

*Contributi/1*

## *Mnemosyne, la madre delle Muse*

### **Temporalità, memoria e percezione nel *Teeteto***

Andrea Osti

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 31/01/2019. Accettato il 03/07/2019.

#### **MNEMOSYNE, THE MOTHER OF THE MUSES. TEMPORALITY, MEMORY AND PERCEPTION IN THE *THEAETETUS***

This article explores some aspects of Plato's empirical theory of memory in the *Theaetetus*. The issue of false opinion (187 d) brings out the connection between memory, soul, and sensation: for the purpose of the speech, Socrates theorises an empirical model of knowledge based on the well-known image of the waxen block, which apparently makes no reference to the recollection theory. The aim of the first part of this paper is to detect the different passages of the dialogue where the use of memory, but more generally the temporality of the soul, leads to contradiction in the Protagorean-Heraclitean universe. I then move to the argument from "commons" in order to show how temporality and reflexive thought can definitively discount Theaetetus' first account. I conclude with a description of the empirical use of memory.

\*\*\*

#### **1. Il problema del falso opinare: introduzione alla memoria**

In un noto *excursus* del *Teeteto* Socrate si dichiara sconcertato circa quella condizione in cui si genera τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ (187 d 6). Il problema era sorto relativamente alla definizione che Teeteto aveva fornito poco prima della ἐπιστήμη, una volta scartata l'equazione con l'αἴσθησις, come ἀληθὴς δόξα. Se la conoscenza viene infatti definita come un opinamento<sup>1</sup> vero, tale definizione ha senso se esiste e si dà anche qualcosa come un opinamento falso (187 d).

<sup>1</sup> Per la resa semantica di questo termine seguo qui le preziose indicazioni di F. Trabattoni, *Qual è il significato del Teeteto platonico? In margine a una nuova traduzione commentata del dialogo, «Elenchos», XXXIII, 2012, 1, pp. 80-82; Id., Platone: Teeteto, tr. it. di A. Capra, Einaudi, Torino 2018, p. CIV: «Questa doxa non indica [...] "conoscenza della realtà diveniente", ma più semplicemente e più in generale, come Socrate dirà esplicitamente più avanti, opinione, affermazione, giudizio dell'anima, indipendentemente dal fatto che questo giudizio verta su una realtà mobile o immobile, sensibile o intelligibile». Di visione diametralmente opposta è M. Narcy, *Doxazein. «Opinare» o «Giudicare?»*, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2002, pp. 7-23. A mio avviso si può tradurre δόξα e*

Le vie attraverso le quali Socrate e Teeteto cercano di pervenire a una risposta esaustiva riguardano tre ambiti: (a) quello del sapere e non sapere (εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι, 188 a 5 – 188 c 9); (b) dell'essere e non essere (κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ – 188 d – 189 b 5); (c) dell'opinare-altro, ο ἄλλοδοξία (189 b 13 – 190 e 3). Premessa del primo tipo di argomentazione (a) è che «l'apprendimento e l'oblio [μανθάνειν καὶ ἐπιλανθάνεσθαι], come stati intermedi [μεταξύ] tra questi [sapere e non sapere, *scil.*], li lascio per ora da parte, perché non hanno nessuna rilevanza per il nostro ragionamento» (188 a 2–4). Se si scartano tali stati intermedi, risulta impossibile sapere ciò che non si sa e, viceversa, non sapere ciò che si sa (*all-nothing premise*). Come giustamente è stato notato<sup>2</sup>, l'εἰδέναι di cui si sta parlando riguarda qui, per lo più, la “conoscenza di oggetti” (*knowledge of objects*), e in tal senso la prima formulazione del problema dell'opinamento falso (188 a) verrebbe a coinvolgere il caso in cui si scambiasse un oggetto, *x*, per un altro, *y* (188 b 8–10).

Già a partire da questo aspetto dovrebbe intuirsi come la discussione sul falso opinare rimanga ancora confinata entro un modello di δόξα che era stato già utilizzato precedentemente nel dialogo e che si riferiva alla percezione sensibile (nonostante poco prima si fosse rinunciato a trovare l'ἐπιστήμη nell'αἴσθησις). Conoscere Socrate significa infatti “avere visione e contatto diretti di Socrate” (*knowledge by acquaintance*): se si ha contatto diretto di Socrate (e tale contatto è “totale”) si ha conoscenza di Socrate; se non si ha contatto diretto di Socrate, allora non lo si conosce affatto. Questa prima via mostra conclusioni paradossali e “mostruose” (τέρας γὰρ ἔσται – 188 c 4), perché chi conosce (qualcosa) non può di certo averne opinione falsa (scambiandolo per una cosa che conosce o che non conosce); chi non conosce (qualcosa), d'altro canto, non può averne affatto opinione falsa (scambiandolo con un'altra cosa che non conosce o per una che conosce). Dunque pare impossibile opinare il falso<sup>3</sup>.

A simili conclusioni giungerà anche la prospettiva (b), che prende in esame l'essere e il non-essere: se opinare il falso fosse un formulare pareri su ciò che non è, allora sarebbe lo stesso opinare a non essere possibile, perché il δοξάζειν

---

δοξάζειν come “opinare” o “formulare pareri”, sempre tenendo presente il carattere giudicativo e senziente dell'anima in base a 190 a (così, per esempio, M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, with a translation of Plato's *Theaetetus* of M. J. Levett, Indianapolis-Cambridge 1990, pp. 69-70: «The solution is to prefer 'judgement' in the translation” but to remember that judging can be thought of as coming to believe something or forming an opinion»). Per la traduzione di δόξα con “giudizio” (*judgement*) si veda inoltre J. McDowell, *Plato: "Theaetetus"*, New York 1973 (=1999), p. 75.

<sup>2</sup> P. Crivelli, *Plato's Waxen Block*, in W. Detel, A. Becker, P. Scholz (eds.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Steiner, Stuttgart 2003, pp. 180. Cfr. anche C. Rowett, *On Making Mistakes in Plato: Theaetetus 187c-200d*, «Topoi», XXXI, 2012, pp. 153-155, che definisce la *doxa* come “discerning an extensional particular” e G. Fine, *False Belief in the Theaetetus*, «Phronesis», XXIV, 1979, 1, p. 72: «Plato's substitutions for “x” are all persons. We might then suppose he has in mind some kind of acquaintance principle. For any x such that one has a belief about x, one is acquainted with x».

<sup>3</sup> Cfr. F. Trabattoni, *Platone: Teeteto*, cit., n. 258-261, p. 222. Dove diversamente segnalato, le traduzioni sono sempre di Andrea Capra.

implica che questo sia sempre di ciò che è. Anche in questo caso la concezione dell'opinare rimane confinata nell'ambito del modello sensistico che nella prima parte del dialogo si era ascritto alla percezione<sup>4</sup>: l'opinione sembrerebbe infatti avere origine solamente da ciò di cui si ha presa diretta, come mostrano gli esempi di 188 e (tutti riferiti alla percezione), sicché effettivamente non si potrà opinare ciò che non esiste<sup>5</sup>.

La radice della falsa opinione potrebbe allora essere rinvenuta (c) in un ambito differente: certo, nelle cose che si sanno, «quando uno nel pensiero [τῆ διανοίᾳ] scambia una fra le cose esistenti per un'altra, esistente anch'essa» (189 c 1-2), non contravvenendo in questo modo al divieto di opinare ciò che non è. Il fatto che l'opinare falso sia una condizione che si ingenera nel pensiero suggerisce che a essere preso in considerazione, questa volta, è un ambito differente rispetto alla sola percezione: il δοξάζειν è infatti un'attività che l'anima compie da se stessa; un'attività che implica assenso o rifiuto espresso interiormente, in silenzio (σιγῆ πρὸς αὐτόν – 190 a 6), rispetto a ciò che questa prende in esame. Tuttavia, proprio perché in questa specie di scambio (ἄλλοδοξία τις)<sup>6</sup> è l'anima in se stessa, e non la sensibilità (non si parla più infatti di un "guardare", "sentire" o "toccare", ma di διανοεῖσθαι), a opinare-altro, si daranno anche in tal caso altrettanti paradossi: quando si scambia il brutto per il bello (ὅταν γὰρ τις ἀντὶ καλοῦ αἰσχροῦν – 189 c 5-6) si assiste a un'assurdità che non può accadere nemmeno nei sogni, ossia che l'anima dia consapevolmente assenso all'identificazione di due entità che si sono espressamente riconosciute come diverse. E anche nel caso in cui si formulasse un parere su una sola delle due, sembrerebbe proprio che lo scambio non possa avvenire, perché essa dovrebbe abbracciare entrambe le cose (ἐφαπτόμενος ἀμφοῖν τῆ ψυχῆ – 190 c 6-7), ovvero anche quella di cui non ha opinione.

Per superare l'*impasse* dell'argomento, Socrate è costretto a tirare nuovamente in ballo proprio quelle condizioni mediane che erano state precedentemente escluse, ossia che in qualche modo si possa sapere ciò che non si sa e che si possa avere opinione anche di ciò che non è.

SO. Dirò che a suo tempo non abbiamo fatto bene a reputare impossibile il seguente parere: che quel che si sa [ἄ τις οἶδεν] possa essere invece quel che non si sa [ἄ μὴ οἶδεν], con il risultato di cadere in errore. Da un certo punto di vista, è possibile [ἀλλά πῃ δυνατόν].

TE. Dici forse quel che anch'io avevo sospettato quando si era detto qualcosa di questo genere? Conoscendo Socrate, *se vedo da lontano uno che non conosco* [πύρρωθεν δὲ ὄρων ἄλλον ὃν οὐ γινώσκω], a volte io penso sia il mio Socrate. In una situazione del genere si verifica appunto quel che tu dici.

SO. Ma non avevamo scartato questa possibilità, perché ci metteva nella condizione di non sapere, pur sapendole, le cose che sappiamo?

<sup>4</sup> Cfr. *Theaet.* 167 a 8-9.

<sup>5</sup> Sull'identificazione tra il falso e il non-essere si vedano le puntuali considerazioni di F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, Milano 2011, pp. 426-429, n. 262-263.

<sup>6</sup> Una discussione analitica del problema è condotta in P. Crivelli, *ΑΛΛΟΔΟΞΙΑ*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXX, 1998, 1, pp. 1-29.

[...] Vedi dunque se dico qualcosa di sensato. È possibile imparare in un secondo tempo qualcosa che prima non si sa [ἄρα ἔστιν μὴ εἰδῶτα τι πρότερον ὕστερον μαθεῖν]? (191 a 8 – 191 c 4).

Lo stato proprio dell'apprendimento evocato alla fine del passo non sembrerebbe apparentemente minare la *all-nothing premise*. Come nota Rowett, «the fact that there are processes of learning and forgetting do not count against the truth of K or Not-K, as Socrates says, since a subject is still always in one of the end states»<sup>7</sup>. E tuttavia, l'introduzione di questi stati mediani è in grado di intendere il *δοξάζειν* come un qualcosa di profondamente diverso rispetto alla mera presa-diretta. Qui Teeteto avanza l'ipotesi che la condizione che si ingenera nel momento in cui opino ciò che non so, scambiandolo per ciò che so, consisterebbe in una *prospettiva* visuale e percettiva, tale per cui vedendo qualcosa da lontano (πρόρρωθεν δὲ ὄρων), lo scambio per un qualcosa che *già* conosco (γινώσκω). Dunque avrei conoscenza di ciò che non percepisco (Socrate – in quanto di fatto non lo percepisco, pur sapendo chi è), ma percezione di ciò che non conosco (uomo sconosciuto). In questo modo si ha sempre opinione di ciò che è (in quanto percepito), ma tale percezione, presentando elementi di interferenza, ingenera nell'anima uno scambio tra un qualcosa che (in realtà) non sa (e che crede di sapere, proprio a causa dell'interferenza), ma che percepisce, e un qualcosa che sa, ma (in realtà) non percepisce<sup>8</sup>. In tal senso la proposta di Teeteo mette l'accento piuttosto genericamente sulla prospettiva visuale<sup>9</sup>, mentre Socrate, incalzandolo immediatamente, gli fa notare che il problema deve essere impostato in un senso più ampio, cioè solamente riammettendo gli stati intermedi tra sapere e non sapere, l'apprendimento e l'oblio, e dunque postulando una differenza ben precisa tra la percezione e una conoscenza<sup>10</sup> pregressa che dimora nell'anima, e alla quale, lo si vedrà in seguito, la percezione sensibile deve essere ricondotta.

<sup>7</sup> C. Rowett, *On Making Mistakes in Plato*, cit., p. 156.

<sup>8</sup> I diversi modelli di interazione tra conoscenza e percezione sono enumerati in maniera esaustiva da P. Crivelli, *Plato's Waxen Block*, cit. La questione meriterebbe una discussione a sé stante, soprattutto a causa della non linearità del testo platonico, nonché dei differenti tipi di lettura di 192 c 9 -192 d 1. Ad ogni modo, Socrate sembra insistere sui due esempi in cui, avendo conoscenza di *x* e *y* e percezione di entrambi o di uno solo dei due, è possibile ricondurre la percezione di uno alla traccia mnestica dell'altro. È importante notare come Socrate, una volta postulata la differenza tra sensazione e memoria, riprenda comunque l'ipotesi di Teeteto, che aveva posto come condizione necessaria dell'errore un disturbo percettivo (διὰ μακροῦ καὶ μὴ ἱκανῶς ὄρων ἄμφω – 193 c 1-2).

<sup>9</sup> Il richiamo alle visioni speculari (οἷα τὰ ἐν τοῖς κατόπτροις τῆς ὄψεως πάθη – 193 c 7-8) e all'ἄλλοτρινομεῖν di coloro che παρορῶσι τε καὶ παρακοῦουσι καὶ παρανοοῦσι (195 a 7-8), cioè di coloro che non sono in grado di assegnare una percezione alla corrispondente traccia mnestica, metterebbe in gioco tutta una serie di problematiche legate all'immagine e alla distanza, per le quali rimando a L. M. Napolitano Valditara, *Platone e le "ragioni" dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007.

<sup>10</sup> Da notare lo slittamento semantico da una conoscenza di tipo visivo, attestata dal verbo εἰδέναι-οἶδα (188 a -191 a) a una di carattere intensivo – γινώσκειν (191 b).

Affinché la prospettiva ingeneri una simile condizione è allora necessario che chi vede da distante qualcuno abbia impresso in se stesso un'impronta di tale referente di cui permane l'immagine ogni volta che se ne ha ricordo – dunque si presume che la conoscenza, e di conseguenza l'opinione falsa, venga a costituirsi in un certo tipo di relazione tra la memoria-anima e la sensazione. Quando infatti compiamo un atto di riferimento riconoscendo un ente, assistiamo all'interazione tra la percezione attuale del referente sensibile<sup>11</sup> e la sua immagine presente nella memoria sotto forma di nozione appresa.

Se l'errore e la falsa opinione possono verificarsi in questi casi, alla loro base vi deve essere una spiegazione del modo in cui interagiscono memoria e sensibilità. E in effetti sono proprio gli stati mediani dell'apprendimento e dell'oblio quegli indicatori<sup>12</sup> che coinvolgono la memoria nel processo del conoscere – aspetto che non risulta affatto estraneo alla teoria platonica della conoscenza<sup>13</sup>. Come buona parte degli interpreti "revisionisti" del *Teeteto* ha notato<sup>14</sup>, questo ruolo verrebbe affrontato senza fare riferimento a dottrine "ortodosse" o "metafisiche" come la teoria della reminiscenza. Senz'altro, parlare di abbandono della teoria della reminiscenza significa ricorrere a una tesi molto forte: a discapito dei riferimenti testuali, si tratta soprattutto di leggere complessivamente il ruolo del *Teeteto* nel *corpus* platonico, nonché di attribuire un significato a quell'ἐπιστήμη che è il *definiendum* del dialogo e che inspiegabilmente<sup>15</sup> rimarrebbe senza definizione

<sup>11</sup> Che qui si stia parlando di riferimento e non del λέγειν τι περὶ τινός del *Sofista* è stato notato da F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., pp. 96-97. Gli oggetti dell'opinione sono infatti considerati per tutto il dialogo come «unità non analizzabili, ossia prive di una composizione esprimibile in forma predicativa. [...] Un simile punto di vista spiega bene la ragione per cui la falsa opinione si profili essenzialmente come uno scambio tra due entità atomiche [...]: la falsa opinione finisce inevitabilmente per identificarsi con un errore di riconoscimento».

<sup>12</sup> P. Crivelli, *Plato's Waxen Block*, cit., pp. 179-180.

