoltà legate sia all'interpretazione del dialogo sia alla sua problematica collocazione nell'ambito del resto della produzione platonica – ma anche per il filosofo *tout court*. L'interesse che quest'ultimo può nutrire nei confronti del *Teeteto* dipende dalla presenza di un'incredibile quantità di temi destinati a scandire l'intero corso del pensiero filosofico occidentale.¹

Si tratta di motivi che in alcuni casi compaiono per la prima volta in questo dialogo. Indicarli ora, prima di avere esaminato nel dettaglio la loro effettiva collocazione nello scritto, non ha forse molto senso. Ma un rapido accenno può comunque dare un'idea di ciò che attende il lettore: nel *Teeteto* si trova la prima analisi sistematica della natura e dei presupposti della percezione sensibile; nella presentazione e nell'esame della dottrina protagorea dell'*homo mensura* si può inoltre trovare l'esposizione dei

¹ Una rapida panoramica di alcuni dei temi presenti nel *Teeteto* destinati a riscuotere l'interesse dei filosofi moderni e contemporanei si trova in Burnyeat (1998: 13-15) = Test. IX di "Testimonianze e giudizi critici".

fondamenti del relativismo e della sua variante utilitaristica e pragmatistica; il dialogo contiene poi una delle più celebri versioni della procedura di autoconfutazione della tesi relativistica che asserisce che tutte le opinioni sono vere; sempre nell'ambito della discussione della concezione di Protagora, alla quale Platone fornisce, per mezzo della teoria "eraclitea" del mobilismo universale, un solido fondamento fisico-ontologico, è contenuta una radicale messa in discussione della persistenza e dell'identità diacronica del soggetto; per converso, il dialogo fornisce anche un raffinato argomento in favore della concezione dell'unità della coscienza;² non mancano, soprattutto nella seconda parte, celebri analogie con le quali viene descritto il funzionamento del pensiero e della riflessione; vi è anche contenuta una spregiudicata analisi del rapporto tra linguaggio e realtà all'interno della prospettiva teorica del mobilismo universale; il lettore interessato alle questioni filosofiche, infine, può trovare nel *Teeteto* alcuni spunti di straordinario interesse teoretico: numerosi passaggi interpretabili alla luce dell'atomismo logico,³ un'approfondita discussione sulla relazione tra parte e tutto (o intero) che sembra anticipare la riflessione della mereologia contemporanea,⁴ e molte affermazioni che sembrano alludere al problema della natura della conoscenza, se cioè essa sia di carattere diretto e immediato (*Knowledge by acquaintance*) oppure descrittivo e proposizionale (*Knowledge by description*).⁵

² Natorp (1921: 145) e Burnyeat (1998: 84).

³ Al nome di Wittgenstein, sul quale si veda Schmitz (2003), vanno evidentemente aggiunti quelli di Ackrill (1966) e Ryle (1990). Sull'atomismo logico si veda McDowell (1999).

⁴ Scaltsas (1990: 583-88) esamina la discussione contenuta all'inizio della terza parte del *Teeteto* alla luce della riflessione mereologica contemporanea.

⁵ Per un'introduzione allo *status quaestionis*, con gli opportuni riferimenti alla letteratura critica, rinvio a Ferrari (2006: 425-27) e (2010a: 599-601).

Ma la ragione principale per la quale il *Teeteto* ha riscosso e continua a riscuotere tanto interesse tra i filosofi contemporanei, in particolare tra quelli di matrice analitica, risiede probabilmente nel fatto che in esso, a differenza che in dialoghi come il *Fedone*, il *Simposio*, la *Repubblica* e il *Timeo*, Platone sembra affrontare il problema della natura della conoscenza prescindendo da ogni riferimento alle idee, ossia all'esistenza di realtà intelligibili collocate al di fuori dello spazio e del tempo. La rinuncia, vera o presunta, al richiamo alle idee, ossia a una dimensione "metafisica" e trascendente, ha reso immediatamente più attraente l'epistemologia contenuta in questo scritto, facendo di Platone, ormai depurato delle scorie della "teoria dei due mondi", un interlocutore filosoficamente interessante. Insomma, molti interpreti vedono nel *Teeteto* la testimonianza di un approccio epistemologico moderno, nel quale l'abbandono della teoria delle idee si accompagna a un marcato interesse per la realtà di tutti i giorni, dalla quale vengono tratti quasi tutti gli esempi discussi nel corso del dialogo.⁶

L'assunzione di un pregiudizio positivo da parte di numerosi interpreti di area culturale analitica ha finito addirittura per determinare un vero e proprio rovesciamento del tradizionale rapporto cronologico tra questo dialogo e scritti solitamente considerati successivi, come il *Filebo* e soprattutto il *Timeo*. La circostanza, ad esempio, che nel *Timeo* venga riproposta un'epistemologia fondata sulla "teoria dei due mondi", apparentemente criticata

⁶ Secondo Gill (2003: 158) "the *Theaetetus* is remarkable in its silence about transcendent Forms and in its interest in ordinary mundane knowledge, such as how we can know Theaetetus and mistake him for Theodorus". Sull'assenza delle idee dalla superficie del dialogo (e sulla contestuale affermazione di un'epistemologia empiristica) cfr. anche Bonazzi (2003: 83 ss.).

nel *Parmenide*⁷ e del tutto assente dal *Teeteto*, ha indotto alcuni studiosi a considerare in sostanza illogico l'ordine tradizionale, e a collocare il *Teeteto* dopo il *Timeo* (e il *Filebo*).⁸ Della datazione, assoluta e relativa, del *Teeteto* si dirà meglio più avanti (§ 2.2). Per il momento è sufficiente avere richiamato l'attenzione sulla straordinaria ricchezza filosofica di questo dialogo e sull'interesse che esso ha suscitato nei lettori contemporanei.

1.2. Il *Teeteto* non rappresenta solamente una sfida intellettuale affascinante per chi ama la filosofia e magari ritiene, a torto o a ragione, che le questioni che il filosofo affronta siano sempre le stesse. Esso coinvolge prima di tutto lo studioso di Platone e lo specialista di filosofia antica, il quale si trova di fronte a un'opera piena di provocazioni, che sembra mettere in discussione molte delle certezze che solitamente accompagnano la lettura dei dialoghi.

Alla principale di queste provocazioni si è già fatto accenno sopra: nel *Teeteto* Platone affronta il tema della conoscenza senza appellarsi alle idee, ossia senza menzionare direttamente le entità che dovrebbero rappresentare i principali (se non gli unici) oggetti della conoscenza. Il *Teeteto*, come è noto, è un dialogo formalmente *aporetico*, nel quale nessuna delle risposte fornite all'interrogativo intorno a che cosa sia *episteme* supera indenne l'esame al quale viene sottoposta. Il problema intorno al quale

⁷ Solo apparentemente criticata, perché le obiezioni che Parmenide muove alla concezione eidetica risultano in realtà inconsistenti, dal momento che riflettono un punto di vista estraneo a Platone, come ho cercato di dimostrare in Ferrari (2004: 56-108).

⁸ Si veda, ad esempio, Owen (1965) e Ryle (1991: 41-64 e 213-16); ma contro una datazione eccessivamente bassa del *Teeteto* e l'inversione del tradizionale rapporto tra il *Timeo*, da una parte, e il *Parmenide* e il *Teeteto*, dall'altra, rimangono persuasivi gli argomenti di Cherniss (1965b).

ruota inevitabilmente ogni interpretazione del dialogo è quello relativo al significato di questa aporia: si tratta cioè di un'aporia che coinvolge anche l'autore dello scritto, cioè Platone, oppure l'esito aporetico nel quale si chiude il dialogo esprime solamente il punto di vista dei personaggi che ad esso prendono parte, ossia il maestro di geometria Teodoro, il suo giovane allievo Teeteto, e Socrate? Si può ragionevolmente ritenere che Platone, il quale nei dialoghi precedenti al *Teeteto* e poi anche in quelli successivi ha presentato i contorni di un'epistemologia nella quale le idee giocano un ruolo centrale, creda di poter affrontare il problema della conoscenza senza appellarsi ad esse?

L'apparente eccentricità del *Teeteto* rispetto ai principi dell'epistemologia dei dialoghi centrali (ma in realtà anche rispetto a quella ricavabile dal *Timeo* e dal *Filebo*, e non contraddetta dal *Sofista*) attiene essenzialmente al fatto che in esso sembra attenuarsi, fino quasi a scomparire, la distinzione tra *episteme* e *doxa*. Il lettore del dialogo ricava l'impressione che uno dei principi fondamentali dell'epistemologia della *Repubblica* e del *Fedone*, ossia la norma che stabilisce la dipendenza della *dynamis* cognitiva dalla natura delle entità alle quali essa si rivolge, venga momentaneamente sospeso. Anche l'assenza di accenni espliciti alla dottrina della reminiscenza (*anamnesis*) contribuisce a rafforzare l'impressione che il dialogo prenda in qualche misura le distanze dalle concezioni epistemologiche sviluppate nei dialoghi precedenti. Infine, nella terza parte del *Teeteto* Socrate e il suo interlocutore respingono una tesi circa il rapporto tra *episteme* e *alethes doxa*, che sembra abbastanza simile a quella verso cui Platone manifesta il suo aperto consenso in un celebre passo del *Menone*: nel *Teeteto* viene confutata la concezione secondo la quale l'*episteme* è *alethes doxa meta logou*, mentre nel *Menone* l'*episteme* si distingue dalla *orthé doxa* in virtù dell'aggiunta di qualcosa che

sembra abbastanza simile al *logos*, cioè l'*aitias logismòs* (*Men.* 97e2-98a8).⁹

La peculiarità del *Teeteto* non risiede solo nella sua apparente eccentricità rispetto ai parametri consueti dell'epistemologia platonica, oppure nella circostanza che l'esito aporetico al quale esso perviene lo accomuna più ai dialoghi giovanili o socratici che alle opere mature, con le quali dovrebbe condividere l'epoca di composizione e i contenuti teorici (il dialogo appartiene a una trilogia i cui altri membri sono il *Sofista* e il *Politico*). Insieme al *Filebo*, il *Teeteto* è l'ultimo dialogo in cui Socrate gioca il ruolo di protagonista, che viene invece assunto da altri personaggi nel *Parmenide*, nel *Sofista*, nel *Politico* e nel *Timeo*, oltre naturalmente che nelle *Leggi*, dalle quali Socrate è del tutto assente. Dunque il *Teeteto* presenta più di un'analogia con i dialoghi giovanili: nell'attribuzione a Socrate del ruolo principale e nell'esito formalmente aporetico, oltre che nella natura in qualche modo definitoria ("che cosa è mai conoscenza?") dell'indagine che vi viene condotta.¹⁰

Un'ulteriore conferma della centralità che assume nel *Teeteto* la figura di Socrate viene fornita dal celebre paragone che quest'ultimo istituisce tra la propria arte e quella della levatrice: quest'ultima è sterile e tuttavia capace di aiutare le altre donne a partorire, esattamen-

⁹ Un elenco dei punti in cui il *Teeteto* sembra discostarsi dalle tesi contenute nei dialoghi centrali viene fornito e discusso da Sedley (1996: 84-9).

¹⁰ Le apparenti analogie, tanto formali che contenutistiche, tra il *Teeteto* e i dialoghi giovanili (socratici) sono state messe in luce con una certa enfasi dalla critica. Vale la pena segnalare il brillante (e largamente condivisibile) volume di Sedley (2004), il quale attribuisce a Platone l'intento, perseguito attraverso la ricostruzione dell'immagine del personaggio dei dialoghi giovanili, di rendere l'ultimo omaggio a Socrate, al quale si assegna il ruolo di *ostetrico* della stessa filosofia platonica. Sugli aspetti formali si vedano le interessanti osservazioni di Longo (2000: 168-83 e n. 32).

te come Socrate, il quale si dichiara privo di un sapere proprio, ma in possesso dell'arte maieutica, con la quale egli aiuta i giovani a portare alla luce le conoscenze che hanno dentro di loro ma di cui non sono consapevoli.¹¹ Nel corso del dialogo questa abilità di Socrate non trova espressione solamente nella capacità di aiutare il giovane Teeteto a portare alla luce le proprie concezioni, ma anche nel trattamento “maieutico” riservato alla dottrina di Protagora, di cui viene fatto emergere il presunto presupposto ontologico ed epistemologico, costituito dalla concezione “eraclitea” del flusso universale.

Il *Teeteto* rappresenta poi l'unico dialogo platonico che contiene la descrizione della propria composizione, nonché la giustificazione della forma in cui viene presentato. Esso è anche l'unico dialogo per il quale è testimoniata l'esistenza di un proemio diverso e alternativo rispetto a quello pervenutoci nella tradizione manoscritta.¹² Il *Teeteto*, infine, sembra presentare una struttura fortemente asimmetrica tra le parti che scandiscono l'indagine: la presentazione e la discussione della prima definizione di *episteme* occupa 35 pagine dell'edizione Stephanus (da 151e8 a 186e12), la seconda 14 (da 187a1 a 201c7), di cui ben 13 dedicate all'*excursus* sull'origine della falsa opinione, e la terza solo 9 (da 201c8 a 210b3).¹³ Questa circostanza, unita alla notizia del proemio alternativo, ha

¹¹ Sull'importanza strategica del tema della maieutica per la comprensione del dialogo si veda, oltre a Sedley (2004: 8-13), anche Brisson (2008).

¹² La notizia è dovuta ad Anon. *In Thet.* 3, 28-37: “circola (*pheretai*) un altro proemio, piuttosto insipido (*hypòpsychron*), all'incirca dello stesso numero di righe, che inizia *Orsù, ragazzo, hai con te il discorso intorno a Teeteto?* Il proemio genuino è quello che inizia ...”. Contro la tesi di Tarrant (1988: 116-18), che considera autentico questo proemio alternativo, cfr. le prudenti osservazioni di Carlini (1994: 83-7) e Tulli (2011).

¹³ Un'accurata analisi dello schema compositivo ricavabile dal testo viene fornita da Heitsch (1988: 23-31).

innescato una serie di ipotesi circa l'esistenza di diverse versioni del dialogo, di cui quella in nostro possesso potrebbe non essere quella definitiva.

1.3. Come si vede, le difficoltà e i problemi non mancano davvero. Ogni dialogo platonico ne presenta numerosi, ma il lettore del *Teeteto* sembra doverne affrontare in quantità ancora maggiore. Quanto detto finora ha probabilmente dato un'idea anche dell'importanza di questo dialogo per la comprensione della filosofia platonica. Del resto gli stessi esegeti antichi si resero perfettamente conto della collocazione strategica del *Teeteto*, la cui interpretazione finì per diventare uno dei punti di snodo decisivi per chiunque volesse fornire un'immagine complessiva del pensiero platonico. Non sorprende che il *Teeteto* divenne il dialogo principale sul quale si costruì in epoca ellenistica l'interpretazione scettica e aporetica di Platone.¹⁴ Si comprende altrettanto bene la ragione per la quale con il *Teeteto* furono costretti inevitabilmente a fare i conti anche quei Platonici che, a partire dagli inizi dell'età imperiale, si proposero di attribuire al fondatore dell'Accademia una filosofia sistematica e propositiva, ossia “dogmatica”.

Ci troviamo nella fortunata condizione di possedere un esempio di questa attività esegetica volta a fornire un'interpretazione del *Teeteto* compatibile con l'assunzione di un'immagine dogmatica di Platone. Si tratta del testo di un papiro (PBerol. 9782) contenente 75 colonne (in discreto stato) di un commentario anonimo al dialogo, risalente probabilmente al I-II secolo d.C.¹⁵ Tutti i tenta-

¹⁴ Sul ruolo del *Teeteto* nel consolidamento dell'interpretazione scettica di Platone sono fondamentali Opsomer (1998: 27-82) e Bonazzi (2003: 81-93).

¹⁵ Il papiro, rinvenuto in Egitto nel 1901 e risalente forse alla prima parte del II secolo (in ragione della scrittura utilizzata), fu edito per la prima volta nel 1905 da Diels e Schubart, e più recentemente da

tivi di attribuire un nome all'autore di questo testo sono naufragati; ma gli studiosi sembrano concordare sul fatto che il commentatore anonimo doveva essere un filosofo con convinzioni abbastanza simili a quelle degli autori medioplatonici, i quali erano appunto impegnati nello sforzo di attribuire a Platone un pensiero unitario, coerente e sistematico. È molto probabile che l'interpretazione del *Teeteto* fornita dall'autore di questo commento non fu l'unica di carattere dogmatico a circolare nell'antichità, come sembra di potersi evincere sia da alcuni passaggi del papiro, sia dalla lettura di altri testi, come il *Didascalicus*

Bastianini e Sedley, i quali hanno tentato di retrodatare la composizione dell'opera al II-I secolo a.C.: Bastianini-Sedley (1995: 254-56). Ma gli argomenti di Opsomer (1998: 34-6) e Bonazzi (2003: 181 n. 2) in favore della datazione tradizionale (II sec. d.C.) continuano a sembrarmi convincenti. Il testo pervenuto, che è mutilo nella parte iniziale, segue il dialogo fino al passo 153e2, mentre alcuni frammenti, non collocabili immediatamente, dovrebbero riferirsi a una sezione di testo compresa tra 157b e 158a. Il commentatore riporta in forma lemmatica anche il testo del *Teeteto* che si appresta a commentare, senza che i lemmi trascritti palesino discordanze significative rispetto alla tradizione manoscritta del dialogo: Carlini (1994: 87-88), che sottolinea come i lemmi dell'Anonimo si accordino con W (confermando l'autonomia della III famiglia), e Bastianini-Sedley (1995: 244-46). L'autore dell'*hypomnema*, che non risulta identificabile con nessuno dei Platonicisti a noi noti attivi in questo periodo, compose commenti anche al *Timeo*, al *Simposio* e al *Fedone*, come egli stesso dichiara (cfr. *In Tht.* 35,10-12; 70,10-12 e 48,7-11). Di lui possiamo affermare, con discreto margine di sicurezza, a) che era al corrente del dibattito intorno al significato complessivo della filosofia platonica, se cioè essa fosse scettica o dogmatica; b) che condivideva i fondamenti dell'esegesi dogmatica e propositiva; c) che doveva essere abbastanza aperto nei confronti dell'aristotelismo. Nel complesso, l'atteggiamento che egli assume nei confronti dell'esegesi scettica (cfr. 54, 38-55, 13: "A causa di affermazioni di questo genere, alcuni considerano Platone un accademico, in quanto non avrebbe professato alcuna dottrina. Ebbene, il discorso mostrerà sia che gli altri Accademici, eccettuati pochissimi, hanno professato dottrine, sia che c'è un'unica Accademia, per il fatto che anch'essi hanno le loro principali dottrine identiche a quelle di Platone. E in ogni caso, che Platone avesse delle dottrine e le asserisse con convinzione è possibile ricavarlo da lui stesso") mi pare avvicinarlo a Plutarco di Cheronea.

di Alcinoo (II sec. d.C.) e i tardi *Prolegomena in Platonis philosophiam*.¹⁶

Se gli antichi dimostrarono di avere piena consapevolezza della collocazione strategica del *Teeteto* per l'esegesi complessiva della filosofia platonica, i moderni non sono stati da meno. Molto spesso, come è naturale in casi del genere, le interpretazioni avanzate nell'ultimo secolo riprendono, consapevolmente o meno, quelle dei commentatori antichi. Chi pensa, ad esempio, che Platone fosse un pensatore in qualche misura "dogmatico" e che in ogni caso disponesse di una risposta all'interrogativo intorno alla conoscenza, individua la ragione per cui questa risposta non si trova nel *Teeteto* nella circostanza che in questo dialogo l'autore ha rinunciato programmaticamente a chiamare in causa le idee e si è limitato a concentrarsi sulla natura della conoscenza sensibile, rinviando al *Sofista* la trattazione della realtà intelligibile e con essa l'analisi approfondita della conoscenza ad essa relativa.¹⁷

Chi invece ha salutato nel *Teeteto* l'abbandono della metafisica delle idee e dell'epistemologia su di esse fondata, ha interpretato il dialogo in chiave critica o autocritica, vedendovi numerosi indizi in favore di un'esegesi scettico-aporetica della filosofia platonica.¹⁸ A questa linea interpretativa, fortemente polemica nei confronti dell'esegesi tradizionale, appartiene gran parte della letteratura critica degli ultimi decenni, proveniente soprattutto dall'area cul-

¹⁶ Sull'esistenza nell'antichità di diverse interpretazioni del *Teeteto* cfr. Sedley (1996) e Tarrant (2000: 167-82). Sull'atteggiamento dell'autore dei *Prolegomena* nei confronti dello scetticismo sono fondamentali le analisi di Bonazzi (2003: 57-91).

¹⁷ Si tratta dell'interpretazione che viene considerata "tradizionale" e che ha avuto in Cornford (1935: 28, 99, 162-63) il suo rappresentante più autorevole. Sulle analogie tra questa esegesi e quella avanzata dall'autore del *Didascalicus* cfr. Sedley (1996: 89-90). Essa non è tuttavia molto diversa da quella sostenuta anche dall'Anonimo: cfr. Brisson (2010: 67-8).

¹⁸ Insieme a Owen (1965) si può menzionare Burnyeat (1977).

turale logico-analitica. Il prodotto più brillante di questa ricca stagione di studi è probabilmente rappresentato dalla monografia di Myles Burnyeat del 1990,¹⁹ nella quale si sostiene la tesi che con il *Teeteto* Platone avrebbe messo in scena una sorta di “doppio dialogo”: quello tra i personaggi del dialogo “ateniese” e quello tra l’autore (o l’opera) e il lettore. Lo scopo di questo doppio confronto non risiederebbe nella trasmissione di dottrine, bensì nell’invito rivolto al lettore ad approfondire l’indagine cercando da sé la soluzione delle questioni affrontate nello scritto. Ma le proposte interpretative sono naturalmente più numerose di quelle qui rapidamente menzionate.²⁰

Sembra dunque di poter constatare che tanto gli interpreti antichi quanto quelli moderni hanno compreso perfettamente l’importanza della posta in gioco: dall’esegesi del *Teeteto* derivano conseguenze decisive per l’interpretazione della filosofia platonica nel suo complesso. Se le cose stanno effettivamente in questi termini, si rende necessario un esame accurato del dialogo, tanto sul versante delle concezioni filosofiche che vi sono contenute, quanto su quello delle strategie letterarie ed ermeneutiche attraverso le quali tali concezioni prendono forma.

2. PROLEGOMENA: STRUTTURA, CORNICE, DATAZIONE E PROTAGONISTI

2.1. Dal punto di vista formale il dialogo si divide in sei parti. La prima (142a1-143c7) contiene il prologo

¹⁹ Qui citato nella traduzione francese: Burnyeat (1998). In realtà la reazione nei confronti dell’esegesi “unitaristica” tradizionale si è sviluppata in maniera molto articolata, dando luogo ad esiti abbastanza diversi, talora addirittura nel medesimo autore, come è il caso proprio di Burnyeat.

²⁰ Per una schematica discussione delle quali si rinvia a Chappel (2004: 16-24), Sedley (2004: 4-6) e Brisson (2010: 67-71).

ambientato a Megara (intorno al 394-91 o nel 369), dove Euclide e Terpsione si incontrano e parlano di Teeteto, prossimo alla morte per le ferite riportate in battaglia; Euclide ha con sé lo scritto che lui stesso ha composto molti anni prima, nel quale è riportato in forma diretta il dialogo, raccontatogli da Socrate, che quest'ultimo ebbe con Teeteto poco prima di affrontare il processo nel 399. La seconda sezione (143d1-151d6) contiene la parte iniziale del dialogo "ateniese" tra Socrate, Teodoro e Teeteto, con la richiesta di Socrate di definire l'*episteme*, la descrizione da parte di Teeteto della scoperta della definizione generale di "potenza", e la rivendicazione da parte di Socrate della sua capacità maieutica. La terza parte del dialogo (151d7-186e12) è interamente dedicata all'esame della prima definizione di *episteme* fornita da Teeteto, il quale identifica la conoscenza con la percezione (*aisthesis*); come è noto, la tesi di Teeteto viene assimilata da Socrate alla concezione protagorea dell'*homo mensura*, la quale viene a sua volta ricondotta alla dottrina "eraclitea" del flusso universale. La quarta sezione (187a1-201c7) contiene la seconda risposta di Teeteto, con l'identificazione tra *episteme* e *alethes doxa*, e il lungo *excursus* intorno all'origine della falsa opinione. La quinta parte (201c8-210b3) è dedicata all'esame della terza definizione di Teeteto, in cui la conoscenza viene equiparata all'opinione vera con l'aggiunta del *logos*. Infine la sesta sezione (210b4-d4) descrive le ultime battute del dialogo, con il riconoscimento del fallimento delle definizioni proposte ma contemporaneamente con la dichiarazione che il colloquio non si è rivelato inutile e con la promessa di proseguirlo il giorno successivo (esplicito rinvio all'inizio del *Sofista*).

Il *Teeteto* non è dunque un dialogo indiretto o narrato, perché non esiste un personaggio che ne riporta il contenuto in qualità di "voce narrante". Ma non è neppure un dialogo diretto o drammatico di tipo tradizionale. In realtà esso si presenta come la sequenza di due dialoghi

diretti, quello avvenuto a Megara tra Euclide e Terpsione, e quello tenutosi un certo numero di anni prima ad Atene tra Socrate, Teodoro e Teeteto. I due dialoghi non sono però privi di relazione perché il primo introduce il secondo, anzi fornisce la descrizione dettagliata, ancorché certamente immaginaria, della sua genesi.

Euclide racconta a Terpsione di come Socrate gli riportò il contenuto della conversazione avuta qualche tempo prima con i due matematici; descrive poi come egli trasformò questo racconto in un libro: tornato a casa, prese alcuni appunti (*hypomnemata*), non fidandosi della propria memoria; in un secondo tempo stese per iscritto il contenuto del dialogo, e tutte le volte in cui si trovava ad Atene chiedeva a Socrate di colmare le lacune rimaste; quindi, nuovamente a Megara, corresse gli eventuali errori e approntò la versione definitiva del libro (*biblion*). Tuttavia Euclide dichiara anche di essere intervenuto in misura sostanziale sulla forma finale dello scritto, laddove decise di abbandonare l'*oratio* indiretta, cioè quella in cui Socrate gli aveva riportato la conversazione avuta con i due matematici assumendo le vesti della voce narrante, e di sostituirla con l'*oratio recta*, o forma drammatica, nella quale gli intermezzi vengono eliminati per lasciare la parola direttamente agli attori.²¹

Ciò che Platone dice nel prologo lascia dunque traspa-

²¹ Sull'operazione di Platone-Euclide, che restituisce al dialogo di Socrate il suo carattere "vivo", cfr. Vegetti (2003: 61). Merita una segnalazione anche l'ipotesi di Capra (2003: 9-12), per il quale il dialogo diretto ha senso solo quando a prendervi parte sono interlocutori in possesso di qualità autenticamente filosofiche, i quali sono ormai liberi da ogni contatto con il mondo pulsante e passionale della *polis*: il *Teeteto* sarebbe un caso esemplare, perché "dipingere la vita beata della comunità filosofica" e non ha bisogno di alcuna mediazione. Sulla sequenza dei passaggi che scandiscono la stesura del libro si trovano osservazioni interessanti in Velardi (2000: 134), Cambiano (2007b: 107) e Tulli (2011). Sull'eliminazione delle formule di passaggio (*exelòn ta toiauta*: 143c6-7) cfr. anche Cornelli-Carvalho (2011: 101).

rire l'esistenza di 7 differenti stadi temporali: a) quello originario, costituito dall'incontro tra Socrate, Teodoro e Teeteto, avvenuto ad Atene, poco tempo prima dell'inizio del processo a Socrate, dunque nel 399; b) il resoconto che Socrate fece a Euclide di questo incontro, e che si può situare, sempre ad Atene, nell'arco di tempo che va dal dialogo tra Socrate e i due matematici e la morte di Socrate (o l'inizio del processo); c) la stesura da parte di Euclide, una volta tornato a Megara, di appunti relativi al racconto di Socrate e la preparazione di un canovaccio; d) l'intervento di Socrate, il quale, quando Euclide si reca ad Atene, colma le lacune nel canovaccio euclideo; e) l'inserimento da parte di Euclide, tornato a Megara, delle correzioni di Socrate; f) la definitiva stesura del libro, con l'eliminazione degli intermezzi e l'assunzione della forma drammatica e diretta; g) l'incontro, un numero imprecisato di anni dopo (6-8 oppure 30), di Euclide e Terpsione a Megara e la lettura da parte del *pais* del libro di Euclide.²²

Questa curiosa e complessa sequenza costituisce certamente un artificio letterario, nel quale non mancano passaggi poco verosimili: ad esempio, non sembra credibile che Euclide abbia potuto incontrare più volte Socrate nel periodo immediatamente precedente la morte di quest'ultimo (sebbene sappiamo da *Phd.* 59c1-2 che tanto Euclide che Terpsione furono presenti alle ultime ore di Socrate); ancora meno verisimile risulta l'episodio relativo ai 30 km che Euclide (ultraottantenne, ma forse solo sessantenne) avrebbe percorso da Megara a Erineo e ritorno in un solo giorno (142c2-4). Ma l'aderenza al principio della verosimiglianza (o addirittura della verità storica) è l'ultima delle preoccupazioni di Platone. In realtà, con questo curioso prologo, egli ha inteso probabilmente trasmettere

²² Una scansione leggermente diversa si trova in Benardete (1997: 25-6) e Capuccino (2010: 104-05); si veda ora anche Cornelli-Carvalho (2011: 100-01).

al lettore l'idea che il contenuto del dialogo che si appresta a inscenare ha avuto in qualche modo l'approvazione di Socrate, o comunque da lui deriva;²³ ma lo ha voluto anche mettere in guardia da un'eccessiva fiducia, dal momento che le parole di Socrate sono passate attraverso il filtro di Euclide, che è il vero autore del libro.²⁴

Il *Teeteto* rappresenta dunque un dialogo diretto incornicato in un altro dialogo diretto, o meglio da quest'ultimo introdotto, perché lo scritto si chiude con le parole del dialogo "ateniese", senza che i protagonisti del dialogo "megarico" riprendano la parola. Quale rapporto esiste tra i due dialoghi? Quale è la loro collocazione cronologica?

2.2. Per il dialogo "ateniese" non sembrano esserci problemi. Esso si è svolto nel 399, presumibilmente nella primavera di quell'anno. Socrate, nel congedarsi da Teodoro e Teeteto, allude all'accusa che Meleto ha sottoscritto contro di lui e che deve ritirare formalmente presso il Portico del Re (210d2-4). Se dal punto di vista biografico il *Teeteto* rinvia ai dialoghi nei quali si racconta del processo e della morte di Socrate (dunque, prima di tutto, all'*Eutifrone*), dal punto di vista teorico esso rimanda al *Sofista*, che infatti si apre con un accenno all'accordo preso il giorno precedente, ossia alle ultime parole del *Teeteto*. Se gli interpreti del secolo scorso, e in particolare il grande Cornford, hanno tenuto costantemente presente l'esigenza di collegare i due dialoghi, e dunque di comprendere il *Teeteto anche* alla luce di ciò che si

²³ Per Ioppolo (1999: x-xi) lo scopo del proemio è di attestare la fedeltà del dialogo trascritto da Euclide e riportato dalla voce del *pais* a quello reale avvenuto ad Atene tra Socrate, Teodoro e Teeteto.

²⁴ Quest'ultimo motivo è stato recentemente sottolineato da Cornelli-Carvalho (2011), i quali richiamano l'attenzione sull'impressionante sequenza di mediazioni che collegano (ma non in modo neutrale) il colloquio reale di Socrate, Teodoro e Teeteto e quello letto dallo schiavo.

dice nel *Sofista*, questa regola (espressamente suggerita dallo stesso Platone) è stata spesso disattesa negli ultimi decenni, con effetti piuttosto nefasti sulla comprensione del nostro scritto.²⁵

Dunque il dialogo “ateniese” tra Socrate, Teodoro e Teeteto rappresenta nella cronologia fittizia uno degli ultimi eventi della vita di Socrate. Chi, come ha fatto recentemente David Sedley, vede nel *Teeteto* un ultimo omaggio (una sorta di *memorial*) che Platone rende al suo maestro, mi pare cogliere un aspetto significativo della rappresentazione drammatica del dialogo.

Molto più difficile appare la collocazione del dialogo-cornice, ossia dell’incontro a Megara tra Euclide e Terpsione, con la lettura del libro contenente il dialogo “ateniese”. Dal momento che i personaggi parlano della battaglia svoltasi a Corinto nella quale Teeteto riportò le ferite che lo avrebbero condotto alla morte, si affacciano due ipotesi: a) la battaglia di Nemea (394) o qualche episodio collegato alla guerra di Corinto che si svolse in quegli anni; b) la battaglia di Corinto del 369, in cui Ateniesi e Spartani combatterono l’esercito tebano di Epaminonda (scontro di Oneion).

Quasi tutti i commentatori moderni, a seguito di un celebre saggio di Eva Sachs del 1914, hanno optato per la datazione bassa, sostenendo che il dialogo “megarico” si tenne nel 369, dunque in un periodo molto vicino a quello della probabile composizione dello scritto.²⁶ Solo ipotizzando la morte nel 369, sarebbero infatti attribuibili a Teeteto significative scoperte nel campo della geometria piana e solida e nella teoria delle proporzioni (oltre che nella trattazione delle grandezze incommensurabili). Si è poi

²⁵ Il rapporto “sequenziale” tra *Teeteto* e *Sofista* è stato invece riaffermato, con ottimi argomenti, da Kahn (2007). Si vedano in proposito anche le corrette valutazioni di Migliori (2011: 11 e *passim*).

²⁶ Diès (1923: 20-1), Cornford (1935: 15), Burnyeat (1998: 16), Nancy (1994: 35-7), solo per citare qualche nome.

arrivati ad avanzare l'ipotesi, anche sulla base della notizia dell'Anonimo relativa alla circolazione di un prologo alternativo, che il dialogo "megarico" in onore di Teeteto sarebbe stato aggiunto da Platone in un secondo tempo, appunto allo scopo di onorare il matematico da poco scomparso.