<sup>13</sup> F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, cit., p. 229, n. 277. Mi pare che Trabattoni insista molto su questi aspetti per rintracciare lo sfondo metafisico del *Teeteto*.

<sup>14</sup> Cfr. P. Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 34; 67 (n. 68); pp. 221-222; J. McDowell, *Plato: "Theaetetus"*, cit., pp. 219 ss. e D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, New York 2004, pp. 29; 35. *Contra* F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, cit., p. 238, n. 330.

<sup>15</sup> Secondo F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, cit., p. XXVIII ss. l'aporeticità del dialogo è ben spiegata dall'identificazione dell'ἐπιστήμη con la σοφία (145 e), ossia di quella condizione che pertiene solo agli dèi ed è contrapposta alla φιλοσοφία degli uomini. Id., *Qual è il significato del Teeteto platonico?*, cit., pp. 75-77 (cfr. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit., p. 238). F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., pp. 37-38, sostiene sulla scia di D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, cit., p. 7 e di F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London 1935, p. 99, che l'aporia ottenuta dai protagonisti del dialogo non coincida con l'aporeticità dell'opinione stessa dell'autore e che dunque si debba considerare il dialogo in relazione ai dialoghi della maturità (ipotesi unitarista). I cosiddetti "revisionisti" invece, sostengono che l'aporia deriverebbe dall'abbandono della teoria delle forme (cfr. G. E. L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, «The Classical Quarterly», III, 1953, 1/2, pp. 79-95; D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Oxford 1998, pp. 13-14; W. G. Runciman, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962, p. 57; in parte anche J. McDowell, *Plato: "Theaetetus"*, cit., pp. 256-259). Per una disamina di entrambe le posizioni cfr. T. Chappell, *Plato on Knowledge in the Theaetetus*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysics Research Lab, Stanford 2013, pp. 3-4 [<https://plato.stanford.edu/entries/plato-theaetetus/#ColWinArgTheFlu152160>, consultato il 24/12/2018].

proprio quando Socrate e Teeteto si avvicinano a una soluzione non propriamente contraria a quanto Platone aveva lasciato emergere in altri dialoghi.

L'obiettivo che intendo perseguire attraverso il seguente contributo è quello di indagare i rapporti fra sensazione, temporalità e memoria; scelta, la seguente, che mi porterà a parlare di una "teoria empirica" della memoria<sup>16</sup> o di un "uso empirico del pensiero riflessivo". Ciononostante, questo non sarà assolutamente da intendersi come attestazione di uno dei più riusciti tentativi platonici di abbandonare la teoria della reminiscenza o ancor più in generale la teoria delle idee, ma come un prodotto maieutico, legato soprattutto alla prima parte del dialogo e alla sua impostazione di fondo, che riesce comunque a restituire, attraverso il ricorso all'attività comparativa dell'anima, un'idea quantomeno coerente di esperienza sensibile e di soggetto che, seppure non può essere annoverata tra le "dottrine" genuinamente platoniche, sembra farvi costantemente riferimento o allusione<sup>17</sup>.

Sarà necessario anzitutto descrivere in che modo la sensazione interagisca nei confronti dell'anima. Questa descrizione deve essere in grado di rendere conto dei problemi che vengono sollevati nella prima parte del dialogo, dove viene esposta una teoria della percezione di stampo protagoreo-mobilista<sup>18</sup>. Di conseguenza, nel prossimo capitolo indagherò il concetto di percezione, mettendo in luce l'ontologia proposta da P+H e sforzandomi di evidenziare i problemi che la memoria e l'estensione temporale dell'anima pongono all'interno del modello H-P-T. In seguito (2.2) mostrerò come il riferimento all'attività riflessiva dell'anima (nel suo estendersi temporale tra passato, presente e futuro) sia in grado di scardinare definitivamente l'ontologia dell'evento e la prima formulazione di T. Infine (3.) mostrerò più analiticamente, a partire dall'immagine del plastico di cera, i legami tra δόξα e apprendimento, al fine di ottenere un modello teorico che possa spiegare l'uso empirico della memoria e l'idea di verità ad essa conseguente.

## **2. Protagora, Teeteto e mobilisti a confronto. Dove rintracciare l'importanza della temporalità e della memoria nella teoria della percezione?**

Fino dall'esordio di T la percezione aveva chiamato in causa P (οὐ φαῦλον – 151 e 8), la quale era stata spiegata facendo ricorso a H (τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν – 152 c 11-12). Il modo in cui queste tre dottrine vengono legate è assai singolare,

---

<sup>16</sup> Seguo qui le preziose suggestioni di D. Z. Andriopoulos, *Can we identify an empiricist theory of memory in Platos dialogues?*, «Philosophical Inquiry», XXXIX, 2015, 3-4, p. 135: «In *Theaetetus* an empiricist account of memory, and, in general, of knowledge is introduced which is free from hereditary factors, innate ideas and inherited patterns».

<sup>17</sup> Concordo con D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, cit., p. 5 secondo cui «the dialogue itself tells us, the correct philosophical method is that of midwifery, where it falls to the interlocutor, and no one else, to give birth to the true doctrine».

<sup>18</sup> Da questo momento in avanti la tesi di Teeteto (sensazione è conoscenza) verrà abbreviata con la lettera T, il detto protagoreo con la lettera P e la verità nascosta di Protagora, cioè la teoria del mobilismo universale, con H.

come è singolare il fatto che sia proprio un matematico come Teeteto a sostenere che conoscenza sia sensazione. Poco prima egli aveva ammesso la sua difficoltà nel definire la conoscenza mediante un procedimento analogo a quello utilizzato per definire lunghezze e potenze (148 d 6 – 7), e così la sua prima risposta appare nondimeno quella fenomenologicamente più immediata: ciò che si conosce è ciò di cui ci si accorge, ciò che si coglie «nella maniera esatta in cui appare»<sup>19</sup>. Il che può valere per molti tipi di ambiti: dalle qualità sensibili al buono e al cattivo, dal piacere e dal dolore al desiderio e alla paura (156 b 4). Tuttavia apprendiamo fin dalle prime risposte di Socrate che “sensazione” non viene intesa (per lo meno in queste battute) nel suo senso ampio: non stupisce che, venendo legata a una certa forma di P, questa sia immediatamente limitata alla percezione di qualità sensibili (αἴσθησις *stricto sensu* – percezione) attraverso l’esempio del vento, che appare talora freddo e talora non freddo (152 b)<sup>20</sup>.

A questo restringimento se ne aggiunge un altro, che è quello più importante, ossia la riconduzione di P ai mobilisti, i quali avrebbero professato in fondo la stessa dottrina: 1) che nessuna cosa è una (ἓν) in sé e per sé, determinata o dotata di una qualità permanente, in quanto a ciascuna non è possibile attribuire correttamente alcuna qualità (οὐδ’ ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ’ ὅποιονοῦν τι – 152 d 3-4): *apparirà* (cioè si manifesterà) subito diversa qualora le si predichi qualcosa; 2) che nessuna cosa che noi diciamo “essere” (πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι – 152 d 8) è detta correttamente, in quanto le cose non sono ma al massimo si originano (γίγνεται – d 8) dal movimento, dallo spostamento e dalla mescolanza delle cose l’una con l’altra (ἐκ [...] φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα – 152 d 6-8); 3) che nulla è, ma tutto viene sempre a essere (è prole del flusso e del movimento – ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως, 152 e 8).

Il tentativo di ridurre P a H è di per se stesso molto problematico, anzitutto perché quando Platone presenta le tesi mobiliste lo fa sempre riferendosi a esse come la “verità nascosta” del protagonismo (τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην – 155 d 10) – dottrina ovviamente non attestata, ma che piuttosto sembrerebbe presentarsi come un mosaico filosofico-letterario che accomuna quasi tutti i pensatori arcaici (ad eccezione degli eleatici)<sup>21</sup>. In secondo luogo, perché tale legame crea dei problemi di tipo logico, ontologico e argomentativo: H e P sono condizioni necessarie di T (T⇐P⇐H)? È P condizione sufficiente per H (P⇒H)? P e H si equivalgono logicamente (P sse H)?<sup>22</sup> Oppure non sussiste alcun legame di tipo logico e ontologico e il tentativo di connettere queste dottrine costituisce piuttosto un procedimento puramente argomentativo attraverso il quale Socrate

<sup>19</sup> Cfr. F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, cit., p. XLVI; pp. 106-107.

<sup>20</sup> Della stessa opinione è anche A. Silverman, *Flux and Language in the Theaetetus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XVIII, 2000, p. 113.

<sup>21</sup> Si vedano a tale proposito A. Brancacci, *La dottrina riservata di Protagora*, «Méthexis», XXIV, 2011, pp. 30-54 e M. K. Lee, *Thinking and Perception in Plato's "Theaetetus"*, «Apeiron», XXXII, 1999, pp. 58-59.

<sup>22</sup> G. Fine, *Protagorean relativism*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», X, 1994, pp. 211-243. Cfr. M. K. Lee, *Thinking and Perception in Plato's "Theaetetus"*, cit., pp. 37-54.

tenta di chiarificare l'assunto iniziale e assai vago di T?<sup>23</sup> Inoltre, H è uno sfondo fisico-ontologico necessario per completare la teoria della verità implicita in P? E infine, ammesso che H descriva veramente un universo fisico correlato a P, sarà lecito chiedersi se Platone condividesse davvero H spingendo il lettore ad accettare implicitamente la teoria alternativa (ovvero che sia necessario postulare le idee)?<sup>24</sup>

All'interno di questo scenario si possono ottenere diversi tipi di risposte, a seconda che si consideri P come una tesi relativista<sup>25</sup> o infallibilista<sup>26</sup>. Nel primo caso, a Protagora non interesserebbe propriamente una verità nel senso classico del termine, perché basta che in P sia presente l'indicatore che sostanzia l'idiomaticità della percezione: perché un vento sia caldo questo non deve essere *effettivamente* caldo, ma semplicemente apparire a me, che lo percepisco, caldo ( $p$  è vero per A sse  $p$  è creduto-vero da A). Nel secondo caso, Protagora affermerebbe che ogni percezione è sempre vera in quanto a ogni stato percettivo del soggetto corrisponde sempre e solo uno stato di cose che è accessibile esclusivamente al soggetto percipiente in un determinato istante ( $p$  è vero sse  $p$  è creduto-vero =  $p$  è vero). Se Protagora è un relativista allora non si vede perché H sia chiamato in causa per approfondire P (non si può mai passare da " $p$  è vero per me" a " $p$  è vero"). D'altro canto, se Protagora è un infallibilista allora H interviene per fornire uno sfondo ontologico a P (si può sempre passare da " $p$  è vero per me" a " $p$  è vero"). Il primo tipo di lettura, proposto da Burnyeat e ripreso da altre interpretazioni<sup>27</sup>, è in grado di scorporare H da P e di ricondurre la prima a una «metaphysical projection of a world in which the Protagorean epistemology holds good»<sup>28</sup>. Infatti secondo Burnyeat non vi è alcuna necessità per un relativista che tutto muti. Il secondo tipo di lettura, proposto da Fine, pone in evidenza come la dottrina del μέτρον metta in opera una teoria della verità il cui sfondo deve essere giustificato attraverso H.

Alla luce dell'andamento narrativo e drammatico del dialogo mi sembra che l'implicazione tra P e H debba essere tenuta per buona (come sostiene

<sup>23</sup> Mi sembra che questa possa essere considerata l'opinione di M. K. Lee, *The Secret Doctrine: Plato's Defence of Protagoras in the «Theaetetus»*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XIX, 2000, pp. 53-54.

<sup>24</sup> Cfr. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit., pp. 8-11 le chiama "reading A", tra cui si annoverano i cosiddetti unitaristi, e "reading B". Su questo aspetto cfr. A. Silverman, *Flux and Language in the Theaetetus*, cit., pp. 109-111 e F. Trabattoni, *Platone: Teeteto*, cit., p. LXVI-LXVII.

<sup>25</sup> M. F. Burnyeat, *Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus*, «The Philosophical Review», LXXXV, 1976, 2, pp. 181-182; Id., *Conflicting Appearances*, «Proceedings of the British Academy», LXV, 1979, pp. 403-426.

<sup>26</sup> G. Fine, *Conflicting Appearances: «Theaetetus» 153 d – 154 b*, in C. Gill e M. M. McCabe (a cura di), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, pp. 105-134; Ead., *Plato's Refutation of Protagoras in the «Theaetetus»*, «Apeiron», XXXI, 1998, pp. 201-234.

<sup>27</sup> Della stessa impostazione M. K. Lee, *The Secret Doctrine*, cit., p. 54, il quale arriva a sostenere che la verità nascosta sia un'"ipotesi indipendente", tirata in ballo esclusivamente per supportare P, un «experiment in thinking about relativism» (*ivi*, p. 84). Si veda anche F. Trabattoni, *Platone: Teeteto*, cit., pp. L-LIII.

<sup>28</sup> M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit., p. 18.

Fine), ma a patto che non la si arrivi mai a considerare come un'implicazione, per così dire, necessaria e sempre valida, ossia al di fuori della «attuazione su vasta scala del metodo maieutico»<sup>29</sup>, che invece è il vero motivo propulsore, direi più di tipo ermeneutico<sup>30</sup>, che lega H, P e T<sup>31</sup>. Questo però non significa che H, P e T si presentino nella logica narrativa del dialogo come tesi tra loro sconnesse, tanto che Socrate si trova più volte a dire che esse sono tre volti di una stessa dottrina (160 d 5 – e). Inoltre, le valutazioni sulla loro compatibilità dipendono anche in buona parte dalle diverse accezioni in cui P si presenta: se per esempio si intende P come ristretto alla percezione di qualità sensibili (*Narrow Protagoreanism*<sup>32</sup>), allora mi pare che si possa parlare di equivalenza logica tra P, H e T in questi termini:  $(H \text{ sse } P) \wedge (P \text{ sse } T) \wedge (P \text{ sse } H)$ <sup>33</sup>. Si vedrà in seguito con l'autoconfutazione di H (179 d – 183 c) che, se H è vero, allora P e T sono falsi e dunque non è possibile salvare il legame tra P, T e H se vale questa relazione. Tuttavia, anche dopo l'autoconfutazione di P, quando P coinvolge le δόξαι che riguardano l'utile e dunque il ruolo della σοφία pratica<sup>34</sup>, P e H risulteranno assolutamente incompatibili<sup>35</sup>. Nessun P si troverà in grado di fare alcun tipo di previsione<sup>36</sup>, proprio perché la relazione presupposta da P e H è del tipo P sse H: in un universo descritto da H, l'unico tipo di δόξα ammissibile (P) – se sensazione vuole essere conoscenza (T) – è quella che concerne il tempo presente. Se P è vera e H è falsa il bicondizionale non è valido, e di conseguenza P dovrebbe servirsi di un altro universo che non fosse quello mobilista: Protagora dovrebbe per lo meno rinunciare a H.

Il nucleo teorico P+H appare dunque fondamentale per comprendere non solo le implicazioni che Socrate intravede tra le due dottrine, ma anche le loro stesse contraddizioni. Indagare in che termini i problemi della temporalità e della memoria si inseriscano all'interno di queste contraddizioni è scopo della prima parte di questo contributo. Per comprendere dunque da dove deve prendere piede l'analisi, è necessario capire, ancora una volta, in quale tipo di universo H e P sono eventualmente valide.

Cerco ora di sintetizzare i punti in cui P e T vengono legate:

<sup>29</sup> F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., p. 36. Sulla maieutica socratica e le strategie argomentative del dialogo rimando a D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, cit., pp. 30-37; P. Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, cit., pp. 66-81.

<sup>30</sup> Mi pare che colga nel segno l'osservazione di G. Fine, *Conflicting Appearances*, cit., p. 109: «His strategy is the same as that pursued in many of the Socratic dialogues: an interlocutor proposes a definition, which Socrates tests against various principles and examples: eventually the interlocutor is caught in contradiction».

<sup>31</sup> Per questa ragione bisogna sottolineare il fatto che, quello tra P e H, è un accostamento creato *ad hoc* da una ricostruzione fittizia da parte di Platone, che in questi termini sembrerebbe esercitare un'ermeneutica del *Besserverstehen*.

<sup>32</sup> Queste espressioni sono coniate da G. Fine, *Conflicting Appearances*, cit., p. 107.

<sup>33</sup> Cfr. M. K. Lee, *The Secret Doctrine*, cit., pp. 52-53 per diversi tipi di interpretazione.

<sup>34</sup> F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., p. 58. Cfr. anche G. Fine, *Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus*, cit., p. 207, n. 13.

<sup>35</sup> Z. Giannopoulou, *Objectivizing Protagorean Relativism: The Socratic Underpinnings of Protagoras's Apology in Plato's Theaetetus*, «Ancient Philosophy», XXIX, 2009 1, pp. 67-88.

<sup>36</sup> Ivi, p. 83.

- (1) Non vi è ἐπιστήμη senza ἀλήθεια e οὐσία (cfr. 186 d ss.).
- (2) «Ciascuna cosa è per me quel che appare a me [ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί], ma è per te quel che appare a te» (152 a 6-8) – «Quel che a ciascuno sembra, questo anche è [ὡς τὸ δοκοῦν ἕκαστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν]»<sup>37</sup> (161 c 2-3): P.
- (3) «Apparenza e sensazione sono la stessa cosa [Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν – 152 c 1]».
- (4) «Come ciascuno sente le cose, così quelle sono per lui [οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι]» (152 c 2-3) – «La sensazione si riferisce sempre a ciò che è e non può cadere in errore [Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἔστιν καὶ ἀψευδές]» (152 c 5).
- (5) Dunque, «conoscenza e sensazione sono la stessa cosa [ἐπιστήμη τε καὶ αἴσθησις ταῦτόν]»: T (163 a 7-8).

La premessa 1) non viene esplicitata nell'argomento se non solamente più avanti, anche se questa troverebbe una sua applicazione nel μέτρον protagoreo<sup>38</sup> e a mio avviso sarebbe implicita nella stessa affermazione che la sensazione è ἀψευδές. Tuttavia mi sembra possa essere considerata valida, visto che secondo Protagora alla percezione pertengono un certo tipo di essere e verità (essere = apparire; verità = essere-così per me)<sup>39</sup>. Dunque, per concludere T bisogna premettere P.

Ora, a mio avviso H interverrebbe nella catena argomentativa perché la tesi di Protagora, sia essa presentata in questa prima parte del dialogo sotto forma di infallibilismo epistemico, assume fin da subito un tono ontologizzante: l'apparire che viene chiamato in causa in 2) e 3), ossia quell'apparire a cui corrisponde l'essere, non connota semplicemente un mondo privato di fenomeni, ma più propriamente un evento in cui l'apparenza risulta prodotto di una generazione che effettivamente e realmente accade. D'altronde, tutti quei sapienti (πάντες οἱ σοφοί – 152 e 2) che convengono su quella verità che Protagora avrebbe professato segretamente (ἐν ἀπορρήτῳ – 152 c 10)<sup>40</sup> – come Omero, Eraclito, Epicarmo ed Empedocle – presenterebbero, secondo Socrate, dottrine di stampo spiccatamente ontologico e fisicistico. Esisterebbe dunque una teoria germinale della verità in P, la quale viene approfondita attraverso H, nonché una concezione fisico-ontologica che viene a costituire il primo motivo conduttore del *Besserverstehen* platonico del protagorismo<sup>41</sup>. H aggiungerebbe a mio avviso la seguente premessa a T: 3.1) come ciascuno sente le cose, così

<sup>37</sup> F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., p. 295.

<sup>38</sup> Seguo qui soprattutto le suggestioni di Ch. H. Kahn, *Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato*, «Phronesis», XXVI, 1981, 2, p. 119.

<sup>39</sup> Cfr. anche 167 a 8 – b 1.

<sup>40</sup> I riferimenti alla "segretezza" della dottrina protagorea sono profondamente ironici, ma comunque si rifanno a un contesto sapienziale che richiama il linguaggio misterico (cf. 155 e 4; 156 a 3: ὄν μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν).

<sup>41</sup> Cfr. anche A. Silverman, *Flux and Language in the Theaetetus*, cit., p. 118: «The notion of Heraclitean flux, then, is designed both to account for the reciprocal relation that obtains between an appearance and its object, and to secure the claim that appearance always accurately gets at what is by disallowing that anything is what it is independently of its turning up in an appearance».

quelle *divengono realmente* per lui (αἰσθάνεσθαι : γίγνεσθαι). Questa premessa dice che all'apparenza di ciascun polo percettivo corrisponde sempre uno stato di cose unico e irripetibile, che si genera e ha sussistenza esclusivamente nell'atto stesso della percezione. In tal modo si instaura un legame tra P e H che riduce l'atto percettivo a una vera e propria ontologia dell'evento, dove l'unica forma di essere è data dall'istante "evenemenziale" della percezione presente. Il soggetto e l'oggetto di questo tipo di universo risulteranno privi di una continuità temporale e di una sussistenza onto-cronometrica che gli permetta di distendersi tra passato, presente e futuro. Lo scopo di mettere in luce H+P è proprio quello di capire il motivo per cui, al fine di scardinare H, P e T, sia risolutivo per Platone riferirsi ad argomenti che coinvolgono la memoria e, più in generale, la temporalità dell'anima.

### 2.1 Il legame tra H e P: l'ontologia dell'evento

Intento di questo capitolo è chiarificare il legame P+H. Si era detto che αἴσθησις, nonostante indichi un'idea ampia di sensazione, già dalle prime battute viene intesa come percezione di qualità sensibili: a questa accezione di P viene legata la seconda formulazione di H, la quale ha il merito di esibire il meccanismo onto-genetico dell'atto percettivo. Attraverso il funzionamento di questo meccanismo è possibile assistere a una prima presentazione dello statuto fisico-ontologico delle qualità sensibili e degli organi di senso<sup>42</sup>. La discussione ha perciò inizio dall'analisi della vista:

Mettiamola così e partiamo dagli occhi: quel che tu chiami colore bianco non esiste di per sé, né fuori né dentro i tuoi occhi [μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μὴδ' ἐν τοῖς ὀμμασι], e neppure devi attribuirgli una qualche sede [μὴδ' ἐν τοῖς ὀμμασι μὴδέ τιν' αὐτῷ χώραν ἀποτάξις], perché così occuperebbe una posizione fissa [ἐν τάξει] e non potrebbe venir fuori dal divenire (153 d 8 – e 3).

<sup>42</sup> Con questa affermazione non intendo paragonare il funzionamento della percezione spiegato nel *Teeteto* con quello del *Timeo*, 49 b 7 – e 7: come è stato notato da M. F. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit., p. 17, «the *Timaeus* assumes stable' objects to give off the particles and stable sense-organs to respond; the theory presupposes the notion of things having a continuing identity through time, which it is the very purpose of the *Theaetetus* story to deny». Considerare le due teorie la stessa cosa significa non tenere in considerazione che H è un'ipotesi ermeneutica chiamata in causa per spiegare P. Su questa problematica si veda l'accurata ricostruzione di J. M. Day, *Perception in Theaetetus 152-183*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XV, 1997, pp. 64-70. Che tuttavia si possa parlare di un'ontologia dal punto di vista "fisico" anche senza ricorrere alla questione del flusso, mi sembra che possa essere valido soprattutto per il ricorso alla dimensione semantica del luogo e dello spazio. Cfr. anche 153 a ss e a tale proposito D. Z. Andriopoulos, *Theories of Aisthesis and Mneme in Plato's dialogues*, «Philosophical Inquiry», XXVII, 2005, 1-2, pp. 69-70.

Se il “colore-bianco”<sup>43</sup> avesse una τάξις e dunque occupasse una χώρα<sup>44</sup>, questo avrebbe un’esistenza stabile; e ciò contravverrebbe al secondo e al terzo principio di H, i quali affermano che nessuna cosa è una in sé e per sé, ma viene a-essere a partire dal movimento e dallo spostamento. Se il bianco avesse un luogo già dato, questo non potrebbe avere una γένεσις perché semplicemente sarebbe già di per sé sussistente (μένον). Nella percezione di un oggetto bianco invece, la qualità percepita non “è” qualcosa, ma si genera con, nella e soprattutto *a partire dalla* motilità della percezione stessa. Il colore, in quanto sensibile (αἰσθητόν), sembrerà infatti qualcosa di generato (φανεῖται γεγενημένον, 153 e 8), di volta in volta (ὁ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα 153 e 7 – 154 a 1), dall’impatto (προσβολή) degli occhi con il moto corrispondente, che compie uno spostamento (φορά) verso di essi. In sostanza si postula che esistano due “poli” generatori dell’evento percettivo (qui chiamati rispettivamente τὸ προσβάλλον, che è l’oggetto esterno in quanto agente, e τὸ προσβαλλόμενον, che è invece l’organo sensibile del soggetto percipiente in quanto rientrante nel genere del patire), ma che la qualità sensibile che si genera contemporaneamente alla percezione corrispondente (per questo l’evento percettivo è una generazione gemellare) non abbia sede fissa in nessuno dei due, sicché dovrà trovarsi a essere generata in un certo stato mediano che per ciascuno è privato (ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός – 154 a 2).

La sottolineatura del carattere idiomatice della percezione è molto importante nell’economia dell’argomentazione: ἴδιον è infatti la percezione di un uomo rispetto a un altro essere vivente; di un uomo rispetto a un altro uomo; di un uomo rispetto a se stesso, ad esempio, in due condizioni e tempi differenti. E infatti il mobilismo non sembra concernere solamente le generazioni extrasoggettive ma anche e soprattutto lo stesso soggetto percipiente, che in questo modo si vedrà sottratta la sua persistenza diacronica, trovandosi ad essere mai identico rispetto a se stesso (τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν – 154 a 8). Effettivamente (154 b), se il colore o qualsiasi altra qualità di cui si ha percezione non fossero soggetti di volta in volta a genesi, allora non si avrebbero casi di conflitti di apparenze: se diversi soggetti (siano questi due diversi uomini, un uomo o un animale o due stati dello stesso uomo) entrano a contatto con qualcosa che è già bianco, caldo o grande, questo qualcosa non potrebbe mai divenire diverso senza in nulla cambiare in se stesso. Poiché appare anche non-bianco, non-caldo e non-grande, a contatto con diversi soggetti, allora significa che l’oggetto è cambiato<sup>45</sup>. Allo stesso modo, se ciascuna di queste proprietà

<sup>43</sup> Assumo la tesi di G. Fine, *Conflicting Appearances*, cit., pp. 118-119 per cui qui si sta parlando non di “bianchezza” ma di un *token* della bianchezza, che viene detta semplicemente non appartenere *stabilmente* a un oggetto.

<sup>44</sup> Sul legame tra “essere” e “occupare un luogo” rimando a *Tim.* 52 b 3-5 e a quanto rileva Ch. Kahn, *The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being*, «Foundations of Language», II, 1966, pp. 257-258; Id. *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Indianapolis/Cambridge, 2003, pp. XVII-XVIII.

<sup>45</sup> *Contra*, M. K. Lee, *The Secret Doctrine*, cit., pp. 64-72, che a sua volta si basa su F. M. Burnyeat, *Conflicting Appearances*, cit., pp. 78 ss.

fossero i diversi stati del soggetto percipiente (nel senso: l'occhio che vede bianco, ecc.), questo non potrebbe in alcun modo essere occhio che vede non-bianco, a contatto con altro (lo stesso oggetto in due diversi stati), senza in nulla aver subito qualcosa.

Poiché si danno conflitti di apparenze (tesi sostenuta dalla idiomatichità di P), allora l'atto percettivo deve per forza configurarsi come una generazione unica e irripetibile<sup>46</sup>, un vero e proprio *evento* in cui soggetto e oggetto subiscono rapporti di alterazione, trovandosi di fatto ad essere sempre diversi sia rispetto a se stessi che rispetto agli altri, e con-venendo di volta in volta nel μεταξύ tra i due movimenti del προσβάλλον e del προσβαλλόμενον: il soggetto, venendo colpito di volta in volta da un oggetto differente e trovandosi esso stesso ad essere sempre differente, diviene irripetibile soggetto-senziente, mentre l'oggetto, colpendo di volta in volta un soggetto differente e trovandosi esso stesso ad essere sempre differente anche rispetto a se stesso, subisce un'alterazione, divenendo unico e irripetibile oggetto-percepito. Anche se non ancora formulato in chiari termini (come invece avverrà solo in 156 a), si può supporre che il μεταξύ non rappresenti un frammezzo, per così dire, "neutro" dell'atto percettivo, né che soggetto e oggetto siano già costituiti prima dello stesso atto percettivo, ma che la γένεσις della percezione coincida con quell'incontro mediano tra i due movimenti che a loro volta andranno a modificare radicalmente i due poli stessi della percezione.

In tal modo anche H viene confermata in tutti e tre i suoi principi: ammesso il conflitto di apparenze, ogni cosa che ha P come predicato si mostra subito non-P; per ogni P ho una generazione-di-P e non un essere-P; ogni tipo di realtà viene generata e non è mai (stabilmente). Il detto protagoreo è in grado dunque di legarsi a una teoria della percezione che possa fargli da supporto ontologico, e da questo momento del dialogo P è spiegato con H (P+H): a ciascun soggetto – modificato in uno stato unico e irripetibile – apparirà sempre e solo un unico stato di cose – modificato in maniera unica e irripetibile: esistono tante verità quanti sono gli eventi della percezione, *i. e.* esistono *tanti stati di fatto quanti sono gli atti percettivi*.

Questa visione di H+P, come già accennato, conoscerà ancora un'altra riformulazione, più raffinata e complessa rispetto a quella avanzata precedentemente, soprattutto alla luce di un controesempio che, in base all'argomento di 154 b, la teoria mobilista dovrebbe tenere in considerazione: che una cosa possa diventare maggiore o minore, accrescere o diminuire o più in generale divenire diversa senza mutare affatto. È questo il celebre esempio dei dadi (154 c): se a sei dadi se ne accostano quattro, questi risulteranno essere maggiori (e precisamente di 3/2), ma se a questi se ne accostano dodici, i sei dadi considerati risulteranno minori (e precisamente di 1/2) senza assolutamente essere diminuiti, sicché la stessa cosa sarebbe diversa senza essere in nulla mutata,

<sup>46</sup> F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., p. 256, n. 76 la definisce appunto una "ontologia dell'evento". Cfr. J. Hardy, *Platons Theorie des Wissens im "Theaitet"*, Göttingen 2001, pp. 60-63. Su questa linea mi sembra che concordi J. Day, *Perception in Theaetetus 152-183*, cit., pp. 53-54.

e questo contrasta col principio secondo il quale «nessuna cosa, finché rimanga uguale a se stessa, può mai diventare maggiore o minore né per mole né per numero» (155 a 3-5). Allo stesso modo (155 b), Socrate in un determinato tempo si trova a essere più alto di Teeteto e, in un altro tempo, lo “stesso” Socrate si trova a essere più basso di Teeteto senza assolutamente aver perso mole. Questi controesempi sarebbero, secondo Socrate, in evidente contraddizione con l’argomento di 154 b, ma piuttosto che avanzare una soluzione (che peraltro sarebbe piuttosto semplice) al *puzzle*, egli sfrutta l’occasione per dichiararsi pronto a rivelare – ironicamente – a Teeteto i misteri della dottrina protagorea. La conclusione più logica da trarre è che, pur arrivando la dottrina misterica a spiegare in maniera più specifica la generazione delle sensazioni e dei sensibili, e dunque non coinvolgendo apparentemente l’esempio dei dadi e di Socrate (in quanto lontani dallo sfondo fisico di tale dottrina), la sua rivelazione avrà come conseguenza l’eliminazione definitiva di ogni forma di stabilità o di permanenza che si sarebbe potuta ascrivere a qualsiasi tipo di ente, di modo che anche la categoria del “medesimo” non potrà più trovare alcun appiglio in questo tipo di universo. Gli stessi predicati relazionali non potranno riferirsi, infatti, a uno “stesso” Socrate o agli “stessi” sei-dadi, ma essi si riferiranno a ciò che di volta in volta accade, per i dadi e per Socrate, ora come essere-maggiore e ora come essere-minore. Il risultato è che non esisterà più un solo Socrate, così come non esisterà più un solo modo di essere-sei-dadi, ma ci saranno tanti Socrate e tanti sei-dadi quante saranno le loro relazioni possibili, cioè indefinite.