Negli ultimi anni, grazie ad alcuni studi indipendenti gli uni dagli altri, questa *communis opinio* è stata messa in discussione e si è nuovamente affacciata la vecchia ipotesi secondo la quale la cornice megarica, con il riferimento all'imminente morte di Teeteto, si riferirebbe alla battaglia del 394 o a qualche altro evento bellico collocabile comunque alla fine degli anni 90.²⁷

Bisogna riconoscere che nessuna delle due ipotesi appare esente da difficoltà, incongruenze e difetti di verosimiglianza. Quella "alta" avrebbe, ad esempio, il problema di spiegare come in un lasso di tempo tanto breve Teeteto fosse riuscito ad acquisire una così ragguardevole fama di matematico;²⁸ inoltre la sua appartenenza all'Accademia risulterebbe di fatto impossibile, dal momento che la scuola venne fondata agli inizi degli anni 80. Ma anche l'ipotesi "bassa" presenta più di un problema: come già osservato, appare poco credibile che un uomo di 81 anni, quanti ne avrebbe avuti Euclide nel 369 (collocandone la nascita nel 450), possa percorrere a piedi 30 km in un giorno; inoltre l'arruolamento di Teeteto come oplita sarebbe molto più credibile se situato nel 394-91 che nel 369, quando sembra che un ruolo rilevante venne giocato dai mercenari; infine, un'attesa di circa 30 anni (dal 399, data della composizione dello scritto, al 369, epoca in cui esso viene finalmente letto) prima che Euclide legga all'amico Terpsione il *biblion* appare poco verosimile. Nessun significativo aiuto sembra

²⁷ Mele (2002), Nails (2002: 275-77) e ora anche Tulli (2011).

²⁸ Sebbene negli ultimi anni sia stata messa radicalmente in dubbio l'esistenza di un effettivo contributo da parte di Teeteto alla storia della matematica: cfr. Szabó (1977: 65-77) e Narcy (1994: 46-69).

infine provenire dall'uso del termine *meiràkion* riferito a Teeteto (142c6, 143e5, 144c8), dal momento che il vocabolo sembra coprire una fascia temporale abbastanza ampia, che va dai 16 ai 26 anni.

Come si vede, nessuna delle due ipotesi di datazione della cornice megarica appare esente da problemi, e una soluzione definitiva non sembra raggiungibile (e forse neppure decisiva per la comprensione del dialogo). Senza dubbio meno difficile si presenta invece la questione della datazione (assoluta e relativa) del *Teeteto*, che, nonostante le riserve avanzate nella seconda metà del secolo scorso, può tranquillamente continuare a venire collocata, essenzialmente sulla base del criterio stilometrico, verso la metà degli anni 60, certamente dopo la composizione della *Repubblica*, del *Simposio*, del *Fedone* e probabilmente del *Fedro*, pressappoco nello stesso periodo del *Parmenide*, e prima del *Sofista*, del *Politico*, del *Filebo* e del *Timeo*.²⁹

2.3. La comprensione di tutti i dialoghi di Platone passa inevitabilmente anche attraverso la messa a fuoco dei protagonisti, la scelta dei quali non è mai neutrale. Occorre dunque dedicare alla questione qualche parola, iniziando con i personaggi del dialogo “megarico”.

Euclide era un importante socratico, uno dei più vicini al maestro, come testimonia l'inizio del *Fedone*. Ebbe anche molti e continui rapporti con Platone, che forse a Megara si rifugiò dopo la diaspora socratica successiva alla morte del filosofo. I dati biografici che lo riguardavano appaiono poco sicuri: la tradizione antica ne fissa la data di nascita nel 450-49, che appare però abbastanza difficile

²⁹ Secondo Thesleff (1982: 152-57, 182-88) la versione definitiva del *Teeteto* risalirebbe a poco prima del 367-6, data del secondo viaggio di Platone in Sicilia; per parte mia non escluderei una sua composizione tra il secondo e il terzo viaggio a Siracusa (361).

da conciliare con il racconto di Platone (se questo venisse collocato nel 369); la morte dovrebbe risalire alla metà degli anni 60 del IV secolo. La vecchia tesi storiografica che faceva di Euclide il fondatore della scuola megarica, e il pensatore al quale si dovrebbe il tentativo di fondere socratismo ed eleatismo, non sembra più sostenibile.³⁰ Dovette comunque essere uno dei socratici più in vista, se si deve prestare fede a ciò che dice l'Anonimo, il quale arriva, probabilmente esagerando, a considerare Euclide il dedicatario del *Teeteto* (Anon. *In Tht.* 3,50-4,3). Il ruolo di Euclide non va enfatizzato, ma non deve sorprendere che Platone gli abbia attribuito il ruolo di estensore del racconto di Socrate: si trattava di un socratico eminente, e dunque era abbastanza naturale coinvolgerlo direttamente nella stesura (e nella trasmissione) dell'ultimo grande messaggio filosofico del maestro. La tesi secondo la quale il dialogo sarebbe ricco di allusioni a posizioni euclidee o megariche, un tempo diffusa tra gli interpreti, negli ultimi anni è stata di fatto, e fortunatamente, accantonata.

Di Terpsione, l'interlocutore di Euclide nel dialogo "megarico", sappiamo solo che doveva essere un sodale dello stesso Euclide, con il quale assistette alle ultime ore di Socrate, secondo la testimonianza di *Phd.* 59c1-2.

Tre sono invece gli attori del dialogo "ateniese": Socrate, il geometra Teodoro e il suo giovane allievo Teeteto. Socrate ha 70 anni e si appresta ad affrontare il processo che lo condurrà alla morte. Il tema della morte incombe nel dialogo, perché anche Teeteto, nella cornice megarica, è in procinto di morire. Cosa ciò significhi resta per me abbastanza oscuro.³¹ Si è osservato che una delle peculiarità

³⁰ Soprattutto dopo le ricerche di Giannantoni (1990: IV 51-60).

³¹ Qualcosa di interessante si legge a questo proposito in Casertano (2000: 380): "il gioco dialettico delle allusioni e dei rimandi è trasparente: Teeteto morente fa ricordare Teeteto giovane e promettente matematico e filosofo; Teeteto nel fiore della sua vita si incontra con Socrate alla fine della sua vita; il dialogo tra Socrate e Teeteto avviene

del *Teeteto* risiede proprio nella centralità della figura di Socrate, che torna a dominare lo scambio dialogico con i suoi interlocutori servendosi di una strategia, quella dell'assunzione del proprio "non sapere", molto simile a quella che pervade i dialoghi giovanili. Inoltre in due punti decisivi del dialogo, egli fornisce una significativa autorappresentazione di sé, sia sul versante metodologico, attraverso la presentazione della maieutica (149a6-151d6), sia su quello esistenziale, per mezzo della descrizione dell'estraneità del *bios* filosofico ai riti e ai valori della città degenerata (172c3-176a1). Il *Teeteto* rappresenta dunque, certamente più del *Filebo*, l'ultimo dialogo platonico incentrato intorno alla figura umana e intellettuale di Socrate.

Il significato della presenza di Teodoro di Cirene risulta certamente più difficile da focalizzare. Teodoro fu un geometra amico di Platone, il quale, secondo una tradizione tutt'altro che sicura, presso di lui a Cirene si recò durante i viaggi che intraprese dopo la morte di Socrate (Diog. Laert. III 6). Nel dialogo viene presentato come allievo di Protagora e maestro di Teeteto; egli stesso dichiara di essersi allontanato dalle speculazioni filosofiche (e sofistiche) per abbracciare il rigore delle dimostrazioni geometriche (*Tht.* 165a1-3). La rilevanza nel campo della geometria che sembra attribuirgli Platone non trova però conferma in nessuna fonte antica.³²

Il co-protagonista del dialogo, colui al quale lo scritto è dedicato (nel modo particolarmente enfatico che emerge

alla vigilia della morte di Socrate, quello tra Euclide e Terpsione alla vigilia della morte di Teeteto, e quando Socrate è già morto; al dialogo tra Socrate e Teeteto Euclide non ha assistito, ma sarà proprio lui a riferirlo: in questo continuo intrecciarsi di vite e di morti c'è qualcosa che comunque non muore, in quanto affidato alla vita del ricordo: sono i *logoi* che gli uomini si scambiano tra di loro". Cfr. anche Palumbo (2000: 230).

³² Sul ruolo di Teodoro, che rappresenta "l'orizzonte spirituale del matematico", si veda Szlezák (2004: 98-103).

dal proemio), rappresenta una figura misteriosa e dai contorni sfumati. La tradizione antica sembra presentare Teeteto come un matematico eccezionale, i cui contributi nel campo dell'aritmetica e della geometria furono decisivi. A lui viene attribuita gran parte del contenuto del X libro degli *Elementi* di Euclide, come si evince da queste parole contenute nella versione araba del commento di Pappo al X libro degli *Elementi* e risalenti a Eudemo di Rodi:

Lo scopo del X libro degli *Elementi* è di esaminare le quantità continue commensurabili e incommensurabili, razionali e irrazionali. Questa scienza ha la sua origine nella setta di Pitagora, ma si sviluppò in maniera considerevole tra le mani di Teeteto di Atene, il quale ebbe un'attitudine naturale per questa e per le altre branche della matematica. Dotato più di chiunque altro di una felice disposizione, cercò con perseveranza la verità contenuta in queste discipline, tanto che Platone gliene diede merito nell'opera che porta il suo nome, ed è grazie a lui, a mio avviso, che furono stabilite le distinzioni esatte e le prove inconfutabili relative alle quantità menzionate sopra. E in effetti, sebbene il grande Apollonio, il cui genio matematico si innalza al più alto grado possibile, abbia aggiunto successivamente a queste quantità qualche specie rimarchevole, al termine di ripetuti e costanti sforzi, fu Teeteto che distinse le potenze commensurabili in lunghezza da quelle incommensurabili e che divise le più note delle linee irrazionali tra le differenti medietà, assegnando la linea mediale alla medietà geometrica, la binomiale alla medietà aritmetica e l'apotoma alla medietà armonica, come testimonia il peripatetico Eudemo.³³

Molto si è discusso negli ultimi decenni sull'effettivo contributo di Teeteto alla storia della matematica, e numerosi

³³ Eud. *Hist. geom. apud Papp. In X Eucl. libr. comment.*, p. 63 Thomas = Tht. D 3 Lasserre. Si veda il commento a questo passo in Lasserre (1987: 467-68); sul contributo, vero o presunto, di Teeteto allo studio delle grandezze incommensurabili cfr. Acerbi (2007: 89-93).

sono stati i tentativi di ridimensionarlo in misura considerevole. Ma il suo coinvolgimento, al quale accenna Platone, nello studio delle grandezze incommensurabili e dei numeri irrazionali e nella determinazione del significato di *dynamis*, appare difficilmente revocabile in dubbio, senza che esso comporti la necessità di attribuirgli vere e proprie scoperte.³⁴

C'è poi un personaggio che non prende parte direttamente al dialogo "ateniese" (anche perché è morto da qualche decennio), ma che viene costantemente chiamato in causa nel corso di tutta la prima parte del *Teeteto*, e al quale viene addirittura data la parola, come se fosse vivo e presente. Si tratta naturalmente di Protagora, cui Socrate presta la propria voce (e in parte anche i propri pensieri) nella celebre "apologia", nella quale il grande sofista cerca di difendere la sua dottrina dell'*homo mensura* dagli attacchi del maestro di Platone. Protagora non è solo presente con il suo scritto, che viene citato, commentato e confutato da Socrate, ma anche, sebbene in modo *sui generis*, "di persona", e può dunque essere annoverato tra i protagonisti del dialogo.

3. MATEMATICA, SOFISTICA, MAIEUTICA E APORIA

3.1. Dunque Teodoro, Socrate e Protagora: un geometra, un filosofo e un sofista, si contendono, direttamente (Socrate

³⁴ È possibile, come sostengono Szabò (1977: 72-7) e Narcy (1994: 46-69), che Teeteto non fornì contributi originali (con l'eccezione forse della teorizzazione delle tre linee irrazionali), ma la testimonianza di Platone circa il suo interesse per questo ambito di studi non sembra del tutto infondata. Più sicuro dovrebbe essere il contributo di Teeteto nel campo della stereometria, con lo studio dei cinque poliedri regolari (egli aggiunse l'ottaedro e l'icosaedro alle tre figure già note, cioè il cubo, il tetraedro e il dodecaedro e operò una definitiva sistematizzazione di questo ambito). Cfr. il celebre studio di von Fritz (1969) e Napolitano Valditara (2011: 73-4).

e Teodoro) o indirettamente (Protagora), il privilegio di educare un giovane e brillante allievo, Teeteto, le cui doti naturali – egli non è solo *kalos kai agathos* (142b7 e 185e3-5) ma possiede anche le qualità morali e intellettuali del filosofo platonico, tanto da assomigliare a Socrate (143e4-144b6) – gli preconizzano un grande avvenire, del resto esplicitamente profetizzato da Socrate (142c4-5). Il *Teeteto* può effettivamente venire letto come la messa in scena della contesa, attualissima negli anni 60 del IV secolo, tra matematica, sofistica e dialettica (socratica), intorno all’egemonia culturale, e dunque educativa, sulla società ateniese.³⁵

Il dialogo è dunque attraversato, soprattutto nella prima parte, da un complesso intreccio di scontri, improvvise alleanze, tentativi di mediazione più o meno riusciti, tra queste discipline. Teodoro è un matematico professionista, ma è stato anche amico e forse allievo di Protagora; egli non nasconde il suo debito nei confronti del grande sofista, si rammarica quando questi viene attaccato con troppa veemenza da Socrate, ma alla fine riconosce di avere ormai abbandonato le sottigliezze eristiche della sofistica per abbracciare il rigore delle dimostrazioni geometrico-matematiche (165a1-3).

Protagora difende con vigore il suo scritto sulla verità, gli porta soccorso (*boetheia*), ne indica l’interpretazione corretta, invita Socrate ad abbandonare lo stile eristico e

³⁵ Pressappoco in questi termini hanno interpretato il dialogo Benitez-Guimaraes (1993). Ma, come osserva con intuizione veramente felice Cooper (2000: 25), l’impressione che il lettore del *Teeteto* ebbe di fronte al dialogo potrebbe essere paragonata a quella di un lettore degli anni 50 del secolo scorso, il quale si trovi tra le mani, poco dopo la morte di Alan Turing (1954), un dialogo dal titolo *Turing*, composto dal più importante filosofo anglo-americano dell’epoca (= Platone), ambientato a Cambridge negli anni 30, e i cui protagonisti sono Wittgenstein (= Socrate), il vecchio matematico inglese Hardy (= Teodoro) e il giovane Turing (= Teeteto). Cfr. il testo riportato al punto X della sezione “Testimonianze e giudizi critici”.

confutatorio per assumere un comportamento intellettualmente corretto (166a2-e1), ma poi, come vedremo, finisce per ricorrere lui stesso, soggettivista e relativista, a tesi di natura oggettivistica, che suonano molto più “socratiche” che protagoree.

Socrate, da parte sua, non si fa scrupolo di servirsi di procedure e argomenti tipicamente sofistici (o antilogici) quando si propone di confutare, almeno a un primo livello, la dottrina protagorea dell’*homo mensura* (163b1-165e4); e anche alla fine del dialogo, nell’ambito della discussione della terza definizione di *episteme*, egli ricorre a una strategia confutatoria ricca di fallacie, di cui l’autore non può non essere perfettamente consapevole (204a11-205e4). Ma nel corso di tutto il dialogo non abbandona mai il metodo con il quale dichiara di identificare la sua stessa attività filosofica: la maieutica.

E Teeteto? Egli sembra profilarsi inizialmente come un sensista, riconosce che la sua definizione di conoscenza come *aisthesis* può essere legittimamente identificata con la dottrina di Protagora; ma poi dimostra di essere in grado di seguire Socrate nella sua dimostrazione del ruolo attivo dell’anima nella formazione della percezione, e arriva, nella terza parte del dialogo, a ventilare soluzioni, o semplicemente indicazioni teoriche, consistenti e potenzialmente risolutive, che Socrate può ignorare solo ricorrendo a clamorose fallacie logiche. Insomma il dialogo è interamente percorso da un complesso meccanismo di rovesciamento dei ruoli, di sostituzioni, di riposizionamenti.³⁶

Naturalmente la maniera in cui Platone presenta il confronto tra matematica, sofistica e maieutica socratica

³⁶ Sul rovesciamento dei ruoli tra Socrate, che veste i panni del confutatore sofistico, e Protagora, che invita Socrate ad assumere un atteggiamento di “socratico” *fair play* conversazionale, ha scritto cose condivisibili Casertano (2000: 347-55).

dovrebbe dire molto sulla natura di queste discipline e forse anche sui loro limiti. Molte cose non vengono affermate esplicitamente, ma come spesso accade nei dialoghi platonici il lettore è chiamato a ricavarle da sé. Un lettore attento dovrebbe, per esempio, essere portato ad approfondire e magari a mettere in discussione il legame tra geometria e sensazione, che Teeteto sembra avere stabilito con la sua prima definizione di *episteme*; ma dovrebbe anche rendersi conto della portata potenzialmente devastante del ricorso all'utilitarismo da parte del Protagora *redivivus* dell'"apologia". Quali sono dunque le pretese e i limiti delle discipline che disputano alla filosofia il diritto di educare il giovane Teeteto e con lui i giovani ateniesi della prima metà del IV secolo?

La matematica rappresenta un ambito di conoscenze e di metodologie fondamentale nel progetto educativo delineato da Platone nel VII libro della *Repubblica*. Del resto, alcuni tra i membri più autorevoli dell'Accademia sono matematici professionisti: Eudosso, Leodamante di Taso, Leone, Menecmo, Dinostrato, Filippo di Opunte, per tacere naturalmente di Teeteto, la cui appartenenza alla scuola platonica è stata, come detto, recentemente revocata in dubbio. La matematica poteva rivendicare l'esattezza e il rigore delle sue dimostrazioni, che nulla hanno a che fare con la verbosità e la capziosità delle argomentazioni sofistiche. Teodoro, come si è visto, si sente legittimato a vantare la sua scelta di prendere le distanze dai ragionamenti vuoti, quelli appresi da Protagora, per dedicarsi allo studio della geometria. E Socrate arriva ad attribuire a Protagora una bizzarra difesa dei principi su cui si fonda il ragionamento geometrico, ossia la dimostrazione (*apòdeixis*) e la necessità (*ananke*), ai quali egli contrappone la mancanza di rigore dell'argomentazione basata sulla similitudine e sulla plausibilità (162e5-163a1).

Può apparire curioso che Teeteto, un matematico, iden-

tifichi l'*episteme* con l'*aisthesis*. Ma probabilmente si tratta di un'operazione meno bizzarra di quanto possa sembrare a prima vista. Già nella *Repubblica* il ricorso alle immagini (*eikones*), e dunque alla dimensione sensibile e percepibile, costituiva per Platone uno dei tratti caratteristici della geometria (*Rp.* VI 510d5-511a1). Inoltre, il modo in cui Teeteto dichiara di avere affrontato il problema della natura generale della nozione di *dynamis*, ossia per mezzo della riduzione dei numeri a figure geometriche e dunque attraverso una sorta di “geometrizzazione dell'aritmetica” (147d4-148b3),³⁷ sembra perfettamente omogeneo all'idea che la geometria, la quale rappresenta in forma paradigmatica l'insieme delle discipline matematiche, rappresenti un sapere, certamente intelligibile e astratto, ma in qualche misura compromesso con la sfera sensibile. Nonostante i dubbi avanzati da qualche commentatore, mi sembra dunque di poter dire che il sapere matematico presupposto e chiamato in causa nel *Teeteto* sia abbastanza simile a quello al quale Platone dedicò nei libri VI e VII della *Repubblica* una delle riflessioni epistemologiche più profonde contenute nel *corpus*.

Più complesso si presenta il discorso a proposito di Protagora e della sofistica, concorrente certamente più temibile, magari nella variante della retorica isocratea, rispetto alla matematica nella disputa per aggiudicarsi il ruolo egemone nella *paideia* ateniese. Protagora poteva vantare la capacità performativa della virtù che pretendeva di insegnare ai giovani, il suo ruolo nelle dinamiche politico-sociali, in una parola la sua *utilità*. In realtà, come

³⁷ Sull'idea, certamente di matrice primo-pitagorica, che i numeri siano rappresentabili geometricamente e che dunque la geometria costituisca una sorta di *ancilla arithmeticae*, si veda Nancy (1994: 57-62). Che l'identificazione operata dal matematico Teeteto tra conoscenza e *aisthesis* possa avere a che fare con la funzione di rappresentazione grafica dei numeri per mezzo di figure percepibili viene sostenuto anche da Tschemplick (2008: 70).

si dirà meglio più avanti, al sofista si presentava il problema di conciliare questa pretesa, in qualche modo connessa al riconoscimento di una certa forma di oggettività (se non altro nella forma di una “presa” sulle cose), con la professione di relativismo, ossia con l’affermazione che tutte le opinioni risultano vere. Si tratta di un’operazione teorica ardua e non priva di difficoltà, come Socrate si sforza di dimostrare lungo l’intera prima parte del dialogo. Ma non c’è dubbio che la sofistica, forse più nel suo *côté* retorico che in quello epistemologico, si presentava come un concorrente temibile, come del resto dimostrano molti scritti platonici.

3.2. Che la posta in gioco del confronto dialogico messo in scena nel *Teeteto* sia esattamente l’educazione del giovane matematico e in generale la natura della *paideia*, viene confermato dal modo in cui Socrate descrive la propria arte maieutica. Egli, dopo averne elencato le caratteristiche, spiega che essa gli consente di stabilire quali giovani siano effettivamente “gravidi” e dunque adatti a sostenere una vera e propria indagine filosofica e quali, invece, debbano venire affidati ai sofisti (150b7-151d6). Il possesso dell’arte maieutica non comporta solo la capacità di aiutare un giovane a generare contenuti teorici che egli ha inconsapevolmente in se stesso, e di valutarne poi la consistenza, ma contempla anche il diritto di scegliere verso chi indirizzare le menti eventualmente inadatte alla filosofia. Attraverso il richiamo ad essa, Platone vanta per i socratici, e cioè prima di tutto per se stesso, il diritto di sovrintendere all’educazione. Ma in che cosa consiste questa *techne*?

Nella descrizione della propria attività contenuta a partire da 149a1, Socrate richiama tre elementi che riprendono temi presenti nei dialoghi giovanili: a) la professione di ignoranza, b) il rifiuto di istruire direttamente i giovani, cioè di trasmettere loro dottrine di cui sono ignari, c) il legame con la divinità, che avrebbe affidato a Socrate una

specie di missione. Ad essi si aggiunge la capacità di aiutare i giovani a generare conoscenze e quella di stabilirne la consistenza.³⁸ Sul piano metodologico questa capacità dovrebbe rappresentare il versante positivo dell'*elenchos*, praticato sistematicamente nei dialoghi giovanili. In realtà la maieutica contempla sia la capacità “positiva” di estrarre dall'interlocutore concezioni che possiede in forma inconsapevole o che sono implicate in ciò che egli sostiene esplicitamente, sia quella “negativa” di sottoporre al vaglio della confutazione i contenuti teorici di volta in volta emersi.

L'intera prima parte del *Teeteto* rappresenta l'attuazione su vasta scala del metodo maieutico: la tesi di Teeteto, secondo il quale *episteme* è *aisthesis*, viene identificata con la dottrina protagorea dell'*homo mensura*; quest'ultima viene poi ricondotta al suo fondamento ontologico implicito, ossia alla concezione eraclitea del mobilismo universale. Socrate agisce nei confronti della tesi del suo giovane allievo seguendo due linee di sviluppo che vengono a delineare una strategia unica, del resto teorizzata proprio nella descrizione del metodo maieutico: da un lato fa emergere le implicazioni della risposta di Teeteto e della dottrina di Protagora, dall'altro sottopone i tre nuclei teorici emersi, ossia la tesi di Teeteto, la concezione di Protagora e la “dottrina segreta” sulla quale entrambe si fondano, a una radicale operazione di confutazione.

Non c'è dubbio che tra gli elementi che definiscono il metodo socratico quello su cui si è maggiormente concentrata l'attenzione degli interpreti, sia antichi che moderni, è rappresentato dalla professione di ignoranza. Essa va presa alla lettera e va estesa anche all'autore del dialogo, configurando in qualche modo l'esito aporetico dello stesso, oppure costituisce parte di una strategia comunicazionale più complessa, che non esclude in linea di

³⁸ Cfr. in proposito Dorion (2004: 67-8) e Sedley (2004: 30-7). Sulla maieutica cfr. anche Ioppolo (1999: xiv-xvi).

principio l'assunzione di dottrine, e dunque una soluzione in qualche modo positiva dell'aporia della conoscenza?

La dichiarazione di Socrate di essere *ou pany ti sophòs* (150d1) e di non avere prodotto da sé nessuna scoperta (*heurema*) rappresentò fin dall'antichità un problema per i sostenitori di un'interpretazione propositiva della filosofia socratico-platonica. Essa tuttavia, anche assumendo un totale appiattimento di Platone sulla posizione di Socrate, non sembra del tutto inconciliabile con l'attribuzione all'autore del dialogo (e al suo personaggio principale) di un atteggiamento costruttivo e forse anche di dottrine positive. In questa direzione, un paio di millenni prima degli interpreti contemporanei, si mosse del resto il commentatore anonimo, il quale spiegava che l'affermazione di Socrate di essere incapace di generare sapienza (*agnos sophias*: 150c4) non va intesa in senso assoluto (*ouch haplos*), visto che “procedendo dirà di essere sapiente, ma non completamente”.³⁹

A questa strategia di relativizzazione dell'affermazione socratica gli interpreti moderni ne possono aggiungere un'altra, praticamente impensabile per i commentatori antichi, ossia quella consistente in un parziale smarcamento di Platone dal suo personaggio principale. Anche ammesso che il Socrate del *Teeteto* sia privo di sapienza e incapace di pervenire a una soluzione del problema della conoscenza, ciò non significa che questa condizione aporetica debba essere estesa anche all'autore del dialogo.⁴⁰

³⁹ Anon. *In Tht.* 53,37-42. L'interpretazione dell'Anonimo è valorizzata e sostanzialmente accettata da Sedley (1996: 98); si veda anche Migliori (2011: 12). Un elenco ragionato di prese di posizione di Socrate che comportano l'assunzione da parte sua di una qualche forma di sapere viene fornito da Szlezák (2004: 110-11).

⁴⁰ Un'intelligente, e in larga misura condivisibile, strategia di smarcamento di Platone da Socrate, *almost entirely innocent* dei fondamenti della metafisica platonica, è stata sviluppata da Sedley (2004), il quale costruisce il suo studio mostrando analiticamente i punti in cui Platone dà voce a un Socrate “aporetico” senza per questo essere aporetico

Un esame del *Teeteto* privo di pregiudizi è infatti destinato a dimostrare che le tesi, laddove ci siano, e gli argomenti di Socrate non riflettono necessariamente il punto di vista di Platone, sia perché manifestano concezioni estranee alla sua filosofia (come prova il confronto con altre opere), sia perché esprimono incertezze che in altri dialoghi, talora addirittura cronologicamente precedenti, sono state superate. E ciò che vale per Socrate vale *a fortiori* per gli altri “personaggi” di Platone: la condizione di incertezza, di vera e propria *débaçle* teorica, in una parola di aporia, in cui essi si trovano spesso coinvolti non va automaticamente estesa all’autore dei dialoghi. Ciò significa che spesso l’aporia concerne il piano dialogico dei partecipanti alla conversazione, ossia il loro sapere, i presupposti metodologici da cui muovono ed eventualmente il loro grado di onestà e rigore intellettuale, e non le conoscenze di cui è veramente in possesso l’autore.⁴¹

Gli scritti di Platone sono *dialoghi* e non trattati; dunque è metodologicamente sbagliato considerare l’esito teorico al quale perviene ogni singolo dialogo come l’espressione dello stato del sapere del loro autore nel momento della composizione dello stesso. Inoltre i dialoghi sono tanti, ciascuno animato da interlocutori ben precisi, con caratteristiche definite; un problema lasciato irrisolto in un dialogo (forse a causa dei limiti dei personaggi che vi partecipano) non deve essere considerato insolubile; spesso la sua “soluzione” si trova in un altro scritto, magari precedente; talora questa soluzione viene suggerita dall’autore senza essere espressamente formulata.

Se quanto appena detto è vero per tutti gli scritti di

lui stesso; su una linea esegetica simile si muove anche Migliori (2011: 10-2). Apertamente polemico nei confronti di questa interpretazione si mostra invece Trabattoni (2008a).

⁴¹ La tendenza a sottrarre Platone alla condizione di aporia nella quale sono coinvolti i suoi personaggi è autorevolmente rappresentata da Szlezák (1988) ed Erler (1991).

Platone, è vero in misura maggiore per il *Teeteto*, il cui lettore è nelle condizioni di attenuare il proprio senso di frustrazione se tiene presenti queste banali norme di ermeneutica testuale.

4. DA TEETETO A ERACLITO ATTRAVERSO PROTAGORA: L'*HOMO MENSURA* E IL MOBILISMO UNIVERSALE

4.1. Sebbene alcuni interpreti⁴² abbiano considerato i primi tentativi di Teeteto di definire l'*episteme*, effettuati ricorrendo ad esempi di conoscenze particolari (la geometria e alcune tecniche artigianali: 146c7 ss.), come risposte vere e proprie all'interrogativo posto da Socrate, le parole con le quali quest'ultimo riassume il corso del dialogo sembrano contraddire una simile ipotesi. Egli infatti conclude la discussione affermando che “né la percezione sensibile, né l'opinione vera e neppure il *logos* che si aggiunge all'opinione vera possono essere conoscenza” (210a9-b2). Questo significa che ciò che viene detto prima della formulazione della prima definizione di conoscenza rappresenta solo un'introduzione alla discussione vera e propria. Del resto questa sezione precede la presentazione del metodo maieutico, il quale costituisce il vero punto di svolta del dialogo, il filtro attraverso il quale devono transitare tutte le dottrine che ambiscono ad essere prese in considerazione. È perciò probabile che il ricorso da parte di Teeteto a un elenco di casi di *epistemai* abbia la funzione di consentire a Socrate di dimostrare, ancora una volta, l'inadeguatezza della procedura consistente nella cosiddetta *definition by examples*.⁴³

La prima “vera” risposta all'interrogativo intorno

⁴² Tra i quali Nancy (1994: 13).

⁴³ Cfr. *Men.* 72a6-8 ed *Euthyphr.* 6d9-11. Sui limiti della procedura della *definition by examples* cfr. Bostock (1988: 32).

all'*episteme* è dunque quella che Teeteto fornisce dopo che Socrate ha descritto il metodo maieutico e ha stabilito l'esigenza di sottoporre al vaglio di esso le presunte conoscenze del suo giovane interlocutore. Per Teeteto, dunque, la conoscenza è *aisthesis*, dal momento che "chi conosce qualcosa, percepisce ciò che conosce" (151e1-3). Il prosiegua della discussione induce a ritenere che con il vocabolo *aisthesis* e il verbo *aisthanesthai* Platone intenda riferirsi sia alla dimensione propriamente sensibile (ad es. ciò che si vede) sia alla più ampia sfera delle credenze e delle opinioni. Per questa ragione si è preferito adottare la traduzione più diffusa nei paesi di lingua inglese, cioè "percezione", preferendola a quella solitamente adottata in italiano, vale a dire "sensazione". Del resto il matematico Teeteto può affermare che conoscenza è *aisthesis* perché attribuisce al vocabolo un significato comprensivo sia della sensazione sia di qualche forma di opinione intorno a ciò che si percepisce.⁴⁴

La prima mossa compiuta da Socrate consiste nell'esplicita identificazione della tesi di Teeteto con la dottrina di Protagora, secondo la quale l'uomo è misura (*metron*) di tutte le cose, "di quelle che sono *come* sono e di quelle che non sono *come* non sono" (151e8-152a4).⁴⁵ Un'operazione

⁴⁴ Continuano a sembrarmi convincenti le osservazioni in proposito di Cornford (1935: 30): "in ordinary usage *aisthesis*, translated perception, has a wide range of meanings, including sensation, our awareness of outer objects or of facts, feelings, emotions, etc.". La traduzione solitamente adottata in lingua tedesca, ossia *Wahrnehmung* (che indica l'atto di "prendere per vero"), rende abbastanza bene il senso che il vocabolo riveste nel dialogo.

⁴⁵ Per un primo sintetico approccio agli innumerevoli problemi implicati in queste parole, con le quali si apriva forse lo scritto di Protagora, si rinvia alla nota *ad locum* della traduzione. Ho trascritto in corsivo l'avverbio "come" (*hos*) perché la sua resa è probabilmente la causa dei maggiori dissensi tra gli interpreti. Ciò che Platone dice di seguito induce a ritenere che egli intendesse la formula *hos esti (ouk esti)* in senso predicativo: l'uomo è misura delle cose che sono, *come* esse sono, cioè in possesso di certe caratteristiche (fenomeniche) piuttosto

di questo genere è resa possibile da un'interpretazione fortemente *fenomenistica* del principio protagoreo, che consente di equiparare l'*aisthanesthai* di Teeteto con il presunto *phainesthai* di Protagora (152b12), o meglio ancora l'*aisthesis* del primo con la *phantasia* del secondo (152c1-3). In realtà la lettura sensistico-fenomenistica del motto protagoreo verrà poi corretta, o piuttosto estesa, da Socrate e dallo stesso Protagora in senso prima relativistico e poi utilitaristico.

Come è noto, tra i numerosi problemi con i quali deve confrontarsi il lettore del *Teeteto* un posto di primo piano spetta alla questione della natura della “dottrina” che nasce dalla fusione tra l'identificazione di *episteme* e *aisthesis* proposta da Teeteto, la concezione protagorea dell'*homo mensura* e la dottrina segreta eraclitea relativa al flusso universale.⁴⁶ Si tratta di un problema che non ammette una soluzione univoca per la semplice ragione che nel “parto” teorico di Platone si fondono motivi molto diversi, sebbene non del tutto inconciliabili: la tesi di Teeteto presenta una forte coloritura sensistico-fenomenistica, che viene immediatamente estesa alla prima presentazione della dottrina protagorea; quest'ultima, però, subisce, in un primo momento, una radicalizzazione in senso relativistico (se ciò che a ciascuno appare è anche vero per colui al quale appare, allora tutte le opinioni sono vere), e poi una vera e propria curvatura in direzione di un utilitarismo pragmatistico (sebbene tutte le opinioni siano ugualmen-

che di altre: cfr. Kahn (2007: 44-5) per il quale “man is the measure of what exists, but also of what is the case – measure of *what is*, but also of *what is X* and not Y”.

⁴⁶ Sulla strategia d'insieme messa in opera da Platone nella sezione che va da 151d7 a 184b1, e sulle differenti letture alle quali essa può dare luogo, si veda quanto scrive Burnyeat (1998: 21-24). Sui rapporti, di derivazione o implicazione o fondazione, tra la concezione di Protagora e la “dottrina segreta” si rinvia all'intelligente e informato quadro di Cambiano (2007b: 110-14).

te vere, ne esistono di preferibili, perché più piacevoli o utili); infine la “dottrina segreta” che si aggiunge a quella dell’*homo mensura*, fornendole il quadro ontologico di riferimento, sembra invece passibile di un’interpretazione *infallibilistica*, nella quale ogni evento è vero in quanto rappresenta uno stato del mondo prodotto dall’interazione tra fattori differenti e largamente interdipendenti.

Non può davvero sorprendere che un simile meccanismo teorico abbia dato origine a interpretazioni tanto diverse.⁴⁷ Ma occorre guardarsi dai rischi di un eccessivo unilateralismo esegetico e tenere costantemente presente che ciò che Platone si propone di esaminare non è una dottrina storicamente esistita, bensì un suo costrutto teorico, che nasce dall’applicazione rigorosa del metodo maieutico: prima alla risposta di Teeteto e poi alla dottrina di Protagora. Si comprende così come la confutazione alla quale Socrate sottopone il “parto” di Teeteto non sia affatto lineare o progressiva, ma proceda in modo desultorio e a tratti apparentemente confuso, proprio perché la costruzione teorica da confutare non si presenta omogenea.⁴⁸ Per tutte queste ragioni è consigliabile esaminare in maniera analitica i vari apporti teorici che intervengono nella costruzione platonica della concezione che Socrate crede di poter estrapolare da Teeteto.

4.2. Il primo passo, come si è visto, consiste nell’identificazione della risposta di Teeteto con la dottrina di Protagora, interpretata in chiave sensistico-fenomenistica. L’esempio del soffio di vento che risulta caldo per un soggetto percipiente e freddo per un altro, senza essere

⁴⁷ Si vedano, in alternativa, l’interpretazione relativistica di Burnyeat (1998: 21-92) e quella infallibilistica di Fine (1996) e (1998).

⁴⁸ Che l’andamento teorico della prima parte del *Teeteto*, tanto nella fase maieutica di costruzione della teoria quanto in quella confutatoria della sua distruzione, non proceda in modo lineare è stato dimostrato in modo convincente da Day (1997).

in se stesso né caldo né freddo (152b1-8), contribuisce a orientare in senso fenomenistico la teoria esaminata. Il secondo passo è quello decisivo nella strategia socratica e consiste, come si è anticipato, nella riconduzione della tesi protagorea a una concezione ontologica universale, dalla quale essa dipenderebbe. A differenza della tesi dell'*homo mensura*, questa concezione non venne formulata apertamente da Protagora ma comunicata ai suoi discepoli in segreto (152c8-11): Socrate sembra dire che nella “dottrina segreta” si cela la verità dello scritto di Protagora, che appunto aveva per titolo *Verità*.

Con un simile stratagemma Platone intende comunicare al lettore, da una parte, che la teoria che si appresta a esporre non è attribuibile storicamente a Protagora, dall'altra, che essa fornisce al grande sofista i principi ontologici ed epistemologici che fungono da supporto alla dottrina dell'*homo mensura*.⁴⁹ In realtà, secondo Socrate, la “dottrina segreta” di Protagora riprende il contenuto di una sapienza antica che risale addirittura a Omero, e alla quale hanno aderito Empedocle, Epicarmo e naturalmente Eraclito, che in certa misura l'ha sviluppata in forma coerente, radicale e consistente dal punto di vista teorico. Questa dottrina si fonda su due assunti tra loro strettamente collegati: a) nulla è in se stesso (*auto kath'hauto*) unitario (*hen*), cioè non esiste nessuna forma di determinazione unitaria, né sostanziale né qualitativa (tanto che non è possibile operare nessuna forma di attribuzione); b) tutte le cose si originano a partire dal movimento, che è il principio (*arché*) da cui dipende la realtà, la quale assume i caratteri di un divenire (*genesis*) incessante e perpetuo.

Come detto, questa dottrina ha nel dialogo la funzione

⁴⁹ È questa l'opinione largamente prevalente tra gli studiosi; si veda, a titolo esemplificativo, McDowell (1973: 121-22), Day (1997: 54-5) e Cambiano (2007b: 110-11).

di fornire un fondamento fisico-ontologico ed epistemologico al fenomenismo sensista emerso dalla risposta di Teeteto e dalla sua identificazione con la concezione protagorea dell'*homo mensura*. Essa viene dunque in primo luogo chiamata a spiegare in modo dettagliato come si formi il fenomeno percettivo e perché ogni percezione, in quanto priva di un referente reale oggettivo, ossia stabile, sia sempre vera.

Nel corso della prima parte del dialogo tre sono i punti in cui Socrate mette in pratica il suo programma di applicazione alla percezione sensibile dei principi generali della teoria del flusso: in 153e4-154a4 tale operazione viene in un certo senso anticipata; in 156a2-157c2 viene sviluppata in maniera sistematica;⁵⁰ e infine in 181b8-183c7 essa

⁵⁰ Tra questi due passi si trova una sezione giustamente celebre, ma che non sembra assumere un ruolo fondamentale nel complesso dell'argomentazione socratica in favore del relativismo fenomenistico assegnato a Protagora. Tra gli argomenti che dovrebbero supportare l'assunzione del punto di vista relativistico Socrate inserisce anche quello inerente ai predicati estrinseci, ossia i casi in cui una determinata entità subisce un cambiamento nel set dei propri predicati senza essersi di fatto modificata. I due esempi menzionati da Socrate sono noti: se a un insieme di 6 dadi ne vengono affiancati 4, si deve dire che 6 è *maggiore* di 4 nella misura $1 \frac{1}{2}$; se invece ne vengono affiancati 12, 6 risulterà *minore* di 12 nella misura di $\frac{1}{2}$, con la conseguenza che l'insieme risulterà diverso senza essere però cambiato (154c1-5); analogamente se Socrate nel corso di un anno, senza modificare la sua statura, diventa più piccolo di Teeteto, che nel frattempo è cresciuto, egli subisce una trasformazione nel set dei suoi predicati, senza in realtà avere subito un cambiamento (155b5-c7). Si tratta evidentemente di cambiamenti di natura relazionale, cioè *non intrinseci*, che sono stati paragonati dagli interpreti di area analitica a casi di *Cambridge change*, che si verificano quando in una certa entità interviene un mutamento di natura relazionale, che interessa l'entità in questione senza che essa sia in se stessa cambiata: per es., se la mamma di Paolo, che è figlio unico, partorisce Luigi, Paolo *diventa* fratello di Luigi, acquisisce cioè una nuova condizione, senza che sia intervenuto in lui nessun mutamento. Nella strategia "protagorea" il ricorso ai casi di apparenze conflittuali dovrebbe avere la funzione di rafforzare la tesi relativistica, dimostrando che anche laddove non c'è cambiamento, le apparenze si dimostrano conflittuali, cioè relative. Viceversa secondo Fine (1996:

viene ripresa (con alcune significative aggiunte relative alla natura del movimento), e successivamente confutata in ragione della sua incompatibilità con qualsiasi forma di linguaggio referenziale e significante.

Un esame puntuale della descrizione della fenomenologia della percezione contenuta in questi tre passi permette di evidenziare la presenza di parziali incongruenze, se non proprio di palesi contraddizioni. Ad esempio, come si dirà meglio sotto, la presentazione di 153e4 ss. sembra giustificare un'interpretazione *causale* della percezione, la quale verrebbe generata dall'impatto (*prosbolé*) tra due fattori indipendenti, gli organi di senso e gli oggetti. Una prospettiva di questo tipo, apparentemente confermata all'inizio dell'esposizione di 156a2 ss., sembra però entrare in crisi a partire da 157a3 ss., – dove Socrate mette radicalmente in discussione l'esistenza di fattori, attivi e passivi, indipendenti rispetto al processo del divenire, il quale dovrebbe coinvolgere non solo i fenomeni percettivi ai quali dà origine ma anche gli stessi “oggetti” che nella prima parte della descrizione parevano in possesso di una certa stabilità, – e viene di fatto accantonata a partire da 157e1. In questo modo la “dottrina segreta”, che inizialmente si profilava come un relativismo nel quale ogni percezione risultava il prodotto di due fattori causali indipendenti, subisce una curvatura in direzione di una sorta di “ontologia dell'evento”, che apre le porte a un radicale *infallibilismo*.

L'esistenza di parziali incongruenze non dovrebbe tuttavia giustificare l'accusa a Socrate o a Platone (o alla stessa “dottrina segreta”) di inconsistenza. In realtà, come spesso accade nei dialoghi platonici, le concezioni con le

122-28) gli esempi portati da Socrate vorrebbero dimostrare che nella teoria del flusso universale ad ogni momento T2 corrisponde uno stato del mondo diverso da quello che si aveva in T1. Si veda comunque Cornford (1935: 43-44), Day (1997: 53-6), Chappel (2004: 69-71), Boeri (2006: 97-8 n. 71), e ora O'Brien (2008: 64-8).

quali Socrate si confronta vengono esse stesse costruite “nel discorso” (*logos*), attraverso un processo di approfondimento e ridefinizione che ne determina di volta in volta la configurazione teorica. E non c’è dubbio che questo processo dialogico di costruzione dei vari segmenti teorici delle dottrine rivali rappresenti uno dei fattori nei quali si manifesta il genio filosofico di Platone. È dunque il caso di indicare in forma schematica i differenti elementi attraverso i quali prende forma la riconduzione della concezione protagorea della percezione alla “dottrina segreta” del flusso universale.

4.3. Se nulla è in se stesso unitario e se tutte le cose sono soggette al divenire, cioè se nulla possiede caratteri definiti sottraibili al flusso universale, ogni fenomeno percettivo non esiste in se stesso, ma si origina dall’incontro di due fattori causali: uno passivo, rappresentato dall’organo di senso, e uno attivo, costituito dal movimento (*phorà*) corrispondente a quel determinato organo.⁵¹ In particolare la “dottrina segreta” colloca l’evento percettivo, con i due poli nei quali si articola (l’*aisthesis* e l’*aisthetòn*), in uno “spazio” intermedio (*metaxy*: 154a2) tra i fattori causali dai quali si genera.

Platone arriva a paragonare l’origine del fenomeno percettivo a una “generazione” mitica, e in particolare a un parto gemellare. I “genitori” sono ovviamente rappresentati dai fattori causali: nel caso della vista, per esempio, l’occhio e l’oggetto colorato; mentre i prodotti della generazione sono l’atto della percezione e il sensibile percepito, ossia, nell’esempio considerato, la visione

⁵¹ Ma anche l’assegnazione del ruolo attivo e di quello passivo rispettivamente al *côté* oggettivo e a quello soggettivo, ampiamente giustificata dalle affermazioni platoniche, non si presenta tuttavia completamente esente da difficoltà, come dimostra il celebre e misterioso intervento di 154b1-9: cfr. Haring (1992: 530) e la discussione nella nota *ad locum* contenuta nella traduzione.

e il colore visto, i quali sono indissociabili l'una dall'altro, come due gemelli (156a3-c5). La “dottrina segreta” aggiunge a questo quadro teorico un ulteriore elemento, rappresentato dall'introduzione di due tipi di movimento: il movimento lento, che quasi certamente si identifica con i processi che investono i “genitori”, e il movimento veloce, che interessa i “gemelli”, ossia i due componenti del fenomeno percettivo, l'*aisthesis* e l'*aisthetòn*.⁵²

Come anticipato, Socrate sembra poi radicalizzare in senso interattivo e non causale questa descrizione della percezione. Una volta stabilito che ogni evento percettivo si costituisce nella forma di una copia “gemellare” di elementi che sono tra loro interrelati,⁵³ egli arriva a coinvolgere gli stessi “genitori”, ossia il fattore attivo e quello passivo, – nel caso della vista rispettivamente l'oggetto colorato e gli occhi, – nel flusso universale, con la conseguenza di attenuare fino a eliminare il ruolo causale che era stato loro inizialmente assegnato. L'universo della *Flussontologie* risulta dunque popolato da *eventi*, ciascuno dei quali costituisce il risultato di fattori tra loro interdipendenti: questo vale tanto per la coppia di “gemelli”, quanto per quella dei “genitori”, i quali non dovrebbero venire intesi come veri

⁵² A cominciare da Campbell (1883: 59 *ad locum*), quasi tutti i commentatori concordano nel considerare “lenti” i movimenti dei fattori causali (i “genitori”) e “veloci” quelli che coinvolgono la percezione e la qualità percepita (i “gemelli”). In effetti i primi presentano cambiamenti lenti, come ad esempio l'*alloiosis* e non dovrebbero, se non in misura molto piccola, essere interessati dal moto di traslazione locale (*phorà*); viceversa, i costituenti del fenomeno percettivo, percezione e qualità percepita, si modificano molto più rapidamente e soprattutto si muovono velocemente nello spazio intermedio tra i “genitori”: cfr. Silverman (1990: 155) e (2000: 120), Hardy (2001: 65-8) e (2006: 57-60) e la nota *ad locum* contenuta nella traduzione.

⁵³ Tutte le cose, ossia tutti i fenomeni percettivi, vengono prodotti nell'ambito di eventi interattivi, ciascuno dei quali è costituito da due elementi, la qualità percepita A e lo stato B del percipiente; il rapporto tra A e B è tale che A e B sono dal punto di vista causale interdipendenti: Hardy (2006: 33).

e propri principi causali, l'uno "attivo", l'oggetto, l'altro "passivo", il percipiente, ma come *disposizioni*, rispettivamente attiva e passiva.⁵⁴ In effetti, una lettura radicale della "dottrina segreta" implica un sostanziale annullamento della differenza tra oggetti fisici (cause) e fenomeni percettivi (effetti) e una relativizzazione dei membri della coppia "attivo-passivo" (*poioun-paschon*).⁵⁵

La lettura della sezione successiva (157e1-160c9) sembra in effetti giustificare una simile interpretazione perché Socrate arriva ad attribuire ai sostenitori della "dottrina segreta" il totale annientamento tanto dell'oggetto fisico che del soggetto percipiente. Quest'ultimo viene a smarrire completamente la sua identità diacronica e finisce per trasformarsi in una serie di stati percettivi tra loro del tutto irrelati: Socrate malato non è la stessa persona di Socrate sano, così come due stati percettivi riscontrati nel momento T1 e in quello T2 non possono venire assegnati al medesimo soggetto (159b2 ss.).⁵⁶ Ogni evento percettivo si rivela come un episodio istantaneo e autoconsistente, che non è legittimo mettere in relazione con altri fenomeni.

⁵⁴ Se la coppia formata da [C, D] rappresenta l'insieme dei due fattori causali della percezione, ossia i "genitori", ciascuno di questi fattori rappresenta non una vera e propria entità fisica, ma una *disposizione*; ciò significa che il fattore C si trova nella disposizione di essere attivo nei confronti del fattore D, ossia di agire su di esso, mentre il fattore D si trova in una disposizione passiva: Hardy (2006: 57).

⁵⁵ In questa direzione si muove, ad esempio, Day (1997: 53-70). Ma anche per Silverman (2000: 122) il modo in cui Socrate presenta la "dottrina segreta" giustifica la soppressione della differenza tra oggetti fisici e stati percettivi; in effetti l'assunzione di un punto di vista causale, nel quale gli oggetti fisici *causano* gli stati percettivi, rischierebbe "to annul the *arché* of the Heraclitean Doctrine that nothing is anything in its own right".

⁵⁶ Sull'annichilimento del sé, o almeno dell'identità personale, implicito nella tesi "protagorea" cfr. Stern (2008: 112-16); Giannopoulou (2009: 73) parla di una *ontological fragmentation* del soggetto percipiente; si veda anche McCabe (1994: 273-74).

L'applicazione su vasta scala del principio di interrelazione dinamica (che chiamerei *assioma della correlatività*) comporta l'eliminazione dei fattori causali, i quali vengono inesorabilmente coinvolti nel flusso cinetico e percettivo. L'esito teorico dell'assioma della correlatività porta infine alla soppressione di ogni forma di ipseità, ossia di permanenza e determinazione, come risulta evidente dalle parole con cui Socrate suggella la "sua" dimostrazione:

Rimane, penso, che sia nel caso in cui siamo sia in quello in cui diventiamo, siamo e diventiamo in rapporto reciproco (*allelois*), visto che la necessità vincola il nostro essere, ma non lo vincola a nessun'altra cosa e neppure a noi stessi; resta perciò il caso che siamo vincolati in modo reciproco. Con la conseguenza che, sia che qualcuno dichiari che una cosa è sia che dichiari che diviene, deve dire per che cosa, di che cosa e in rapporto a che cosa; invece non deve dire né permettere che un altro dica che qualcosa è o diviene in se stesso e per se stesso, come mostra il ragionamento che abbiamo condotto (160b5-c2).⁵⁷

L'universo immaginato dall'ontologia del flusso si configura dunque come una successione irrelata di eventi percettivi, ciascuno dei quali autoconsistente. Non esistono proprietà oggettive e non esistono neppure individui dotati di continuità diacronica. Ma se non c'è né permanenza né determinazione qualitativa, e dunque neppure stabilità (né

⁵⁷ Per la "dottrina segreta" gli oggetti dell'opinione non sono semplicemente *pros ti* ma veri e propri *pros allela*: Silverman (2000: 118). L'assioma della correlatività trova espressione anche nella ripresa, alla fine della prima parte del dialogo, della descrizione della percezione sulla base dei principi dell'ontologia del flusso: "Ti ricordi, forse, che parlavamo in questi termini nei ragionamenti precedenti, cioè che nulla è in sé e per sé uno (*hen medén auto kath'hauto einai*), dunque né l'elemento attivo né quello passivo (*to poioun e paschon*), ma a partire dalla loro congiunzione reciproca danno luogo alle percezioni sensibili e ai sensibili e si generano da una parte certe qualità, dall'altra i senzienti" (*Tht.* 182b3-7).

sul versante oggettivo né su quello soggettivo), il mondo si comporrà di una sequenza di fenomeni, ciascuno dei quali sarà *vero* per il semplice fatto di essere *reale*, ossia di costituire una parte di ciò che è, o meglio, come i sostenitori della teoria del flusso preferiscono dire, di *ciò che diviene*. Tutti gli accadimenti sono riducibili a fenomeni privati (*idia*) che si esauriscono in se stessi; non esiste né un mondo intersoggettivo né un mondo personale che oltrepassi i confini della percezione istantanea. Il passo successivo non può che essere rappresentato dalla soppressione del linguaggio, quantomeno nella sua forma referenziale.

4.4. Se il presupposto di ogni atto linguistico è costituito dalla sua referenzialità a cose, persone, eventi e qualità, che risultano dotati di una qualche forma di determinazione (e sono per questo individuabili), nell'ontologia del flusso questo presupposto viene clamorosamente a mancare perché esso non ha alcun *fundamentum in re*. Ogni forma di attribuzione perde legittimità dal momento che non può fondarsi su nessuno stato permanente del mondo. La “dottrina dei sapienti”, come la chiama sarcasticamente Socrate, non ammette nessuna attribuzione che comporti stabilità, perché nel momento stesso in cui viene formulata, essa risulta anche automaticamente confutata (157b3-c3), come è costretto ad ammettere Teodoro, il quale riconosce l'impossibilità di assegnare a una qualsiasi cosa una qualsiasi proprietà, “se tutte le volte che si opera l'attribuzione, essa se ne sottrae in virtù del fatto che scorre” (182d6-7).⁵⁸

⁵⁸ Si tratta della medesima situazione descritta nel *Cratilo*, dove l'assunzione della dottrina eraclitea del flusso perpetuo rende impossibile ogni forma di fissazione linguistica: “Sarà dunque forse possibile, se sempre si sottrae (*hypexérchetai*), dire di esso in modo corretto, innanzi tutto che quello è, e poi che è tale (*toiouton*)? Oppure necessariamente nel momento in cui ne parliamo quello diviene immedia-

L'impossibilità di oggettivare linguisticamente un universo come quello immaginato dalla *Flussontologie* degli Eraclitei venne segnalata anche da Aristotele, la cui trattazione del relativismo nel IV libro della *Metafisica* dipende largamente dalle pagine platoniche del *Teeteto*. Scrive dunque lo Stagirita a proposito di Eraclito e dei suoi più radicali epigoni:

Inoltre, vedendo che tutta quanta questa natura [quella sensibile] è in movimento e che di ciò che muta non si dice nulla con verità, dissero che, in realtà, di ciò che muta completamente in ogni modo (*to pante pantos metabàllon*) non è possibile parlare con verità. In effetti, da questa convinzione sbocciò l'opinione di coloro che abbiamo detto, ossia quella di coloro che asseriscono di seguire il pensiero di Eraclito e quale possedette Cratilo, che alla fine credette di non dover dire niente, ma muoveva soltanto il dito e rimproverava Eraclito per avere detto che non è possibile immergersi due volte nello stesso fiume. Egli, infatti, ritenne che non lo si può neppure una volta sola (*Metaph. IV 5. 1010a7-15*).

I sostenitori della “dottrina segreta” presentano davvero molti punti di contatto con gli Eraclitei descritti nella *Metafisica*. La dottrina esposta da Aristotele e magistralmente “costruita” da Platone nel *Teeteto* rappresenta probabilmente il primo grande tentativo intrapreso dal pensiero occidentale di mettere in discussione (in forma più radicale di Gorgia) l'esistenza e la consistenza dell'universo del senso comune: oggettivo, stabile nel suo divenire, accessibile al linguaggio. La “dottrina dei sapienti”, che Socrate chiama in causa per fondare la concezione protagorea dell'*homo mensura*, immagina

tamente altro e se ne va via e non sta più così?” (*Crat.* 439d8-11). Per un confronto approfondito tra i due passi si rinvia ad Ademollo (2011: 468-73).

un mondo costituito di una pluralità irrelata di episodi soggettivi, ciascuno dei quali vero in quanto reale: un mondo che rinuncia consapevolmente a dotarsi di una qualsiasi forma di intersoggettività.

4.5. Prima di abbandonare l'universo protagoreo-eracliteo della “dottrina segreta” per inoltrarci nel pragmatismo sofisticato del Protagora *redivivus*, bisogna accennare a una questione in qualche modo ineludibile, che può venire riassunta da questo interrogativo: qual è l'atteggiamento di Platone di fronte alla *Flussontologie* e all'epistemologia da essa derivata? Egli vi aderisce, limitandone tuttavia la validità al solo mondo sensibile, oppure la respinge in blocco?

Che si tratti di una questione strategica non solo ai fini di una corretta interpretazione del *Teeteto* ma anche nell'ottica della comprensione dell'epistemologia platonica, e che contemporaneamente sia un problema di soluzione tutt'altro che ovvia, viene del resto testimoniato dalla circostanza che l'intero commento di Burnyeat sia costruito sulla contrapposizione tra due letture alternative, entrambe logicamente ammissibili e in larga parte rispettose dei testi: l'una che afferma l'adesione di Platone ai fondamenti della teoria della percezione della “dottrina segreta”, l'altra che la nega decisamente.⁵⁹

Gli interpreti che attribuiscono a Platone una sostanziale adesione all'epistemologia della dottrina del flusso ritengono che essa si adatti al mondo sensibile, che sarebbe anche per Platone, – sotto questo aspetto allievo del misterioso eracliteo Cratilo (come sappiamo da Aristot. *Metaph.* I 6. 987a32-987b1) –, sottoposto a un continuo

⁵⁹ Burnyeat (1998), il quale sembra comunque propendere in favore della tesi secondo cui Platone non aderirebbe all'epistemologia della “dottrina segreta”. Il maggiore rappresentante dell'attribuzione all'autore del *Teeteto* di una sostanziale adesione a questa concezione è stato Cornford (1935).

movimento, che lo sottrarrebbe a ogni forma di conoscenza. Questi interpreti possono esibire numerosi passi nei quali si dice che le cose sensibili non sono conoscibili in quanto mutano costantemente: nessuna di esse è in grado di vantare il possesso di una qualità in modo stabile, duraturo e assoluto (ossia non relazionale); come si legge in *Symp.* 210e6-211a5, solo il bello in sé, ossia l'idea del bello, “è sempre, non si genera né viene meno, non aumenta né diminuisce, non è bella da una prospettiva e brutta da un'altra, bella in un momento e non in un altro, né bella in relazione a qualcosa ma brutta in relazione a un'altra, o bella in un posto e brutta in un altro, né bella per alcuni ma brutta per altri”. Alla fine del V libro della *Repubblica* Platone arriva a chiedersi, implicando evidentemente una risposta negativa, se sia mai possibile che ciascuno dei molti, cioè ciascuna delle cose sensibili, risulti essere ciò che si dice che esso sia, vale a dire se le cose sensibili possano rappresentare oggetti stabili di predicazione, e dunque di conoscenza.⁶⁰

Anche per Platone, come per i sostenitori della “dottrina segreta”, il mondo sensibile presenta una forte componente di instabilità e relatività, che di fatto ne rende impossibile la piena conoscibilità. La stessa attribuzione alle cose sensibili di proprietà determinate si presenta problematica e contribuisce ad avvicinare il punto di vista di Platone a quello “costruito” da Socrate nella prima parte del *Teeteto*. Tuttavia un esame più approfondito della natura ontologica del mondo fenomenico platonico induce ad escludere senza riserve l'ipotesi che il filosofo possa aderire alla *Flussontologie* degli Eraclitei, anche limitata alla sola sfera sensibile.

⁶⁰ Per un'interpretazione di questo passo nel contesto dell'argomento epistemologico contenuto nella parte conclusiva del V libro della *Repubblica* mi permetto di rinviare a Ferrari (2010b: 37-40), dove si trovano anche gli opportuni riferimenti alla letteratura critica.

Il passo che più spesso viene invocato a sostegno della presunta adesione di Platone alle tesi cinetico-fenomenistiche del *Teeteto* dimostra in realtà che il suo punto di vista circa la natura del mondo fenomenico è considerevolmente diverso da quello eracliteo. A proposito del rapporto tra il terzo genere, ossia il ricettacolo del divenire, la *chora*, e gli elementi e i corpi fisici che si muovono in esso, Platone nel *Timeo* suggerisce quale sia la maniera corretta di affrontare la questione:

Innanzitutto, ciò che abbiamo appena chiamato “acqua”, quando ci sembra condensarsi, lo vediamo trasformarsi in pietre e terra, mentre, quando evapora e si scioglie, questo elemento si trasforma in soffio e aria, e l’aria, quando si infiamma, si trasforma in fuoco, mentre, quando a sua volta si raccoglie e si spegne, il fuoco torna di nuovo in forma di aria, e ancora l’aria, quando si concentra e si condensa, si trasforma in nube e nebbia; e da queste, quando sono ancora più concentrate, viene fuori acqua che scorre e, dall’acqua, di nuovo terra e pietre, producendosi reciprocamente, sembra, come in un cerchio. Così, dal momento che ciascuna di queste cose non appare mai la stessa, di quale di esse si potrebbe sostenere con fermezza, senza vergognarsi, che, di qualsiasi cosa si tratti, è proprio questa e non un’altra? Non è possibile, ma è assai più sicuro esprimersi su queste cose, ponendo quanto segue: di ciò che vediamo sempre divenire altro e di altra natura, come il fuoco, non bisogna dire questo (*touto*) è fuoco, ma invece ciò che è tale (*toiouton*) ogni volta è fuoco; e non questo è acqua, ma ciò che è tale questo è acqua; né bisogna parlare di nessun’altra cosa, fra quelle cui facciamo riferimento, servendoci dei termini “questo” e “codesto” (*tode kai touto*), credendo di indicare qualcosa di determinato (*ti*); infatti, queste cose fuggono via e non tollerano l’espressione “questo”, “codesto”, “in questo modo” e ogni altra che le indichi come realtà permanenti. Non bisogna perciò esprimersi in tal modo su ciascuna di queste cose, ma occorre chiamare così “ciò che è tale” (*to toiouton*), che rimane simile a sé, pur passando

sempre in ciascuna cosa e in tutte; e bisogna appunto chiamare fuoco ciò che resta tale in ogni cosa, e così per tutto ciò che sia soggetto al divenire (*Ti.* 49b7-e7: trad. Fronterotta con una leggera modifica).

Anche il mondo sensibile descritto in questa pagina è sottoposto al divenire; anch'esso non può venire conosciuto a causa della sua instabilità; anche in questo caso il flusso rende problematica ogni forma di fissazione operata per mezzo del linguaggio: problematica, ma non del tutto impossibile. In effetti il ragionamento di Timeo si propone di mostrare l'inconsistenza dell'approccio tipico dell'indagine naturalistica presocratica, fondata, ad esempio, sulla teoria degli elementi primari. Nessuno di questi elementi, e *a fortiori* nessuno dei corpi formati a partire dagli elementi, possiede un'esistenza "sostanziale", rappresenta cioè un *tode kai touto*; lo statuto ontologico dei corpi, sia elementari che composti, è invece quello di *modificazioni* spazio-temporalmente circoscritte del terzo genere; in una parola, i corpi non sono "cose", ma *qualità* del ricettacolo, possiedono cioè un'esistenza relazionale, che è prodotta dalla partecipazione, misteriosa e difficile da esprimere (*Ti.* 50c5-6 e 51a7-b2), del ricettacolo al mondo intelligibile.⁶¹

Un simile quadro teorico rende problematico ma non impossibile l'uso del linguaggio referenziale perché ammette una qualche forma di stabilità, sia temporale (una porzione di ricettacolo può partecipare per un certo tempo a una determinata idea) sia qualitativa (le qualità partecipate sono in se stesse stabili e autoidentiche dal momento che rinviano alle idee). Mentre la relazionalità del mondo protagoreo-eracliteo è unicamente di natura

⁶¹ Per un'analisi più dettagliata di questa sezione del *Timeo* in relazione alla questione della natura ontologica del mondo fenomenico mi sia consentito di rinviare a Ferrari (2007c: 12-22).

fenomenistica e non presenta alcun elemento di stabilità e oggettività, dal momento che le cose che sono (anzi: che *divengono*) rappresentano episodi percettivi privati, del tutto privi di aspetti intersoggettivi, la relazionalità del mondo sensibile di Platone si fonda su principi ontologici stabili, il ricettacolo da una parte, e la sfera intelligibile dall'altra, e sull'esistenza di una relazione "oggettiva", sebbene misteriosa, tra di essi: la *partecipazione*.

E del resto, se Platone avesse aderito alla concezione "eraclitea" del mobilismo universale, probabilmente non avrebbe scritto il *Timeo*, un dialogo nel quale egli si propone di spiegare in che misura l'universo sensibile rappresenti una totalità ordinata, razionale e intelligibile, ossia qualcosa di radicalmente diverso dall'universo della "dottrina segreta".

5. L'APOLOGIA DI PROTAGORA: SOFISTICA E RELATIVISMO PERFORMATIVO

5.1. Una volta portato a termine il difficile "parto" della concezione di Teeteto, Socrate deve stabilirne la consistenza teorica, deve cioè valutare se si tratti di una concezione veramente feconda (*gonimos*) oppure soggetta alla forza dei venti (*anemiaios*), e dunque destinata a volatilizzarsi (157d2-5). La prima parte dell'*elenchos* socratico presenta un andamento tendenzialmente eristico, come egli stesso riconosce, e suscita per questo la reazione irritata di Protagora, al quale Platone cede addirittura la parola nella celebre "apologia" (166a2-168c2).

Tre sono le linee di attacco attraverso cui prende forma la prima parte della confutazione di Socrate: a) se l'unica garanzia di verità è ciò che a ciascuno appare (*phainesthai*) e se la *phantasia* risulta sostanzialmente identica all'*aisthesis*, per quale ragione Protagora attribuisce solo all'uomo la qualifica di *metron* delle cose e non a qualsiasi

altro essere dotato di *aisthesis*, come per esempio il maiale? (161c2 ss.). b) Se ogni uomo è misura e garanzia della verità delle proprie percezioni e nessuno è legittimato a giudicare le affezioni provate da un altro (con la conseguenza che tutti finiscono con l'essere uguali rispetto alla verità), con quale diritto Protagora si arroga la qualifica di sapiente, pretendendo anche lauti compensi? (161d2 ss.). c) Se la conoscenza si identifica in tutto e per tutto con la percezione, come si spiegano fenomeni simili a quello che si verifica quando qualcuno percepisce i suoni di una lingua che non conosce, senza però comprenderne il significato, oppure quando qualcuno vede con un occhio ma non con l'altro o ricorda qualcosa senza percepirla in questo determinato momento? (163b1 ss.).

Si tratta, come detto, di argomenti non del tutto consistenti dal punto di vista filosofico, sebbene il richiamo al caso della lingua straniera, di cui si possono udire i suoni senza per questo comprenderne il significato, mi pare comportare l'implicito riferimento all'esistenza di una dimensione cognitiva di tipo logico e intellettuale, irriducibile alla semplice percezione sensibile, e per questa ragione può venire considerato come un'anticipazione di ciò che Socrate dirà nella parte conclusiva della sua confutazione.⁶²

Nella sua "apologia" Protagora affronta direttamente solo la seconda critica di Socrate, relegando di fatto le altre due nel novero delle argomentazioni eristiche, prive di vera consistenza. Si tratta di una strategia difensiva perfettamente comprensibile, e perfino condivisibile nell'ottica protagorea, dal momento che l'obiezione più pericolosa è certamente quella che mette in discussione il ruolo sociale e intellettuale del sofista.

In un primo tempo la difesa di Protagora sembra avere

⁶² Questo motivo è stato messo in evidenza da Hardy (2001: 74-6) e Dorter (1990: 349).

successo, perché si fonda su argomenti sensati e in larga parte condivisibili. Tuttavia, come vedremo più avanti, proprio il ricorso a una strategia di questo tipo, fondata sul tentativo di coniugare il relativismo epistemico con il riconoscimento di una certa forma di *expertise*, finirà per esporre il sofista all'attacco decisivo di Socrate, il quale avrà buon gioco nel dimostrare la sostanziale inconciliabilità tra i due aspetti ora richiamati.