Questo discorso è dunque in linea con la presentazione di H+P di 153 a, ed è coerente anche con la sua conclusione: se Socrate fosse costitutivamente più-alto-di, allora costui non potrebbe mai mutare in Socrate meno-alto-di, a contatto con qualcosa di altro, a meno di non essersi alterato. Ma visto che Socrate è prima più alto e poi meno alto (ὄταν [...] ὕστερον – 155 b 5-9), esisterà un Socrate solo in relazione a Teeteto in *t1* e un altro Socrate in relazione a Teeteto in *t2*, cioè due Socrate. In questo modo, pur non essendo fisicamente mutato, Socrate è a contatto con qualcosa d’altro, e dunque non può non essere (ontologicamente) mutato. Allo stesso modo i sei dadi. Apparentemente (e fisicamente) i dadi non subiscono un aumento, eppure questi sono effettivamente mutati, perché ciò che li qualifica come maggiori o minori è frutto della relazione stessa, ovvero viene generato dall’evento unico in cui due cose sono messe in relazione.

Tale idea, come già accennato, è diretta conseguenza della rivelazione misterica della teoria del movimento, la quale oltre a fornire un modello più specifico ed esaustivo del meccanismo percettivo mette in opera una vera e propria ontologia della relazione, che è appunto il vero nucleo della sapienza misterica di Protagora, che ora distingue tra moto lento e moto veloce, traslazione e alterazione (156 c 9 – d 3): quando l’occhio e ciò che a esso è commisurabile (muovendosi lentamente nei pressi rispettivamente dell’occhio e dell’oggetto commisurato all’occhio), ogni volta che si trovano ad essere vicini (πλησιάζαν), si incontrano nello stato mediano, il μεταξύ, essi danno vita al parto gemellare, ossia la sensazione e la qualità sensibile corrispondente

(γεννήση τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ σύμφυτον, d 4-5), mentre nel frammezzo, a sua volta, la prole si muove secondo il movimento veloce<sup>47</sup> (lo si voglia identificare con la φορά), e allora il soggetto diviene soggetto-percipiente (occhio-vedente) un determinato sensibile legato indissolubilmente all'oggetto da cui proviene la qualità (pietra-bianca). In sostanza sarebbe il movimento veloce, connaturato al parto gemellare che ha luogo nel frammezzo, che viene a determinare lo stato di soggetto e oggetto, attivo e passivo – e dunque di προσβάλλον e προσβαλλόμενον –, all'interno della *relazione* percettiva. Quelli che in precedenza erano i due “poli” genitoriali della percezione si trovano così ad essere sempre genitori, ma solo in quanto essi divengono tali (il verbo γίγνομαι viene usato con una certa ridondanza) nella generazione stessa, trovandosi ad essere qualche cosa che prima non erano (anche se, a rigor di logica, prima non erano nulla, in quanto comunque sempre soggetti al movimento lento)<sup>48</sup>. Al di fuori del parto gemellare essi non potrebbero in alcun modo divenire percipiente e percepito, e così viene ad inverarsi un altro predicato relazionale: non esistono genitori senza figli, in quanto il genitore si determina come genitore nel parto stesso, nel preciso istante in cui avviene la generazione della prole; allo stesso modo l'attività e la passività. Nonostante questa descrizione sia difficile da accostare punto per punto con quella precedente, Socrate è pronto a dichiarare la continuità tra le due tesi (ὁ δὴ καὶ τότε ἐλέγομεν – 157 a 1), in quanto viene riaffermato il principio per il quale la percezione coincide col divenire e dunque ogni percepito e ogni soggetto percipiente risulterà frammentando nella sua infinità di relazioni possibili, tra di loro irriducibili e, come si vedrà, non paragonabili. Non esistendo nulla al di fuori dell'evento percettivo, nulla potrà “essere” qualcosa, ma piuttosto divenire-qualcosa-in-relazione-a-qualcosa (157 a).

Alla luce delle diverse formulazioni di H la percezione è risultata spiegabile nei termini di un'ontologia dell'evento, dove ciò che conta è l'atto irripetibile che conferisce un determinato stato all'oggetto percepito (rendendolo di volta in volta diverso) e un determinato stato al soggetto percipiente (rendendolo di

<sup>47</sup> Non è chiaro, a partire dal testo platonico, come debba intendersi il movimento veloce una volta che nel μεταξύ sia avvenuto il parto gemellare. In generale sembra che il primo tipo di movimento, quello lento, costituisca una sorta di possibilità, per qualcosa, di commisurarsi con qualcosa d'altro; nel momento in cui si incontra con ciò con cui è commisurato, ciò che si genera dall'impatto comincia a muoversi velocemente. Si dovrebbe tuttavia supporre, a mio avviso, che tale movimento veloce compia un movimento di ritorno verso l'occhio e verso l'oggetto visto, e che presso ciascuno di essi tale movimento dia luogo a una alterazione, altrimenti non si spiegherebbe come l'occhio possa divenire “pieno” di vista (ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο – 156 e 3) e l'oggetto pieno di bianchezza (si veda anche la descrizione più puntuale in 159 d, dove soprattutto si dice che la dolcezza, ossia la qualità sensibile generatasi nel frammezzo, si muove presso il vino – περὶ αὐτὸν φερομένη). L'alterazione, dunque, avviene sia “prima” dell'atto percettivo (altrimenti si avrebbero due poli già esistenti) che “dopo” il parto gemellare, nel momento in cui l'occhio diventa vedente e l'oggetto diviene colorato. In generale, mi pare che questo passo debba essere messo in relazione con 181 c ss, dal momento che sembra un requisito indispensabile del mobilismo che tutte le cose si muovano sia nel senso della ἀλλοίωσις che della φορά.

<sup>48</sup> Simpatizzo in tal senso con la tesi di M. L. Lee, *The Secret Doctrine*, cit., pp. 75-76 per cui la ἀλλοίωσις coinvolge i genitori della sensazione dopo il parto gemellare.

volta in volta diverso). In queste condizioni l'esperienza sensibile del soggetto senziente sarà formata da un *aggregato di percezioni* uniche e irripetibili. Allo stesso tempo non potrà darsi nemmeno un'identità del percepibile, perché anche questo cambia continuamente in stati che sono accessibili solo in riferimento al soggetto percipiente, nell'evento momentaneo della percezione e della generazione gemellare (ciò che si chiama oggetto è anch'esso un *aggregato di qualità sensibili*). Questa idea viene espressa a chiare lettere in 158 e: se due cose diverse sono del tutto (*παντάπασιν*) diverse, allora esse non posseggono alcuna δύναμις in comune, e dunque non sono in parte identiche e in parte diverse, ma completamente diverse (*ὅλως*<sup>49</sup> ἕτερον – 158 e 10). In tal modo, essendo gli elementi attivi e passivi della percezione infiniti di numero (159 a 10-11) questi, «mescolandosi l'uno con l'altro [*ἄλλο ἄλλῳ συμμιγνύμενον*], e poi con qualcosa di altro ancora, genereranno non le stesse cose, ma diverse» (159 a 13-14), sicché quando gli elementi attivi «troveranno “Socrate sano”, avranno a che fare con un altro me stesso rispetto al “Socrate ammalato”» (158 c 4 – 6) e allora si genereranno due sensazioni *completamente* differenti. Gli infiniti soggetti e gli infiniti oggetti – gli infiniti genitori e gli infiniti figli – non parteciperanno mai, dunque, del ταυτόν.

In tal modo viene negata ogni continuità e identità temporale del soggetto percipiente, al quale vengono sottratte οὐσία, ταυτότης, ὁμοιότης, μέρη e πέρας. Similmente, «neppure l'elemento attivo che è attivo nei miei confronti, incontrandosi con qualcos'altro, c'è modo che, generata la stessa cosa, divenga tale e quale: generando altro da cosa altra, esso stesso si troverà alterato [*ἀπὸ γὰρ ἄλλου ἄλλο γεννήσαν ἄλλοῖον γενήσεται*]» (160 a 1-4). L'elemento attivo, trovandosi dunque modificato di volta in volta nell'atto percettivo, dovendo cioè generare il sensibile nell'incontro con l'elemento passivo, perderà anch'esso di consistenza ontologica «al punto che se uno dice una cosa è [*εἴτε τις εἶναι τι ὀνομάζει*] oppure diviene, deve dire per che cosa, di che cosa e in rapporto a che cosa» (160 b 9 – 10). A questa inconsistenza ontologico-diacronica si accompagna però l'infallibilismo: infatti non è assolutamente possibile avere percezione di nulla, né che una qualità diventi qualità, ma per nessuno. E allora la percezione continuerà ad essere sempre vera e infallibile.

Negata un'identità diacronica e ontologica ai genitori della percezione, sembrerebbe dunque che la verità nascosta fatta risalire a Eraclito, Empedocle e Omero possa ben giustificare – sia da un punto di vista fisico che metafisico-ontologico – il relativismo delle apparenze di Protagora e l'equazione di sensazione e conoscenza: «Com'è possibile allora, dal momento che non mi inganno e non inciampo con il pensiero rispetto alle cose che sono o divengono, che io non divenga conoscitore delle cose di cui sono per l'appunto senziente?» (160 d 1 – 3). Tuttavia questa radicalizzazione del mobilismo porta dei seri problemi: se infatti «l'essere deve essere estirpato da ogni luogo» (157 b) e bisogna escludere

<sup>49</sup> Questo avverbio, ὅλως, andrebbe riferito al fatto che quando una cosa muta e diviene altra, essa non cambia in una sola parte (altrimenti sarebbe sia identica che diversa), ma globalmente, cioè in quanto ὅλον – cf. più avanti 159 b.

qualsiasi termine che suggerisca stasi, allora conseguentemente anche la nozione di verità, nonché la dicibilità stessa della percezione, viene a vacillare. Se è pur vero che esistono tante verità quanti sono gli eventi percettivi, queste non potranno mai essere “dette” o “pensate”, poiché nel momento stesso in cui esprimerò un dato giudizio empirico o che penserò in generale a qualcosa di dato, questo sarà destinato a riferirsi a uno stato di cose che necessariamente è già trapassato. E in effetti questi problemi ritorneranno nella auto-confutazione di H.

## *2.2 Confutazione di P e incompatibilità tra P e H: i primi ricorsi alla memoria e alla temporalità*

L'atteggiamento maieutico di Socrate è riuscito a questo punto nell'impresa che aveva cominciato in 151 e, ossia nell'aver indotto Teeteto a completare la sua definizione per mezzo delle dottrine di Protagora e dei mobilisti. L'arte della mamma tuttavia non si limita a tirar fuori la conoscenza dall'anima partoriente, ma è chiamata a testare se il parto non abbia prodotto un'immagine falsa (εἶδωλον καὶ ψεῦδος – 150 c 2). A partire da 161 b Socrate dichiara infatti che intende battezzare il “parto” di Teeteto analogamente a quanto accade nelle Anfidromie (160 e 7), ma attraverso il battesimo del λόγος. Ha così inizio il ciclo delle confutazioni di P e H, che si era visto reggere T, tesi alla quale si intende mirare, ma a cui si giungerà solamente in seguito.

Ora, è proprio in tale confutazione che emerge per la prima volta nel dialogo l'importanza della memoria e, più in generale, della temporalità nella teoria percettiva. Mi sembra che i passi in cui tale relazione emerga in maniera decisiva siano tre: il primo è ricavabile dal secondo argomento socratico contro P (163 d), dove la memoria solleva il problema della relazione tra lo stato del soggetto nella percezione attuale e uno stato del soggetto nel tempo passato; il secondo si trova dopo la *peritropé* (170 a) e riguarda il problema delle δόξαι che concernono il tempo futuro; il terzo passo, quello definitivo, si può desumere dall'argomento dei κοινά (186 a) e mette finalmente in luce la struttura temporale dell'anima come condizione di possibilità della sua attività comparativa. A causa della complessità dell'ultimo passo, che affronterò nel prossimo paragrafo, di seguito propongo la discussione dei primi due punti.

a) «Se qualcuno chiedesse “è mai possibile che ciò di cui si dà conoscenza, quando ancora se ne serba ben viva la memoria [ἔτι ἔχοντα μνήμην αὐτοῦ τούτου καὶ σφζόμενον], ebbene proprio questo non lo si sappia nel momento in cui lo si ricorda?» (163 d 1 – 4). Con questa domanda si apre il secondo tentativo di confutazione a P+H. Sostiene Socrate, se è vero che sensazione equivale a conoscenza (e in questo esempio il tipo di αἴσθησις preso in considerazione è la vista, ὄψις), allora in assenza di sensazione, non dovrebbe darsi nemmeno conoscenza. A rigor di logica, essendo il ricordo assenza di sensazione, cioè

assenza di vista, questo risulterebbe essere una non-conoscenza<sup>50</sup>. Il fatto è dunque “mostruoso” (163 d 6): poiché la memoria è sempre memoria di qualcosa, e in particolare delle cose che uno ha appreso, sarebbe paradossale che chi avesse memoria di qualcosa non si trovasse a sapere proprio le cose che ha appreso. La conoscenza non potrebbe allora corrispondere alla sensazione (T), perché se così fosse ci ricorderemmo di qualcosa che non conosciamo. E questo sarebbe impossibile.

Per quanto Socrate riconosca la natura antilogica dell'argomento (ἀντιλογικῶς εἰκόκαμεν – 164 c 8), questo sembra avere tuttavia una sua reale consistenza nel mondo descritto da P+H: se infatti conoscenza corrisponde a sensazione, e sensazione corrisponde all'evento attuale, unico e irripetibile dell'atto percettivo, la conoscenza dovrà essere distinta da ogni forma di conservazione (in quanto la memoria sarebbe un “conservare” – σῶζειν – la sensazione, e dunque la conoscenza, precedente), perché altrimenti verrebbe presupposta una continuità tra gli stati del soggetto. Come invece sosterrà anche lo stesso Protagora *redivivus*, poco più avanti, questo non è possibile. In P+H ciò che si conosce è solo ciò di cui si ha presa diretta, ossia ciò che si è venuto a generare nell'istante unico e irripetibile della generazione gemellare.

Il fatto che Socrate dichiari scorrettezza nei confronti del verbo di Protagora (164 e) non indicherebbe, a mio avviso, che tale presupposto non sia vero: l'impostazione antilogica dell'argomento prevede semplicemente che nell'affermazione contraddittoria “si sa e non si sa la medesima cosa allo stesso tempo (ἄμα) – 165 c 4” non si sia potuto ammettere (a causa del tipo procedimento eristico che pretende dall'interlocutore una risposta chiusa, senza la possibilità di aggiungere alcun tipo di precisazione) la diversità circa proprio quello “stesso tempo”, quella “medesima cosa” e il “rispetto” di tale sapere. Se infatti il primo “sa” significa avere memoria di ciò che si è percepito e il secondo “sa” significa averne percezione attuale-presente, si deve ammettere un diverso rispetto del sapere, e cioè che il “sapere” (vista) in  $t_1$  sia diverso dal sapere in  $t_2$  (ricordo); dunque, si elimina la contraddizione. Il fatto è che ciò che interessa a Protagora non consiste primariamente, come si vedrà subito dopo, nell'identificare il sapere col vedere, ma piuttosto nel negare che *la stessa persona* sappia e non sappia *la stessa cosa*.

Il Protagora *redivivus* sembrerebbe mirare proprio a quel diverso rispetto del conoscere, ma a patto di ammettere che il Socrate-che-percepisce è diverso e per nulla simile dal Socrate-che-ricorda, e dunque considerandoli come due stati (πάθη) a sé stanti e completamente diversi dello “stesso” soggetto in due tempi diversi. E tuttavia, Protagora non mostra affatto timore nell'accordare a Socrate che la stessa persona sappia e non sappia la stessa cosa (accettando implicitamente la premessa dell'argomento eristico, ossia che conoscere equivalga a vedere). Ma questo, appunto, perché i due πάθη presi in considerazione (cioè il vedere e il

---

<sup>50</sup> Per una ricostruzione dell'argomento rimando a P. Crivelli, *The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato's "Theaetetus" (187E5-188C8)*, «Proceedings of the Aristotelian Society», XCVI, 1996, pp. 177-196.

ricordare) sono diversi. Non è vero dunque che è lo stesso Socrate che conosce e non conosce: in *t1* Socrate conosce perché vede, mentre in *t2* Socrate non conosce (dunque conosce e non conosce), ma ricorda. Inoltre anche lo stesso oggetto è diverso in *t1* e *t2*: in un caso l'oggetto è percepito, nell'altro è ricordato (si tratterà di due tipi di apparire, e dunque di essere). Certamente il Protagora *redivivus* non sviluppa l'argomento in questo preciso modo nell'apologia: questi si limita semplicemente ad affermare la totale diversità tra "Socrate che percepisce" e "Socrate che ricorda". Il fatto che il ricordo costituisca una forma di possesso e di *attività* autonoma rispetto alla presa diretta (che qui è confinata a livello di puro πάθος), potrà imporsi solo dopo 189 e, ossia in un momento del dialogo totalmente differente da questo, soprattutto dopo che si sarà ammessa l'attività riflessiva dell'anima e il suo possibile estendersi temporale tra passato, presente e futuro. Qui ci si limita piuttosto a confermare il principio fondamentale di P+H: tra gli stati percettivi di una stessa persona esistono gradi di assoluta ἀνομοίωσις, e così i soggetti percipienti e gli stati percettivi verranno moltiplicati potenzialmente all'infinito (καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους – 166 b 8). E allora, ribatterebbe Protagora, «se questo ti inquieta, si darà mai che la stessa persona, divenuta diversa, sia ancora la stessa che era prima di divenire diversa?» (166 b 7-8).