5.2. Bisogna comunque riconoscere che la strategia approntata dal Protagora *redivivus* del *Teeteto* rappresenta quanto di meglio si possa concepire per tentare di conciliare due tesi apparentemente alternative, ossia l'assunzione di una molteplicità di mondi personali e l'ammissione di forme di competenza in grado di legittimare la funzione sociale degli esperti, tra i quali anche i sofisti. Il fatto è che, se l'immissione di motivi oggettivistici (legati al principio di competenza) salva da un lato Protagora dal naufragio nel solipsismo al quale lo condannerebbe l'ontologia eraclitea, dall'altro lato ne segna irrimediabilmente la sconfitta teorica.⁶³

Dal punto di vista filosofico la linea di difesa di Protagora appare chiara. Essa consiste nella ridefinizione della nozione di *sophia* sulla base del suo sganciamento dalla dimensione epistemica della verità, e dal contestuale riferimento alla dimensione performativa dell'*agathon*, cioè del buono in quanto utile. Dal momento che tutte le opinioni, derivanti dalle percezioni, sono ugualmente

⁶³ La problematica coabitazione nell'apologia di Protagora di motivi oggettivistici (cari a Socrate) e tesi soggettivistiche e relativistiche è stata messa in luce da Cole (1966: 110-15) e recentemente, in modo molto convincente, da Giannopoulou (2009). Non è probabilmente casuale che a interloquire in questo frangente con Socrate sia Teodoro, che è un amico di Protagora ma anche un matematico, al quale non dovrebbe affatto disturbare l'assunzione da parte di Protagora di elementi oggettivistici.

vere, il sapiente non è colui che rispetto agli altri ne possiede di più vere, ma colui che è capace di produrre un cambiamento che trasforma le opinioni cattive, ossia dannose, in buone, ossia utili (166d4-7).

Attribuendo alla nozione di “buono” un significato essenzialmente performativo, del resto perfettamente omogeneo al punto di vista socratico-platonico, Protagora può curvare il suo relativismo in direzione di un *pragmatismo utilitaristico*, che, senza intaccare il relativismo e l’infallibilismo epistemologico della “dottrina segreta”, sembra in grado di legittimare la superiorità del *sophòs*, ossia del sofista, nei confronti degli altri uomini. Sapienza e ignoranza non hanno a che fare con una migliore o peggiore capacità di descrivere correttamente lo stato del mondo, ma con la capacità di migliorare le condizioni soggettive degli agenti: il sapiente protagoreo si profila come colui che modifica gli stati affettivi cattivi, cioè dannosi, trasformandoli in buoni, cioè utili.

Per legittimare un’operazione di questo genere Protagora non può fare a meno di ricorrere, secondo una procedura tipicamente “socratica”, al modello delle tecniche, le quali possono vantare un’immediata e visibile capacità performativa. Come il medico migliora la condizione del paziente per mezzo dei farmaci, così il sofista, servendosi delle parole, porta l’anima di chi lo ascolta da una condizione peggiore a una migliore: lo stato di malattia non è meno vero rispetto a quello opposto, ma la salute rappresenta certamente una condizione migliore della malattia; dunque anche un’anima “buona” è migliore di una “cattiva”, senza che questa distinzione implichi una gradazione in rapporto alla verità (166d7-167b4).

All’interno di un simile quadro teorico Protagora non ha difficoltà a ritagliare un ruolo di primo piano alla figura del sofista: se il medico è il tecnico del corpo e l’agricoltore quello delle piante, il sofista assume le vesti di “tecnico dell’anima”, o meglio, di esperto della *paideia*, investito

del compito di trasformare una *hexis* negativa in una positiva (167a3-4). Del resto, un aspetto fondamentale dell'apologia di Protagora risiede nell'allargamento del campo di applicazione dei principi del relativismo dalla sfera percettiva a quella dei valori e delle norme, ossia a un ambito più immediatamente spendibile nell'ottica sofistica e probabilmente più aderente ai reali interessi del Protagora storico.

Se, come si era ipotizzato in § 3.1, il *Teeteto* mette in scena il confronto tra matematica, sofistica e filosofia per aggiudicarsi il diritto a educare il giovane Teeteto, e a gestire la *paideia* ateniese, non c'è dubbio che con la sua "apologia" Protagora sembra essere riuscito a fare della sofistica un candidato alla vittoria del tutto credibile: essa poteva coniugare un raffinato infallibilismo epistemico, solidamente fondato sulla versione più radicale della *Flussontologie*, con una solida "presa sul mondo", ossia con una capacità operativa certamente attraente per un giovane ateniese del IV secolo.

5.3. La sofistica si presenta dunque come un candidato credibile alla *paideia* dei giovani intellettuali e certamente come un concorrente temibile della filosofia socratico-platonica. Ma non è tutto oro ciò che luccica. Si è già osservato come il Protagora *redivivus* sia costretto a fare a Socrate più di una concessione, la più vistosa delle quali è probabilmente rappresentata dall'assunzione del paradigma tecnico. Vedremo come il riconoscimento dell'esistenza di una serie di competenze tecnico-disciplinari spalanchi la porta a una forma di oggettivismo epistemico molto più ingombrante e potenzialmente devastante di quanto ritenga il Protagora platonico.

In realtà alcune crepe sono già visibili per così dire a occhio nudo. Una merita di essere segnalata fin da ora, anche perché essa, sebbene non venga ripresa esplicitamente da Socrate, sembra agire sullo sfondo di alcu-

ne delle tesi da lui avanzate nel corso del dialogo. Si è visto come uno degli esiti più radicali dell'applicazione dell'ontologia eraclitea consista nella completa frammentazione del soggetto percipiente, il quale viene a smarrire identità e permanenza diacronica. Ora, la qualità principale del sapiente protagoreo – sofista, medico o agricoltore – risiede nella sua capacità di migliorare la condizione della realtà sulla quale agisce, di trasformare una *hexis* cattiva in una buona. Una simile concezione presuppone evidentemente che tanto il *pathos* cattivo che quello buono appartengano al medesimo soggetto: il medico “protagoreo” è infatti colui che fa in modo che Socrate da malato diventi sano. Ma l'ontologia del flusso aveva annullato l'identità tra i due Socrate, quello sano e quello malato; aveva cioè negato che si potesse assumere una forma di permanenza ontologica nella mutazione di stati percettivi. Per assegnare al sapiente una “presa sulla realtà”, che si esprime nella capacità di migliorare la condizione di qualcosa, Protagora è costretto a riconoscere la permanenza diacronica della realtà sulla quale si esercita l'azione del *technites*. In questo modo egli viola il divieto eracliteo di ammettere una qualsiasi forma di stabilità che si sottragga al flusso.⁶⁴

Ma, come vedremo, le crepe alle quali dà luogo il “parto” di Teeteto non faranno che allargarsi.

6. LA (AUTO)CONFUTAZIONE DEL RELATIVISMO E DELLA “DOTTRINA SEGRETA”

6.1. L'intervento “autoapologetico” di Protagora costringe Socrate a operare un salto di qualità nel confronto

⁶⁴ Giannopoulou (2009: 76) ha richiamato l'attenzione su questa significativa incongruenza tra la concezione protagorea dell'*expertise* e la dottrina del flusso universale.

dialettico con il suo interlocutore teorico. Egli abbandona quell'atteggiamento eristico che gli era costato il rimprovero di Protagora e si decide ad affrontare il rivale su un piano filosoficamente più consistente. Dal momento però che la dottrina che ha di fronte, e che egli stesso ha contribuito a costruire "nel discorso" (per mezzo dell'applicazione del metodo maieutico), si compone di una pluralità di apporti teorici, la confutazione dovrà articolarsi a più livelli. Si direbbe che la *pars destruens* riproduca la complessità della *pars construens*, con la distinzione tra la tesi di Teeteto, il relativismo implicato nella concezione protagorea dell'*homo mensura*, e infine la "dottrina segreta" del flusso universale.

Socrate si occupa prima di tutto di Protagora, e in particolare della concezione emersa dai chiarimenti contenuti nell'"apologia"; passa poi ad affrontare il fondamento ontologico della tesi protagorea, ossia la *Flussontologie*, che viene sottoposta a un'approfondita confutazione dalla quale emerge la sua totale inconciliabilità con quella minimale condizione di stabilità che è richiesta perché ci possa essere linguaggio e conoscenza; infine, ritorna alla tesi iniziale di Teeteto, cioè all'identità tra *episteme* e *aisthesis*, per dimostrare come la percezione rappresenti uno stato dell'anima da cui sono escluse alcune determinazioni "comuni", senza le quali non ci può essere verità e dunque neppure conoscenza.

La confutazione di Protagora segue due linee di attacco: da un lato, si dimostra l'intima contraddittorietà della tesi relativista, la quale viene sottoposta a una vera e propria procedura di autoconfutazione; dall'altro, viene fatta emergere l'inconciliabilità tra il riconoscimento dell'esistenza di ambiti operativi in cui agisce una competenza disciplinare e l'assunzione del punto di vista relativistico, che stabilisce che ogni opinione è vera.

In realtà anche la procedura della *Self-refutation* del

relativismo⁶⁵ prende le mosse dal riconoscimento dell'esistenza di differenti gradi di competenza tra gli uomini, alcuni dei quali sono più sapienti di altri in determinati ambiti disciplinari. La semplice circostanza che quando si è ammalati ci si rivolge a un medico, oppure quando si deve affrontare un viaggio in mare si affida il comando della nave a un nocchiero, dimostra come l'umanità sia "piena di coloro che sono in cerca di maestri e di guide per se stessi, per gli altri esseri viventi e per le attività che intraprendono, e di chi, per contro, ritiene di essere in grado di insegnare e di comandare", e dunque implica il riconoscimento dell'esistenza tanto della *sophia* quanto della *amathìa* (170a6-b7).

Se tra gli uomini esiste la convinzione che alcuni siano più sapienti di altri almeno in determinati ambiti, e se si assume che Protagora abbia ragione nel ritenere che ciò che appare a ciascuno è anche vero (per colui al quale appare), sarà allora inevitabile concludere che esistono opinioni false e che dunque la tesi di Protagora vada respinta. Infatti, nel momento in cui si riconosce l'esistenza di opinioni diverse, alcune vere (quelle degli specialisti) e altre false (quelle dei profani), il relativismo di Protagora entra inevitabilmente in crisi: perché, se è vero l'assunto protagoreo secondo il quale ciò che pare

⁶⁵ Questa è l'espressione con la quale viene solitamente indicata nella letteratura anglofona (ma ormai non solo in quella) la sezione 170e7-171c3 (e la parte che immediatamente precede) del *Teeteto*. La quantità degli studi ad essa specificamente dedicati è sterminata e conosce una crescita esponenziale. Accanto ai celebri saggi di Burnyeat (1976b) e Waterlow (1977), si segnalano tra i contributi più recenti: Ketchum (1992), Emilsson (1994), Fine (1998), Bemelmans (2002), Sedley (2004: 57-62), Chappel (2006), Castagnoli (2007) ed Erginel (2009). Come noto, la procedura di autoconfutazione del relativismo prende in Sesto Empirico il nome di *peritropé*, ossia "movimento intorno": si tratta di un riferimento alla circostanza che i partecipanti a un gioco o a una transazione, girando intorno al tavolo, cambiano la loro posizione: Narcy (1994: 96).

(a ciascuno) è anche vero, allora ci sono opinioni false sia nel caso in cui tutte le opinioni siano vere (appunto perché alcune di esse ammettono l'esistenza di opinioni false), sia nel caso in cui non tutte le opinioni siano vere, perché l'esistenza di opinioni false viene, ora, assunta come dato di partenza (170c1-8). Sedley scandisce questa sequenza argomentativa in quattro punti: (1) molti credono che esistano opinioni false; dunque (2) se tutte le opinioni sono vere, ci sono opinioni false (in virtù di 1); (3) se non tutte le opinioni sono vere, ci sono *ipso facto* opinioni false; (4) perciò in entrambi i casi ci sono opinioni false.⁶⁶

Ma la confutazione del relativismo raggiunge il culmine con l'esposizione della conseguenza "squisita" o "raffinata" alla quale conduce la posizione di Protagora. Si tratta del *most trenchant as well as the most popular argument against relativism*, ripreso ampiamente dai filosofi antichi e vivisezionato, talora in maniera perfino troppo minuziosa, dai commentatori moderni.⁶⁷ Se tutte le opinioni sono vere, obietta Socrate, dovrà risultare vera anche quella di coloro che sostengono che l'opinione di Protagora, secondo la quale tutte le opinioni sono vere, è falsa. Dunque, se il sofista riconosce la verità di tutte le opinioni, dovrà ammettere anche quella che afferma la falsità della sua (171a6-c3).

Come è noto, sulla procedura con la quale Socrate perviene a confutare Protagora sono state scritte centinaia di pagine, ricche di analisi raffinate e profonde, sebbene non sempre del tutto aderenti a quelle che dovevano essere le intenzioni di Platone. In ogni caso, la questione sulla quale

⁶⁶ Sedley (2004: 57). Si veda anche Fine (1998: 210).

⁶⁷ Riprendo la definizione da Erginel (2009: 32). Per un'approfondita analisi delle diverse versioni antiche di questo celebre argomento (le più importanti delle quali si trovano in Aristot. *Metaph.* IV 8. 1012b15-22 e in Sext. *Emp. Adv. math.* VII 389-90) si rinvia a Castagnoli (2007).

si sono concentrati maggiormente i critici si riferisce alla circostanza che Socrate nel corso della sua confutazione non menziona il cosiddetto *qualificatore* (“ciò che appare è vero *per colui* al quale appare”), ossia quell’espressione che dovrebbe limitare la validità di un’opinione a colui che la possiede.

Alcuni commentatori ritengono che la menzione del qualificatore avrebbe di fatto reso immune la tesi di Protagora dall’attacco di Socrate, dal momento che avrebbe “rinchiuso” ogni percezione all’interno dell’universo privato di chi la prova, rendendo di fatto impossibile quella transizione da un soggetto all’altro che consente il successo della confutazione. È probabile che una simile obiezione sia consistente dal punto di vista strettamente logico; ma è altrettanto probabile che la “chiusura” di ogni opinione nel recinto del mondo personale di ciascun individuo, se da un lato avrebbe forse salvato Protagora dalla confutazione socratica, dall’altro avrebbe condannato lui e la sua teoria al silenzio, sottraendoli di fatto a qualsiasi forma di comunicazione.⁶⁸

Nel momento in cui Protagora si propone come “maestro di verità”, egli è in qualche modo costretto ad accettare i rischi del confronto e dunque a esporre il suo sapere al vaglio degli altri. Del resto, per Platone una verità che non sia soggetta alle procedure rendicontazionali della dialettica non è una verità; un sapere intransitivo, chiuso nel mondo personale di chi lo formula, non può ambire alla qualifica di conoscenza: chi si sottrae alle dinamiche dialogiche e dialettiche finisce per trasformarsi in una pianta, come del resto Aristotele dirà di coloro che rinunciano a parlare, per sottrarsi all’esame della consi-

⁶⁸ Si vedano in proposito le brillanti considerazioni di Lee (1973). Vale la pena consultare anche le pagine dedicate a questo problema da Burnyeat (1976b: 174-77), Bostock (1988: 89-92), Bemelmans (2002: 80-3) e Long (2004: 33-7).

stenza del principio di non contraddizione (*Metaph.* IV 4. 1006a13-15).⁶⁹

6.2. Già nel corso della cosiddetta “apologia” il Protagora *redivivus*, in modo conforme a ciò che presumibilmente fece il Protagora storico, aveva esteso il campo di applicazione del relativismo, allargandolo dai fenomeni percettivi (*Narrow Protagoreanism*) alla sfera dei valori morali (*Broad Protagoreanism*).⁷⁰ Ogni città legifera sulla base di ciò che essa di volta in volta considera “giusto”, e questa circostanza spiega l’esistenza di sistemi normativi molto diversi, quando addirittura non contrapposti. Tuttavia, osserva Socrate, quando dall’ambito dei valori, che sono inevitabilmente compromessi con la dimensione soggettiva, ci si sposta a quello del bene (*agathon*), cioè dell’utile (*oiphelimon*), entra in gioco una componente oggettivistica destinata a incidere con conseguenze devastanti sulla prospettiva relativistica. Se le leggi rispecchiano i valori “soggettivi” di ogni città e restano in vigore per tutto il tempo in cui essa continua a ritenerle giuste, viceversa “per quanto concerne il bene, nessuno è tanto sfrontato da osare affermare con convinzione che le cose che una città ha stabilito, ritenendole utili per se stessa, siano effettivamente utili per tutto il tempo in cui rimangono in vigore” (177d2-5).

⁶⁹ Del resto l’immagine di Protagora che emerge con la testa (171d1-2) è stata interpretata, in modo brillante ma forse anche un po’ forzato, come un’allusione alla sua condizione di vegetale, che infatti emerge dal terreno solo con la parte superiore: Lee (1973).

⁷⁰ Poiché per Protagora, almeno per quello descritto da Platone nel *Teeteto*, la *phantasia* costituisce l’unica *dynamis* cognitiva, non c’è differenza tra percezioni, opinioni, credenze: sono tutte “apparenze”, e in quanto appartengono a qualcuno sono anche vere: Silverman (2000: 116-17). Sulla distinzione tra il protagorismo limitato alle percezioni sensibili (*Narrow Protagoreanism*) e quello esteso alle opinioni e alle credenze (*Broad Protagoreanism*) cfr. Fine (1996: 106-07) e Sedley (2004: 49-53).

Socrate non ha difficoltà ad accettare l'equivalenza protagorea tra "buono" e "utile", anche perché essa corrisponde al punto di vista che egli stesso assume esplicitamente nella *Repubblica* (VI 504e6-505b3). Nel momento in cui Protagora si avventura ad affiancare al soggettivismo dei valori il riferimento alla capacità performativa di cui sarebbe in possesso, insieme ai vari esperti, anche il sofista, egli fornisce a Socrate l'arma letale con la quale quest'ultimo può portare l'attacco decisivo alla sua dottrina.

La strategia socratica è chiara e presenta un andamento dimostrativo stringente. La mossa fondamentale consiste nella riconduzione della nozione di utile all'interno della sfera del futuro, e più precisamente del "tempo futuro" (178a7-10). L'utilità di una qualsiasi opinione risulta "misurata" dalla sua capacità di rivelarsi vantaggiosa nel futuro, ossia di incidere su stati di cose futuri. Per questa ragione, il parere di colui che è in possesso di una competenza disciplinare relativa a un certo ambito operativo potrà ambire alla qualifica di *sophòs*, appunto perché la sua conoscenza gli consente di dominare questa sfera di oggetti e di prevederne l'evoluzione futura. Ma se Protagora è disposto a riconoscere tutto ciò, e in particolare ad ammettere l'esistenza di ambiti operativi caratterizzati da competenze specialistiche (il medico, il cuoco, il maestro di ginnastica), egli non può fare a meno di accettare una certa forma di oggettività: in altre parole la teleologia dell'azione implica l'ammissione di una forma di oggettività ontologica e di conseguenza la verità di determinate opinioni e la falsità di altre.

Tutto ciò sarà perfettamente compreso da Aristotele, il quale si renderà conto della potenzialità devastante che ha per il relativismo l'ammissione di una competenza in grado di garantire *performances* nel futuro: "inoltre, quando si tratti di fare previsioni (*peri tou mellontos*), come anche Platone dice, non hanno affatto la medesima autorità l'opinione del medico e quella dell'ignorante, per

esempio quando si tratti di prevedere se uno guarirà o se invece non guarirà” (*Metaph.* IV 5. 1010b11-14).

La procedura con cui Socrate confuta Protagora servendosi dell’ammissione dell’esistenza di ambiti in cui è attiva una competenza disciplinare (177c6-179b5) può venire scandita in sei passaggi: 1) se un’opinione è vantaggiosa, allora e solo allora essa conduce al conseguimento di un successo sul piano operativo; 2) il successo operativo non si verifica in tutti i casi; 3) esistono dunque opinioni che si rivelano non vantaggiose; 4) per ciascuna opinione A e la sua negazione nonA, vale il principio per cui se A è vantaggiosa la sua negazione non lo è; 5) sul piano logico la differenza tra “vantaggioso” e “non vantaggioso” risulta equivalente a quella vero-falso; 6) di conseguenza alcune opinioni sono false (in quanto non vantaggiose).⁷¹

Quella “presa sul mondo”, quella capacità operativa, sulla quale Protagora sembrava costruire la pretesa sofistica di gestire l’educazione dei giovani, si rivela, nella confutazione di Socrate, il “cavallo di Troia” del relativismo: il ricorso al paradigma delle tecniche (con l’attribuzione al sofista dello statuto di *sophòs-technites*), che pareva legittimare l’intera operazione filosofica e culturale di Protagora, non ha fatto altro che inoculare nell’impianto protagoreo i “germi” dell’oggettivismo, determinando le condizioni per la sua morte teorica.

6.3. I due argomenti con i quali Socrate ha confutato Protagora, ossia la *Self-refutation* e la dimostrazione della portata oggettivistica del richiamo all’*expertise*, vengono ricordati da Teodoro, il quale può dunque dichiarare pienamente avvenuta la “sopraffazione” del *logos* protagoreo (179b6-9).

La dottrina di Protagora rappresenta però solo uno dei segmenti teorici che hanno formato la concezione “par-

⁷¹ Si veda lo schema di Hardy (2001: 114).

torita” da Teeteto grazie all’aiuto maieutico di Socrate. Operata la confutazione del sofista e del relativismo a lui attribuito, si profila la necessità di prendere in considerazione anche la consistenza dell’altro apporto teorico fondamentale, quello rappresentato dalla “dottrina segreta” del mobilismo universale, ossia la cosiddetta *Flussontologie*. A questo compito Platone dedica la sezione 179c1-183c3, che costituisce una delle parti più complesse e controverse del dialogo.⁷²

Non è possibile in questa sede affrontare in modo adeguato i numerosi problemi implicati in queste pagine. Come spesso accade, anche qui il ragionamento di Platone non procede in maniera lineare, ma alterna sezioni strettamente argomentative a riflessioni di ordine storiografico, come quella, molto celebre, relativa alla contrapposizione tra i mobilisti e i “partigiani del tutto” o della stabilità, ossia Parmenide e Melisso (180e1 ss.), la cui dottrina viene nuovamente menzionata dopo la confutazione dell’eraclitismo, per venire definitivamente abbandonata in quanto estranea alla discussione in corso, ossia estranea ai problemi collegati alla risposta di Teeteto e alla concezione di Protagora (183c8-184b1).

Il tema intorno al quale si concentra l’attacco socratico alla *Flussontologie* della “dottrina segreta” è rappresentato dal linguaggio e dalla sua difficile (o impossibile) coesistenza con la teoria del movimento universale. Del resto sembra, a prestar fede ad Aristotele, che gli stessi Eraclitei, almeno quelli più radicali, avessero riconosciuto la necessità di dotarsi di un altro tipo di linguaggio, diverso

⁷² La lettura delle pagine dedicate a questa sezione da Burnyeat (1998: 64-77), per il quale Socrate mette in luce il collasso del linguaggio al quale conduce l’eraclitismo, e da Sedley (2004: 89-99), che si sofferma invece sulla presunta inconciliabilità tra *Flussontologie* e dialettica, rende abbastanza bene l’idea della *diaphonia* esegetica di cui si è detto. Segnalo anche i saggi di Silverman (2000: 131-52), più vicino a Burnyeat, e Hardy (2006: 57-64), che riprende alcune tesi di Sedley.

da quello referenziale e attributivo, che essi consideravano sostanzialmente incompatibile con il mobilismo assoluto (*Metaph.* IV 5. 1010a7-15; cfr. sopra § 4.4).

Per prima cosa Socrate analizza la nozione di movimento (*kinesis*), il quale costituisce l'*arché* dell'ontologia eraclitea. Dal momento che tutte le cose si muovono, e il movimento è di due specie, quello qualitativo e quello locale, cioè la *alloiosis* (cambiamento) e la *phorà* (traslazione), Socrate si chiede se esse si muovano di entrambi i movimenti, cioè si spostino nello spazio e si alterino, oppure se si muovano di un solo movimento. La risposta che attribuisce ai sostenitori del flusso sembra conseguente con il loro radicalismo: le cose si muovono sempre di entrambi i movimenti, perché in caso contrario, vale a dire se si muovessero solo localmente ma non mutassero qualitativamente, verrebbe riconosciuta l'esistenza di segmenti di immobilità (le qualità delle cose che si muovono nello spazio) e dunque l'assunto "il tutto è movimento" (*to pan kinesis*: 156a5) perderebbe validità (182c1-11).

Nel frattempo Socrate aveva riproposto in forma riassuntiva la spiegazione dell'origine dell'evento percettivo (percezione e proprietà percepita) fornita dai sostenitori del mobilismo universale (182a4-b7).⁷³ A questo punto egli affronta finalmente il nodo teorico cruciale della teoria del flusso, ossia il problematico rapporto di quest'ultima con il linguaggio. La prima parte del suo argomento, che molti considerano una forma di *reductio ad absurdum*, consiste nella ripresa di una tesi anticipata all'interno dell'esposizione dell'origine della percezione (157a7-c1),

⁷³ Dal punto di vista sostanziale questo riassunto non sembra presentare novità rilevanti rispetto alle esposizioni precedenti, contenute in 153e4-154a4 e 156a2-157c3; senz'altro nuovo è il ricorso al termine *poiotes*, di conio platonico, sul quale si veda Aronadio (2004). Day (1997: 64-70) sembra invece propensa a considerare piuttosto rilevanti le novità inserite qui da Socrate, e in particolare l'introduzione della differenza tra movimento locale e cambiamento qualitativo.

dove Socrate aveva messo in evidenza l'inconciliabilità dell'universo della "dottrina segreta" con il linguaggio referenziale e attributivo. Questo motivo trova ampia conferma nella constatazione che ogni attribuzione viene smentita nell'atto stesso in cui essa è formulata: se tutto scorre, qualsiasi cosa io dica in forma attributiva intorno a qualunque entità, è destinata a rivelarsi falsa nel momento stesso in cui viene pronunciata (182d1-7). Ciò accade prima di tutto perché lo stato del mondo è immancabilmente mutato dall'istante T1 all'istante T2. Ma non si tratta solo di questo.

Nella forma radicale della "dottrina segreta" viene a mancare ogni forma di stabilità e identificabilità degli occupanti dell'universo ontologico: nel mondo immaginato dalla *Flussontologie* non ci sono cose ma *eventi*, ciascuno dei quali presenta una natura costitutivamente *indeterminata*: per esso non vale la condizione di essere A piuttosto che nonA (di essere così piuttosto che non-così: 183a4-b5). Questa totale instabilità investe anche gli stati soggettivi, ossia la sfera della percezione, con la conseguenza che non si potrà più dire di vedere piuttosto che di non vedere e analogamente nel caso di qualsiasi altra situazione percettiva (182d8-e6). In altre parole, l'*indeterminazione semantica* delle cose, o meglio degli eventi, rende del tutto inutilizzabile il linguaggio tradizionale, che presuppone una sostanziale determinatezza del mondo, tanto che Socrate arriva a riconoscere che i sostenitori di una simile concezione dovrebbero dotarsi di un altro linguaggio (*alle phoné*: 183b2-3).⁷⁴

⁷⁴ Silverman (2000: 135-36) arriva a estendere alla stessa proposizione "ogni cosa è in movimento" la condizione di indeterminatezza semantica che avvolge l'universo dell'eraclitismo radicale: "If everything is in flux, then knowledge is no more *aisthesis* than no *aisthesis* because *nothing* is any more what it is than not: what has really emerged is that, if all things are in motion, every answer, on whatever subject, is equally correct, both *it is thus* and *it is not thus* (183a4-6). If

L'esito devastante al quale perviene l'assunzione radicale e spregiudicata della "dottrina segreta" dovrebbe mettere fuori gioco in via definitiva la *Flussontologie*, che nella costruzione teorica di Socrate aveva assunto il ruolo di fondamento fisico-epistemologico della concezione protagorea dell'*homo mensura*. Naturalmente si potrebbe discutere a lungo sull'effettiva consistenza della confutazione socratica, la quale non rappresenta a rigor di termini una vera e propria autoconfutazione, dal momento che la falsità dell'assunto eracliteo "tutte le cose sono in movimento" non è ricavata direttamente dall'assunto stesso, come accade invece nel caso della proposizione "posso provare che nulla può essere provato", dove il contenuto della frase è autocontraddittorio. L'asserto eracliteo non è in se stesso autocontraddittorio perché dalla proposizione "tutte le cose sono in movimento" non deriva l'assunto "non esiste il flusso totale".⁷⁵ Così come si potrebbe discettare sull'opportunità di separare il livello del discorso e quello del meta-discorso; ma si tratta di questioni estranee al *Teeteto* di Platone, anche se forse non prive di rilevanza filosofica.

7. LA DIGRESSIONE SUL *BIOS*: L'APOLOGIA DEL SOCRATISMO

7.1. Prima di muovere l'attacco decisivo all'eraclitismo, Socrate aveva operato un curioso cambio di rotta, abbandonando la confutazione della tesi di Protagora per avven-

everything is in flux, then the proponents cannot say that everything is in flux and mean by that claim what they think or want to mean. For if everything is in flux, then *everything is in flux* no more means that everything is in flux than that it is not the case that everything is in flux (or than anything else)".

⁷⁵ Per questa ragione Silverman (2000: 131-33) parla di una *operational self-refutation*.

turarsi in una lunga discussione sulla differenza tra la forma di vita del filosofo e quella dell'uomo pubblico, impegnato nell'attività politica e nelle dispute dei tribunali (172c2-177c5). Socrate stesso definisce questo *excursus* come un *parergon* (177b8), una digressione, che si allontana dal tema del dialogo tra il filosofo e i suoi due interlocutori; si tratta però di una digressione importante, se egli, introducendola, ne parla come di un discorso maggiore (*logos meizon*) che prende il posto di un discorso minore (172c1).

Sulla natura e la funzione di questa sezione nell'economia complessiva del dialogo si è scritto molto, sia da parte di chi, come i commentatori con simpatie filosofiche logico-analitiche, considera questo *excursus* come qualcosa di simile a un'intollerabile (e filosoficamente irrilevante) intrusione della retorica nel cuore della logica, sia da parte di chi, invece, è disposto ad assegnare a questa sezione un ruolo di primo piano nella comprensione del *Teeteto*.⁷⁶

In realtà, anche a prescindere dalla circostanza che la digressione occupa il centro geometrico del dialogo, essa non può venire considerata irrilevante per l'interpretazione del dialogo, se non altro perché presenta i due concorrenti principali che si disputano il diritto a educare Teeteto e i giovani ateniesi: il filosofo e il retore. Se il *Teeteto* è anche la messa in scena di questa disputa intorno alla *paideia*, non è possibile mettere ai margini del dialogo la sezione in cui il confronto tra il filosofo e il sofista viene rappresentato nella maniera più enfatica. Ma il *Teeteto* è anche, come si è detto, l'ultimo omaggio di Platone al suo maestro; e nelle pagine della digressione

⁷⁶ Tra i primi si può annoverare McDowell (1973: 174), il quale arriva a paragonare l'*excursus* a una *modern footnote or appendix*, e Ryle (1991: 213-14), secondo cui la digressione risulta "del tutto irrilevante rispetto all'argomento del dialogo". Tra i secondi meritano di venire menzionati Spinelli (2002) e Giannopoulou (2002).

Socrate racconta anche di se stesso,⁷⁷ della sua eccentricità rispetto ai valori di Atene, quasi preconizzando il destino che lo avrebbe colpito di lì a pochi mesi: il processo e la condanna a morte da parte della città.

7.2. La digressione mette in scena due *tropoi tou biou*, due stili di vita, alternativi: quello del retore e quello del filosofo. L'occasione di questo lungo *excursus* viene offerta a Socrate dalla discussione sul relativismo dei valori propugnato da Protagora. Al sofista Socrate risponde mettendo in luce l'assoluta incommensurabilità antropologica delle due figure. Ma non si tratta solo di una lunga tirata propagandistica, priva di rilevanza filosofica. Qua e là Socrate accenna a importanti questioni e ciò che egli dice non è senza significato anche per comprendere l'atteggiamento di Platone nei confronti del suo personaggio principale.⁷⁸

Filosofi e retori (politici, avvocati, uomini impegnati nella vita pubblica) si distinguono prima di tutto per il diverso rapporto che intrattengono con la dimensione del tempo: il filosofo è libero, dispone di tempo (*scholé*), può divagare dal tema principale, come Socrate stesso sta facendo; viceversa il retore è schiavo del tempo, agisce sotto la costante pressione della clessidra, non può allontanarsi dall'argomento che viene dibattuto; inoltre, il vero padrone del *logos* del retore è il giudice e il *demos* che il giudice rappresenta; tutto ciò fa sì che i suoi ragionamenti non siano mai liberi ma costantemente vincolati

⁷⁷ Certo, con qualche esagerazione, come quando si dice che il filosofo non conosce neppure la strada che porta all'*agorà*, al tribunale o alla sede del consiglio (173c9-d2), che Socrate certamente conosceva molto bene, come dimostrano le ultime righe del dialogo: Cornford (1935: 88) e Sedley (2004: 67).

⁷⁸ In questo senso la lettura di Sedley (2004) della figura di Socrate come *Midwife of Platonism* mi pare la più convincente: Platone non è Socrate ma a quest'ultimo egli deve il parto della sua filosofia.

alla necessità, vale a dire finalizzati a persuadere chi ha di fronte (172d4-173b6).⁷⁹

Il filosofo si tiene invece alla larga dai discorsi giudiziari e dalle dispute politiche; egli rivolge il suo interesse “alla profondità della terra e al di sopra del cielo”, ossia alla realtà nella sua totalità (173c6-174a2). In quest’ultimo richiamo si può leggere un’allusione sia alla descrizione sarcastica di Socrate contenuta nelle *Nuvole* di Aristofane (ripresa in *Apol.* 18b7-8, 19b4-c1, 23d5-6), sia all’idea, patrocinata dallo stesso Platone, che la filosofia incorpori una componente di *adolescìa kai meteorologia peri physeos* (*Phdr.* 269e4-270a3), ossia di “chiacchiera” e di indagine intorno alla struttura fisico-ontologica della realtà.⁸⁰

L’interesse per l’indagine astratta conduce inevitabilmente il filosofo a divenire oggetto di scherno da parte del volgo o anche semplicemente degli individui normali, come il celebre episodio di Talete e della servetta Tracia dimostra (174a4-b7). Egli è infatti ridicolo agli occhi di coloro che partecipano attivamente alla vita giudiziaria e politica della città, perché risulta antropologicamente estraneo ai valori e alle dinamiche che governano questo genere di vita; ma un analogo destino toccherebbe all’uomo politico e al retore se venissero coinvolti in una discussione filosofica, se dovessero cioè trattare tematiche lontane dalle meschinità in cui trascorrono il loro tempo (174b9-176a1).

⁷⁹ Socrate tematizza qui il motivo della *scholé* che rappresenta uno dei *topoi* che percorrono l’intero dialogo e che definiscono la qualità stessa della conversazione filosofica (143a2, 154e8, 187d10-11). Si veda in proposito Giannopoulou (2009: 78-9). Sulla “schiavitù” del retore ha scritto pagine interessanti Butti de Lima (2002: 87-109). Si veda anche Polansky (1992: 136-37).

⁸⁰ Sulla necessità che il filosofo sia *adolésches* cfr. Stern (2008: 242-43), per il quale l’*adolescìa* rappresenta una “inclination, evident in sophists but perhaps especially in philosophers, to engage in high-flying speculation, in idle talk”. Il termine ricorre in *Tht.* 195b10 (*adolescìa* in 195c2).

Un simile quadro di opposizione antropologica trova un riscontro puntuale in ciò che si legge nel *Gorgia*, dove Callicle presenta uno schema molto simile, ma ovviamente di segno contrario. Per il terribile e misterioso sofista è il *tropos philosophikos* ad essere dannoso e in qualche misura inautentico, mentre il modo di vita del retore e dell'uomo politico è caricato di un valore positivo:

La verità è questa e te ne accorgerai se lascerai perdere la filosofia, e ti occuperai di cose più serie. Vedi, Socrate, la filosofia è carina, se la si studia un po', da ragazzi; ma è una vera rovina (*diaphthorà*) degli uomini se le si dedica troppo tempo. Infatti, anche se uno ha buone doti, se continua a fare filosofia anche in età adulta, inevitabilmente non può fare esperienza di quelle cose di cui invece deve avere esperienza chiunque voglia diventare un cittadino per bene (*kallon kagathon*) e rispettato. Queste persone, per esempio, non sanno nulla delle leggi della città e del tipo di discorsi che bisogna fare con la gente nelle occasioni pubbliche e private; non sanno niente dei piaceri e dei desideri della gente, insomma non hanno la minima idea del modo di fare. E di conseguenza, se devono affrontare un'incombenza privata o pubblica, diventano ridicoli (*katagélastoi*); così come diventano ridicoli, credo, i politici, se si mescolano alle vostre discussioni. [...] Non è brutto occuparsi a fini educativi (*paideias charin*) della filosofia: per un ragazzino va benissimo filosofare un po'. Ma se continua a filosofare quando ormai è un uomo fatto, allora la cosa diventa ridicola, Socrate. Davanti ai filosofi provo la stessa impressione che sento parlando con uno che cinguetta e fa le moine. [...] Se vedo un ragazzo giovane che si occupa di filosofia, mi fa piacere e mi sembra una cosa giusta: e lo giudico uno spirito libero (*eleutheros*), mentre un ragazzo che non fa filosofia mi sembra uno privo di indipendenza (*aneleutheros*), uno che non combinerà mai niente di bello e di grande nella sua vita. Ma se ne vedo uno che ha già una certa età e che ancora fa il filosofo, e non la smette, allora mi sembra, caro Socrate, che quest'uomo meriti solo sberle. Infatti, come ti di-

cevo, uno così finisce per comportarsi come un mezzo uomo, anche se ha ottime doti: perché evita i luoghi d'incontro e le assemblee ... e passa tutto il resto della vita acquattato in un angolo, a confabulare con tre o quattro ragazzotti (*meirakia*), senza mai fare un discorso libero, grande e significativo (*Grg.* 484c4-485e2: trad. Zanetto leggermente modificata).⁸¹

La presenza di un numero consistente di paralleli, sia linguistici che contenutistici, con la digressione dovrebbe confermare che l'*excursus* ha la funzione di propagandare un'immagine complessiva del filosofo, che, da un lato, ne giustifichi l'alterità rispetto ai valori e alle pratiche della città, e, dall'altro, ne metta in mostra la superiorità sia assiologica che ontologica. Se il *Teeteto* è anche un dialogo *peri paideias* in cui sofistica e filosofia si contendono il diritto di educare i giovani, non deve sorprendere che esso contenga un discorso di Socrate in risposta agli argomenti "propagandistici" di Protagora in favore della performatività della sofistica sviluppati nell'"apologia": insomma, Platone fa seguire all'apologia di Protagora una sorta di "apologia" di Socrate e del socratismo.

7.3. La digressione culmina con la celebre esortazione ad "assimilarsi a dio per quanto possibile", cioè a fuggire (*pheugein*) da questo luogo mortale e indirizzarsi verso la sfera divina, che è esente da ogni ingiustizia e da ogni male (176a5-b1). Dal momento che questo invito funge da suggello di una lunga sezione dalla quale emerge la totale incommensurabilità tra filosofo e uomo politico, esso è stato interpretato, sia nell'antichità sia in tempi più recenti, come un'esortazione a fuggire il mondo della politica e degli uomini per rifugiarsi negli spazi rassicuranti della

⁸¹ La presenza di numerosi paralleli tra questo passo del *Gorgia* e la digressione del *Teeteto* è stata messa in luce, tra gli altri, da Sedley (2004: 65), Li Volsi (2007: 189) e Brisson (2010: 76).

contemplazione o addirittura della religione.⁸² Ma nulla è più distante da ciò che Platone intende sostenere.

Già gli antichi avevano affiancato a questo passo del *Teeteto* altri due luoghi nei quali viene formulato il principio dell'assimilazione (*homoiosis*) alla divinità:⁸³ si tratta di *Rp.* VI 500c6-d3, dove Socrate dichiara che il filosofo, nella misura in cui cerca di imitare l'ordine divino del mondo delle idee, diventa lui stesso divino e ordinato “per quanto sia concesso a un uomo”, e di *Ti.* 90c7-d7, in cui trova espressione la celebre ingiunzione ad assimilare i movimenti della nostra anima a quelli dell'universo, i quali sono manifestazione dell'intelletto (*nous*).

In questi due testi l'oggetto dell'assimilazione è rappresentato, in un caso, dal mondo delle idee, nell'altro, dalla sfera astrale, che costituiscono, rispettivamente, l'espressione ontologica e quella fisico-cosmologica della razionalità. Ciò a cui Platone invita ad assimilarsi è perciò la *ragione* (*nous – phronesis*), e questo invito non comporta alcun tipo di “fuga dal mondo”. Del resto, dopo avere formulato l'invito a fuggire da qua e ad assimilarsi a dio, Socrate spiega che l'assimilazione consiste nel diventare “giusto e pio con l'intelligenza” (176b1-2), cioè a seguire la *phronesis*, che rappresenta ciò che di divino si trova in noi. La virtù che il filosofo deve acquisire non è una condizione collocata al di fuori del mondo, come penseranno i filosofi neoplatonici, ma lo stato nel quale l'uomo è guidato dall'intelligenza e dall'ordine (*nous kai taxis*), di cui sono manifestazione il mondo delle idee (sul piano ontologico) e i movimenti astrali (nell'ambito fisico-cosmologico). Se tutto ciò è vero, allora gli dèi presso i quali si dice che non ci siano i mali (176a8) non

⁸² Per una discussione delle interpretazioni antiche di questa celebre esortazione cfr. Opsomer (1998: 46-7) e Bonazzi (2003: 195-96).

⁸³ *Ar. Did. apud Stob. Anth.* II 49,18-50,1, che dipende forse da Eudoro di Alessandria.

vanno identificati con gli dèi della mitologia tradizionale bensì con le idee, che qui Platone evita accuratamente di nominare in modo esplicito.⁸⁴

Nella direzione che ho tentato qui di suggerire si può leggere anche l'ultima parte dell'*excursus*, in cui Socrate contrappone due modelli (*paradeigmata*), l'uno divino e supremamente felice, l'altro non divino e assolutamente infelice (176e3-177a8). Si tratta evidentemente dei due *tropoi tou biou* descritti lungo tutta la digressione: il primo esprime la razionalità della vita filosofica, il secondo l'irragionevolezza di uno stile di vita apparentemente "vincente", ma destinato, dal punto di vista di Socrate, a generare solo infelicità.

Il mondo dal quale Socrate invita a fuggire non è dunque il mondo degli uomini *tout-court*, ma quel particolare mondo umano nel quale sono dominanti le pratiche e i valori descritti nella digressione, quell'universo in cui i sofisti e i retori descritti da Protagora dominano incontrastati, ma il cui vero despota è l'irrazionalità del *demos*. Certo, nella maniera in cui Platone descrive la figura del filosofo e la sua inconciliabilità antropologica rispetto alla città si può leggere più di un'allusione al destino che attende Socrate e alla marginalità della filosofia nella città reale. Del resto gli interpreti non hanno mancato di richiamare l'attenzione sulle analogie tra il filosofo descritto nella digressione e il prigioniero liberato di cui si parla nell'immagine della caverna contenuta nel VII libro della *Repubblica*: entrambi sono destinati a essere compresi e marginalizzati dagli altri uomini (mentre i retori e i politici della digressione potrebbero venire avvicinati agli individui incatenati nel fondo della caverna).

Ciò che Platone fa dire qui a Socrate mi pare dunque sostanzialmente conforme a ciò che si legge in altri

⁸⁴ Mi pare dunque del tutto convincente l'interpretazione del passo suggerita da Fink (2007: 245-46).

dialoghi e in particolare nella *Repubblica*. Qui Platone lamenta la circostanza che nessuno degli ordinamenti attuali sia adatto al filosofo, ma prevede la possibilità che in un ordinamento futuro, autenticamente “divino”, esattamente come il *paradeigma* del *Teeteto*, il filosofo potrà sentirsi a casa (VI 497a3-c3). In questo senso si deve leggere la celeberrima affermazione con cui Socrate, al termine del IX libro, risponde a chi gli chiede se il filosofo svolgerà attività politica (*ta politikà prattein*): “Per il cane, ne farà, e anche molta, nella città che gli è propria (*he heautou polis*), non però forse nella sua patria, a meno che non sopraggiunga una qualche sorte divina”; e di fronte all’osservazione del suo interlocutore, che revoca in dubbio l’esistenza di una simile città, egli precisa che questa città

forse è posta in cielo come un modello (*paradeigma*), offerto a chi voglia vederlo, e avendolo di mira insidiarvi se stesso. Ma non fa alcuna differenza se essa esista da qualche parte o se esisterà in futuro: egli potrebbe agire solo in vista della politica di questa città, e di nessun’altra (592a5-b4).⁸⁵

Il modello divino e felice del *Teeteto* non rappresenta il traguardo di un’improbabile fuga dal mondo, che prefigura l’abbandono della politica; piuttosto esso esprime il mondo della ragione, che si sostanzia a livello ontologico nella sfera delle idee, e che i filosofi hanno il dovere di cercare di trasferire, naturalmente *kata dynatòn*, nel tempo della storia. In queste pagine del dialogo emerge il senso di quella marginalità del filosofo nei confronti della città “malata”, destinata a trovare l’espressione più drammatica nella condanna di Socrate. Ma il suo naufragio non è ancora il naufragio di Platone.

⁸⁵ L’interpretazione corretta di questo celebre scambio si trova in Vegetti (2009: 150-52).

8. L'ATTIVITÀ DELL'ANIMA E I *KOINÀ*: DALLA PERCEZIONE ALL'OPINIONE

8.1. La digressione sui *bioi* si colloca nel mezzo tra la confutazione di Protagora e quella della “dottrina segreta” degli Eraclitei. Ma l'*elenchos* della prima risposta di Teeteto non è ancora terminato, perché l'identità tra conoscenza e *aisthesis*, stabilita dal giovane matematico, potrebbe, a rigore, venire sganciata dalle due concezioni alle quali era stata collegata da Socrate e, da sola, rimanere in piedi.⁸⁶ Socrate si accinge allora a muovere alla risposta di Teeteto l'attacco finale, che dovrebbe confutare in forma definitiva l'identità tra conoscenza e percezione. Vedremo come questa sezione faccia anche di più, perché essa, introducendo di fatto la seconda risposta di Teeteto, scandisce il passaggio dalla sfera della percezione a quella dell'opinione e del giudizio. L'importanza della sezione di testo compresa da 184b7 e 186e12 dipende inoltre dal fatto che in essa vengono introdotti due nuovi “oggetti” teorici: l'anima e i misteriosi *koinà*.⁸⁷

Socrate invita il suo interlocutore a distinguere “ciò con cui” (dativo semplice) percepiamo e “ciò mediante cui” (*dia* + genitivo) percepiamo. La prima condizione viene assegnata all'anima, che rappresenta il centro unificatore dei flussi percettivi; la seconda agli organi corporei dei sensi, ossia gli occhi, le orecchie, la lingua, ecc. (184b3-d5). Con questa distinzione, che non ha mancato di suscitare l'ammirazione entusiastica di quegli

⁸⁶ La situazione viene compresa perfettamente da Sedley (2004: 105), per il quale il compito che ora Socrate si propone è esattamente quello di dimostrare che “Theaetetus’ definition is inherently faulty, regardless of any particular perceptual theory one might adopt”.

⁸⁷ Le riflessioni che seguono riprendono in larga parte ciò che ho scritto in Ferrari (2002) e (2008). Si veda anche Hoffmann (1996: 62-5), Burnyeat (1998: 76-92) e Sedley (2004: 105-16).

interpreti che vi hanno voluto vedere la prima formulazione di qualcosa di simile al principio dell'unità della coscienza,⁸⁸ Socrate prende implicitamente le distanze dal modo in cui la “dottrina segreta” si era rappresentata il soggetto, cioè come una pluralità di stati percettivi tra loro irrelati. L'immagine del cavallo di Troia (184d1-2) allude proprio alla condizione del soggetto eracliteo, nel quale i fenomeni percettivi sono privi di un centro di unificazione. Non è detto, dunque, che Platone abbia effettivamente “scoperto” il principio dell'unità della coscienza, ma non c'è dubbio che l'affermazione di un soggetto unitario, sottratto alla dispersione degli stati percettivi, costituisca nella strategia del *Teeteto* una chiara presa di distanza dalla fenomenologia percettiva della “dottrina segreta”.⁸⁹

La distinzione tra l'anima e gli organi dei sensi consente poi di formulare la celebre dottrina dell' “oggetto proprio”, la quale stabilisce un rapporto “idiomatico” tra l'oggetto percepibile e la facoltà corrispondente: questa dottrina trova espressione nel principio che afferma che “ciò che si percepisce mediante una facoltà è impossibile percepirlo mediante un'altra” (184e8-185a2).⁹⁰ Esistono

⁸⁸ Oltre al neokantiano Natorp (1921: 145), testo riportato al punto III della sezione “Testimonianze e giudizi critici”, cfr. anche Burnyeat (1998: 84), il quale vede nelle affermazioni platoniche “la prima formulazione priva di ambiguità, nella storia della filosofia, dell'idea difficile, ma senza dubbio importante, dell'*unità della coscienza*”. Molto più prudente risulta invece il giudizio di Dixsaut (2002: 46-9).

⁸⁹ Si veda quanto scrive Maffi (2006: 7), il quale osserva che “nel primo caso [quello eracliteo] l'anima sarebbe un mero contenitore di sensi che, come guerrieri dentro ad un cavallo, si muovono senza alcuna coordinazione fra loro, nel secondo caso [quello socratico] invece l'anima è quel principio unitario che raccoglie i dati dei sensi”.

⁹⁰ Silverman (1990: 163) parla di *Inaccessibility Assumption*, ossia del principio che vieta di infrangere l'idiomaticità che si stabilisce tra ciascun *aisthetòn* e la corrispondente “*dynamis aisthetiké*”. Sulla cosiddetta *Proper Object Doctrine* cfr. Brown (1993: 215) e Hardy (2001: 130-31).

tuttavia contenuti percettivi che sembrano sottrarsi alla teoria dell'oggetto proprio, non essendo riconducibili a nessun organo di senso. L'anima non accede ad essi per mezzo dell'ausilio strumentale fornitole dagli organi corporei, ma direttamente, servendosi solo di se stessa (*aute di'hautes*); in altri termini, Socrate e Teeteto arrivano a distinguere ciò che l'anima percepisce mediante le facoltà del corpo (*dia ton tou somatou dynameon*) e ciò che essa indaga mediante se stessa, cioè in maniera autonoma (185e5-9).

Quali sono dunque i contenuti ai quali l'anima perviene senza l'ausilio degli organi corporei? La risposta di Platone è celebre, ma nello stesso tempo fonte di numerose controversie tra gli interpreti. L'elenco delle determinazioni che l'anima concepisce (*dianoein*: 185a4, b7) indipendentemente dagli organi corporei comprende l'essere (*ousia*) e il non essere (*to me einai*), la somiglianza (*homoiotes*) e la dissomiglianza (*anomoiototes*), l'identico e il diverso (*to tautòn kai heteron*) e poi l'uno e ogni altro numero; si tratta di nozioni cognitive per le quali non esiste un organo proprio (*organon idion*), ma che l'anima indaga (*episkopein*) "mediante se stessa" (185c9-e2).

Socrate chiama queste determinazioni *koinà*, ossia "cose comuni", evidentemente allo scopo di distinguerle dai contenuti percettivi "propri", ossia riconducibili a un solo organo di senso. Il fatto che l'anima entri in contatto con "oggetti" non attribuibili a singoli organi percettivi comporta effetti devastanti per la tesi dell'identità tra conoscenza e percezione stabilita da Teeteto. Se infatti l'anima non percepisce l'essere, che è uno di questi *koinà*, mediante le facoltà corporee ma mediante se stessa, e se non è possibile entrare in contatto con la verità senza entrare in contatto con l'essere, sarà inevitabile concludere che la percezione, dal momento che non coglie l'essere, non entra neppure in contatto con la verità, e dunque

non può identificarsi con la conoscenza (186c7-e12).⁹¹ Ma cosa sono questi *koinà* la cui introduzione conduce alla definitiva confutazione della prima definizione proposta da Teeteto?

8.2. C'è una risposta che si può considerare tradizionale, alla quale non mancano ancora oggi numerosi sostenitori, ma che a me sembra del tutto sbagliata.⁹² Partendo dalla constatazione che l'elenco dei *koinà* presenta numerosi punti di contatto sia con i cinque *megista gene* del *Sofista* (essere, identico, diverso, moto e quiete) sia con le idee chiamate in causa da Socrate nella sua conversazione con Parmenide nella prima parte del dialogo dedicato all'Eleate (somiglianza e dissomiglianza, uno e molteplice), molti studiosi hanno creduto di poter identificare senz'altro i *koinà* con le idee e in particolare con le più importanti tra di esse, quelle cioè che presentano una natura trasversale o addirittura "transdipartimentale", come amano dire i commentatori di cultura analitica.

Il ragionamento che conduce a una simile conclusione è pressappoco il seguente: dal momento che la percezione non ha accesso al mondo delle idee, come Platone non si stanca mai di ripetere nelle sue opere, è evidente che essa non può identificarsi con la conoscenza, la quale si riferisce appunto a entità stabili, eterne e immutabili; senza idee non c'è conoscenza; ma la percezione sensibile non ha accesso alle idee, dunque essa non può identificarsi con la conoscenza. Anche quegli interpreti che, come Cornford, ritengono che l'esito aporetico del

⁹¹ Sulla sequenza argomentativa con la quale Socrate confuta in via definitiva l'identità tra *episteme* e *aisthesis* cfr. Shea (1985: 1), Ferrari (2002: 159) e Sedley (2004: 111-13).

⁹² La formulazione tradizionale di questa linea interpretativa è dovuta a Cornford (1935: 105 ss.); nel solco da lui tracciato, ma con approfondimenti decisamente raffinati, si muove, tra gli altri, anche Casertano (1999: 47-9).

Teeteto dipenda sostanzialmente dal mancato ricorso alle idee (senza le quali sarebbe del tutto impossibile definire l'*episteme*), sono disposti a identificare i *koinà* con alcune delle più importanti forme intelligibili.

Questa soluzione mi sembra sbagliata per tre ordini di ragioni. Prima di tutto perché attribuisce a Socrate un comportamento teorico che infrange una regola che accompagna spesso il suo modo di dialogare, ossia il principio che stabilisce l'opportunità di confutare una determinata concezione ricorrendo all'argomento minimale, ossia all'argomento che richiede il minor numero di assunzioni esterne al dialogo in corso. Se Socrate ricorresse alla teoria delle idee per confutare la tesi di *Teeteto*, egli infrangerebbe questa regola non scritta, perché delle idee non si è mai parlato nella conversazione tra Socrate, Teodoro e *Teeteto* e neppure si parlerà esplicitamente nel prosieguo del dialogo.

In secondo luogo la tesi dell'identità tra conoscenza e percezione può venire confutata anche (e meglio, ossia in maniera più conseguente con lo sviluppo del dialogo) per mezzo di altri argomenti, i quali presentano l'enorme vantaggio di risultare perfettamente comprensibili agli interlocutori di Socrate, i quali invece dovrebbero essere ignari dell'esistenza delle idee. La stessa architettura drammatica e teorica del dialogo ne risentirebbe in maniera abbastanza significativa: sarebbe infatti piuttosto bizzarro e decisamente poco elegante un atteggiamento come quello che si finirebbe per attribuire a Socrate, il quale, dopo avere introdotto le idee per confutare la tesi di *Teeteto*, si dimenticherebbe della loro esistenza, quando invece il ricorso ad esse gli avrebbe consentito di risolvere alcune delle difficoltà che la conversazione ha in serbo per lui e per i suoi partners.

Infine l'identificazione dei *koinà* con le idee, e dell'*ousia*, che è il più importante dei *koinà*, con l'idea di esistenza (o la concettualizzazione del fatto dell'esistenza), mi sem-

bra sbagliata, sia perché colloca sullo stesso piano tutti i *koinà* (mentre Socrate enfatizza la primarietà dell'*ousia*: 185c4-7), sia perché attribuisce alla nozione di *ousia* un significato che non è quello effettivamente presente in questa sezione del *Teeteto*.

Quando Socrate afferma che l'anima mediante se stessa stabilisce che suono e colore *sono* (185a8-9), egli non vuole dire solamente che essi esistono, ma anche, implicitamente, che *sono qualcosa di determinato*, ossia F piuttosto che G. Come hanno mostrato numerosi studiosi facendo seguito alle ricerche di Charles Kahn, nel linguaggio filosofico di Parmenide e di Platone l'uso assoluto del verbo essere in un'asserzione della forma "x è", non comporta solamente un significato esistenziale, ma indica anche una determinazione qualitativa, cioè il possesso di una caratteristica: "x è" significa dunque sia che x esiste sia che x è qualcosa di determinato.⁹³ Affermare che il suono e il colore *sono*, significa allora che essi sono qualcosa di preciso: acuto, forte, fastidioso, oppure rosso, verde, pallido, ecc.

Esattamente nel senso ora suggerito si deve intendere l'interrogativo che Socrate formula in 185c4-7, dove egli chiede a Teeteto "mediante che cosa opera la facoltà che è in grado di mostrarti ciò che è comune a tutte le cose e che è comune a queste, vale a dire ciò che tu chiami *è* e *non è* e inoltre le altre determinazioni intorno alle quali ci siamo interrogati a proposito di essi?" Essere e non essere sono comuni a tutte le cose in virtù del fatto che ogni cosa esiste e, nel momento stesso in cui esiste (anzi prima ancora di esistere),⁹⁴ essa è anche qualcosa di

⁹³ Kahn (1981: 121-22), Shea (1985: 6-9), Hardy (2001: 142-45) e Heitsch (1988: 103-05), che interpreta giustamente il *Sein* nel senso di *Sosein*. Ho argomentato più diffusamente in favore della prevalenza in questa sezione del senso copulativo e predicativo del verbo essere in Ferrari (2002: 166-68).

⁹⁴ Perché la determinazione precede l'esistenza, dal momento che si possono dare casi di "realtà" che non esistono ma sono definite (ad

determinato, definito e dunque passibile di predicazione, tanto positiva (è) quanto negativa (non è).⁹⁵

Le altre nozioni comuni, che affiancano l'essere e il non essere, non sono altro che le forme più generali di qualificazione, ossia di determinazione, dell'essere: l'essere di ogni cosa si qualifica immediatamente come essere identico, diverso, simile, dissimile, ecc. Si tratta certamente di determinazioni che non sono riconducibili direttamente a organi idiomatrici, come accade invece per qualità come "rosso" o "salato". Ma non è questo il punto che interessa Socrate, come dimostra la semplice constatazione che nel prosieguo dell'argomentazione egli allarga il campo dei *koinà* fino a comprendere addirittura qualità sensibili, come la durezza e la mollezza (186b2-4). Il senso dell'intero argomento consiste nel richiamo al fatto che la percezione rappresenta un fenomeno *passivo* nel quale il soggetto percipiente subisce un'affezione (*pathema*) senza essere in grado di trasformarla in opinione, cioè di verbalizzarla per mezzo di un giudizio predicativo, come ad esempio "questo tavolo è liscio". Il passaggio dalla passività dell'*aisthesis* all'attività che conduce alla *doxa* è reso possibile solo dall'intervento dell'anima, la quale opera sul materiale percettivo ma non è riducibile ad esso. Non resta che vedere come.

8.3. Il ragionamento di Socrate risulta molto più organico e conseguente di quanto si sia portati solitamente a

esempio l'ippogrifo), ma non casi di "realtà" che esistono ma non sono determinate (se si eccettua l'Uno di Plotino oppure, restando nel *Teeteto*, gli eventi della "dottrina segreta", i quali, però, non sono ma *divengono*).

⁹⁵ Tutto ciò è stato compreso nel migliore dei modi da Hardy (2001: 143), al quale cedo volentieri la parola: "Die *ousia* zu erfassen bedeutet hier, in prädikativen Aussagesätzen etwas als so-beschaffen zu bezeichnen. Das geschieht im Urteilen, in dem man ausdrücklich oder einschliessweise von der Kopula Gebrauch macht".

ritenere. Egli parte dall'individuazione di alcune nozioni non riconducibili a un singolo organo di senso; prosegue poi allargando l'estensione di questi *koinà* e includendovi anche alcuni predicati assiologici, come bello e brutto, buono e cattivo (186a-9); infine comprende tra le cose che non si possono conoscere mediante la sola percezione anche le qualità sensibili, come molle e duro (186b2-9). Ma la ragione per cui egli opera queste successive inclusioni è sempre la medesima e risiede nella constatazione che ogni forma di descrizione del mondo richiede l'intervento dell'anima, che si sostanzia nella formulazione, implicita o esplicita, di giudizi. La percezione non produce un sapere perché non è in grado di operare la trasformazione di uno stato affettivo in un giudizio empirico. Questa trasformazione è resa possibile dall'attività dell'anima, il cui intervento annulla di fatto l'equivalenza tra *episteme* e *aisthesis*.

Il primo allargamento della sfera dei *koinà* si sostanzia nell'inclusione di concetti morali, come bello e brutto, buono e cattivo. Che la loro funzione sia esattamente quella di consentire la formulazione di asserzioni predicative, ossia di giudizi, risulta chiaro dal confronto con ciò che Socrate dice di Teeteto poche linee prima. Egli si rivolge al suo interlocutore in tono entusiastico e gli dice: "Bello sei Teeteto e non brutto, come diceva Teodoro. E chi parla bene è anche bello e buono". Un simile intervento comporta l'utilizzo in funzione copulativa delle stesse nozioni destinate a entrare a fare parte dei *koinà*, e dimostra che lo snodo teorico dell'intero ragionamento di Socrate risiede proprio nella "separazione" dei predicati e nel loro collegamento all'*ousia*, cioè all'è.

Il passo successivo non può che consistere nel coinvolgimento di tutti i possibili predicati all'interno della struttura del giudizio predicativo, e ciò avviene attraverso la menzione del molle e del duro, cioè di due qualità percettive. Socrate spiega che la durezza di ciò che è duro e la

mollezza di ciò che è molle vengono percepite mediante il tatto, ma che solo l'anima, in se stessa, attraverso l'attività di esame e confronto dei dati percettivi, è in grado di giudicare (*krinein*) l'essere di ciò che ha percepito, ossia il fatto che ciò che ha toccato è duro o molle (186b2-9). L'anima è responsabile cioè del passaggio dall'affezione del duro o del molle alla formulazione di un giudizio empirico sulla durezza o la mollezza di un certo oggetto.

In altre parole, mentre il soggetto percipiente viene investito da una sensazione immediata (*pathema*) rispetto alla quale è passivo, solo per mezzo dell'anima egli può formulare un giudizio empirico intorno alla sua percezione. Se tocco un tavolo liscio, percepisco il liscio di ciò che è liscio, ma non sono in grado di asserire che "questo tavolo è liscio"; il passaggio dall'affezione che si prova toccando il tavolo all'opinione intorno a quella determinata proprietà che il tavolo possiede è possibile solo in virtù dell'attività dell'anima, la quale confronta e paragona le percezioni precedentemente avute e formula il giudizio in questione.

La differenza tra la condizione del soggetto percipiente della "dottrina segreta" e quella dell'anima descritta da Socrate venne rappresentata in modo conciso ma efficace da Michael Frede, il quale scriveva: "we perceive the colour red, but we do not, strictly speaking, perceive that A is red".⁹⁶ L'anima, afferma Socrate, indaga l'essere nei rapporti che essa stabilisce tra le percezioni, confrontando il passato e il presente con il futuro (186a10-b1), ossia mettendo in atto operazioni del tutto impensabili per il soggetto eracliteo, il quale è privo di memoria e di futuro.

La percezione rappresenta un fenomeno istantaneo che non consente al soggetto di acquisire nessuna conoscenza intorno alle proprietà del mondo. La capacità di descrivere

⁹⁶ Frede (1999: 382).

le cose nasce nel momento in cui il “soggetto” diventa tale, ossia si costituisce come una funzione unificante e giudicante rispetto al flusso percettivo. Solo a questo livello la percezione del rosso si trasforma in un’esperienza conoscitiva, ossia in un giudizio proposizionale che descrive uno stato di cose.

L’interpretazione che qui ho suggerito mi sembra confermata da ciò che Socrate afferma in conclusione del suo argomento. Egli distingue la condizione in cui si trovano naturalmente (*physei*: 186b11) tutti gli esseri dotati di percezione, animali e neonati compresi, da quella dei soli uomini adulti, i quali, attraverso un lungo processo educativo, diventano in grado di formulare giudizi empirici che oltrepassano l’immediatezza del dato percettivo, cui hanno accesso tutti i viventi (186b11-c5). Non si tratta di una *paideia* di carattere filosofico, ma dell’educazione alla quale tutti gli uomini sono sottoposti, e che consente loro di incamerare l’insieme delle capacità che li rendono capaci di gestire sia teoreticamente (per mezzo della formulazione di giudizi) sia praticamente (attraverso la valutazione dell’utilità) il flusso dell’esperienza.

La ragione per la quale l’*aisthesis* non può identificarsi con la conoscenza dipende dunque dalla sua incapacità di garantire le due condizioni nelle quali si sostanzia l’*episteme*, fin da subito identificata con la *sophìa* (145d11-e7): l’*aisthesis* non sa descrivere il mondo e neppure dominarlo operativamente, come pretendeva di essere in grado di fare il sapiente protagoreo.

9. ALLA RICERCA DELLA FALSA OPINIONE

9.1. La confutazione finale della tesi dell’identità tra conoscenza e percezione apre le porte alla formulazione della seconda risposta di Teeteto, il quale assimila ora la conoscenza all’opinione vera (*alethes doxa*). In effetti, lo

snodo strategico dell'argomento di Socrate consiste, come si è visto, nella dimostrazione dell'incapacità dell'*aisthesis* di descrivere il mondo; per farlo, occorre accedere alla sfera dei *koinà*, cioè dei predicati, e innanzitutto del primo tra i *koinà*, l'essere, che rappresenta la forma generale del giudizio predicativo, da cui dipende la possibilità di descrivere il mondo per mezzo di una serie di asserzioni intorno ad esso.

Il passaggio dalla condizione passiva e affettiva della percezione a quella attiva del *giudizio* percettivo anticipa la seconda risposta di Teeteto, che può dunque sostenere, in linea con l'ultima parte del ragionamento del suo interlocutore, che la conoscenza è opinione (*doxa*), e che conoscere significa opinare, ossia giudicare (*krinein*), avere e formulare opinioni, per mezzo di asserti (espressi o interiorizzati) di natura proposizionale, intorno allo stato del mondo.

Si badi bene che il mondo di cui la *doxa*, e per la precisione la *alethes doxa*, dovrebbe rappresentare una forma appropriata di conoscenza è un mondo già diverso da quello protagoreo ed eracliteo presupposto nella prima parte del dialogo. Si tratta infatti di un mondo popolato da individui concreti, collocati nello spazio e nel tempo, dotati di proprietà definite; in altre parole, non è più il flusso di eventi percettivi della "dottrina segreta"; ma è comunque un mondo nel quale solo sporadicamente sembrano avere diritto di cittadinanza anche entità astratte (ad es. i numeri); ed è in ogni caso un mondo molto distante da quello al quale si rivolge di solito la conoscenza filosofica di cui Platone parla, sia nei dialoghi centrali, sia in quelli successivi al *Teeteto*.

Non c'è dubbio, come molti commentatori hanno constatato, che questa sezione del *Teeteto* (estesa da 187a1 a 201c7) sia la più curiosa e stravagante del dialogo e una delle più problematiche dell'intero *corpus* platonico. Essa è infatti quasi interamente occupata da un lungo *excursus*

dedicato all'origine e alla natura dell'opinione falsa, cioè di qualcosa che certamente non rappresenta l'oggetto dell'indagine. Questo lungo *excursus* (187c7-200d4) si conclude poi senza successo, dal momento che tutti i tentativi di spiegare l'insorgere del fenomeno della falsa opinione si rivelano inappropriati.

E tuttavia il lettore attento non può non constatare che, nonostante il fallimento dei tentativi di dimostrare l'origine della falsa opinione, quest'ultima esiste, come prova in maniera clamorosa sia la definizione di conoscenza come "opinione vera", che altro non è se non un caso di "falsa opinione", sia i tentativi abortiti di spiegare la falsa opinione, che rappresentano anch'essi casi di "falsa opinione".⁹⁷

A rendere bizzarra questa parte del dialogo contribuisce, infine, il fatto che molti degli argomenti di Socrate appaiono poco rigorosi dal punto di vista logico, viziati da palesi fallacie, fondati su assunti la cui inconsistenza viene smascherata da Platone e dai suoi personaggi, Socrate compreso, in altri scritti. Tutto ciò rende consigliabile affrontare questa sezione con la massima cautela.