L'introduzione della problematica della memoria nell'universo di P e H sembra dunque una buona controargomentazione: tolta la veste antilogica dell'argomento, se un soggetto in P e H ammettesse di conoscere ciò di cui non ha sensazione, si dovrebbe rivedere completamente la nozione di δόξα<sup>51</sup> e di conoscenza. Questo aspetto verrà affrontato nei prossimi capitoli, ma dovrebbe apparire chiaro che il ricorso a un genere di temporalità non attuale è in grado di porre dei seri problemi a P e H. In sostanza, se il soggetto avesse memoria di cose apprese, H non sarebbe valido perché ammetterebbe una realtà che non muta, ossia una continuità tra gli stati del soggetto e dell'oggetto del conoscere – e con esso T.

*b)* Il secondo luogo dove compare il riferimento alla questione della temporalità si trova dopo la autoconfutazione di P. Socrate torna qui a considerare un aspetto di P che era già emerso nella seconda parte della apologia, ossia le opinioni<sup>52</sup> concernenti il giusto e l'utile (περὶ τὰ δίκαια, 177 c 9; περὶ δὲ τὰγαθὰ, 177 d 2). Assistiamo dunque a una seconda formulazione di P, la quale prevede che è vero ciò che appare a me, ma la mia δόξα dipende da uno *stato oggettivo* (e non più soggettivo) in cui chi percepisce si trova a essere, il quale è oltretutto migliorabile o meno. Protagora aveva già affermato nella prima parte dell'apologia che, se è pur vero che le δόξαι sono relative in quanto ad

<sup>51</sup> Da notare come, a partire da questa parte del dialogo, tenda ad affermarsi l'identificazione di αἴσθησις (sensazione), φαντασία (apparenza concomitante alla sensazione) e δόξα (cosa opinata in base all'apparenza e alla sensazione). Cfr. anche 179 c 2-4. Questo modello si trascinerà fino alla discussione sulla ψευδὴς δόξα.

<sup>52</sup> Cfr. F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., pp. 370-371, n. 206.

ἀλήθεια (nessuna opinione è più vera dell'altra perché nessuna può mai opinare il falso), esse tuttavia non lo sono in quanto riferite alla ἔξις del soggetto: questa ammetterebbe infatti di potersi trovare in uno stato *migliore* o *peggiore* (166 d 4 – 167 d 5).

In tal modo Protagora arriverebbe a giustificare l'agire dei τεχνῖται e dei σοφοί in un senso eminentemente pratico, nonché a sostenere la missione paideutica della sofistica, che si trova così a essere eguagliata all'arte medica. Al pari dei medici, i sofisti produrrebbero un mutamento dei pareri attraverso il miglioramento del soggetto (μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα – 167 a 3)<sup>53</sup>. Trova qui spiegazione la differenza tra “correttezza” e “bontà” di una δόξα: mentre non si può dire che una sia corretta e l'altra sbagliata, non altrettanto si può dire che entrambe siano sempre buone (la distinzione è dunque tra πονηρά e χρηστὴ ἔξις). Protagora rende così ciascuno «sufficiente a se stesso per quanto riguarda la capacità di ragionare», ma sostiene anche che «alcuni uomini spiccano nel ragionamento meglio o peggio, e questi sono i sapienti» (169 d 4-6). Se si ammettesse che una δόξα è sempre utile e buona, effettivamente non si potrebbe ricorrere ad alcuna prassi educativa e persuasiva. In tal modo anche la sofistica perderebbe la sua legittimazione pedagogica.

Non potendo accettare queste conseguenze, Protagora deve allora ammettere una forma minima di σοφία che tuttavia lo pone già in auto-contraddizione con se stesso, in quanto avente forti attinenze col sapere tecnico<sup>54</sup>: trovandosi il sapere tecnico a essere una forma di conoscenza, questo implicherà già di partenza un diverso grado di competenze che si scontra con gli assunti di P.

Ma se poi si arriverà ad ammettere che in certe cose c'è una differenza tra l'una e l'altra [διαφέρειν ἄλλο ἄλλου], come quello che fa bene o male al nostro corpo, Protagora dovrebbe ammettere che non ogni donnetta, ragazzino o animaletto è capace di curare se stesso in base alla conoscenza di ciò che giova alla loro salute: è proprio in queste faccende, semmai che c'è differenza tra l'uno e l'altro (171 e 3-7).

L'immagine che emerge da questo tipo di σοφία-τέχνη era stato presentato da Socrate già in 170 a, attraverso la constatazione che tutti gli uomini per certi versi si reputano più sapienti di altri rispetto a certe cose o reputano di conseguenza che altri siano più sapienti di loro (καὶ φαμὲν οὐδένα ὄντινα οὐ τὰ μὲν αὐτὸν ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων σοφώτερον, τὰ δὲ ἄλλους ἑαυτοῦ – 170 a 8-10), come per esempio in caso di guerra, quando ci si rivolge all'opinione dei buoni strateghi, o durante la navigazione, quando in caso di tempesta ci si affida all'opinione comandanti. Se dunque pensiamo che qualcun altro sia ignorante o più sapiente in determinati ambiti, significa che riconosciamo che esistono gradi di oggettività ineludibile; che gli uomini hanno pareri a volte veri e a volte

<sup>53</sup> L'accostamento dell'attività dei retori/sofisti a quella dei medici è già nota al lettore del *Grg.* 463 a 6 – 466 a 3 e, in seguito, la sua ripresa in *Sph.* 266 d 10 ss.

<sup>54</sup> Su questi aspetti rimando alle puntuali analisi di G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Bari 1971 (1991), p. 221-234 e J. Lyons, *Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Blackwell, Oxford 1963, p. 169-70.

falsi (τοτὲ μὲν ἀληθῆ, τοτὲ δὲ ψευδῆ – 170 c 3-4); che presso di loro esistono sapienza e ignoranza (σοφίαν καὶ ἀμαθίαν εἶναι παρὰ σοφίῃσιν – 170 b 6 – 7).

L'ammissione di stati migliori o peggiori presuppone dunque una forma minima di *expertise* e diversi gradi di sapienza. Ma se si riconosce questo tipo di sapienza pratica, sostiene Socrate, essa implicherà una conoscenza dello stato futuro in cui qualcosa può mutare, date determinate condizioni in uno stato presente: questo perché il sapiente descritto da Protagora (ossia un tipo di sapiente che è chiamato a mutare la condizione dei soggetti delle percezioni) dovrà valutare l'effettiva bontà (in questo caso si parla di τὰ συμφέροντα, ciò che è utile e vantaggioso) di un νόμος sulla base di quanto tale νόμος sia in grado di comprendere lo stato presente e di valutarlo in vista dello stato futuro. Il fatto è che questo tipo di σοφία, che comprende giudizi del tipo “è meglio che *p*”, “è bene che *p*”, ecc., comporta implicitamente la previsione di uno stato di cose che è *non attuale* e deve ancora accadere, perché solo in queste date condizioni ha senso un agire pratico-performativo sullo stato presente. L'utile e il bene rientrano infatti nel tempo futuro (ὁ μέλλον χρόνος). In sostanza, è cosa assai differente avere una δόξα basata sulla percezione attuale (“questo vino che appare a me è dolce”), la cui verità o correttezza non cambia in nulla dalle altre opinioni, e una δόξα sul tempo futuro, il cui κριτήριον non può risiedere in chiunque, ma solo in colui che è effettivamente sapiente, in quanto in grado di prevedere uno stato futuro e dunque di dettare delle norme che nel tempo presente possano risultare utili e vantaggiose (“questo vino che ora appare dolce, se mantenuto in queste date condizioni, serberà il suo autentico sapore”, dunque “è utile e vantaggioso mantenere il vino in queste condizioni”; oppure “questo vino, se mantenuto in queste condizioni, si trasformerà in aceto”, dunque “è meglio conservare il vino diversamente”)<sup>55</sup>.

Quando si parla di νόμοι, si presuppone pertanto una *previsione*; ma la previsione è cosa ben diversa dall'impressione sensibile presente, la quale si limita a constatare un'affezione del soggetto percipiente<sup>56</sup>. Una *valutazione* di uno stato presente invece, si basa sul grado di *expertise* di una determinata τέχνη, e solo una volta presupposto questo grado di conoscenza il sapiente sarà in grado di agire e valutare quando “è bene che *p* rispetto a *q*, *s*, ecc.”. Protagora dunque, doveva presentarsi ai suoi come un indovino (μάντις), perché altrimenti nessuno gli avrebbe prestato fede. Ma forse si trattava di un indovino in grado di prevedere solo la forza persuasiva dei discorsi tenuti in tribunale. Ad ogni modo, il risultato ontologicamente più rilevante consiste nel fatto che, ammessi diversi tipi di δόξαι sul tempo futuro, l'universo descritto da P+H comincia nuovamente a vacillare.

<sup>55</sup> L'importanza dell'argomento futuro (*Zukunftsargument*) è stata messa in luce da R. W. Puster, *Das Zukunftsargument. Ein wenig beachteter Einwand gegen den Homo-mensura-Satz in Platons Theaitetos*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXV, 1993, 3, pp. 241-274.

<sup>56</sup> Da notare come, anche in questa declinazione “ampia” del protagorismo, la cornice ontologica che si sta implicitamente mettendo in discussione sia ancora quella mobilista (177 c 6-7).

Su, interroghiamo Protagora [...] in questo modo: Protagora, «di tutte le cose misura è l'uomo» dite voi, di quelle bianche, pesanti, leggere, e insomma, senza eccezione, di tutte quelle di questo genere. Infatti, il criterio per giudicarle è insito [τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ]: uno pensa che siano tali quale è l'impressione che ne riceve [οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος], e pensa anche che per lui sono vere e reali [ἀληθῆ τε οἶεται αὐτῷ καὶ ὄντα]. [...] Ma lo diremo anche per le cose future, Protagora? Il criterio è insito? Uno pensa che le cose saranno in un certo modo e così avviene per chi l'ha pensato? (178 b 4 – c 2)

Questa parte finale dell'argomentazione mette bene in luce la contraddizione che P porta in grembo: se P vuole giustificare l'agire dei sapienti, allora deve ammettere delle δόξαι su uno stato non-attuale, cosa che tuttavia P+H sembrava escludere. Allo stesso modo dell'argomento sulla memoria, il soggetto protagoreo si ritroverebbe ad avere conoscenza di qualcosa che non percepisce: se questa formulazione di P è vera, allora T e H sono false, se la loro relazione logica è del tipo di quella descritta dall'ipotesi iniziale. Inoltre, H risulterebbe falsa già da principio nel momento in cui P riconosce che è possibile un *miglioramento* della condizione del soggetto: potendo passare da uno stato peggiore a uno migliore, tale soggetto si ritroverebbe ad avere una qualche sorta di identità ontologica, ma anche di continuità diacronica, cosa che H+P aveva assolutamente escluso.

Da questi due argomenti emerge per la prima volta nel dialogo l'importanza del ricorso alla temporalità come possibilità di scardinare l'ontologia dell'evento proposta da P+H; in modo particolare da quest'ultimo, dove è ormai evidente che P non si presenta come un buon supporto per H. Se inoltre Protagora avesse ammesso che anche il ricordo è conoscenza, allora P non sarebbe nuovamente risultato compatibile con l'universo mobilista di H. Ma questo, come ho avuto modo di osservare, non accade anche perché alla memoria è riservata una discussione del tutto speciale nella seconda parte del dialogo e gli argomenti impiegati da Socrate sono considerati da lui stesso di matrice antilogica. Socrate tuttavia arriva a dimostrare che anche H, se fosse vera, in realtà non costituirebbe un buon supporto per P (e dunque per T)<sup>57</sup>: se H fosse valida i mobilisti dovrebbero infatti fondare un nuovo linguaggio<sup>58</sup> che non si serva nemmeno di espressioni quali “essere-così” (οὕτω ἔχειν) e “non-essere così” (μὴ οὕτω), non essendo possibile riferirsi di fatto a qualcosa di stabile, sia essa una proprietà, una facoltà o una parola in generale, con il risultato assurdo che nemmeno la parola “conoscenza” potrà designare la conoscenza stessa piuttosto che il suo contrario. In un universo descritto H sono allora le stesse nozioni di verità ed essere a perdere il loro significato: se abbiamo detto che le verità sono tante quanti gli eventi percettivi, queste tuttavia non saranno mai accessibili al linguaggio o al pensiero stesso perché non potranno mai costituire uno “stato di cose”, trovandosi a essere già mutato in qualsiasi momento provassi ad indicarlo,

<sup>57</sup> A. Silverman, *Flux and Language in the Theaetetus*, cit., pp. 148-149 pone bene in evidenza come come la confutazione di H sia allo stesso tempo una confutazione di P+H.

<sup>58</sup> Cfr. Id., *ivi*, pp. 149-150 (ἄπειρον λεγόμενον – 183 b 6).

anche qualora sostituissi a ogni uso copulativo di “essere” quello di “divenire”. Se di conseguenza H è valido, nemmeno P potrà più servirsi di H, in quanto non può mai dire o pensare ciò che è (in quanto appare). E per questa via anche T sarebbe falsa.

In tale contesto, dove è possibile trovare un buon supporto per T? Nel prossimo paragrafo si vedrà come a partire da 184 b Socrate tenterà di confutare una variante di T che trova supporto debole in P. Questo argomento metterà finalmente in luce le premesse errate che P aveva formulato fin dall’inizio: poiché ciò che è e ciò che è vero non sono accessibili alla sensazione (l’essere non coincide con l’apparenza), allora si deve concludere che la conoscenza non è sensazione.

### *2.3 L'argomento dei $\kappa\omega\upsilon\acute{\alpha}$ e la struttura temporale dell'anima*

Dopo aver dimostrato che i mobilisti, se fossero coerenti con loro stessi, dovrebbero servirsi di un nuovo linguaggio, Socrate è in grado di discutere T senza fare ricorso a H. Sbarazzandosi dell’ipotesi H+P (183 c), egli potrà avanzare così la confutazione finale di T, che sembra essere in grado di avvalersi soltanto di una variante attenuata di P<sup>59</sup>. Rimane difficile capire in che cosa consista questo tipo di soggetto, ma l’importante è che vengano ammessi P e T senza più implicare H. Tuttavia, il modo in cui Socrate arriva a scardinare quest’ultima variante “debole” di T si presenta non privo di interesse per ricavare una possibile confutazione di P e H assai differente da quelle avanzate nella parte precedente del dialogo, la quale mi sembra possa considerarsi un risultato tutto sommato positivo anche per l’epistemologia platonica, sempre che sia possibile individuare spunti e allusioni in quel gioco maieutico che accompagna ogni definizione di conoscenza che viene proposta nel corso del dialogo. E in effetti tale insufficienza può essere spiegata col fatto che Platone non fa *esplicitamente* riferimento a nessuna delle teorie dei dialoghi della maturità, anche se il lettore attento del dialogo avrà già riconosciuto, come per esempio nel passo in cui si parla del filosofo (175 c), alcuni elementi che alludono alla teoria delle forme; né, del resto, il lettore sarà esente dal riscontrare analogie nelle successive definizioni di conoscenza. Da questo passo emergerà piuttosto l’idea di un’esperienza sensibile globale e coesa, ricavata dall’ammissione di un principio che, seppur non dipendente dalla percezione e dotato di una propria attività, a questa si riferisce per mezzo del ragionamento<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Cfr. A. Silverman, *Plato on Perception and “Commons”*, cit., p. 162: «I think that the argument at 184-186 is aimed at a Protagorean who accepts a stable ontology of objects and perceivers, but still insists that what appears, *i. e.* what is perceived or is thought to be perceived, is relative to the perceiver». In effetti, non si capisce quale visione di T possa rimanere, una volta scartate H e P. Il fatto è che l’argomento di 184-186, pur non presentandosi direttamente contro P e H, costituisce un valido argomento “costruttivo” contro di essi.