9.2. Se conoscere significa opinare e se l'opinione può essere sia vera che falsa, evidentemente la conoscenza si identificherà con l'opinione vera (187b9-c5). Tuttavia, una volta affermata questa ovvietà, Socrate, con una mossa a sorpresa, indirizza l'indagine verso la ricerca dell'origine dell'opinione falsa, forse anche allo scopo di smentire l'infalIBILISMO epistemico di Protagora, il quale negava

⁹⁷ Cfr. Burnyeat (1998: 93) che richiama l'attenzione anche sulla bizzarra struttura di questa sezione, nella quale l'esposizione del tema, cioè dell'identificazione della conoscenza con l'opinione vera (187a1-c6) e la confutazione di questa risposta (200d5-201c7) sono inframmezzate dal lungo *excursus* dedicato alla *pseudés doxa*. Sulla struttura fortemente asimmetrica di questa parte del dialogo cfr. anche Heitsch (1988: 27-8).

la possibilità che ci fossero *doxai* false. L'indagine intorno alla falsa opinione è scandita da cinque tentativi di spiegare l'origine di questo fenomeno: i primi tre presentano un andamento rigorosamente logico mentre gli ultimi due ricorrono a celebri immagini, il blocco di cera e la voliera, con le quali Platone si propone di rappresentare in maniera icastica il funzionamento della mente e dunque l'origine delle opinioni.

Si è già accennato alla circostanza che gli argomenti attraverso i quali Socrate indaga l'origine e le cause della falsa opinione risultano spesso problematici quando non del tutto inconsistenti dal punto di vista logico. I primi due tentativi esemplificano questo genere di situazione, dal momento che in essi Platone assume, in forma esplicita o implicita, principi ai quali certamente egli non aderisce, come risulta evidente sia dal prosieguo del *Teeteto* sia dal confronto con ciò che si legge in altri dialoghi.

Il primo di questi assunti si riferisce alla nozione di conoscenza, e stabilisce che, a proposito di qualsiasi oggetto X, si verifica necessariamente uno di questi due casi: a) X è conosciuto perfettamente, oppure b) è ignorato, senza che si possa verificare una condizione intermedia né sotto l'aspetto temporale (qualcosa viene imparato o dimenticato) né sotto quello relazionale (qualcosa è conosciuto da un punto di vista ma non da un altro). L'applicazione rigida del principio di bivalenza alla logica che presiede al fenomeno della conoscenza rende inspiegabile l'origine della falsa opinione, la quale non può verificarsi né a proposito di qualcosa che si conosce perfettamente e senza resti, né a proposito di qualcosa che si ignora del tutto (188a1-c8). Infatti, se per ogni oggetto doxastico vale la norma per cui esso appartiene o alla classe delle cose conosciute perfettamente o a quella delle cose ignorate del tutto, è evidente che di esso non si potrà avere un'opinione falsa, perché risulta impossibile avere un'opinione falsa di qualcosa

che si conosce perfettamente o che altrettanto completamente si ignora. In questo argomento l'assunzione del cosiddetto *all-or-nothing principle* prende la forma di un vero e proprio *digital model*, in base al quale "A either knows X or does not know X: Knowledge is either *on or off*, 1 or 0".⁹⁸

Anche il secondo tentativo di spiegare l'origine della falsa opinione è destinato a fallire in virtù dell'assunzione di una serie di tesi, tra loro strettamente connesse, che non sono solo errate ma anche manifestamente eristiche, e dalle quali Platone prende altrove le distanze. Questa volta Socrate non si propone di indagare il fenomeno della falsa opinione sulla base della (non)conoscenza, bensì *kata to einai kai me*, ossia sulla base dell'essere e del non essere (188c10-d1). Ma anche in questo caso la soluzione si rivela inadeguata perché l'assunto sul quale si fonda l'intero argomento, consistente nell'implicita identificazione del falso con il non essere, risulta errato, oltre che estraneo alla filosofia platonica. In realtà tutto ciò che Socrate afferma in questa sezione non solo è problematico, ma rappresenta l'attuazione di una procedura argomentativa tipicamente sofistica fondata su presupposti eleatici, della quale si trovano analoghi impieghi in altri dialoghi, e in particolare nell'*Eutidemo*.

L'assunto da cui parte l'intero ragionamento consiste, come anticipato, nell'identificazione del falso con il non essere: chi opina ciò che non è (*ta me onta*), opina necessariamente il falso (188d3-5). In secondo luogo Socrate, pur

⁹⁸ Per l'assimilazione del *all-or-nothing principle* al modello digitale sul quale si fonda l'intelligenza computeristica cfr. Roochnik (2002: 45); sul principio "tutto-nulla", dal quale dipende il funzionamento dell'intero argomento, cfr. Stern (2008: 223) e la discussione in Burnyeat (1998: 99-108); Hardy (2001: 162-64 e 167-71) si concentra sulla falsa premessa della logica disgiuntiva e binaria che finisce per negare l'esistenza di un fenomeno, quello della falsa opinione, del quale si ha quotidiana esperienza.

ammettendo la possibilità di intendere il non essere sia in senso relativo, cioè di intenderlo in riferimento alle cose che sono (delle quali si può predicare qualcosa che non appartiene loro), sia in senso assoluto, ossia in se stesso (*kath'hauto*), vale a dire come non esistente (188d7-e2), nel corso dell'intero argomento sembra ignorare il primo significato e ragionare unicamente sulla base del secondo. In terzo luogo egli equipara esplicitamente l'atto di opinare qualcosa alla percezione visiva, uditiva e tattile di un oggetto (188e6-189a13), e può così arrivare a sostenere che, come non è possibile vedere o toccare qualcosa che non esiste, allo stesso modo non sarà possibile opinare qualcosa che non è, cioè che non esiste, dal momento che il non essere è stato assunto nel suo significato assoluto, ossia esistenziale. L'identità, stabilita all'inizio dell'argomento, tra il falso e il non essere, comporta evidentemente un'analoga identificazione del vero con l'essere. Da ciò consegue che l'opinione, assimilata a un atto percettivo, non potrà che vertere sull'essere e dunque risultare vera, confermando quell'infallibilismo epistemico sostenuto da Protagora nella prima parte del dialogo ed entusiasticamente accettato da sofisti spregiudicati e imbrogliatori come Dionisodoro ed Eutidemo (*Euth.* 283e7-284a8).

Dal punto di vista logico l'errore di Socrate, che Teeteto non sembra in grado di smascherare, consiste nel concepire il falso come una proprietà ontologica, appartenente cioè agli oggetti dell'opinione, e non come una proprietà logico-proposizionale, relativa cioè alle asserzioni intorno agli oggetti. La confusione nella quale incorre Socrate riguarda dunque la circostanza che egli assegna al *falso* (identificato con il non essere) e non alla *falsità* (attributo dei discorsi) il ruolo di causa della falsa opinione.⁹⁹

Non dovrebbe poi essere difficile individuare il fon-

⁹⁹ Tutto ciò viene dimostrato in maniera impeccabile da Szaif (1998: 332-43, 360-63) e da Hardy (2001: 172-73).

damento filosofico di tutti questi errori. Esso risiede evidentemente nell'implicita assunzione di una prospettiva iper-parmenidea, alla quale rinvia ognuna delle tesi qui adottate da Socrate. Alle spalle di esse si profila, minaccioso e implacabile, il divieto formulato da Parmenide nel fr. 2 del suo poema: "mai potresti conoscere ciò che non è, è cosa impossibile, né potresti definirlo".

Da Parmenide, poi, Socrate riprende, sia pure implicitamente, l'identità tra il *ti*, oggetto del *doxazein*, l'*on* e l'*hen*: il qualcosa che viene opinato è ed è *uno*; inoltre esso, sempre sulla base dell'arcaismo epistemico di Parmenide, è anche vero, sia nel senso che è una parte della realtà, sia nel senso che intorno ad esso ogni asserzione è vera (in quanto si riferisce all'essere). Un simile meccanismo teorico verrebbe messo in crisi nel momento in cui si sostituisse alla struttura del *legein ti*, che implica sempre il *legein to alethes*, la struttura del *legein ti peri tinos*, che genera la dissociazione tra la referenzialità ontologica dell'asserzione e il contenuto di verità-falsità della stessa. Solo in questo modo il metodo *kata to einai* si rivelerebbe in grado di spiegare la nascita della falsa opinione, come sa bene ogni lettore del *Sofista*. La soluzione dei paradossi risulta dunque collegata alla capacità di separare il *ti*, come oggetto intenzionale intorno a cui verte l'asserzione, dal contenuto descrittivo di questa asserzione, e di intendere il *ti* referenziale come un *peri tinos*.

Alle spalle dei primi due tentativi di spiegare l'origine della falsa opinione agisce poi un altro importante presupposto, che in realtà è destinato a esercitare un ruolo significativo sull'intero sviluppo della discussione, sia in questa sezione che in quella successiva, dedicata alla terza definizione di *episteme*. Si tratta dell'assunto secondo il quale gli oggetti verso cui si indirizza la conoscenza sono entità atomiche, ossia sostanzialmente non strutturate. L'analogia della percezione, sia tattile che visiva, conduce Socrate a considerare gli oggetti dell'opinione

come se fossero unità non analizzabili, ossia prive di una composizione esprimibile in forma predicativa. Gli argomenti di Socrate trattano gli oggetti dell'opinione come se essi fossero *atomi* privi di struttura interna, vale a dire come unità non analizzabili. Un simile punto di vista spiega bene la ragione per cui la falsa opinione si profili essenzialmente come uno scambio tra due entità atomiche, ciascuna delle quali è conosciuta o ignorata completamente: la falsa opinione finisce inevitabilmente per identificarsi con un errore di riconoscimento. Vedremo come alle spalle di un simile punto di vista agisca una sorta di atomismo logico, destinato a riproporsi nell'ambito della terza risposta, a proposito degli elementi primi della teoria del "sogno", i quali sembrano presentarsi come unità non analizzabili e dunque non soggette a predicazione.¹⁰⁰

Una parte dei presupposti dai quali dipende il naufragio dei primi due tentativi di spiegare il fenomeno della falsa opinione rimane attiva anche nella terza soluzione avanzata da Socrate, sebbene in essa non manchino alcuni elementi parzialmente innovativi. Il più importante di questi è certamente costituito dallo sganciamento della falsa opinione dalla cosiddetta *Bezugnahme auf Nichtseiendes*, ossia dalla referenzialità al non essere.¹⁰¹ In effetti Socrate colloca l'atto dell'opinare al di fuori della relazione tra il soggetto e l'oggetto e lo insedia all'interno dell'attività dell'anima, spiegando che la falsa opinione rappresenta

¹⁰⁰ Sull'atomismo logico implicito nei tentativi di Socrate di spiegare la genesi della falsa opinione si veda Liske (1988: 162-63). Sulle implicazioni "atomistiche" e sostanzialmente a-relazionali contenute nell'analogia tra l'opinione e la visione o il contatto ha scritto cose condivisibili Barton (1999: 179), il quale osserva che "If thinking is to be understood on the model of touching or grasping, then it is hard to see how we *could* think of something under one of its aspects rather than another".

¹⁰¹ Così Szaif (1998: 364).

uno scambio che ha luogo nella mente (*dianoia*) quando si opina una cosa al posto di un'altra (*alldoxìa*). In questo modo viene scongiurato il rischio di riferire l'opinione al non essere, dal momento che l'atto dell'opinare si riferisce comunque a qualcosa che è (*on*), e nello stesso tempo si attribuisce all'attività dell'anima lo scambio che genera la falsa opinione, ristabilendo quella centralità della *dianoia* che dovrebbe caratterizzare ogni forma di *doxazein* (189b12-c4).

Del resto quest'ultimo aspetto viene enfatizzato da Socrate, il quale definisce il pensiero (*to dianoeisthai*) come un *logos* interiore, ossia come una forma di ragionamento che l'anima compie con se stessa, e che si caratterizza per la presenza di una forte componente dialogica (189e6-190a7).¹⁰²

Più complessa si presenta la questione relativa al prodotto di questo tipo di attività, se cioè esso sia costituito da giudizi predicativi nei quali a un determinato oggetto viene assegnato un certo predicato (che, nel caso non gli appartenesse, darebbe luogo alla *alldoxìa*), oppure da giudizi di identità (che, se errati, si configurerebbero come casi di *alldoxìa*). La posizione della critica non è in proposito univoca, anche perché le affermazioni platoniche oscillano effettivamente ora verso l'una ora verso l'altra possibilità. Ma anche nel caso in cui la falsa opinione venisse equiparata a un giudizio predicativo falso (come quello che si verifica nel caso di un'asserzione del tipo "Silvio Berlusconi è temperante e virtuoso"), non c'è dubbio che il complesso delle attività dianoetiche con le quali l'anima produce giudizi descrittivi sul mondo non possa venire identificato con la forma più alta di

¹⁰² Sulla natura dialogica dell'attività dell'anima ha richiamato l'attenzione Trabattoni (2002). Sul *doxazein* come forma tipica dell'attività del pensiero, che comporterebbe la formulazione di giudizi predicativi della forma "a è b", si veda Maffi (2006: 29-32).

conoscenza (*episteme*), sia perché quest'ultima dovrebbe possedere il carattere dell'infallibilità, sia perché l'attività cognitiva descritta in questa sezione del *Teeteto* risulta indirizzata a realtà empiriche, inevitabilmente soggette a un insieme di processi che ne pregiudicano la trasparenza epistemica.

Va poi aggiunto che le parole con le quali Socrate respinge il tentativo di spiegare la falsa opinione sulla base dell'*alldoxia* inducono a ritenere che anche questa soluzione sia largamente viziata dal presupposto che lo "scambio di opinione" consista in una *misidentification rather than misdescription*. Egli infatti afferma che è impossibile che uno, il quale opini due cose o anche solo una delle due, ritenga che l'una sia l'altra (190d5-e3). Inoltre Socrate non sembra affatto uscito dal "modello digitale" che ammette due sole possibilità, cioè la perfetta conoscenza e l'assoluta ignoranza (*all-or-nothing principle*).¹⁰³ In poche parole, anche l'insediamento dell'opinione all'interno della sfera della mente non si accompagna all'abbandono dei vizi teorici che avevano scandito le prime due soluzioni al problema dell'origine della falsa opinione.

9.3. Con uno di quegli improvvisi cambi di rotta ai quali il lettore dei platonici dialoghi è abituato, Socrate suggerisce di affrontare il problema dell'origine della falsa opinione inserendolo nel quadro più ampio di un'indagine sui meccanismi attraverso i quali si articola il processo conoscitivo. Per far questo, egli si serve di un'immagine celebre e destinata ad avere un grande successo nella storia dell'epistemologia antica. I processi mentali che danno luogo ai fenomeni cognitivi sono paragonati a una serie di incasellamenti di immagini attuali in stampi pre-

¹⁰³ Sull'incidenza che questi assunti hanno sulla spiegazione del funzionamento dell'*alldoxia* si trovano osservazioni condivisibili in Stern (2008: 229).

cedentemente formati nella mente, la quale è assimilata a una specie di blocco di materiale malleabile, simile alla cera, nel quale si stampano le impronte delle conoscenze via via acquisite (191c8-e1).

Ogni conoscenza, nell'atto in cui viene acquisita,¹⁰⁴ si imprime nella mente in maniera analoga a un sigillo che lascia la sua impronta su una tavola di cera. L'intensità di questa impressione, ossia la sua profondità, dipende in larga misura dalla qualità della cera, ossia dell'anima, dei diversi individui, e nel caso di una composizione particolarmente felice ha buone *chances* di rimanere a lungo, cioè di essere ricordata in modo chiaro e distinto. Il processo cognitivo vero e proprio, ossia il processo dal quale dipende l'origine dell'opinione (vera e falsa), ha inizio quando una percezione attuale viene riferita allo stampo precedentemente impresso nell'anima: se quest'ultima riconduce correttamente l'immagine prodotta dalla percezione attuale allo stampo che si trova in essa, cioè se riesce a far combaciare la percezione con il ricordo, allora l'atto cognitivo ha successo e produce un'opinione vera; viceversa, se l'anima riconduce la percezione a un ricordo che non le corrisponde, si verifica un caso di falsa opinione (194a6-195a9).

In parole povere il modello del "blocco di cera"¹⁰⁵ rappresenta un raffinamento dello schema cognitivo attivo nella spiegazione dell'origine della falsa opinione fondata sulla *alldoxia*. In entrambi i casi l'opposizione fondamentale è tra conoscenza e non-conoscenza; ma

¹⁰⁴ Socrate sembra contemplare la possibilità che le conoscenze acquisite non siano solo di natura percettiva ma rappresentino anche il prodotto del pensiero (191d5-7). Un elenco di questi possibili "pensieri" si trova in Crivelli (2003: 177-81).

¹⁰⁵ Sul quale si veda, per menzionare i contributi più recenti, Burnyeat (1998: 125-44), Szaif (1998: 374-79), Hardy (2001: 176-89), Crivelli (2003), Sedley (2004: 134-40), Gonzalez (2007) e ora Togni (2010: 88-95).

indubbiamente il modello del “blocco di cera” introduce alcuni elementi innovativi, primo fra tutti la distinzione tra memoria e percezione immediata. In questo modo viene formalizzato un motivo che era forse implicito nelle spiegazioni precedenti, ossia la *profondità temporale* del soggetto. Il processo cognitivo viene scandito sostanzialmente in tre fasi: a) l’acquisizione di un sapere (impressione sulla cera); b) la sua disponibilità nell’anima (permanenza dello stampo); c) l’atto del giudizio, in cui il sapere memorizzato viene utilizzato attraverso la sua messa in relazione con una percezione attuale. Il successo del processo cognitivo, che si esprime nella formulazione di un’opinione vera, consiste in una sorta di *anagnòrasis* (193c4-5), ossia di “riconoscimento” della percezione attuale attraverso la sua riconduzione a un contenuto cognitivo memorizzato.

Il principale merito di un simile modello risiede nella sua capacità di distinguere la percezione e il ricordo, considerandoli come due modi indipendenti di relazionarsi all’oggetto. Tuttavia anche questo modello sembra riprodurre i difetti delle spiegazioni precedenti, perché finisce per concepire la conoscenza come un *riconoscimento*, ossia come un’identificazione di entità atomiche, sostanzialmente prive di una struttura interna. Io conosco x, ossia ho un’opinione vera di x, se sono capace di far combaciare la percezione di x con la sua impronta memorizzata. Si tratta di un modello esplicativo non privo di una certa efficacia, ma il cui campo di applicazione sembra fortemente limitato. Il mondo che viene conosciuto per mezzo di un simile modello cognitivo sembra essere un mondo ordinario, popolato da oggetti semplici, accessibili a una conoscenza che non ha bisogno di procedure fondazionali particolarmente raffinate, cioè che non ha bisogno della dialettica.

Nonostante l’entusiastica adesione di Teeteto alle capacità esplicative del modello del “blocco di cera”,

esso nasconde dunque limiti significativi, il principale dei quali, secondo Socrate, risiede nella circostanza che il ventaglio di fenomeni analizzabili con il suo aiuto risulta relativamente ristretto. In particolare un simile modello, nel momento in cui spiega l'origine della falsa opinione in termini di connessione fallita tra una percezione attuale e un contenuto cognitivo memorizzato, si pregiudica la possibilità di comprendere tutti i fenomeni cognitivi nei quali è assente l'elemento percettivo. In altre parole la ricostruzione del funzionamento del giudizio fondata su questo modello non riesce a spiegare come possa prodursi l'errore nel caso di contenuti cognitivi extrapercettivi, come ad esempio quando si sommano in modo sbagliato due numeri (195e1-196c7). Se la causa di tutte le opinioni false risiedesse unicamente in una *parallagé tes dianoias pros aisthesin*, ossia in uno scambio del pensiero in rapporto alla percezione, non dovrebbero mai prodursi errori nella sfera dei pensieri, come invece accade regolarmente (196c5-7).¹⁰⁶

Allo scopo di spiegare l'origine della falsa opinione nella sfera "dianoetica" Socrate propone un ulteriore modello esplicativo della formazione del giudizio, che dovrebbe aggiungersi a quello del "blocco di cera". Questo nuovo meccanismo si fonda sulla distinzione tra il possesso (*ktēsis*), generato dall'acquisizione, di un contenuto cognitivo e il suo effettivo utilizzo, cioè tra la disponibilità potenziale di una conoscenza e la sua attualizzazione. Si tratterebbe di una situazione simile a quella di un uomo che possiede un mantello senza indossarlo (disponibilità potenziale) e

¹⁰⁶ In realtà, come osservano McDowell (1973:214) e Heitsch (1988:116), nella complessa (e francamente umoristica fino ad apparire grottesca) matrice che genera i casi di falsa opinione (192a1 ss.), non viene contemplato il caso di confusione intrapercettiva, che si verifica quando, ad esempio, dopo avere visto un oggetto sconosciuto e avere sentito un rumore sconosciuto, stabilisco la fonte di quest'ultimo nell'oggetto visto.

che poi effettivamente lo indossa (attualizzazione della disponibilità potenziale: 197a7-c12).

Anche in questo caso Socrate ricorre a una celebre analogia, paragonando il funzionamento del processo cognitivo a una sorta di “doppia caccia” (*thera ditté*: 198d2), le cui prede sono uccelli rinchiusi in una colombaia o voliera (197c1-198d8).¹⁰⁷ L’acquisizione di una conoscenza viene equiparata alla prima cattura di una colomba, la quale, una volta catturata, viene rinchiusa nella voliera; una conoscenza di questo genere è di natura potenziale, nel senso che è resa disponibile a chi la possiede. La sua piena attualizzazione si ha quando viene di nuovo afferrata, esattamente come accade al volatile rinchiuso nella gabbia, che diventa oggetto di una “seconda cattura”. L’errore nasce nel momento in cui, al posto della conoscenza di cui si è in cerca, si afferra un’altra conoscenza, come accade quando il proprietario dell’ucelliera al posto di un colombo afferra un altro tipo di uccello (199a4-b6). Una situazione di questo tipo spiegherebbe, secondo Socrate, il caso degli errori di calcolo che si verificano, ad esempio, quando chi cerca il numero 12, in quanto somma di 7 e 5, afferra in realtà il numero 11.

Nel complesso un simile modello esplicativo sembra avere il merito di chiarire il funzionamento dei processi cognitivi attraverso i quali si articolano discipline come la grammatica e l’aritmetica, le quali si fondano su un doppio processo: quello di acquisizione dei fondamenti della disciplina, che vengono così resi disponibili, e quello dell’utilizzo degli stessi (198a10-199a2). Tuttavia proprio la sua applicazione ai casi dell’aritmetica e della grammatica sembra mostrare i limiti di questo schema, il quale presuppone che ciò che viene acquisito non sia un

¹⁰⁷ Su questo celebre paragone cfr. Burnyeat (1998: 144-61), Szaif (1998: 380-93), Adalier (2001), Hardy (2001: 190-97), Sedley (2004: 140-49), Gonzalez (2007: 279-81) e Tschemplik (2008: 111-17).

contenuto cognitivo destinato a venire utilizzato in forma relazionale, cioè in rapporto ad altri contenuti cognitivi, ma una vera e propria conoscenza, ossia un sapere definito e statico. In altre parole, il modello della colombaia, pur avendo introdotto la nozione di *sapere disposizionale*, in realtà non se ne serve e continua a concepire la conoscenza come qualcosa che si possiede in modo perfetto e compiuto o non si possiede affatto. La conoscenza acquisita non dovrebbe, invece, rappresentare un possesso statico, ma *a manner in which the soul relates to things*, vale a dire una capacità della mente di relazionarsi alle cose.¹⁰⁸ Nell'esempio dei numeri e delle lettere, la conoscenza che se ne acquisisce non è di tipo atomistico, ma comporta la capacità di servirsi operativamente delle regole di connessione tra i vari elementi: detto altrimenti, essa non è tanto la conoscenza dei singoli numeri, quanto quella dei numeri accompagnata dalla conoscenza delle regole che sovrintendono alle relazioni numeriche.

Ma Socrate e Teeteto perseverano nel concepire la conoscenza come un fenomeno statico, che si indirizza verso oggetti atomici e irrelati. Un simile modo di procedere finisce per generare il paradosso per cui la conoscenza produce il suo contrario, ossia la non conoscenza, e costringe i due interlocutori a collocare nell'anima, accanto alle conoscenze, concepite appunto in modo statico, anche forme di non conoscenza o di ignoranza, anch'esse intese in senso statico (199d1-200a9). Una simile bizzarra conseguenza dipende evidentemente, ancora una volta, dall'implicita assunzione del presupposto che la conoscenza sia un fenomeno immediato, aprocessuale e quasi visualistico, indirizzato verso oggetti costitutiva-

¹⁰⁸ Cfr. Gonzales (2007: 280). Importanti considerazioni si trovano anche in Hardy (2001: 199 n. 2), il quale distingue tra un sapere *proposizionale* e uno *disposizionale*, il primo statico, l'altro potenziale e dinamico.

mente semplici e irrelati, vale a dire verso individui molto simili a quelli che popolano il mondo dell'esperienza quotidiana.¹⁰⁹

9.4. Falliti tutti i tentativi di spiegare l'origine del fenomeno della falsa opinione, Socrate si rivolge finalmente alla seconda risposta di Teeteto, il quale aveva identificato la conoscenza con l'opinione vera. Contro questa definizione egli muove un attacco che dovrebbe rivelarsi decisivo (200a4-5), ma che presenta contorni abbastanza misteriosi.

In estrema sintesi l'argomento sembra richiamarsi alla differenza tra la ricostruzione congetturale di un episodio, la quale non può che risultare doxastica, e la visione diretta dello stesso, che comporta invece un accesso conoscitivo vero e proprio. In questo schema epistemologico l'opinione vera non potrebbe identificarsi con la conoscenza per la semplice ragione che essa non contempla un accesso diretto alla realtà intorno alla quale verte. Naturalmente una simile ricostruzione sembra giustificare l'assegnazione a Platone della concezione secondo la quale l'*episteme* costituisce un fenomeno diretto, immediato, non proposizionale e sostanzialmente di carattere intuitivo.¹¹⁰ Tuttavia l'esempio che dovrebbe confutare in via definitiva l'identità tra *episteme* e *alethes doxa* non è privo di difficoltà e non consente di pervenire a conclusioni troppo affrettate.

Come è noto, Socrate spiega che l'identità tra conoscenza e opinione vera viene messa in scacco nel momento in cui si prende in considerazione ciò che accade nei tribunali, dove l'opinione che i giudici si formano intorno a un

¹⁰⁹ Tutto ciò non può che indurre ad assumere un atteggiamento di estrema prudenza, se non addirittura di aperto scetticismo, di fronte all'ipotesi di considerare il modello della colombaia come l'espressione del punto di vista di Platone circa l'effettivo funzionamento della conoscenza. Cfr. in proposito le riflessioni molto approfondite di Adalier (2001: 15 ss.).

¹¹⁰ Per esempio Bluck (1963).

certo episodio è cosa del tutto diversa dalla conoscenza dell'episodio stesso, alla quale perviene invece solo il testimone oculare. L'opinione dei giudici, anche se vera (ossia corrispondente alla realtà), è frutto della persuasione (*peithò*) non della conoscenza (201a7-c2).¹¹¹

Vi sono alcune ragioni che invitano ad accostarsi con una certa prudenza alle affermazioni fatte da Socrate in questo passo. La prima è collegata alla circostanza che il ricorso alla pratica dei tribunali dovrebbe apparire quantomeno sospetto in un dialogo come il *Teeteto*, che contiene una critica feroce e radicale ai metodi e allo stile di vita praticati da chi frequenta le assemblee e le aule giudiziarie. In secondo luogo il passo sembra mostrare una fiducia francamente eccessiva nelle capacità del testimone oculare di non cadere in errore a proposito dell'episodio al quale ha assistito (circa l'identità o il numero di coloro che vi avrebbero preso parte), quando l'intera discussione sull'origine della falsa opinione consiglierebbe invece una certa prudenza in considerazione del pericolo, apparentemente inaggirabile, di *misidentification*.¹¹² Infine, il modello teorico che agisce sullo sfondo di questo argomento sembra privilegiare la dimensione dell'*hoti* su quella del *dioti*, ossia il livello del riconoscimento di uno stato di cose nei confronti della capacità di fornire un rendiconto razionale del *perché* le cose stiano in un determinato modo. Su quest'ultimo aspetto tornerò in § 11.3, accostando la discussione contenuta nel *Teeteto* al celebre passo del *Menone* sulla differenza tra *alethes doxa* ed *episteme*.

Sia il lungo *excursus* sulla falsa opinione, sia la confutazione finale della seconda risposta di Teeteto, sembrano presupporre un mondo molto diverso da quello eracliteo,

¹¹¹ Tra i molti studi dedicati a questo celebre passo si possono segnalare: Burnyeat (1980) e (1998: 167-72), Lewis (1981), Hardy (2001: 206-15), Sedley (2004: 149-51), Spinka (2008: 280-84), Di Lorenzo Aiello (2010: 87-94).

¹¹² Si veda quanto scrive in proposito Haring (1982: 512).

che Socrate aveva costruito nella prima parte del dialogo. Il mondo della *doxa alethes* si avvicina molto al mondo del senso comune, come induce a ritenere la circostanza che dall'esperienza ordinaria sono ricavati quasi tutti gli esempi discussi in questa sezione. Si tratta di un mondo popolato da individui che possono venire percepiti, memorizzati, conosciuti e riconosciuti, ma anche confusi gli uni con gli altri. Tenderei francamente ad escludere che di un simile mondo si possa acquisire una conoscenza che assomigli anche vagamente all'*episteme* di cui Platone ha parlato nei dialoghi precedenti al *Teeteto* e di cui parlerà ancora in quelli successivi.

10. IL “SOGNO” DI SOCRATE: ELEMENTI E COMPOSTI, PARTI, AGGREGATI E INTERI

10.1. Il fallimento della seconda soluzione fornita da Teeteto all'interrogativo intorno alla natura della conoscenza spinge il giovane matematico a proporre una terza risposta, che rappresenta una leggera correzione della seconda. Egli attribuisce questa concezione a un personaggio misterioso (*tis*), il quale avrebbe affermato a) che la conoscenza è *alethes doxa* accompagnata da *logos*, mentre l'opinione priva di *logos*, ancorché vera, si colloca al di fuori della conoscenza; e b) che le cose delle quali non c'è *logos* sono *ouk episteta*, cioè non conoscibili, mentre quelle fornite di *logos* risultano invece conoscibili (201c7-d3). Teeteto dimostra tuttavia di non padroneggiare con sufficiente sicurezza questa concezione e si trova costretto a chiedere aiuto a Socrate, il quale espone “un sogno in cambio di un sogno”, cioè una dottrina, anch'essa priva di paternità, simile a quella accennata dal suo interlocutore, il quale, in effetti, riconosce che la ricostruzione di Socrate si accorda perfettamente con il “sogno” che lui stesso ha ascoltato (202c7).

Il “sogno” di Socrate descrive un universo onto-epistemico occupato da due tipi di individui: da una parte gli elementi primi (*ta prota stoicheia*), i quali sono assolutamente semplici e dunque non soggetti ad alcuna forma di attribuzione predicativa, fosse anche quella più generica e universale (*auto, ekeino, hekaston*, ecc.), ma che risultano comunque percepibili e dotati di nome; dall'altra parte le cose costituite a partire dagli elementi, cioè i composti (*syl-labai*), i quali possono essere invece soggetti a predicazione. Gli elementi risultano *aloga* e *agnosta*, cioè privi di *logos* e inconoscibili, mentre i composti sono conoscibili, esprimibili e opinabili da un'opinione vera (201d8-202b8).¹¹³

Il senso epistemologico della distinzione ontologica tra gli elementi “iper-austeri” e i composti viene fornito da Socrate nelle linee successive, dove egli spiega che la condizione di chi afferra l'opinione vera senza il *logos* è di tipo veritativo (*aletheuein*) ma non conoscitivo (*gignoskein*), perché l'accesso all'*episteme* è vincolato alla capacità di *dounai kai dexasthai logon*, vale a dire di fornire e ricevere il *logos* (202b8-c5). Dal momento che l'*episteme* non si distingue dalla *alethes doxa* in virtù della sua migliore capacità di descrivere la realtà, il *logos* che aggiungendosi all'opinione vera la trasforma in conoscenza non dovrebbe avere a che fare con il contenuto veritativo ma con l'ambito della *fondazione* e della *giustificazione*, cioè della ragione per cui un'opinione vera risulta vera. Su questo importante aspetto si farà ritorno in § 11.2-3, discutendo il celebre passo del *Menone* nel quale si trova formulata in maniera molto chiara la ragione per cui la conoscenza è superiore all'opinione vera o retta.

¹¹³ Sulla “dottrina del sogno” la letteratura critica è ovviamente molto estesa. Tra i contributi degli ultimi decenni si segnalano: Burnyeat (1970) e (1998: 173-246), Brancacci (1993), Hardy (2001: 217-37), Sedley (2004: 153-63), Trabattoni (2006: 12-7), Ferrari (2007b) e (2011: 114 ss.), e i saggi raccolti nel volume di Mazzara-Napoli (2010) interamente dedicato alla “teoria del sogno”.

A proposito di questa terza definizione di *episteme* occorre fare alcune precisazioni preliminari, che sembrano piuttosto ovvie ma che talora i commentatori tendono a ignorare. La prima di queste premesse si riferisce al fatto che la teoria del sogno non è né di Teeteto né di Socrate. Essa non viene attribuita a nessun autore in particolare, ma è probabile che la ricostruzione che ne fa Platone muovesse da materiale teorico riconducibile alla riflessione dei Socratici (il nome che più frequentemente viene fatto è quello di Antistene). Dunque l'atteggiamento di chi tratta la dottrina del sogno come se fosse platonica e si premura *ipso facto* di confrontarla con ciò che si può leggere negli altri dialoghi va respinto.¹¹⁴

Ugualmente discutibile mi pare, però, la posizione di coloro che, in ragione della sua origine non platonica, si rifiutano di prendere in considerazione la portata filosofica della teoria del sogno. In realtà, anche ammesso, come tutto sommato credo sia ragionevole ammettere, che la dottrina non sia platonica, ciò che Platone fa dire della dottrina ai suoi personaggi riveste una straordinaria importanza filosofica e fa di questa parte del *Teeteto* uno dei documenti più preziosi per la ricostruzione della metafisica e dell'epistemologia platoniche.