<sup>60</sup> Questo aspetto costituisce uno dei punti focali che dividono gli interpreti unitaristi da quelli revisionisti. In tal senso, mi pare efficace la formulazione del “principio dell’argomento minimale” avanzata da F. Ferrari, *Verità e giudizio*, cit., p. 164. n. 15 e, più in generale, una lettura

Per intaccare P, Socrate deve tentare di scorporare i binomi essere = φαντασία e essere-vero = apparire-così per me (P), affinché vadano direttamente ad agire su P+T: φαντασία = sensazione (P+T). Solo allora sarà possibile confutare definitivamente T (sensazione=conoscenza). L'essere (οὐσία) si mostrerà infatti come qualcosa di diverso dalla parvenza; qualcosa che effettivamente è possibile cogliere soltanto mediante un principio diverso dalla sensazione. Dall'accesso alla dimensione ontica dell'essere (e non più a quella fenomenica) dipenderà anche l'idea di una verità che è oggettivamente verificabile e non conclusa nell'universo "idiomatico" delle parvenze private.

Anzitutto Socrate si trova a postulare un'attività dianoetica che sta a fondamento della percezione attraverso la chiarificazione dell'origine della passività degli organi: se fossero solo gli organi a percepire, le sensazioni avrebbero dimora presso un soggetto senza alcun fondamento; essi, cioè, non potrebbero in alcun modo comunicare tra loro e dar vita a percezioni sinestesiche<sup>61</sup>. E in effetti il "rigore" (ἀκρίβεια) di Socrate arriverà ad affermare che gli organi non sono ciò che percepisce, ma soltanto ciò attraverso cui (διὰ) avviene la percezione. Ciò con cui (ᾧ) percepiamo, invece, è proprio l'anima, che sembra imporsi come principio unificatore attivo della percezione (ciò che permette, mediante la sua attività, di percepire), ma anche come il punto di arrivo dell'attività percettiva (vale a dire *ciò verso cui* convergono le percezioni che provengono dagli organi corporei).

Infatti è un'enormità pensare che un numero indefinito di sensazioni alberghino in noi come dentro a un cavallo di Troia, senza tendere insieme a un'unica forma [εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν] – l'anima, o come altro la dobbiamo chiamare – *con* la quale [ἧ], *attraverso* questi organi che fungono da strumenti, sentiamo quel che si può sentire. (184 d 1 – 5)

Fino a questo momento l'anima viene considerata ancora a un livello passivo. Nonostante in essa sia implicita una forma di attività (altrimenti non sarebbe *ciò con cui* percepiamo), ne viene semplicemente affermata l'unitarietà all'interno del πάσχειν corporeo. Tuttavia è proprio mediante uno stratagemma che Socrate sarà in grado di introdurre una vera e propria attività che, seppur riferita alla sensazione, esula dall'atto percettivo somatico. L'argomento di cui si serve Socrate per arrivare a dimostrare la necessità di questa attività si basa sul cosiddetto "principio di inaccessibilità", il quale prevede che ogni sensazione sia un fenomeno che pertiene a ciascun organo, preso nella sua singolarità (ἃ δι' ἑτέρας δυνάμεως αἰσθάνη, ἀδύνατον εἶναι δι' ἄλλης ταῦτ' αἰσθέσθαι – 184 e 8 – 185 a 2)<sup>62</sup>. Dal momento che nella percezione di un dato sensibile sono

---

moderata di questo passo: il motivo per cui i κοινὰ non sono le idee, o che alle idee in tale passo non si faccia proprio riferimento, è comprensibile a partire dal contesto drammatico e narrativo del dialogo.

<sup>61</sup> Su questo aspetto insiste J. Hardy, *Platons Theorie des Wissens im "Theaitet"*, cit., pp. 130-131.

<sup>62</sup> Cfr. A. Silverman, *Plato on Perception and "Commons"*, cit., p. 163.

il singolo organo e un determinato stato della materia a essere coinvolti, ciò che ogni organo rende accessibile (come percepito) non può risultare allo stesso tempo accessibile a un altro. L'udibile, ad esempio, non è accessibile a ciò che può essere visto. Ciò che può essere visto non è accessibile a ciò che può essere gustato.

Ora, se non si ammettesse un'attività indipendente dell'anima rispetto alla percezione, rimarrebbe precluso il poter pensare a qualcosa di comune a più percetti. Come faccio per esempio a considerare insieme qualcosa che concerna il colore di un volto (percepito mediante la vista) e allo stesso tempo la sua voce (percepita mediante l'udito)? L'anima, dunque, non si limita a fornire un fondamento al fenomeno percettivo nella sua globalità. In effetti esistono alcune proprietà, predicabili dei percetti, che non possono essere colte da nessun organo di senso e di conseguenza non sono nemmeno dei sensibili. Ma, ancora più interessante, queste proprietà permettono di dire qualcosa su percetti appartenenti a diversi organi di senso, e dunque di metterli in relazione l'uno con l'altro (pensando che essi *sono*, sono ciascuno *uno* e insieme *due*, dunque sono *simili* e *dissimili*, *identici* e *diversi*<sup>63</sup>), sui quali altrimenti, considerati insieme, non si sarebbe potuto dire alcunché (ma probabilmente non li si sarebbe potuti nemmeno "considerare"<sup>64</sup>). Se non si desse questa attività dell'anima, che compie non più mediante gli organi ma mediante se stessa (αὐτὴ δι' αὐτῆς – e 1-2), non sarebbe possibile non solo formulare alcuna forma di comparazione inerente alla realtà percettiva, ma, come era stato messo in luce durante la confutazione del mobilismo, dovrei limitarmi a giudizi empirici che sostituiscano "essere"

<sup>63</sup> Si potranno facilmente notare analogie con le idee e con i generi sommi del *Sofista*, tanto che a partire dalla lettura di F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London 1935, p. 106, molti "unitaristi" hanno considerato i comuni come le "forme" (cfr. anche G. Casertano, *Logos, dialeghesthai e ousia nel "Teeteto"*, in G. Luongo (a cura di), *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, Napoli 1999, pp. 35-53). Il fatto che qui non si parli di forme è ormai opinione diffusa anche tra gli studiosi unitaristi, seppure con diverse prospettive sulla funzione globale del dialogo. Mi sembra corretto definire i κοινά alla maniera di J. M. Cooper *Plato on Sense-Perception and Knowledge ("Theaetetus" 184-186)*, «Phronesis», XV, 1970, 2, p. 128 come «something common to the objects of several senses»). Cfr. anche F. Trabattoni, *Introduzione*, cit., pp. XCVI-XCVII, che parla anche di "percepibili comuni" (p. 216, n. 242). Pur non essendo assimilabili alle idee, i κοινά mantengono comunque una dimensione di universalità e stabilità che è in grado, esattamente come l'essere dell'idea, di rispondere in parte alle contraddizioni del mondo sensibile.

<sup>64</sup> I verbi impiegati in riferimento ai κοινά fanno tutti appello all'ambito del pensiero: διανοεῖν (185 a 4; a 9; b 7), ἐπισκέψασθαι (b 5) – σκέψασθαι (b 10), λαμβάνειν (b 8-9), δηλοῦν (c 5), κρίνειν (186 b 8), ed è chiaro che qui la dimensione del pensiero debba essere letta in riferimento a quanto viene affermato in 189 e, dove il δοξάζειν è un'attività che si compie nel dialogare dell'anima con se stessa, la quale afferma o nega arrivando a dare assenso al termine di tale discorso. Quando dunque Socrate si riferisce ai "comuni" e al fatto che questi vengano pensati, si può supporre che alla base di tale pensare sia all'opera quel dialogo interno dell'anima che dialoga con se stessa per mezzo di domande e risposte, affermazioni e negazioni. *Contra* M. Heidegger, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, F. Volpi (a cura di), Milano 1997, pp. 218-219.

con “divenire”; il che tuttavia equivaleva, in senso estremo, a quell’ἄπειρον λεγόμενον (il τὸ οὐδ’ οὕτως) a cui i ῥήματα dei mobilisti venivano costretti.

Fino a 185 e l’intento di Socrate è quello di ricorrere all’anima in questo duplice senso: sia come meccanismo esplicativo della percezione che come principio di accessibilità alla dimensione riflessivo-empirica del pensiero<sup>65</sup>. Questa dimensione non deve mai essere presa, tuttavia, come un qualcosa di già dato e implicito nella sensazione: l’attività dianoetica dell’anima, nel suo uso empirico, si acquisisce col tempo perché presuppone un *paragonare* e un *mettere in relazione* che necessitano dell’esercizio del λόγος. E in effetti l’impianto logico dell’argomento dei comuni si fondava proprio sulla facoltà che ha l’anima di pensare almeno due percetti distinti e appartenenti a due diversi organi di senso. In tal modo, la somiglianza e la dissomiglianza, l’identità e la differenza, l’essere, erano risultate non tanto entità metafisiche astratte, ma proprietà<sup>66</sup> predicabili di più percetti e ricavabili dalla loro messa in relazione. Indagare queste proprietà significa per l’anima ragionare mediante un processo discorsivo, paragonando e mettendo in relazione, e non percependo<sup>67</sup>.

L’intrusione del pensiero nell’ambito della percezione è così finalmente in grado di scardinare T, che ora non è più giustificato a reggersi su una variante attenuata di P. In 186 d 2-4, Socrate sostiene che, essendo che ἀλήθεια e οὐσία si “toccano” soltanto ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ, allora alla sensazione non può competere la conoscenza, in quanto non può esservi conoscenza senza verità e la verità suppone che si tocchi l’οὐσία. Al pari dei problemi sollevati dallo statuto onto-epistemologico dei κοινά, il fatto che Platone impieghi termini come οὐσία e ἀλήθεια può ben suscitare il dubbio che costui stia facendo riferimento allo sfondo metafisico dei dialoghi della maturità<sup>68</sup>. Pur senza dare una definizione di conoscenza, Teeteto e Socrate concordano che l’ἐπιστήμη

<sup>65</sup> Si noti come questo aspetto possa essere letto parallelamente a *Phaed.* 96 b 5-8 e ss. Il procedimento che va dai sensi alla memoria e all’opinione (ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα) e da queste all’ἐπιστήμη sembra avere attinenze col metodo presentato in questo passo del *Teeteto* (anche se nel *Fedone* è probabile che Platone stesse facendo riferimento ad Alcmeone di Crotona). Infatti la distinzione tra sensi e intelligenza ordinatrice si ripresenta soprattutto nella discussione del νοῦς anassagoreo e porta a distinguere tra “causa” e “concausa” (99 b 2-4) – cfr. anche *Tim.* 46 d -, la quale impedisce ai sensi di essere annoverabili entro le cause dell’intelligenza e dell’esperienza sensibile.

<sup>66</sup> F. Ferrari, *Prädikate oder Ideen: der ontologische Status der koina im “Theaitetos”*, in A. Havlíček, F. Karfík e F. Špinko (eds), *Plato’s “Theaetetus”*, Proceedings from the Sixth Symposium Platonicum Pragense, Praha 2008, pp. 160-179.

<sup>67</sup> Su questo aspetto concordo pienamente con A. Silvermann, *Plato on Perception and “Commons”*, cit., p. 170: «Knowledge of the concepts so acquired, including the knowledge of the concepts of the sensibles, does not, however, come so easily. Through elenctical questioning and dialectical give and take, we learn that some concepts are not what we might have initially thought them to be and that others have no reality at all».

<sup>68</sup> F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, n. 245, p. 217. Secondo costui Platone starebbe preparando il campo per l’ammissione di un essere che ha le caratteristiche delle idee, ossia che egli stia «trasferendo il discorso dalla conoscenza dell’essere delle cose alla conoscenza dell’essere “vero”» e che dunque οὐσία sia da interpretarsi in senso intensivo. «Per capire dunque perché solo la conoscenza dell’universale è vera e coglie l’essere, bisogna trasferire il discorso dal piano epistemologico a quello metafisico» (ivi, n. 253, p. 220).

*sembra* riscontrarsi nel ragionamento intorno alle sensazioni, in quanto questo è in grado di cogliere l'οὐσία. Ma l'οὐσία di cui qui si sta parlando mi pare che debba esulare dallo statuto metafisico delle idee; e ciò è chiaro dalla natura complessiva dell'argomento. Il discorso si limita infatti a distinguere nettamente le affezioni (ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, 186 d 2) dal ragionamento che si costituisce intorno a quelle (ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ, 186 d 3), ma senza scomodare alcun tipo di discorso metafisico.

Senz'altro in questo aspetto gli interpreti<sup>69</sup> del *Teeteto* di impostazione analitica hanno visto un buon motivo per sbarazzarsi delle idee ed estremizzare la dicotomia sensazione-giudizio: la verità e l'essere competono al giudizio, che dice come stanno effettivamente le cose che sono, cosa che è impossibile alla sensazione<sup>70</sup>. Qui tuttavia si apre un dibattito tutto interno a questi interpreti<sup>71</sup>: mentre l'essere compete solamente al giudizio riflessivo dell'anima, alla percezione non dovrebbe spettare assolutamente alcuna forma di giudizio. A mio avviso, escludere qualsiasi forma di giudizio dalla sensazione significa non tenere conto che P limitava proprio tali giudizi alla percezione unica e irripetibile di uno stato di cose. Non mi spingo ad affermare che tale attività possa essere descritta come un "labelling" o "naming", ma che semplicemente un soggetto di tipo protagoreo, che non è in grado di avvalersi dell'attività riflessiva dell'anima, era comunque autorizzato a formulare dei giudizi direttamente conseguenti alle percezioni, a patto che si facessero alcuni accorgimenti linguistici.

Certamente, un soggetto del tipo P non potrà concordare con un δοξάζειν per come verrà descritto in 189 e. Ma ad esso appartengono comunque delle

<sup>69</sup> Cfr. D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, cit., p. 109; 128.

<sup>70</sup> Ch. H. Kahn, *Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato*, cit., pp. 105-134, sostiene che il termine οὐσία, avendo fatto la sua comparsa in maniera apparentemente non sospetta in 185 c 9 (οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι), poteva facilmente sostituirsi al significato esistenziale-copulativo che εἶναι aveva assunto nei passi precedenti (ὅτι ἀμφοτέρω ἔστων, 185 a 9; ἄρ' ἔστων, 185 b 10; τὸ "ἔστιν" ἐπονομάζει καὶ τὸ "οὐκ ἔστι" 185 c 5-6). Il termine rappresenterebbe la nominalizzazione del significato copulativo-esistenziale di εἶναι, ossia della "existence-with-predication or being a subject for attributes", e ciò consentirebbe a Platone di dire che l'οὐσία si accompagna a tutto (186 a 2-3), in quanto l'esistenza-con-predicazione rappresenta una "propositional structure capable of carrying a truth claim". I cosiddetti κοινὰ sarebbero allora interpretabili come predicati, mentre l'οὐσία rappresenterebbe la forma generale della predicabilità – come ad esempio ritiene Franco Ferrari, *Verità e giudizio: il senso e la funzione dell'essere tra αἴσθησις e δόξα*, in G. Casertano (a cura di), cit., pp. 160-174; Id., *Platone: Teeteto*, cit., pp. 412-417 e Id., *Prädikate oder Ideen*, cit., p. 173: «La verità richiede l'essere, perché richiede che si dia un rapporto predicativo espresso in un giudizio, del quale si potrà dire che è vero o falso. [...] Le sensazioni della durezza o della mollezza non sono né vere né false; solo l'«è» del giudizio relativo all'essere duro o molle di un qualsiasi soggetto, può appartenere alla dimensione del vero e del falso». Cfr. anche Burnyeat, *Plato and the Grammar of Perceiving*, «The Classical Quarterly», XXVI, 1976, pp. 44-50 e A. Silverman, *Plato on Perception and "Commons"*, cit., p. 164, n. 25.

<sup>71</sup> I. M. Crombie, *An Examination on Plato's Doctrines. II. Plato on Knowledge and Reality*, London and New York 1963 (2013), p. 5. *Contra*, M. Frede, *Observations on Perception in Plato's later Dialogues*, in G. Fine (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, p. 382. Sulla questione dei giudizi che competono alla sensazione si vedano anche J. M. Cooper, *Plato on Sense-Perception and Knowledge*, cit., pp. 129 ss. e D. K. Modrak, *Perception and Judgment in the "Theaetetus"*, «Phronesis» XXVI, 1981, p. 42.

δόξαι, seppure mai uguali e sempre dipendenti dall'evento percettivo. Se io ad esempio dico "il vento è caldo", questa affermazione equivale alla forma "questo vento (che io percepisco ora) sembra (a me) caldo". Il verbo "essere" coincide qui con "sembrare" e svolge di certo una funzione copulativa<sup>72</sup>. È vero che l'essere che ha in mente Platone è accessibile solo al pensiero, ma esistono tipologie di giudizi che sono conseguenti alla sensazione e che sfruttano l'uso copulativo di φαίνεσθαι e γίνεσθαι. Se questo è vero, allora ciò significa che "questo vento che sembra a me caldo" (uso copulativo di φαίνεσθαι) equivale a dire "io credo che questo vento è caldo" (δόξα) e "questo vento è effettivamente caldo" (cioè *diviene* effettivamente, per me, caldo: alla mia δόξα corrisponde sempre un effettivo stato di cose il cui essere coincide col divenire). Era proprio per questo motivo che la sensazione era stata definita infallibile (152 c 5-6) e sempre vera (167 a 8 – b 1). Ma se la sensazione è sempre vera, allora non si capisce perché a essa non dovrebbero competere una verità e un essere che le siano propri; verità ed essere che tuttavia vengono negati proprio nell'argomento di 184-186. In realtà Platone può contrapporre i concetti di verità ed essere, accessibili al ragionamento, solo quando venga ammessa l'attività indipendente dell'anima; solo allora l'essere e la verità che si dischiudono nel ragionamento possono chiaramente essere distinti dalla "parvenza" e dal "divenire" dei primi tipi di giudizi (che tra l'altro incorrevano nell'impossibilità di essere espressi)<sup>73</sup>. Il ragionamento introduce infatti un essere-così rispetto al giudizio e a uno stato di fatto che può essere vero, ma anche falso. Non è un caso che subito dopo l'argomento di 184-186 si passi a discutere il problema della falsa opinione: se la sensazione non è conoscenza, deve evidentemente darsi la falsa opinione, in quanto P affermava al contrario che la falsa opinione non può esistere.

Che dire allora della οὐσία che viene invocata in 185 c 9? Se è vero che essa non rappresenta l'essere delle idee, non c'è alcuna necessità che venga interpretata in senso forte: l'essere che è accessibile al pensiero viene propriamente "ricavato" da un confronto, da un ritornare e paragonare dell'anima sui differenti percetti, al termine del quale questa può *riconoscere esplicitamente* che a un determinato oggetto pertiene una qualità non perché l'ha sentita, ma perché ha riconosciuto che tale qualità si predica di questo ma anche di altri oggetti, ed è dunque simile ad essi; è diversa rispetto ad altre qualità, dunque una e molteplice, ecc. A questo punto l'anima sarà in grado di comprendere *che cosa sia* il caldo rispetto al freddo: sarà in grado cioè, una volta che si sia capito di quali oggetti essi si predicano effettivamente, di distinguere quelle caratteristiche che rendono tale l'opposizione stessa di caldo e freddo. Il "riconoscimento" di una qualità, in quanto qualità sensibile, può avvenire solo se l'anima è in grado di indagare le

<sup>72</sup> Sull'uso copulativo di φαίνεσθαι cfr. *Theaet.* 152 a 6-7; 152 d 4-5; 166 d 6-8; 166 e 4-5.

<sup>73</sup> Seguo qui le indicazioni di Ch. Kahn, *Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato*, cit., pp. 114 ss. Sul contrasto tra essere-apparire si basa l'acuta interpretazione di J. Moss, *Plato's Appearance-Assent Account of Belief*, «Proceedings of the Aristotelian Society», CXIV, pp. 213-238. Sulle diverse interpretazioni del concetto di verità rimando a B. Centrone, *ΑΛΗΘΕΙΑ logica, ΑΛΗΘΕΙΑ ontologica in Platone*, «Méthexis», XXVII, 2014, 1, pp. 7-23.

analogie e differenze nelle percezioni; per dirla con un termine che usa Crombie<sup>74</sup>, se queste presentano “*pattern*” simili, ossia delle caratteristiche che si ripetono e sono costanti<sup>75</sup>, le quali di conseguenza rendono distinguibili determinate qualità, che sono a posteriori indagabili per se stesse.

SO. Il duro e la durezza non li sente forse attraverso il tatto? E non vale lo stesso per il molle e la mollezza?

TE. Sì

SO. Ma il loro essere e che entrambi sono e la opposizione delle une rispetto alle altre, nonché l'essere dell'opposizione stessa [Τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος] è l'anima stessa che si sforza di discernere per noi ritornando e confrontando [ἐπαινοῦσα καὶ συμβάλλουσα] le une con altre. (186 b 1-8)

Tra gli studiosi vi è discordanza sull'espressione τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν, in quanto si oscilla tra l'intendere il καὶ come “cioè” (i. e.) oppure come un “e anche”. Inoltre, è sempre in gioco l'ambiguità semantica del termine οὐσία che qui sembrerebbe poter denotare ciò che si parafrasa come “la natura” – “l'essenza” della durezza e della mollezza<sup>76</sup>. Concorda in parte con questo tipo di lettura, proposto da McDowell, Charles Kahn, il quale pensa che in questo passo si stia parlando dell'οὐσία della durezza e della mollezza come «anything that can be said about the nature of these qualities [...]. Judging the opposition of hardness and softness is just comparing them and recognizing that they are opposed to one another. Considering the οὐσία of their opposition is asking or answering questions about the nature of this opposition: is it a matter of degree? is one term positive, the other negative? can the opposition be explained in terms of physical microstructures? and so fort»<sup>77</sup>. La nozione di “essere” che è ricavata dal confronto messo in atto dal pensiero è semplicemente l'ottenimento di un carattere definito, il quale può essere detto dal linguaggio senza incappare nelle contraddizioni previste da H (la stabilità si può cogliere solo attraverso il ragionamento e il confronto tra stati percettivi) e senza cadere nell'infallibilismo di P (un'opinione può essere vera o falsa)<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> I. M. Crombie, cit., pp. 26, 29, *passim*. Mi pare che questa sia anche opinione di P. Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, cit., p. 187: «through the power of reflection, we step outside the moment-to-moment flow to note patterns, to recognize that what exists now also existed in some way previously and thus is part of a pattern that will persist».

<sup>75</sup> Cfr. A. Silverman, *Plato on Perception and Commons*, «The Classical Quarterly», XL, 1990, 1, p. 167. Il problema è dunque simile a quello posto dal *Timeo*, al quale viene data una soluzione attraverso il ricorso alle figure geometriche elementari (54 b – d; 56 c). Cfr. *Ivi*, p. 156: «Sensible qualities [...] are objective in that they are public, i. e. observable by many people, and in that their nature and the effects they produce are governed by the laws of the geometrized matter. The qualities themselves recur throughout the physical world. Their effects are regular, determinate and repeatable [...]».

<sup>76</sup> Cfr. McDowell, *Plato: "Theaetetus"*, cit., p. 591, che legge ὅτι come ὅ τι e il καὶ come “i. e.”.

<sup>77</sup> Ch. H. Kahn, *Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato*, cit., pp. 125-126.

<sup>78</sup> Si veda a tale proposito quanto scrive D. K. Modrak, *Perception and Judgment in the "Theaetetus"*, cit., p. 50: «Although investigating the *ousia* of specific objects – which is the activity referred to most often at 186 – focuses the investigation upon the defining characteristics of the object

Se attraverso il confronto e il paragone l'anima ricava l'essere, sono presupposte almeno due condizioni: 1) che vi sia un qualche tipo di realtà che accomuni più percetti (siano essi dello stesso organo o di organi differenti) e che sia a fondamento della loro comparabilità (i κοινά, appunto); 2) che il soggetto e l'oggetto della percezione possiedano una continuità diacronica, ossia che si estendano temporalmente (altrimenti nessuna sensazione sarebbe paragonabile e non si potrebbero formulare "previsioni" o fare uso dei ricordi per poter istituire analogie e differenze). Il primo presupposto rende inammissibile qualsiasi universo in cui P continui a sostenere l'idiomaticità del dato percettivo. Esiste invece un mondo dell'esperienza che è oggettivo ed è comunicabile: l'essere non coincide con la parvenza e la verità non coincide con l'essere-vero per me. Il secondo rende inammissibile qualsiasi universo in cui P sostenga che l'unica conoscenza possibile è quella attuale-diretta. Fondamento dell'attività dianoetica dell'anima, piuttosto, è il suo estendersi temporalmente fra passato presente e futuro. Non potrà più esservi alcun grado di ἀνομοίωσις tra gli stati del soggetto, perché questo sarà in grado di confrontare e collegare le percezioni passate con quelle presenti; quelle presenti, mediante molte osservazioni, con quelle passate, per ricavare previsioni sullo stato futuro.

Allora alcune proprietà sono per natura, fin dalla nascita, accessibili alla sensazione di uomini e animali [ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις]: sono quelle affezioni che attraverso il corpo tendono all'anima [διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει]. Invece i relativi raffronti [ἀναλογίσματα] che concernono l'esistenza e l'utilità [οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν] sopravvivono – e non a tutti – a fatica e col tempo, attraverso molte esperienze e al termine di un processo di formazione [μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας]. (186 b 11 – c 5)

Ovviamente la percezione non è propria solo degli uomini. Anche gli animali subiscono attraverso il corpo le sensazioni che tendono all'anima, come loro centro unificatore<sup>79</sup>. Non a tutti invece sopravvivono i confronti (ἀναλογίσματα) che riguardano l'οὐσία e l'ὠφέλεια, perché questi confronti hanno realtà effettiva solamente se il soggetto presenta una continuità diacronica, ossia se l'anima è in grado di estendersi ἐν χρόνῳ e di aver fatto esperienza di molte cose. La connessione fra ἀναλογίζεσθαι e temporalità è offerta in maniera esemplificativa da una battuta di Teeteto:

SO. E poi? Bello e brutto con buono e cattivo?

TE. Anche di queste proprietà mi pare che l'anima indaghi più che mai l'essere [τὴν οὐσίαν]<sup>80</sup> nei loro rapporti reciproci, attraverso un raffronto interiore fra passato, presente e futuro [ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα] (186 a 10 – b 1).

---

(or kind of object), Plato assumes that there is a general univocal notion of having a definite character or *ousia* which is employed in these investigations».

<sup>79</sup> Interessante notare come Socrate, in 161 c, avesse ridotto l'idea di uomo che emerge dal μέτρον protagoreo a quella di qualsiasi altro animale capace di percezione.

<sup>80</sup> Rendo οὐσία con "essere" piuttosto che con "esistenza".

In questo passo viene sostenuto da Teeteto che l'οὐσία si ricava tramite un ἀναλόγισμα dell'anima che paragona passato, presente e futuro. Questo passo risulta singolare e potrebbe comportare delle conseguenze notevoli: il tempo potrebbe essere considerato come condizione di possibilità dell'ἀναλογίζεσθαι dell'anima – il tempo sarebbe, per certi versi, ciò che fonda l'essere.

A tale proposito devono essere fatte alcune considerazioni: ciò su cui verte tale raffronto non sono più solo qualità sensibili, ma anche il “buono” e il “cattivo” (ossia rientranti nel genere dell'utilità, ὠφελία), di cui si era già discusso precedentemente. Socrate infatti sembra bloccare Teeteto (ἔχε δὴ, 186 b 2), perché il ritorno alla discussione su ciò che è utile spezzerebbe l'argomentazione. Il richiamo al *Zukunftisargument* è infatti innegabile, ma l'introduzione del tempo passato e il fatto che i due termini (οὐσία e ὠφελία) vengano spesso accostati verso le linee finali dell'argomento (186 c 3), anche da Socrate stesso, come due aspetti del ragionamento dell'anima, mi sembra che possa mantenere in linea di massima l'idea che l'anima, per ricavare l'utilità e l'essere, debba potersi estendere temporalmente tra passato, presente e futuro<sup>81</sup>. E in effetti, già nell'argomento del tempo futuro venivano contrapposte le opinioni che derivano dalla percezione attuale, ossia dalla presa diretta del suo oggetto, da quelle che si basano sulla previsione del mutamento di un determinato oggetto o di una determinata circostanza in un tempo futuro. Se si coglie l'essere di qualcosa, la sua οὐσία, allora si potrà determinare tanto lo stato passato quanto quello futuro su gradi di probabilità e certezza che derivano da molte esperienze e molte comparazioni (e ancor più nel caso dell'utilità, dove tale capacità deve considerarsi come una forma di sapere). Tale previsione supponeva già un carattere discorsivo dell'anima che tuttavia solo ora, nell'argomento di 184-186, emerge pienamente.

Se si tiene fede all'affermazione (186 d 2) che la conoscenza non è nella sensazione, ma nei ragionamenti che vi si costituiscono attorno, allora potremmo essere portati a credere che Platone stia portando avanti una teoria “empirica” della conoscenza. Ma ovviamente il fatto che al termine dell'argomentazione Socrate insista nel dire che non si è affermato che cosa sia conoscenza lascia trasparire che si è intuito solamente l'ambito nel quale questa può essere trovata, ma che non si è detto ancora sostanzialmente nulla. Se è vero che la confutazione di T, che si è visto coinvolgere ancora una volta implicitamente P e H, non avviene mediante il ricorso alle idee, questo tuttavia non vuol dire che il ricorso a un principio non sensibile come l'anima non possa servire a garantire una certa forma di continuità dell'esperienza sensibile, sia dal punto di vista soggettivo che extra-soggettivo. Le prossime battute del dialogo mostreranno infatti, in linea

---

<sup>81</sup> Cfr. quanto dice F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., p. 412, n. 253: «Questa attività dell'anima, la quale confronta stati percettivi passati, presenti e futuri (è cioè in grado di anticipare e prevedere), sarebbe impensabile in un soggetto percipiente di tipo “eracliteo”, che è privo di continuità temporale e dunque di identità diacronica. L'anima presupposta dall'ontologia del flusso universale è priva di unità in quanto si disperde in una successione di stati percettivi tra loro irrelati».

con questo argomento, come stanno le cose riguardo all'interazione tra anima e sensazione entro il meccanismo dell'apprendimento. L'esempio del blocco di cera, impiegato "ai fini del discorso" (λόγου ἔνεκα) sulla falsa opinione, mostrerà a mio avviso non tanto di avere le potenzialità di risolvere esaustivamente la questione stessa della falsa opinione, quanto piuttosto di inverare quel modello empirico della memoria che è possibile solo sulla base della facoltà che ha l'anima di confrontare e paragonare i dati sensibili.

### 3. Memoria, percezione e anamnesi: alcune considerazioni in merito al blocco di cera

Supponi allora [...] che nelle nostre anime ci sia un plastico di cera [κήρινον ἐκμαγεῖον]. [...] Dobbiamo dire che si tratta di un dono di Mnemosyne, la madre delle muse. Se gli applichiamo sensazioni e pensieri [ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις], lascia qui la sua impronta [ἀποτυποῦσθαι], come un segno di sigillo [ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα], qualunque cosa vogliamo ricordare: quelle che vediamo, sentiamo o che noi stessi pensiamo [ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν]. E quel che resta plasmato nel plastico, lo ricordiamo e lo conosciamo finché ne permane l'immagine [ἕως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ]; quel che invece viene cancellato o non riesce a plasmare la sua forma, si trova presto dimenticato e non lo conosciamo. (191 c 8 – e 2).

La celebre immagine del plastico viene alla luce nella discussione sulla ψευδῆς δόξα, a cui ho fatto riferimento nell'introduzione di questo contributo. Il coinvolgimento della dimensione intensiva del pensiero, che arriva a definire il falso opinare nei termini di "scambio", costituisce anche l'occasione per introdurre un'idea basilare del funzionamento empirico della memoria. Lungi dall'essere scomparsa dal dialogo, l'ἀἴσθησις è infatti elemento fondamentale per comprendere l'immagine del blocco di cera, che d'altronde viene chiamata in causa per comprendere il rapporto tra anima e sensazione (ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν – 195 d 1 -2).

Nell'immagine descritta da Socrate si può subito notare come il funzionamento della memoria presupponga che le sensazioni, piuttosto che essere passivamente e confusamente immagazzinate, determinino una vera e propria impressione sul blocco di cera, tanto da essere definite come impronte (τύποι) o segni (σημεῖα) di sigilli. Questo significa due cose: che è necessaria una certa forma di mediazione rispetto alla sensazione e che è supposto un modello che per certi versi si avvicina alla "tabula rasa"<sup>82</sup>, in quanto ammette implicitamente che l'anima sia in grado di apprendere da zero, ossia di venire a sapere un qualcosa che prima ignorava completamente.