10.2. Seguendo il consueto procedimento confutatorio, Socrate sottopone a critica la definizione di conoscenza avanzata da Teeteto e la dottrina ontologica ed epistemologica da lui stesso proposta allo scopo di chiarire il "sogno" del suo interlocutore (202d8-206b11). Il nodo teorico sul quale si concentra la sua confutazione risiede nel parallelismo che la dottrina "onirica" stabilisce tra la semplicità e l'inconoscibilità degli elementi, da una parte, e l'articolazione e la conoscibilità dei composti, dall'altra. Si

¹¹⁴ Un esempio di questo tipo di approccio viene fornito da Watanabe (1987).

è visto che l'universo del "sogno" è popolato da due tipi di individui: gli uni vengono presentati come così austeri da non ammettere nessuna forma di "intrusione" dall'esterno, mentre gli altri presentano una natura eccessivamente "generosa", di cui sono espressione le parti elementari delle quali risultano costituiti.¹¹⁵

La critica di Socrate si appunta sull'*asimmetria* tra elementi e composti postulata dalla teoria del "sogno": a elementi inconoscibili corrispondono composti dotati di *logos* e dunque conoscibili. Tuttavia, se il composto equivale alla totalità delle sue parti, la dottrina del "sogno" si presenta aporetica, perché attribuisce ai composti uno statuto di conoscibilità che viene fatto dipendere dalla loro strutturazione interna, cioè dal fatto che ciascuno di essi è formato da elementi, i quali però sono inconoscibili e non dovrebbero fungere da cause di conoscibilità dei composti. In altre parole, la conoscibilità dei composti dipenderebbe dagli elementi di cui sono formati, i quali però sono *per definitionem* inconoscibili (202d10-203d10). L'esempio della sillaba e delle lettere di cui essa è formata sembra paradigmatico dell'*impasse* teorica in cui viene a trovarsi la dottrina: la sillaba è conoscibile mentre non lo sono le lettere, ma la conoscibilità della sillaba dipende dalla circostanza che essa è composta dalle lettere, la cui enumerazione equivale al *logos* capace di trasformare un'opinione vera in una conoscenza.

Socrate può pervenire a un simile risultato assumendo, peraltro in maniera del tutto esplicita, una nozione compositiva e sommativa dell'identità ontologica del nesso, ossia equiparando la somma delle parti (*panta ta mere*) al tutto (*to pan*) e quest'ultimo all'intero (*to holon*). Se un'entità composta rappresenta un tutto, ed essa, in quanto "tutto", risulta anche identica alle sue parti, se queste

¹¹⁵ Per la distinzione tra individui "austeri" e individui "generosi" rinvio a McCabe (1994).

ultime sono inconoscibili, dovrebbe rivelarsi inconoscibile anche la loro somma, mentre se la somma è conoscibile, il predicato di conoscibilità dovrebbe venire esteso anche alle parti. L'asimmetria postulata dalla dottrina del sogno sembra definitivamente archiviata.

L'identità ontologica del nesso potrebbe però non essere di natura compositiva e sommatoria, cioè *riduzionistica*, ma *strutturale* e *olistica*. Questa seconda possibilità viene esemplificata dal caso in cui il composto (*syllabé*) non si identifichi con la somma delle parti costitutive ma si profili come un'idea unica (*mia idea*), generata a partire dall'armonizzazione dei singoli elementi e tuttavia in possesso di un *eidos* diverso da essi, ossia non riducibile alla loro semplice aggregazione (204a1-3).¹¹⁶

La differente costruzione dell'identità ontologica del composto trova espressione in una celebre distinzione terminologica, quella tra *to pan*, cioè il tutto come somma delle parti, e *to holon*, vale a dire l'intero, concepito come una sorta di *magical composition*, ossia di entità strutturata, costituita di parti ma non riducibile ad esse. L'intero sarebbe dunque "l'unità *logica* di una molteplicità di elementi che acquistano una nuova ed unitaria natura nel divenire una totalità armonica"; viceversa il tutto sarebbe "semplicemente l'insieme, non ancora ordinato, di molteplici elementi".¹¹⁷ Si tratta, come vedremo, di una

¹¹⁶ Sulla contrapposizione tra il modello *riduzionistico* e quello *emergentistico*, in base al quale il tutto costituisce qualcosa di più rispetto alle parti che lo compongono, si trovano osservazioni pertinenti in El Murr (2010: 139-40).

¹¹⁷ La citazione è tratta da Maffi (2007: 4). Sulla diversa modalità di pensare l'identità ontologica di un composto, ossia *as composition* e *as structure*, sono fondamentali le considerazioni di Harte (2002: 40-44). Ho ripreso la nozione di *magical composition* da Scaltsas (1990: 585), assegnando però all'espressione un significato leggermente diverso: la "composizione magica" è per me una composizione non mereologica, nella quale l'identità non viene riprodotta dalla semplice aggregazione delle parti costitutive.

nozione tutt'altro che estranea alla filosofia platonica, ma che Socrate, dopo avere evocato, lascia cadere, rinunciando a ricavare le importanti conseguenze che dalla sua assunzione deriverebbero per la discussione in corso.

La maniera in cui viene respinta la tesi, apertamente assunta da Teeteto (204b2-3), della non identità tra *to pan* e *to holon* si presta a più di un'obiezione, come i commentatori non hanno mancato di osservare. In particolare Socrate procede in modo logicamente scorretto perché muove dalla constatazione che *pan* e *holon* presentano una proprietà in comune, quella di non mancare di nulla, per concludere che essi risultano anche definizionalmente identici (205a1-10). Procedendo *a minore ad maius* Socrate diventa evidentemente passibile dell'accusa di fallacia logica e finisce per trasformare una condizione necessaria in una condizione insieme necessaria e sufficiente.¹¹⁸ Ciò gli consente di concludere che il composto a) è identico alla somma delle sue parti elementari e, se è conoscibile, come afferma la teoria del "sogno", anche i suoi elementi dovranno essere conoscibili; oppure b) è un'idea indivisibile, cioè non costituita di parti, e allora apparterrà inevitabilmente alla categoria degli elementi (che non hanno parti) e come gli elementi della teoria del "sogno" sarà inconoscibile (205a11-d5). In altre parole, il ragionamento di Socrate esclude esplicitamente che ci possa essere una realtà dotata di parti ma non riducibile alla loro somma.

In realtà l'intero argomento con cui Socrate respinge la distinzione tra *pan* e *holon* appare problematico e non

¹¹⁸ Come osserva Hardy (2001: 253) la completezza delle parti è condizione sia necessaria che sufficiente nel caso di una *somma*, mentre è solo condizione necessaria per la nozione di *intero*. Tra coloro che hanno messo in luce l'inconsistenza della dimostrazione socratica dell'identità tra *pan* e *holon* vale la pena segnalare Centrone (2002: 147-48) e (2005: 107-08), e le intelligenti osservazioni di Maffi (2007: 3-8). Si veda ora anche Ferrari (2011: 119-20).

dovrebbe rispecchiare il punto di vista filosofico dell'autore. L'identità tra tutto e intero viene infatti affermata sulla base del riferimento al paradigma numerico, ossia al fatto che ogni numero risulta evidentemente identico alla somma delle sue parti, cioè delle unità di cui è composto (204b10-d2). Il ricorso a un simile modello dovrebbe però essere sospetto, se non altro perché sia nei dialoghi che nelle testimonianze aristoteliche relative a Platone quest'ultimo sembra avere manifestato una notevole dose di scetticismo circa l'estensibilità alla sfera ontologica del modello compositivo valido per i numeri matematici. Del resto la stessa dottrina dei numeri ideali o idee numeri, ascritta da Aristotele al suo maestro, assume per l'ambito degli universali un tipo di identità ontologica di carattere *formale e qualitativo*, differente cioè dal modello aggregativo valido per i numeri aritmetici.¹¹⁹

La questione del rapporto tra parti e intero nella determinazione dell'identità ontologica di una realtà doveva costituire uno dei nodi strategici della riflessione platonico-accademica, come lo stesso Aristotele sembra confermare nella presentazione della sesta aporia del libro B della *Metafisica*. Egli affronta il dilemma relativo alla natura dei principi e degli elementi, se cioè essi siano le parti prime, ossia i costituenti elementari delle cose, oppure i generi,

¹¹⁹ Secondo Aristotele, Platone avrebbe considerato i numeri matematici "combinabili" (*symbletoi*) e quelli ideali "non combinabili" (*asymbletoi*); i primi sarebbero dunque pensati come aggregati di unità indifferenziate, mentre i secondi presenterebbero i caratteri di *qualità* formali non riducibili alle loro parti. Che la riduzione dell'intero al tutto operata da Socrate sulla base del ricorso al modello aritmetico non rispecchi affatto il punto di vista platonico viene detto in modo convincente da Centrone (2002: 148-50). Rinvio in proposito anche a Ferrari (2011: 119-20). Del resto l'idea che i predicati appartenenti all'intero non siano meccanicamente trasferibili alle parti che lo compongono e viceversa, idea che evidentemente presuppone una non riducibilità dell'*holon* ai suoi *mere*, si trova in *Hipp. ma.* 299c4-10, 302e3-303a3 e *Sph.* 243d6-e6.

vale a dire gli universali, e sembra assegnare ai Platonici questa seconda soluzione (*Metaph.* III 3. 998a21-b11). La posizione elementarizzante e riduzionistica appare sostanzialmente omogenea a un'idea compositiva dell'identità ontologica, mentre l'opzione generalizzante si adatta bene all'assunzione di una prospettiva olistico-strutturale.

La sezione di dialogo nella quale Socrate e Teeteto discutono intorno alla questione dell'identità tra *pan* e *holon* apre uno squarcio su un tema che doveva essere al centro del dibattito all'interno della scuola platonica. Ritenerne che la posizione che emerge come vincente dal confronto tra Socrate e Teeteto sia quella effettivamente ascrivibile a Platone non solo non tiene conto dell'effettiva consistenza degli argomenti messi in campo, ma ignora del tutto la portata di questo dibattito.

10.3. Inoltre, l'ipotesi che la posizione dell'autore del *Teeteto* sul problema dell'identità tra il tutto (*to pan*) e l'intero (*to holon*) non corrisponda affatto a quella che sembra imporsi nella discussione successiva alla presentazione della teoria del "sogno", trova conferma dal confronto con altri importanti passi del *corpus*, e in particolare con la sezione del *Parmenide* che esamina le conseguenze che interessano gli "altri dall'uno" nell'ipotesi che l'uno sia (157b6-159b1). Qui Platone affronta la questione del rapporto tra l'intero e le sue parti costitutive e sembra ventilare l'ipotesi che il primo non sia affatto riducibile alla somma delle seconde. Il passo più significativo merita di venire riportato (senza però gli interventi, sostanzialmente irrilevanti, del giovane Aristotele):

Dunque, se sono veramente altri dall'uno, gli altri non sono l'uno. Perché se lo fossero, non sarebbero altri dall'uno. Tuttavia gli altri non sono del tutto privi dell'uno, ma in qualche forma ne partecipano. In quanto gli altri dall'uno sono altri perché hanno parti (*moria*), infatti se non le

avessero, sarebbero perfettamente uno. Ma le parti, diciamo, sono parti di qualcosa che è un intero (*holon*). È però necessario che l'intero sia un'unità costituita di molte cose, e parti di esso saranno appunto le parti: ciascuna parte deve essere parte non dei molti, bensì di un intero (*ou pollòn alla holou*). Se qualcosa fosse parte dei molti ai quali essa stessa appartiene, finirebbe certamente con l'essere parte di se stessa, il che è impossibile; e sarebbe parte anche di ciascun elemento degli altri preso singolarmente, visto che lo è di tutti. Infatti se non fosse parte di uno, lo sarà degli altri, ad eccezione di quell'unica cosa; ma in questo modo non sarà parte di nessuna cosa presa singolarmente, e non essendo parte di nessuna considerata singolarmente, non lo potrà essere di nessuno dei molti. Ma se non è parte di nessuna, allora è impossibile che sia qualcosa, parte o altro, per tutte queste cose, di ciascuna delle quali essa non è nulla. Perciò la parte non è parte né di molte cose né di tutte, ma di una singola idea (*mia tis idea*), cioè di una determinata realtà che chiamiamo intero, il quale è diventato un'unità compiuta costituita da tutti quanti gli elementi: esattamente di questa realtà la parte sarà parte. Se gli altri hanno parti, partecipano dell'intero e dell'uno (*tou holou kai henòs metechoi*). È necessario che gli altri dall'uno siano un intero unitario, compiuto e dotato di parti (157b8-e5).

Il valore di queste affermazioni dovrebbe risultare di carattere universale, anche perché esse non sembrano riferibili immediatamente a un contesto determinato, ossia sembrano prive di un referente ontologico immediato. Platone ventila la possibilità che l'intero (*to holon*) rappresenti un'unità non riducibile alle parti, le quali sono passibili della predicazione di "intero" solo in ragione della loro partecipazione all'uno. In altre parole, l'unità delle parti non è equivalente alla loro somma, ma dipende da un principio che opera logicamente la loro unificazione. Platone accenna qui alla "nozione di una totalità che, pur risultando composta di parti, costituisce un'unità differente

e superiore ad esse”: evidentemente questa nozione di totalità è identica a quella di *holon*.¹²⁰

Quanto detto rafforza l'impressione, abbastanza diffusa tra i commentatori del *Teeteto*, che la discussione tra Socrate e Teeteto seguita all'esposizione del “sogno” lasci intravedere una soluzione diversa da quella che i personaggi del dialogo decidono di imboccare. Socrate accenna all'ipotesi di distinguere la natura *formale* dell'intero da quella compositiva e in qualche misura “materiale” del tutto. Teeteto manifesta adesione a questa ipotesi di lavoro, ma poi dimostra di non essere in grado di smascherare l'inconsistenza dell'argomento con il quale Socrate ripropone la tesi dell'identità tra *to holon* e *to pan*. L'esito aporetico del dialogo e in particolare l'incapacità dei due protagonisti di superare l'*impasse* prodotta dalla teoria del “sogno” dipendono anche dal mancato sviluppo della proposta avanzata da Socrate e inizialmente accolta dal suo interlocutore.

Non c'è dubbio che la soluzione ventilata da Platone, ma poi lasciata cadere dai suoi personaggi, assomigli molto a quella presentata nella terza deduzione della *gymnasia* del *Parmenide*. Essa sembra poi anticipare il punto di vista di Aristotele circa la funzione causale che l'*eidos* esercita nella costituzione ontologica della sostanza individuale. Nei libri centrali della *Metafisica*, e in particolare nel libro VIII, si trovano numerosi passi che sembrano riecheggiare

¹²⁰ Le parole virgolettate sono ricavate da Centrone (2005: 107), che ha compreso perfettamente il significato del ragionamento platonico, sul quale si veda anche Ferrari (2004: 327 n. 176). L'ipotesi che l'argomento di Parmenide sopra riportato rappresenti l'indicazione di un nuovo modello ontologico fondato sulla *struttura* e non sulla *composizione* è stata suggerita e ampiamente argomentata da Harte (2002: 123-30 e 158 ss.). A risultati simili, sebbene non identici, a quelli della Harte è pervenuto anche Maffi (2007: 15-18). Che la distinzione tra *holon* e *pan* ventilata nel *Teeteto* sia simile a quella assunta nel *Parmenide* è stato supposto, tra gli altri, da McDowell (1973: 243-44) e da Dorter (1990: 368 ss.).

la discussione del *Teeteto* sul rapporto tra il composto (*syllabé*) e i suoi elementi costitutivi. In *Metaph.* VIII 3. 1043b4-8, per esempio, Aristotele esprime approvazione nei confronti della tesi secondo la quale “la sillaba non risulta solo dalle lettere e dalla composizione (*ek ton stoicheion kai synthéseos*), né la casa è solo i mattoni e la composizione”, per concludere che la natura del composto non è riducibile all’aggregazione delle sue parti.¹²¹

Ma il testo più significativo è contenuto in conclusione del libro VII, quello consacrato alla teoria della sostanza. Aristotele afferma apertamente la tesi dell’irriducibilità del composto alla somma delle parti e attribuisce all’*eidos* la funzione di unificare gli elementi nell’unità ontologica dell’*ousia*:

Ciò che è composto di qualche cosa in modo tale che il tutto costituisce un’unità (*hoste hen einai to pan*), non è come un mucchio (*soròs*), ma come una sillaba. E la sillaba non è solo le lettere da cui è formata né BA è identica a B e A, né la carne è semplicemente fuoco e terra: infatti, una volta che i composti, cioè carne e sillaba, si siano dissolti, non esistono più, mentre le lettere, il fuoco e la terra continuano ad essere. Dunque la sillaba è qualcosa che non è riducibile unicamente alle lettere, ossia alle vocali e alle consonanti, ma è qualcosa di diverso da esse (*heteron ti*). E così la carne non è solamente fuoco e terra, o caldo e freddo, ma anche qualcosa di diverso da questi. [...] Perciò si potrà ben ritenere che questo qualcosa non sia un elemento (*stoicheion*), ma sia la causa per cui questa data cosa è carne, quest’altra cosa è sillaba, e così dicasi per tutto il resto. E questo è la sostanza (*ousia*) di ogni cosa: infatti esso è causa prima dell’essere (*Metaph.* VII 17. 1041b11-28).

¹²¹ Per l’elenco e la discussione approfondita di tutti i passi aristotelici che rinviano in qualche modo alla discussione contenuta nel *Teeteto* si veda Centrone (2002: 151-52) e (2005: 111-14). Più cauta la posizione di Giardina (2010) circa le supposte analogie tra Platone e Aristotele a proposito del rapporto *pan-holon*.

È veramente difficile non scorgere la presenza di più di un'analogia tra questo passo di Aristotele e ciò che si dice nella sezione del *Teeteto* presa ora in esame. Certo, sarebbe ingenuo attribuire a Platone l'anticipazione della teoria aristotelica della sostanza come "forma"; ma non c'è dubbio che l'ipotesi, prima ventilata e poi frettolosamente lasciata cadere, di un'identità ontologica fondata sulla struttura e non sulla composizione, costituisce una tesi filosofica interessante e profonda, che sarebbe un delitto trattare come hanno fatto Socrate e Teeteto nel nostro dialogo.¹²²

10.4. La "dottrina del sogno" viene dunque respinta da Socrate, sebbene egli stesso riconosca che la definizione di conoscenza come "opinione vera con l'aggiunta del *logos*" meriti un esame supplementare (206c2-5). Si è visto che la confutazione operata da Socrate non è esente da risvolti problematici; non c'è dubbio comunque che la teoria, almeno nella forma in cui è stata esposta, non soddisfi i criteri epistemici ai quali dovrebbe uniformarsi una corretta nozione di conoscenza.¹²³

Tuttavia, tanto l'esposizione della dottrina, quanto le riflessioni di Socrate e Teeteto sul rapporto tra il composto (*syllabé*) e i suoi costituenti elementari (*stoicheia*), non sono affatto irrilevanti dal punto di vista della costruzione dell'idea platonica di *episteme*. In particolare il lettore di questa sezione dovrebbe riuscire a formarsi un'opinione

¹²² Un certo interesse filosofico per questa tesi sembra avere nutrito anche Martin Heidegger, lettore attento del *Teeteto*: si veda in proposito quanto dice Le Moli (2010: 218-20).

¹²³ Non da ultimo perché gli oggetti che popolano l'universo ontologico del "sogno" sono entità sensibili e percepibili, come sembra di potersi ricavare da 202b6-7, dove si dice che gli elementi sono privi di *logos*, inconoscibili, ma *aisthetà*, ossia percepibili. Se sono *aisthetà* gli elementi primi, sembra difficile ipotizzare che non lo siano anche i composti.

abbastanza precisa su quali debbano essere i caratteri generali degli oggetti dell'*episteme*, cioè su quali siano i parametri richiesti a un'entità qualsiasi perché essa possa costituire un *gnostòn*, ossia una realtà epistemicamente interessante.

Su un punto i “teorici del sogno” sembrano avere colto nel segno. Essi hanno escluso dal novero delle cose conoscibili le entità *austere*, ossia quelle realtà prive di qualsiasi forma di articolazione interna, e dunque tali da non poter essere oggetto di predicazione. Gli “elementi primi” del “sogno” risultano solamente nominabili (e percepibili) ma intorno ad essi non si può dire nulla, neppure che sono o che non sono, perché ogni forma di attribuzione ne pregiudicherebbe l'identità ontologica. Si tratta evidentemente di entità abbastanza simili all’“uno che è uno” di cui si parla nella prima deduzione del *Parmenide*, un “uno” del quale non si può dire nulla e che non può essere oggetto di nessuna forma di conoscenza.

Entità di questo tipo possiedono solo il nome, ma la ripetizione del nome non comporta nessuna forma di conoscenza, come Platone spiega nel *Sofista*, polemizzando con coloro che “se la godranno senz'altro a non lasciar dire uomo buono, ma soltanto il buono buono oppure l'uomo uomo” (251b9-c1); viceversa, la conoscenza ha a che fare con l'unità e la molteplicità, ossia con il fatto che una cosa è contemporaneamente *una*, in quanto ontologicamente sussistente e autoidentica, ma anche *molteplice*, in quanto predicazionalmente strutturata, ossia dotata di “parti-predicati”. Dichiara in proposito lo Straniero di Elea: “[a proposito di uomo] non diciamo solamente che è uomo, ma anche buono e infinite altre cose; in base allo stesso ragionamento, ci comportiamo ugualmente con tutto il resto, ponendo per ogni cosa che è una (*hen hekaston hypothémēnoi*), ma dicendola poi molteplice e chiamandola con molti nomi” (*Sph.* 251b1-4).

Il primo parametro ontologico che un'entità deve

rispettare per risultare *conoscibile* prevede dunque l'incorporamento di una qualche forma di articolazione interna, cioè di molteplicità, che consenta la formulazione di un sapere di carattere informativo. Tuttavia la perversa identificazione tra *to pan* e *to holon* dovrebbe indurre a mettere in discussione anche quel tipo di identità ontologica che si costruisce sulla base di una logica mereologica e sommativa. In altre parole: l'identità tra l'intero e la somma delle parti genera entità ontologicamente soggette alla dispersione in quanto prive di un principio unificante, che verrebbe invece garantito dalla scelta in favore di una nozione strutturale e formale di "intero".

Questo aspetto sembra emergere nella parte finale del dialogo, quando Socrate e Teeteto affrontano la questione del significato del termine *logos*, che aggiunto all'opinione vera dovrebbe trasformarla in conoscenza. Il secondo dei significati suggeriti da Socrate sembra adattarsi molto bene alla logica mereologica implicita nell'identificazione tra l'intero e la somma delle parti. Il possesso del *logos* viene infatti individuato nella capacità di enumerare gli elementi di cui è composta una certa entità, come accade nel caso del "carro di Esiodo", il cui *logos* sarebbe appunto rappresentato dall'indicazione dei cento pezzi che lo formano (206e6-207a7).

È tuttavia evidente che l'enumerazione paratattica di tutte le parti del carro non comporta la conoscenza dello stesso, esattamente come la disponibilità di tutte le parti di un orologio non implica la conoscenza di quest'ultimo, e tanto meno la capacità di costruirlo. Socrate sembra correggere l'impostazione mereologica di questa definizione di *logos* quando osserva che il passaggio dalla condizione doxastica a quella propriamente conoscitiva è reso possibile dall'aggiunta dell'*ousia* "attraverso i cento pezzi", vale a dire dalla capacità di indicare l'essenza che si viene a formare attraverso la combinazione dei componenti

elementari (207b8-c4).¹²⁴ L'*ousia* del carro corrisponde evidentemente alla struttura della realtà, ossia al modo in cui i componenti si relazionano; ciò significa che il tipo di conoscenza che qui Platone sembra presupporre è molto simile al *logos tes ousias*, il quale assume un'idea strutturale e olistica dell'entità verso cui si indirizza l'atto cognitivo.

Ma questa correzione in senso "platonico" del riduttivismo mereologizzante della dottrina del "sogno" è solo accennata nel dialogo e non trova uno sviluppo sistematico e conseguente. Il mondo del "sogno" sembra popolato solo da due tipi di individui: gli uni troppo *austeri* e dunque inconoscibili, gli altri eccessivamente *generosi* e perciò privi di unità ontologica. Se provassimo però a volgere in positivo l'insieme di queste indicazioni, ci avvicineremmo probabilmente all'individuazione dei caratteri che una realtà dovrebbe possedere per risultare interessante dal punto di vista dell'epistemologia platonica: un *gnostòn* dovrebbe evidentemente essere abbastanza generoso da possedere delle proprietà che costituiscano l'oggetto di un discorso proposizionale e informativo; ma dovrebbe anche essere sufficientemente unitario da evitare la dispersione mereologica di queste proprietà, dovrebbe cioè costituire

¹²⁴ In altre parole Socrate corregge l'impostazione elementaristica inducendo il lettore a ritenere che l'enumerazione dei componenti di un oggetto rappresenta una condizione necessaria ma non sufficiente alla conoscenza di quell'oggetto. Scrive in proposito Cooper (1995: 78): "while a *logos* is not identical with an enumeration or *diexodos* of anything, some kind of enumeration is *necessary* if you are going to be able to provide an adequate *logos*. All that Plato actually shows in his argument is that *logos* as enumeration is not sufficient to yield knowledge". Sulla medesima linea interpretativa cfr. anche Stern (2008: 280). Una lettura abbastanza simile di questo passo si trova ora in El Murr (2010: 139-40 e 148) il quale osserva che l'uso del termine *stoiceion* (e dei suoi derivati), anziché di *meros*, comporta una correzione in senso emergentista della logica compositiva e riduzionistica della teoria del "sogno": ciascun elemento acquista significato nell'ottica olistica, come parte *funzionale* di un intero.

un *holon* formato dai suoi elementi costitutivi ma non identico ad essi.

Nel *Teeteto* una simile entità non viene introdotta esplicitamente, ma il lettore dei dialoghi sa certamente dove andarla a cercare. Si tratta di una realtà non materiale e dunque non percepibile;¹²⁵ complessa (cioè costituita di parti-predicati) ma dotata di un principio di unificazione; conoscibile per mezzo di qualcosa di simile al *logos tes ousias*, il quale comporta sia l'enumerazione delle parti elementari sia la capacità di connetterle in un intero unitario. Non mi pare azzardato vedere nel "combinato disposto" di queste caratteristiche qualcosa di più di un'allusione alle idee, ciascuna delle quali si profila come un'unità ontologica ("enade" e "monade": *Phl.* 15a6, b1) e come una *molteplicità predicativa*, ossia un'unità predicazionalmente complessa, dotata di un *logos tes ousias*. L'identità ontologica di ciascuna idea, esattamente come quella di cui sono in possesso gli "interi" di cui si parla nel *Teeteto*, non è riducibile alla composizione delle parti-predicati, ma corrisponde alla *struttura*, ossia al *logos tes ousias*.¹²⁶

Delle idee nel *Teeteto* non si parla esplicitamente. Come si è ripetutamente osservato, il mondo che fa da sfondo alle riflessioni di Socrate e dei suoi interlocutori sulla *doxa* è molto simile al mondo quotidiano, popolato da entità collocate nello spazio e nel tempo, e dunque percepibili.

¹²⁵ Lesher (1969: 74) osserva che la teoria del "sogno" stabilisce che gli oggetti della conoscenza siano complessi ma non che siano materiali. Accetterei quest'osservazione precisando però che si tratta di una conclusione che il lettore del *Teeteto* può ricavare non tanto dalla teoria del "sogno" quanto da ciò che Socrate e Teeteto dicono di essa.

¹²⁶ Cfr. quanto dico in Ferrari (2011: 117-18). Anche Maffi (2007: 10-5 e 17-18) arriva a conclusioni simili, identificando di fatto l'*ousia* con l'*holon* e con la struttura; tuttavia egli ritiene che l'attribuzione alla nozione di *ousia* di un significato strutturale finisca per pregiudicarne la separazione ontologica, che a me invece non pare messa in pericolo.

Anche la dottrina del “sogno” non sembra allontanarsi in maniera sostanziale da questo universo ontologico. E tuttavia ciò che Socrate dice a proposito dell’*holon* e della sua irriducibilità al *pan* (come “somma delle parti”) è piuttosto indicativo della sua intenzione di alludere alle idee, senza chiamarle direttamente in causa. Egli infatti si riferisce all’intero e alla sillaba-composto in termini di *idea* (203c6, e4, 205c2, d5), ed *eidos* (203e4, 204a9, 205d4); precisa poi che si tratta di un’*idea ameristos* (205c2), di una realtà *monoeidés kai ameriston* (205d1-2), cioè uniforme e indivisibile, di qualcosa che in se stesso (*auto kath’hauto*) risulta *asyntheton*, vale a dire incomposto, cioè semplice (205c6-7). Trattandosi di una terminologia che richiama quella solitamente adottata in riferimento alle idee (*Phd.* 78c1-3, 7, d5, 80b2, 83e2, *Symp.* 211b1, 4, ecc.), non dovrebbe essere fuori luogo ipotizzare che per il lettore del *Teeteto* dovesse risultare abbastanza naturale vedere in tutto ciò un’allusione più o meno velata a questa celebre concezione platonica.¹²⁷

11. AL DI LÀ DEL SOGNO: DALLA VERITÀ ALLA CONOSCENZA

11.1. Una delle maggiori difficoltà con le quali deve confrontarsi l’interprete del *Teeteto* risiede, come si è anticipato, nella circostanza che nel dialogo viene respinta, almeno apparentemente, una tesi relativa alla differenza tra opinione vera e conoscenza che altrove, e in particolare nel *Menone*, sembra esprimere il punto di vista di Platone. In realtà il celebre passo del *Menone* in cui si dice che

¹²⁷ Una lettura di questo genere viene suggerita con ottimi argomenti da Centrone (2002: 141-43). Anche Hicken (1965: 191) e McDowell (1973: 246-47) si soffermano sulla natura allusiva alle idee di questi passi.

la conoscenza è superiore alla retta opinione in virtù del “ragionamento causale” (*aitias logismòs*) e quello del *Teeteto* in cui l'*episteme* si distingue dalla *alethes doxa* in virtù dell'aggiunta del *logos*, non affermano esattamente la stessa cosa. Non c'è dubbio, tuttavia, che la tendenza a vedere nel *logos*, o in qualcosa di simile come il *logismòs*, il discrimine tra *episteme* e *doxa* non è affatto isolata, anzi essa rappresenta un punto di vista che si incontra, magari espresso in maniera meno netta, numerose volte nei dialoghi.¹²⁸

La questione merita dunque di venire affrontata con una certa attenzione. Prima di tutto è opportuno tornare su un aspetto dell'epistemologia del “sogno” al quale Socrate sembra aderire. Si tratta della distinzione tra verità e conoscenza; il possesso della prima, consistente nella descrizione corretta dell'oggetto verso cui si indirizza, non garantisce affatto l'accesso alla seconda. In altre parole il fatto che qualcuno sia in possesso di una descrizione vera relativa a un determinato rapporto oggettivo non comporta che egli conosca in modo compiuto questo rapporto oggettivo, appunto perché il passaggio dalla verità, cui può accedere anche la *doxa*, alla conoscenza richiede l'aggiunta del *logos*, il quale sembra estraneo alla sfera del contenuto veritativo di un asserto. La situazione qui descritta da Platone viene equiparata da Timothy Chappel a un'equazione, quella che stabilisce che “knowledge

¹²⁸ La più significativa delle quali si trova probabilmente in *Symp.* 202a5-9, dove Diotima spiega a Socrate che la condizione di chi formula opinioni rette (*ta orthà doxazein*) senza però essere in grado di fornirne ragione (*logon dounai*) equivale al possesso della *orthé doxa*, la quale occupa una posizione intermedia tra la conoscenza vera e propria e l'ignoranza (*metaxy phronéseos kai amathias*). Altri luoghi in cui il carattere discriminante della conoscenza rispetto all'opinione viene individuato nella capacità di fornire il *logos* sono *Phd.* 76b4-12, 78c10-d3, *Rp.* VII 534b3-d1, *Sph.* 253b9-c1, *Ti.* 28a1-4 e 51e3-4. Sul possesso del *logos* come linea di demarcazione tra *episteme* e *doxa* cfr. Fine (1979: 368 ss.) e Nehamas (1989).

= true belief with an account *of the reason why the true belief is true*” (corsivo nell’originale).¹²⁹

L’aggiunta del *logos* rappresenta dunque l’operazione che consente di transitare da una condizione doxastica, sia pure descrittivamente “vera”, a una pienamente epistemica. Sul significato di questa “aggiunta” si farà ritorno tra breve, commentando il passo del *Menone* già più volte menzionato. Si può però fin d’ora osservare che il principio che stabilisce che l’aggiunta del *logos* trasforma un certo tipo di opinione in conoscenza si applica, nel caso di Platone, prima di tutto alla conoscenza del mondo intelligibile, del quale in effetti si può avere sia *doxa* (eventualmente vera) sia *episteme*. È certamente vero che la formulazione che si incontra nel *Teeteto* è neutrale dal punto di vista del referente ontologico, ma è altrettanto vero che, a meno di non voler sospendere la validità di ciò che si dice nel *Fedone*, nella *Repubblica* e nel *Timeo* circa l’opacità epistemica dei fenomeni spazio-temporali, tale principio non si dovrebbe applicare alla realtà sensibile, la quale non può costituire oggetto di *episteme* ma solo di *doxa*.¹³⁰

Resta aperta la questione di che cosa sia il *logos* che tanto nella dottrina del “sogno” quanto in numerosi altri luoghi platonici è responsabile del passaggio dalla condizione doxastica a quella epistemica.

¹²⁹ Chappel (2004: 201). Mi permetto di segnalare anche la discussione in Ferrari (2010a: 606-08).

¹³⁰ Che la “conoscenza” relativa ai fenomeni spazio-temporali, di cui talora parla Platone (per es. in *Rp.* VII 520c4), non sia una vera e propria conoscenza ma nel migliore dei casi un’opinione vera è convinzione abbastanza diffusa tra gli studiosi. Per un quadro della questione rinvio a Ferrari (2010b: 41 n. 27) dove si trovano anche le opportune indicazioni bibliografiche. Non mi sento di condividere la posizione di Di Lorenzo Ajello (2010: 84), la quale propende per un “decisivo avvicinamento tra *alethes doxa* ed *episteme*” che sarebbe “strettamente connesso all’intento platonico di delineare un’epistemologia del *dialegethai* elenchico, incentrata su una concezione fallibilista della verità come *homologia*”.

11.2. Come detto il testo decisivo per inquadrare la questione appena formulata si trova nel *Menone*. Qui Socrate ha il problema di spiegare al suo interlocutore la ragione per cui si debba continuare a considerare l'*episteme* come qualcosa di maggior valore (*timiotéra*) rispetto all'*orthé doxa*, nonostante quest'ultima si sia rivelata in grado di vantare una performatività pratica (*pros orthoteta praxeos*) non inferiore a quella della conoscenza (96e7-97d3). Si tenga presente che in tutto il passo del *Menone* non si dice mai che la "conoscenza è opinione vera", ma che il possesso di quest'ultima può garantire risultati non inferiori a quelli ai quali si perviene grazie alla conoscenza.

La soluzione che egli escogita è molto celebre e si fonda sulla nozione di legame (*desmòs*). Le opinioni vere e corrette, come le statue di Dedalo, sono costantemente soggette al rischio di sfuggire dall'anima di chi le possiede e, se non vengono legate (*dedeména*), finiscono per perdere ogni valore. Il legame che consente di trasformare un'opinione vera in conoscenza è rappresentato da ciò che Socrate chiama *aitias logismòs*, cioè "ragionamento relativo alla causa"; si tratta presumibilmente della causa per cui una data opinione è vera. Questo ragionamento relativo alla causa viene immediatamente identificato con l'*anamnesis*, che consente di rendere stabili (*monimoi*) le opinioni, cioè di trasformarle in *epistèmai*; tutto ciò significa che "è in virtù del legame che la conoscenza differisce dall'opinione" (*Men.* 97d6-98a8).

I risultati ai quali è pervenuta la letteratura a proposito di questo celebre testo non possono considerarsi univoci. Tuttavia alcune considerazioni mi paiono ricavabili in modo automatico dalle parole di Socrate.¹³¹ La prima è che la conoscenza incorpora un elemento di stabilità assente nell'opinione; questo elemento sembra appartenere alla

¹³¹ Per una discussione leggermente più approfondita rinvio a Ferrari (2007a) e ora al bel saggio di El Murr (2010: 148-53).

dimensione soggettiva, cioè concernere il fatto che, una volta acquisite dalla mente, le opinioni possono sfuggire, possono cioè venire confutate, mentre le conoscenze sono stabili, ossia resistenti alla confutazione. La seconda si riferisce alla capacità della conoscenza di fornire un ragionamento causale, cioè un discorso relativo alla causa per cui una certa asserzione doxastica è vera: si tratta del passaggio dalla verità alla *certezza* di questa verità, cioè della *transizione epistemica* dall'*aletheuein* al *gignòskein*, per usare la terminologia di *Tht.* 202c1-2. La terza considerazione si riferisce alla funzione che questo passaggio esercita: non credo che sia fuori luogo ipotizzare che la transizione dalla verità alla sua causa comporti un qualche genere di *fondazione* della verità stessa e presenti i tratti della giustificazione razionale (*logon didònai*). Infine le parole di Socrate alludono a un'identità tra *desmòs*, *aitias logismòs* e *anamnesis*: dal momento che quest'ultima dovrebbe comportare un riferimento alle idee, sembra ragionevole ritenere che l'intero processo fondazionale descritto nel *Menone* abbia qualcosa a che fare con la conoscenza delle idee.

Nel *Menone* si trova il celebre esempio del giovane schiavo, ignaro di geometria, che viene indirizzato dalle domande di Socrate alla soluzione del problema del raddoppiamento di un quadrato dato. Socrate chiama questa procedura con il nome di *anamnesis*. Ma a differenza di quanto alcuni commentatori continuano a ritenere, il processo descritto nell'esempio dello schiavo non è affatto completo, come dimostra la semplice constatazione che lo schiavo non perviene a conoscenze (*epistemai*) ma acquisisce solo opinioni (85b8, c4, 9-10). Il punto più alto al quale egli perviene è rappresentato dall'individuazione nella diagonale del segmento sul quale costruire il quadrato che raddoppia l'area di quello di partenza. Ma lo schiavo non sa esattamente quale sia la natura geometrica di questo segmento e non sa neppure che si chiama

diagonale. Egli dunque riesce ad acquisire un'opinione vera intorno alla questione che gli ha posto Socrate, ma non una conoscenza. Il passaggio dall'opinione vera, la quale consente comunque di risolvere operativamente il problema, alla conoscenza non viene descritto nel *Menone*, ma solo annunciato, e consiste nell'individuazione della *causa* per cui quella opinione è vera, cioè nell'*aitias logismos*, nel ragionamento relativo alla causa per la quale il quadrato costruito sulla diagonale raddoppia il quadrato di partenza. Non dovrebbe essere azzardato ipotizzare che questo passaggio sia reso possibile, ad esempio, dalla conoscenza del *logos tes ousias* dell'entità sulla quale il problema verte, cioè del quadrato; conoscendo, attraverso la procedura della reminiscenza, l'*eidos* del quadrato, con le proprietà che da esso discendono, lo schiavo sarà in grado di trasformare la sua opinione vera in sapere, cioè in *episteme*.

Che rilevanza ha tutto ciò per l'interpretazione della teoria del "sogno" del *Teeteto*?

11.3. In realtà la lettura del *Menone* sembra confermare l'impianto generale dell'epistemologia platonica. Essa si articola in una serie di tesi che vengono riproposte abbastanza spesso nei dialoghi e dunque possono considerarsi come l'espressione del pensiero del filosofo. La prima di queste tesi attiene alla differenza tra *doxa* ed *episteme*; essa trova la sua formulazione più netta nel V libro della *Repubblica* ma ritorna numerose volte, anche in scritti successivi al *Teeteto*, e non viene mai contraddetta. Il fatto che talora Platone affermi che la *doxa* sia vera e che l'atto di opinare le cose che sono (*to onta doxazein*) comporti l'acquisizione di una condizione di verità (*altheuein*), come accade per esempio in *Rp.* III 413a7-8,¹³²

¹³² Testo sul quale richiama l'attenzione Trabattoni (2006: 17-8) e (2008a: 71).

non mette affatto in discussione la separazione tra *doxa* ed *episteme*, per la semplice ragione che esse non si distinguono perché l'una è vera e l'altra è falsa, ma perché la conoscenza possiede una componente fondazionale (in qualche misura connessa con la disponibilità del *logos* o dell'*aitias logismòs*) che invece è assente nella *doxa*.

L'irriducibilità dell'opinione, anche retta e vera, alla conoscenza emerge in maniera clamorosa proprio dal testo che sembrerebbe avvicinare maggiormente questi due stati cognitivi, ossia il *Menone*. Infatti Socrate, dopo avere individuato nell'*aitias logismòs* il criterio distintivo tra l'opinione vera (o retta) e la conoscenza, riconosce di essersi espresso su questo tema per immagini e non come chi possiede un sapere. Tuttavia se c'è una cosa che è sicuro di sapere (*eidenai*), questa è proprio che *orthé doxa* ed *episteme* sono diverse:

Eppure anch'io parlo non sapendo ma per immagini. Ma che opinione corretta e conoscenza siano qualcosa di diverso (*ti alloion*), questo non mi sembra di immaginarlo: se c'è qualcosa che posso dire di sapere – e sono poche le cose che direi di sapere – questa è proprio una di quelle che potrei annoverare tra le cose che so (*oida*) (*Men.* 98b1-5: trad. Bonazzi).

Le affermazioni contenute in questo passo, rafforzate dalla sospensione da parte di Socrate della sua consueta professione di ignoranza, non fanno che confermare l'irriducibilità di qualsiasi forma di opinione al sapere.

L'idea che la linea di separazione tra la conoscenza, ossia il sapere vero e proprio, e gli altri stati cognitivi (più o meno contigui) non transiti per il semplice possesso della verità, cioè per la capacità di produrre asserzioni corrette intorno a un certo ambito di oggetti, ma per la disponibilità di una procedura fondazionale in grado di rendere inconfutabile e infallibile (*anamartetos: Rp.* V 477e7-8) un asserto, cioè di trasformare una verità in

certezza,¹³³ continua a sembrarmi una delle più brillanti e profonde intuizioni epistemologiche di Platone. Essa è presente in numerosi testi e viene confermata dalle parole con cui Socrate commenta la teoria del “sogno” in *Tht.* 202b8-c6.

La seconda tesi epistemologica fondamentale attiene appunto alla capacità della conoscenza di fornire il *logos* all’opinione trasformandola in sapere. Questa procedura assume contorni relativamente fluidi ma sembra sostanzialmente riconducibile a un processo di tipo rendicontazionale e fondazionale, che molto spesso assume il carattere del *logon didonai* ma che talora, ad esempio proprio nel *Menone*, si profila come un *aitias logismòs*. La transizione epistemica dall’opinione vera (o da un’ipotesi vera) alla conoscenza viene attuata per mezzo del metodo dialettico, come Platone ripete numerose volte nei libri centrali della *Repubblica* e altrove. Essa sembra profilarsi come il passaggio dalla dimensione dell’*hoti*, alla quale può accedere anche l’opinione, a quella del *dioti*, che costituisce un appannaggio della sola dialettica, cioè della conoscenza filosofica. Si tratta evidentemente del superamento del piano descrittivo (*hoti*) e dell’ingresso nella dimensione esplicativa, che per Platone è quella propriamente filosofica.¹³⁴ Tutto ciò, del resto, era stato perfettamente compreso dall’Anonimo commentatore, il quale, a proposito della definizione del *Menone* (nella variante, però, di *aitia logismou*), spiegava che “noi conosciamo le cose, quando non solo sappiamo che sono (*hoti estin*) ma anche il perché (*dia ti*)” (Anon. *In Tht.* 2,52-3,7).

¹³³ La presenza di un “combinato disposto” di elementi che definiscono l’infalibilità dell’*episteme* è stata messa in luce in maniera efficace da Butler (2006: 7): “infallibility involves two elements: (i) necessary truth, and (ii) recognition of necessary truth as such, leading to certainty”.

¹³⁴ Per una presentazione più approfondita di questo motivo rinvio a Ferrari (2010a: 614-17).

Ciò che si legge nel *Teeteto* non contraddice questo quadro. Il fatto che la terza risposta di Teeteto alla questione di che cosa sia *episteme* venga alla fine respinta dipende, prima di tutto, dall'eccesso di continuismo tra opinione e conoscenza che essa presuppone, e poi dalle incertezze della teoria del "sogno" (compromessa con un riduzionismo materialistico estraneo alla filosofia platonica),¹³⁵ dai limiti della prospettiva nella quale si muovono Socrate e il suo interlocutore (in difficoltà di fronte al compito di distinguere la logica formale e olistica da quella sommativa e compositiva), e dalla loro incapacità di individuare un significato di *logos* che sia adeguato alla definizione in esame.¹³⁶ Ma non ci sono ragioni valide per sostenere che Platone respinga l'idea che la conoscenza sia superiore all'opinione vera in virtù della sua capacità di fornire il *logos* (qualsiasi cosa esso significhi) di quest'ultima.

11.4. Un discorso lungo e piuttosto complesso, che richiederebbe quasi tanto spazio quanto quello occupato da questa introduzione, meriterebbe poi la questione della natura del *logos* e della procedura ad esso connessa del *logon didonai*. L'esistenza in proposito di posizioni interpretative molto diverse sembra in larga parte giustificata dalle stesse affermazioni platoniche, che rendono quasi impossibile ricostruire un quadro teorico unitario e coerente.

Bisogna comunque riconoscere che negli ultimi anni si è imposto, soprattutto tra gli studiosi anglossassoni, un modello teorico di tipo *coerentista* in base al quale

¹³⁵ Sull'impostazione riduzionistica della teoria del "sogno" ("the reductionism embodied in the Dream theory is a form of materialism") si veda Sedley (2004: 157-63).

¹³⁶ Numerosi sono stati gli studiosi che hanno attribuito all'incapacità di Socrate e Teeteto di individuare un significato adeguato della nozione di *logos* la ragione principale del fallimento della terza risposta: cfr., per esempio, Haring (1982: 510), Shields (1999: 122) e Spinka (2008: 290).

la giustificazione prodotta dal richiamo al *logos* consisterebbe nell'integrazione di un contenuto cognitivo, doxastico o assunto in forma ipotetica, in un complesso sistema di relazioni nel quale esso troverebbe la sua ragion d'essere. Si tratta di un *interrelation model of knowledge* che ingloba una forte componente olistica e coerentista e che colloca il piano della giustificazione razionale di ogni contenuto cognitivo all'interno della sfera del *logos*.¹³⁷ Un modello di questo genere sembra attivo nei cosiddetti dialoghi dialettici e in particolare in uno scritto come il *Sofista*.

In generale penso che il modello coerentista abbia il merito di rappresentare una sfida seria e sostanzialmente vincente nei confronti delle concezioni intuizionistiche e immediatistiche dell'epistemologia platonica. Queste ultime ritengono che il "movimento" di giustificazione di una conoscenza raggiunga il suo culmine in un atto esterno al *logos*, in una "presa" intuitiva e quasi extrarazionale che trascende l'ambito della processualità dialettica. Alcuni interpreti fondano un simile punto di vista sulla convinzione che per Platone la conoscenza non sia descrivibile in un asserto della forma "S knows that P" ma in uno del tipo "S knows P", vale a dire che essa sia un fenomeno diretto e immediato, simile alla visione di un oggetto.¹³⁸ Ma Gail Fine ha dimostrato in maniera convincente che "Plato tends to speak *interchangeably* of knowing x and knowing what x is" (corsivo mio), il che significa, evidentemente, che un asserto della forma "S knows P" può

¹³⁷ L'espressione segnalata in corsivo risale a Fine (1979: 368-70), alla quale si deve la formulazione più coerente e argomentata di questo modello teorico. Si veda anche Chappel (2004: 233-34) e l'approfondita discussione di Trabattoni (2010: 299 ss.).

¹³⁸ Il più radicale e intelligente sostenitore di un simile fondazionalismo intuizionistico è White (1976: 176-83). Ho discusso e criticato l'attribuzione a Platone di un modello diretto e immediatistico della conoscenza (*knowledge by acquaintance*) in Ferrari (2006).

venire automaticamente trasformato in uno della forma “S knows what P is”.¹³⁹

L’interpretazione intuizionistica potrebbe anche tentare di far valere una presunta superiorità della *noesis* nei confronti dell’*episteme* e della dialettica, le quali sembrano effettivamente presentare un andamento strettamente procedurale ed esiti sostanzialmente interni al *logos*. Un’interpretazione di questo genere è arrivata a sostenere che la forma più alta di conoscenza consisterebbe in un atto noetico che trascende in senso intuizionistico la proceduralità dialettica ed epistemica fondata sul *logos*.¹⁴⁰

Tuttavia una simile interpretazione sembra inconciliabile proprio con il testo sul quale essa pretende di fondarsi, cioè con ciò che Platone afferma nei libri VI e VII della *Repubblica* a proposito della distinzione tra *dianoia* e *noesis*. Nulla di ciò che si legge qui giustifica l’attribuzione alla *noesis* di una posizione superiore alla dialettica e all’*episteme*; e soprattutto nulla induce a ritenere che la forma più alta di conoscenza fosse per Platone diversa da un sapere informativo, procedurale, discorsivo e fondato sul *logos*, in una parola *razionale*.¹⁴¹

Naturalmente l’insediamento nel *logos* del processo rendicontazionale (*logon didònai*) che consente la trasformazione di un’opinione vera in una conoscenza non dice ancora nulla sulla natura di questo processo. Non dice, ad esempio, quali ne siano gli oggetti; se esso culmini

¹³⁹ Fine (1979: 367). Si veda anche Nehamas (1989: 268-69).

¹⁴⁰ Una soluzione analoga per la teoria del “sogno” è stata avanzata da Leshner (1969: 77) per il quale la tesi che degli elementi primi non si possa avere *episteme* non comporta che essi non siano conoscibili, dal momento che “they can be known in the same way in which Socrates knows Theaetetus and a child knows his letters, that is to say, we can become acquainted with them”.

¹⁴¹ Rimando chi fosse interessato ad approfondire questo ordine di problemi a due miei contributi nei quali si può trovare anche l’indicazione della letteratura critica più significativa: Ferrari (2006) e (2010a).

o meno in una *anypothetos arché*, ossia in un principio anipotetico; se le conoscenze acquisite grazie ad esso siano definitive o revocabili in dubbio, cioè soggette nuovamente a *elenchos*. Ma la risposta a questi e ad altri interrogativi non si trova direttamente nel *Teeteto* e richiederebbe un ulteriore supplemento di analisi, destinato inevitabilmente a farci oltrepassare i limiti che questa introduzione si è imposta.

12. IL SENSO DEL *TEETETO*: L'EUPORIA DIETRO L'APORIA

12.1. Le parole con cui Socrate commenta l'epilogo della ricerca confermano l'esito aporetico del dialogo: né la percezione né l'opinione vera né, infine, l'opinione vera accompagnata da *logos* si sono dimostrate soluzioni soddisfacenti all'interrogativo su che cosa sia *episteme* (210a9-b2). Tuttavia il lettore del *Teeteto*, esattamente come i protagonisti del dialogo, non se ne va via a mani vuote. Come Socrate spiega immediatamente di seguito, Teeteto ha acquisito la consapevolezza del proprio non sapere e in questo modo egli risulta certamente migliore di quanto fosse prima dell'incontro con Socrate (210b11-c4). Ma non si tratta solamente di questo. Il lettore del *Teeteto*, esattamente come i personaggi che vi hanno preso parte, non dovrebbe avere dubbi sull'esistenza di un fenomeno come la conoscenza: l'*episteme* esiste, e nessuno dei partecipanti al dialogo ne ha mai dubitato. Il fatto è che tutti i tentativi di definirla si sono rivelati, per una ragione o per l'altra, inadeguati.

Non c'è dubbio, tuttavia, che le tre risposte fornite da Teeteto e sottoposte ad esame da Socrate non si collochino sullo stesso piano dal punto di vista di Platone. E un lettore attento dei dialoghi dovrebbe saperlo bene: sulla falsità della prima risposta nessuno può nutrire dubbi; più complesso si presenta il caso dell'identificazione della

conoscenza con l'opinione vera, ma il fatto che nel corso del dialogo questa soluzione sia stata corretta e migliorata dovrebbe indurre il lettore a respingerla proprio a vantaggio della terza risposta. Ed è proprio su quest'ultima che si sono concentrati i tentativi di interpretare il dialogo in senso parzialmente positivo, arrivando generalmente a sostenere che, con opportuni aggiustamenti, la concezione della conoscenza come opinione vera accompagnata da *logos* corrisponde nella sostanza al punto di vista di Platone.

12.2. In verità ogni interpretazione del *Teeteto* deve prendere posizione, lo voglia o meno, sulla questione del significato dell'esito negativo della ricerca messa in scena da Platone. Deve cioè chiarire se questa aporeticità coinvolga solamente i personaggi del dialogo o debba venire estesa anche all'autore. In altre parole, deve dire se l'interrogativo intorno al quale verte la conversazione, ossia che cosa è *episteme*, sia per Platone intrinsecamente aporetico e non ammetta una risposta migliore di quelle proposte da Socrate e Teeteto. Prima di provare a dare una risposta a questi interrogativi, è opportuno riprendere alcuni punti emersi nel corso di queste pagine.

Come si ricorderà, l'ipotesi che il *Teeteto* rappresenti la drammatizzazione del conflitto tra matematica, sofistica e filosofia socratica (e in particolare tra le ultime due) per aggiudicarsi il diritto di educare Teeteto, e con lui i giovani intellettuali ateniesi, era parsa una chiave di lettura plausibile del dialogo. Se le cose stanno in questi termini, è poco verosimile che Platone ritenga che la filosofia, ossia il *suo* candidato più credibile ad aggiudicarsi la *paideia* del giovane Teeteto, non disponga di una risposta più consistente e performante di quelle avanzate nel corso della conversazione.

Del resto l'intero dialogo rappresenta un grandioso omaggio, probabilmente l'ultimo, a Socrate e si svilup-

pa interamente sotto l'egida del metodo che qualifica la filosofia socratica, cioè la maieutica. Essa consiste nell'arte di ricavare ciò che l'interlocutore ha dentro di sé ma di cui non è consapevole. Questo vale tanto per un interlocutore in carne e ossa, come Teeteto, quanto per un interlocutore teorico, cioè per una dottrina, come quella protagorea dell'*homo mensura*, la quale presuppone la "teoria segreta" del mobilismo universale (sia nel suo *côté* ontologico che in quello epistemologico). Uno dei principi basilari della maieutica consiste nell'ammissione da parte di Socrate di essere sterile di sapienza (*agonos sophias*: 150c4), di non essere cioè completamente sapiente (*ou pany ti sophos*: 150d1). Se il *Teeteto* rappresenta un dialogo dichiaratamente "maieutico", sarebbe fuori luogo pretendere di trovarvi una risposta del tutto soddisfacente alla questione intorno alla quale esso verte.

Ma il *Teeteto* non è l'unico dialogo composto da Platone e soprattutto non è un dialogo isolato. Nelle sue ultime parole esso rinvia esplicitamente al *Sofista*, che infatti inizia ricordando la conversazione avvenuta il giorno prima, riportata appunto nel *Teeteto*. La connessione con il *Sofista* non è solo di natura drammatica ma anche contenutistica, come si evince da ciò che Socrate afferma a proposito del monismo immobilista di Parmenide e degli Eleati, la cui trattazione egli evita di affrontare nel *Teeteto* (183e3-184b2), rinviandola evidentemente proprio al *Sofista*, che infatti è in larga parte dedicato a un confronto con l'eleatismo.

Per Socrate il pensiero greco si è sviluppato lungo due linee direttrici: il mobilismo eracliteo, al quale aderirono in forma più o meno esplicita filosofi, drammaturghi e poeti (Omero compreso), e il monismo immobilista degli Eleati. L'analisi del "parto" di Teeteto, ossia della concezione dell'*aisthesis*, richiede un confronto sistematico con le tesi mobilistiche, mentre può prescindere tranquillamente dalle posizioni eleatiche, che invece si rivelerebbero

fondamentali se si dovesse prendere in esame un'altra nozione di conoscenza. Nel *Sofista* si profila esattamente la situazione accantonata nel *Teeteto*: Platone rivolge la sua attenzione prevalentemente, sebbene non in modo esclusivo, alla sfera intelligibile delle idee, e qui prende inevitabilmente corpo l'esigenza di fare i conti con l'eleatismo.¹⁴² Del resto, l'idea che Platone possa affrontare in modo compiuto il problema della conoscenza prescindendo del tutto dalle idee e da un confronto con Parmenide mi pare francamente bizzarra. Il *Teeteto* non è un dialogo autosufficiente e chi lo considera tale contravviene, consapevolmente o meno, alle regole di lettura che l'autore ha stabilito ed esplicitamente indicato.

12.3. Nel corso di queste pagine si è più volte osservato che il mondo del *Teeteto*, soprattutto quello della *doxa*, è quasi unicamente popolato da oggetti quotidiani, è cioè quel tipo di mondo del quale solitamente gli uomini fanno esperienza. Si tratta per lo più di individui collocati nello spazio e nel tempo; di entità atomiche che raramente presentano un'articolazione interna. L'idea di conoscenza che agisce nei numerosi esempi che il lettore incontra sembra adeguata a questo genere di oggetti; si tratta di una nozione abbastanza banale, che tende a concepire la conoscenza come un *riconoscimento* (realizzato o fallito) di un individuo che si era precedentemente conosciuto. Tutto ciò appare evidente, come detto, nella sezione dedi-

¹⁴² Un rapporto tra il *Teeteto* e il *Sofista* simile a quello qui ventilato venne suggerito dai misteriosi "Platonici" di cui parla l'Anonimo commentatore; costoro "affermano che egli [scil.: Platone], essendosi proposto di indagare sulla conoscenza, nel *Teeteto* mostra intorno a quali oggetti essa non verta, nel *Sofista* intorno a quali essa verta. Costoro si sono avvicinati alla verità, ma non l'hanno colta" (*In Tht.* 2,32-42). Questo documento è riportato in "Testimonianze e giudizi critici" (Test. I). Del resto, che il ricorso al *Sofista* consenta la soluzione di aporie lasciate aperte dal *Teeteto* è provato dal caso della discussione sul rapporto tra falso e non essere in 188c10 ss.

cata alla *doxa*, dove pure non mancano accenni a forme più complesse di rapporto con gli oggetti, che però non vengono sviluppati in maniera adeguata.

Anche la teoria del “sogno” non si affranca del tutto da questa impostazione. Gli oggetti elementari che la popolano sono *aisthetà*, mentre le entità *episteta* sono composte da *aisthetà*.¹⁴³ Socrate e Teeteto, pur accennando a una nozione di identità ontologica di tipo strutturale e formale, dimostrano di non sapersene servire e finiscono per riproporre un’idea mereologica e sommativa del rapporto tra intero e parti. La dottrina del “sogno” non è in grado di uscire dai vincoli di una nozione analitico-elementaristica di conoscenza; è vero che viene talora messa in discussione da alcune riflessioni di Socrate e Teeteto, i quali accennano alla possibilità che la conoscenza di una determinata sfera sia essenzialmente un fenomeno relazionale o classificatorio;¹⁴⁴ ma queste possibili “vie di fuga” non vengono percorse fino in fondo dai personaggi del dialogo, i quali, sotto la regia dell’autore, si limitano a suggerirle all’attenzione del lettore.

Ma il fallimento della terza risposta di Teeteto dipende soprattutto dall’eccessiva contiguità tra *episteme* e *doxa* che essa presuppone. Il modello “addizionale”, per il quale la conoscenza è opinione con l’aggiunta di qualcosa, rischia di compromettere in maniera intollerabile l’*episteme*, che è per definizione *infallibile* (*Rp.* V 477e7-8), con la *doxa*, che presenta invece un elevato grado di

¹⁴³ Ancora una volta mi sembrano convincenti le osservazioni di Cornford (1935: 162): “The whole discussion is confined to the level of the theory dreamt by Socrates, which contemplates only our acquaintance with individual sensible things”.

¹⁴⁴ Numerosi interpreti hanno, ad esempio, richiamato l’attenzione sugli accenni a una forma di descrizione, e dunque di conoscenza, non di tipo analitico ma *classificatorio*, quale sarebbe attiva nella presentazione delle caratteristiche delle lettere in 203b2-8: si veda Watanabe (1987: 160-61) e soprattutto Hardy (2001: 239); interessante anche ciò che dice Haring (1982: 515).

fallibilità.¹⁴⁵ È vero che la definizione di *episteme* come *alethes doxa meta logou* è simile a quella del *Menone*, ma solo simile e non identica. Nel *Menone* non si dice che la conoscenza è opinione; ma soprattutto in questo dialogo si trova in più un elemento fondamentale per Platone, ossia il riferimento all'*anamnesis* e dunque alle idee, che dell'*anamnesis* rappresentano l'oggetto privilegiato. Torna prepotentemente la questione centrale, posta molti decenni fa dal grande Francis McDonald Cornford e della quale gli interpreti filo-analitici hanno cercato negli ultimi anni di sbarazzarsi: è possibile per Platone definire l'*episteme* prescindendo dalle idee?¹⁴⁶

L'unica risposta sensata a questo interrogativo continua a sembrarmi quella negativa. Del resto per un lettore di Platone non può essere così sorprendente constatare che un dialogo che definisce la conoscenza in termini di *doxa*, sia pure *alethes* e fornita di *logos*, si concluda in maniera aporetica e negativa. Ma si può ragionevolmente ritenere che questa fosse l'ultima parole di Platone? A questo interrogativo rispondo con le parole con le quali Bruno Centrone riassume un punto di vista che egli, pur non condividendo *in toto*, reputa comunque meritevole di considerazione:

Che egli [scil.: Platone] non abbia di meglio da proporre di una definizione dell'*episteme* in termini di *doxa* e che non abbia risposte migliori di quelle fornite nella parte finale

¹⁴⁵ Sui problemi collegati all'assunzione di un *additive model* di conoscenza ha scritto cose condivisibili Nehamas (1989: 276-81).

¹⁴⁶ Cornford (1935: 99): "The conclusion Plato means us to draw is this: unless we recognise some class of knowable entities exempt from the Heraclitean flux and so capable of standing as the fixed meanings of words, no definition of knowledge can be any more true than its contradictory. [...] Without the Forms, as his Parmenides said, there can be no discourse". Ciò che qui si dice a proposito della teoria del flusso vale per ogni tentativo di definire la conoscenza prescindendo dalle forme intelligibili.

alla questione di cosa significhi rendere ragione (*logos*) di qualcosa, sembra, dopo la *Repubblica*, grottesco.¹⁴⁷

Naturalmente si può osservare che un simile atteggiamento sia passibile dell'accusa di *petitio principii*, in quanto respinge la contiguità tra *episteme* e *doxa*, apparentemente stabilita nel *Teeteto*, sulla base di ciò che nel *Teeteto* non si trova affatto, cioè sulla base di un'epistemologia che distingue nettamente queste due forme di conoscenza.¹⁴⁸ Il fatto è che questa epistemologia non viene catapultata sul *Teeteto* da Marte, ma si trova formulata nella *Repubblica*, nel *Fedone*, nel *Simposio* e, come si è visto, anche nel *Menone*, e poi viene ripresa nel *Timeo* e largamente presupposta anche nel *Sofista*, che del *Teeteto* costituisce il seguito.

Con ciò non voglio affatto sostenere che tutti i problemi lasciati aperti dal *Teeteto* siano immediatamente risolvibili per mezzo del ricorso alla concezione delle idee o a teoremi filosofici contenuti in altri dialoghi. Voglio però affermare con forza che non è ermeneuticamente ammissibile leggere il *Teeteto* come se Platone non avesse scritto altri dialoghi, come se l'aporia che emerge dalla conversazione tra i personaggi del dialogo investisse automaticamente anche l'autore del dialogo. Il fatto che Platone abbia composto *dialoghi* e non trattati filosofici invalida l'assunzione che il livello teorico di volta in volta conseguito in ciascuno di essi rispecchi sempre e in modo meccanico le conoscenze e le convinzioni filosofiche del loro autore.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Centrone (2002: 153).

¹⁴⁸ Una critica di questo genere viene autorevolmente formulata da Trabattoni (2010: 303), che arriva addirittura ad affermare che “non sarebbe nemmeno il caso di sottolineare quanto questo modo di procedere sia irragionevole, se non fosse che è stato seguito dalla maggior parte dei lettori e commentatori del *Teeteto*”.

¹⁴⁹ La tendenza a non coinvolgere l'autore nell'aporia in cui si trovano invischiati i personaggi dei dialoghi si è imposta negli ultimi decenni anche grazie agli studi già menzionati di Szlezák (1988) ed Erler (1991).

12.4. Che cosa è allora il *Teeteto*? I commentatori antichi furono concordi nel considerarlo un dialogo *peirastikòs*, ossia indirizzato alla ricerca e alla prova. Nella classificazione “per carattere” dei dialoghi il tipo peirastico costituiva una sottospecie del genere *gymnastikòs* che a sua volta era una specie del genere *zetetikòs*, ossia “indagativo”.¹⁵⁰ Ciò significa che il carattere peirastico incorporava un aspetto “indagativo” e uno “ginnastico”, ma soprattutto che esso era estraneo a intenti “istitutivi”, cioè dogmatici e propositivi.

Sappiamo bene che la classificazione “per carattere” rappresentò una delle strategie messe in atto dai commentatori antichi per neutralizzare la portata aporetica e a-sistemica dei dialoghi platonici. Essa dunque non dice nulla sull’effettiva natura del *Teeteto*. Ma, a mio parere, suggerisce l’esigenza di assumere un atteggiamento ermeneutico che per gli interpreti antichi era abbastanza ovvio e che non sempre viene tenuto nel giusto conto da quelli contemporanei: mi riferisco alla regola che invita a leggere gli scritti platonici in modo contestuale, non isolando un dialogo dall’altro.¹⁵¹ Se l’invito ad attenersi a questa norma esegetica mi pare consigliabile di fronte alla lettura di ogni scritto platonico, esso diventa ancora più urgente nel caso del *Teeteto*, dove questa esigenza è indicata espressamente.

Quanto detto ora non vuole in alcun modo attenuare la portata filosofica del *Teeteto*, che in realtà è straordinaria e per molti aspetti superiore a quella di dialoghi più celebri, come il *Parmenide* e il *Sofista*. Nel *Teeteto* è contenuta una presentazione critica dell’universo ontoepistemico del relativismo protagoreo e dell’infallibilismo

¹⁵⁰ Diog. Laert. III 49-51 e Alb. *Prol.* 3. 148,22-37. Sulla struttura e la funzione della classificazione “per carattere” dei dialoghi rinvio a Ferrari (2010c: 57-9) con gli opportuni riferimenti alla letteratura critica.

¹⁵¹ Una puntuale critica alla tendenza, tipica dell’approccio analitico, a isolare un dialogo dall’altro viene formulata da Brisson (2010: 70-1).

eracliteo che per acutezza e profondità non ha paragoni nel pensiero antico (e forse non solo in quello). Platone ricostruisce i presupposti logici, fisici ed epistemici di un mondo che sembra rappresentare l'alternativa più radicale e consistente del mondo del senso comune. Dopo avere confutato questo universo, nel quale sembrano sospesi i consueti principi di causalità, permanenza e identità, egli si rivolge al mondo di tutti i giorni, per mostrare le aporie logiche, epistemiche e metafisiche nelle quali si trova invischiata una trattazione priva della necessaria cautela filosofica o dipendente, in modo implicito o esplicito, da assunti errati.

Il tutto avviene sullo sfondo di un confronto serrato con la sofistica, di cui vengono messe in scacco le pretese di proporsi come punto di riferimento della formazione dell'intellettualità ateniese. Al *bios* performante dell'uomo di successo Platone contrappone l'immagine di Socrate, sconfitto dalla città "malata" ma potenzialmente vincente in quella fondata sui principi della filosofia.

È appunto intorno alla figura di Socrate che ruota l'intero dialogo: Socrate prossimo alla morte, condannato dalla città che egli ha preteso di educare; Socrate, maestro di maieutica, capace di fare venire alla luce tutte le implicazioni di una teoria o di una tesi filosofica; ma anche Socrate "innocente", almeno in parte, di rilevanti filosofemi platonici.¹⁵²

Al di fuori di questi confini l'interpretazione del *Tee-teto* rischia di smarrirsi. Non ha senso cercare in questo dialogo ciò che non può trovarsi. Ma ciò che in esso si trova rappresenta uno dei prodotti più straordinari del genio filosofico e letterario di Platone.

Franco Ferrari

¹⁵² Per tutto ciò si rinvia naturalmente a Sedley (2004).