Come era già noto dall'argomento di 184-186, ciò risultava impossibile a P: essendo la sensazione conoscenza istantanea e puntuale, tutto ciò che si sa

---

<sup>82</sup> È questa anche l'opinione di D. Z. Andriopoulos, *Can we identify an empiricist theory of memory in Platos dialogues?*, cit., pp. 126-127 (cfr. 197 e 2-3: τοῦτο τὸ ἀγγεῖον κενόν).

è accessibile solamente entro l'evento percettivo stesso, col risultato che non si potrebbe apprendere nulla. Una cosa o la si sa o non la si sa, senza che sia possibile una forma di continuità diacronica. In effetti una simile ipotesi era stata sollevata proprio da Socrate mediante gli argomenti antilogici di 163 d: se la conoscenza presuppone la visione e il contatto diretto, allora in assenza di sensazione non si può dare conoscenza. Accettando questa versione del protagonismo, per un soggetto di questo tipo non può darsi assolutamente apprendimento o memoria – o più in generale l'idea della δόξα come un processo discorsivo e diacronico. Tuttavia, anche il Protagora *redivivus* dell'apologia non si rivelerà pronto ad accettare l'idea di apprendimento, e questo perché P implica l'ontologia dell'evento (quindi i rispettivi gradi di diversità assoluta tra gli stati del soggetto): appartenendo ricordo e sensazione a due soggetti differenti, tra questi non sussiste alcun legame.

Introducendo l'apprendimento, Platone insiste al contrario sulla continuità diacronica del soggetto che invece era già emersa dall'argomento di 184-186: poiché la sensazione aveva richiesto un'attività non sensibile, ma che ha questa per oggetto, Socrate aveva introdotto un'idea di esperienza che necessita dell'uso riflessivo del pensiero per poter essere coerentemente detta e pensata. Questo risultato anticipava la definizione del concetto di δόξα in 189 e, la quale potrà finalmente scardinare l'idea, precedentemente implicita in P, che questa avesse carattere diretto e puntuale e che fosse un fenomeno istantaneo e conseguente la sensazione: possedere una δόξα significa anzitutto riconoscere che l'anima ha preso in esame ciò che a essa si è presentato o si presenta da se stessa, ossia che il suo oggetto di indagine viene mediato dal λόγος.

SO. Ma l'atto di pensare [Τὸ δὲ διανοεῖσθαι] è per te la stessa cosa che dico io?  
TE. E cosa dici?

SO. È un discorso che l'anima fa con se stessa [Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται] intorno a ciò che prende in esame [...]: quando pensa, l'anima non fa altro che dialogare con se stessa con domande e risposte [διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη], e ora dice sì e ora dice no [φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα]. E quando poi, fissato un concetto, – può arrivarci pian piano o anche di un tratto come spiccando un salto – non è più incerta fra due ma afferma ormai una stessa cosa [τὸ αὐτὸ ἤδη φῆ], stabiliamo che questo è il suo parere [δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς]. Tanto che il formulare pareri è una sorta di discorso, e il parere stesso è un discorso compiuto [καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον], rivolto però non a un altro né per mezzo della voce, ma a se stessi e in silenzio. (189 e 4 – 190 a 6)

Quando si ha a che fare con un δοξάζειν si deve presupporre un'attività discorsiva e temporale. Nel passo sopra citato Socrate non specifica quale sia l'oggetto d'indagine, come d'altronde lo stesso esempio del blocco di cera lascia intendere: l'anima si forma una δόξα quando non è più indecisa tra due alternative rispetto a qualsiasi oggetto di indagine che prende in esame<sup>83</sup>. In

<sup>83</sup> Mi pare che questa sia la portata dell'interpretazione di F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, cit., pp. CII-CXLVIII. Anche qualora oggetto di indagine fosse l'idea, quando la conoscenza dell'idea

questo modo il processo dialogico mina di partenza la *all-nothing premise*, poiché implica che non si possieda una conoscenza puntuale e diretta dell'oggetto di analisi, ma che questa sia progressivamente mediata da un continuo domandare e rispondere che alla fine si ferma su una posizione fissa. In sostanza, la δόξα – in quanto discorso compiuto – presuppone l'apprendimento nel suo aspetto processuale. Che cosa ha a che fare questo con l'immagine del blocco di cera?

Nel modello del plastico il momento dell'apprendimento viene a coincidere proprio con quello dell'impressione della traccia nella cera, ossia della formazione della δόξα. Questo significa che non si dà apprendimento senza discorsività e possibilità di confrontare e paragonare le percezioni. All'interno dell'immagine descritta da Socrate, oltre al processo dell'apprendimento vi sono poi ulteriori aspetti da tenere in considerazione. Una nozione appresa viene vista come conoscenza nel momento in cui questa viene *impiegata*. Affinché ciò accada, le tracce devono presentare alcune condizioni: importante è che queste siano in grado di permanere per molto tempo nella loro distinzione e nitidezza. Ciò dipenderà ovviamente dalla qualità dell'apprendimento, tanto che Socrate suppone che la qualità della cera sia in diretto legame con la predisposizione che ciascuno ha ad imparare (191 c 10 – d 1, 194 c ss). Quando uno ha appreso qualcosa, significa che l'impronta è in grado di preservarsi nitidamente nell'anima e che pertanto sarà facile tradurre tale impronta in una nozione impiegabile in un ragionamento. In secondo luogo, affinché una traccia possa essere impiegata in una qualsiasi forma di atto di pensiero, è necessario che questa venga intenzionata sotto forma di immagine (εἶδωλον)<sup>84</sup>. Finché l'anima riesce a intenzionare la traccia sotto forma di immagine allora è in grado di ricordare (μνημονεύειν) e conoscere (ἐπίστασθαι) la cosa appresa, che diviene così impiegabile in un ragionamento. Uno possiede una conoscenza, dunque, non esclusivamente quando apprende, ma in senso vero e proprio quando usa la nozione appresa mediante un intenzionamento in immagine. Quando l'immagine svanisce, significa che l'anima non intenziona più la traccia e che la conoscenza torna a dimorare nel plastico sotto forma di nozione, pronta per essere nuovamente richiamata alla presenza in quanto immagine. Se invece è la traccia stessa a cancellarsi dal plastico, oppure questa non riesce a imprimeri durante il processo di apprendimento, allora accade che una conoscenza venga perduta e dimenticata.

---

viene mediata dal λόγος questa risulterà sempre e comunque imperfetta.

<sup>84</sup> Su questo termine occorrerebbe una discussione a parte. Oltre a indicare storicamente ciò che ha a che fare con le apparizioni spettrali (Hom., *Il* 5. 451; Plat. *Leg.* 958 b) o con simulacri (Eur., *El* 1283), Platone conferisce al termine un'accezione polisemica, che non di rado interviene nella sua ontologia. Mi sembra che il significato più attinente, in questo contesto, sia quello di "any unsubstantial form" – "pure form" (H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, v. "εἶδωλον", revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones, Clarendon Press, Oxford 1940). Aristotele, *Mem.* 450 b 26 – 27, impiegherà invece una sottile differenza terminologica, distinguendo tra l'immagine-rappresentazione, che è φάντασμα o θεώρημα, e l'immagine-ricordo, che è εἰκὼν ο μνημόνευμα – in quanto rimanda al referente sensibile. In *Phil.* 38 c 1 ciò che qui viene chiamato εἶδωλον diventa εἰκὼν.

Messa in luce la differenza tra apprendimento e conoscenza<sup>85</sup>, è ora possibile comprendere anche le sfumature terminologiche impiegate da Socrate nell'immagine del blocco di cera: i termini τύπος, σημείον ed εἶδωλον sono a loro modo sinonimi, denotando tutti la stessa cosa (che sarebbe la traccia mnestica), ma essi ne connotano tre differenti sfumature semantiche e teoretiche. Τύπος connota infatti la traccia mnestica che il percetto/pensiero lascia sull'ἐκμαγεῖον in quanto a profondità<sup>86</sup>. Σημεῖον indica invece il carattere "segnico" del τύπος; il fatto, cioè, che l'impressione sul plastico sia un *rimando* alla sensazione o al pensiero corrispondente. L'ultimo, l'εἶδωλον, connota invece da un punto di vista semantico il carattere desostanziato della traccia mnestica, in quanto residuo fantasmatico e non consistente fisicamente, in carne e ossa, della sensazione o del pensiero. Tuttavia l'εἶδωλον, a differenza dei due termini precedenti, non ha la struttura del rimando diretto: l'immagine sembra piuttosto presentarsi come il prodotto dell'intenzionamento della traccia mnestica da parte dell'anima, nel momento in cui questa fa uso delle proprie impronte durante il ragionamento (che implica dunque l'anamnesi). L'immagine è un prodotto che dipende in qualche modo dalla traccia (la quale rimanda al referente), ma che è *interamente sostanziato* sotto forma di residuo figurale *nell'anima e mediante l'anima sola*<sup>87</sup>. Gli εἶδωλα permangono nell'anima (il verbo che Platone impiega è ἐνεῖμι, che letteralmente significa "essere-presente", "trovarsi", "esserci"), cioè trovano una loro esistenza, finché sono intenzionati nell'azione stessa del ricordare e conoscere. Analogamente, il dimenticare implica che tale traccia svanisca direttamente dal plastico, e che quindi non sia più possibile richiamarla alla memoria sotto forma di immagine.

In che maniera si possono sintetizzare, allora, gli aspetti processuali della memoria? In base a 191 c 8 – e 2, nel processo mnemonico sono distinguibili le seguenti fasi: 1) percezione del sensibile; 2) impressione nell'anima di una traccia corrispondente al sensibile (apprendimento); 3) richiamo della traccia attraverso il suo intenzionamento in immagine. L'esempio del blocco di cera era stato formulato tuttavia con uno scopo preciso, che era quello di scoprire in quali casi potesse verificarsi l'ἀλλοδοξία. Ciò fornisce un'indicazione precisa sull'attività in cui l'anima è impegnata in questo caso specifico, che è il riconoscimento (ἀναγνώρισις): mediante la stimolazione di una nuova percezione (p2)

<sup>85</sup> In realtà viene a crearsi una vera e propria sovrapposizione linguistico-semantiche tra δόξα e conoscenza, che sarà destinata a protrarsi fino al termine del dialogo. Questo naturalmente pone dei problemi ermeneutici di vasta portata, perché ancora una volta si tratta di interpretare il *Teeteto* in continuità o in rottura coi dialoghi della maturità. In effetti l'ultima definizione di ἐπιστήμη sarebbe in grado di restituire un'immagine più verosimile di che cosa necessiti la δόξα corretta per divenire conoscenza, e questo costituirebbe anche un buon motivo per (ri)comprendere le immagini del plastico e della voliera. Rimarrebbe comunque il problema dell'esito aporetico e dei diversi modelli impiegati per spiegarlo – cfr. F. Trabattoni, *Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di ἐπιστήμη nel Teeteto*, G. Mazzara e V. Napoli (a cura di), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*, Sankt Augustin 2010, pp. 295-318.

<sup>86</sup> Cfr. *Resp.* 377 b, 2 – 3 e *Arist., Mem.* 450 a 30 – 32.

<sup>87</sup> Cfr. *Phil.* 34 a 10 – c 2.

l'anima sembra compiere un processo mediante il quale arriva ad affermare che tale percezione *coincide* con la traccia lasciata da p1. Se l'anima riconosce tale corrispondenza *e la corrispondenza tra segno e referente è effettivamente tale*, allora la prima traccia viene confermata e l'opinione è retta, mentre se l'anima è indotta in inganno da una prospettiva decettiva allora questa sarà portata ad attribuire un segno errato al referente di cui si ha percezione<sup>88</sup>. In tal caso l'anima compie sempre un atto di conferma (ritiene che il segno sia quello giusto), ma *la corrispondenza tra segno e referente non è effettivamente tale*. E infatti, i casi di ἀλλοδοξία implicavano che si fosse appreso almeno uno dei due referenti (che si avesse, cioè, un'impronta di almeno uno dei due) e che la distorsione prodotta dalla prospettiva della percezione inducesse l'anima allo scambio di segni (sia che si percepissero entrambi o solo uno dei due); che si riconducesse, cioè, la sensazione (di un referente che si conosce o meno) a una nozione pregressa (a una traccia già presente).

Attraverso l'analisi dell'opinione falsa si sarà scoperto conseguentemente in che cosa consiste quella vera: opinare in maniera retta significa avere opinione di uno stato di cose che è effettivamente tale (sia questo nella sensazione o nell'"intelletto")<sup>89</sup>. Nell'atto del riconoscimento si ha retto opinare quando si distribuisce il referente di cui si ha percezione al giusto segno sul plastico.

Quando la cera nell'anima di qualcuno è profonda e abbondante e liscia e preparata al punto giusto [ἐν τῇ ψυχῇ βαθύς τε καὶ πολὺς καὶ λεῖος καὶ μετρίως ὀργανσμένος], le cose che vi entrano tramite le percezioni sensibili [τὰ ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων] si imprimono in questo "cuore" dell'anima, come disse Omero alludendo alla somiglianza con la parola cera, allora per costoro i segni impressi risultano nitidi e dotati di sufficiente profondità e permangono per molto tempo [καθαρὰ τὰ σημεῖα ἐγγιγνόμενα καὶ ἰκανῶς τοῦ βάθους ἔχοντα πολυχρόνιά τε γίγνεται], ed essi sono prima tutto bravi nell'imparare [εὐμαθεῖς] e poi dotati di buona memoria [μνήμονες], e infine non scambiano tra loro i segni prodotti dalle percezioni bensì opinano il vero [δοξάζουσιν ἀληθῆ]. Poiché i segni sono chiari e distribuiti in uno spazio ampio costoro assegnano rapidamente [ταχὺ διανέμουσιν] le cose che sono dette esistere [ἃ δὴ ὄντα καλεῖται] a ciascuno dei loro segni impressi nel materiale e per questo vengono detti sapienti [σοφοὶ δὴ οὗτοι καλοῦνται]<sup>90</sup>. (194 c 5 – d 7)

<sup>88</sup> In *Phil.* 38 c viene presentato il caso in cui posso scambiare un uomo per una statua (ἄγαλμα), se visto da distante e non molto chiaramente (ἰδόντι τινὶ πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς – *Phil.* 38 c 5). Quando l'anima si chiede «che cos'è quello che mi appare accanto alla roccia sotto quell'albero?» (38 c 12 – d 1), allora dice a se stessa «questo è un uomo» e formula un giudizio/opinione (δόξα). Attraverso questo giudizio essa scrive nella propria anima che quella cosa che aveva visto è un uomo. Tuttavia, in condizioni di interferenza percettiva l'anima può dire di aver visto una «statua, opera di alcuni pastori», e dunque può formulare un giudizio falso, avendo scritto in se stessa un qualcosa di non corrispondente al reale.

<sup>89</sup> Cfr. *Phil.* 39 a.

<sup>90</sup> Propongo qui la traduzione più letterale di F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., pp. 453-455.

In questa descrizione confluiscono due tipi di considerazione: da un lato ci si chiede implicitamente quali siano i presupposti per avere una buona qualità dell'apprendimento, dall'altro le conseguenze che questo tipo di apprendimento ha sulla ὀρθότης di una nozione appresa. Qui viene detto che l'anima deve essere ben disposta, avere uno spazio ampio (εὐρυχωρία), per poter accogliere nel suo plastico le sensazioni. Essa infatti deve presentarsi con una cera abbondante, abbastanza profonda e liscia da poter lasciare che le impressioni sensibili si imprimano facilmente su di essa. Se l'anima possiede queste caratteristiche, allora si imparerà con più facilità: sarà più facile serbare nella propria memoria molti segni (apprendere più cose), chiari e nitidi (dunque difficilmente confondibili gli uni con gli altri). Socrate dice inoltre che tale disposizione dell'anima è μετρίως ὀργανισμένος quando i "segni" o "tracce" impresse (σημεῖα) sono (1) nitide (καθαρά) e (2) abbastanza profonde (ικανῶς τοῦ βάθους), e dunque (3) permangono per molto tempo (πολυχρόνιά τε γίγνεται). Coloro che hanno l'anima ben disposta sono bravi nell'imparare e opinano in maniera retta (δοξάζουσιν ἀληθῆ) in quanto non scambiano mai i segni. Questo significa propriamente che costoro sono in grado di avere ben distinte, nella loro anima, le tracce mnestiche le une dalle altre e che sono in grado di assegnare rapidamente (ταχὺ διανέμουν) i segni a ciascuno degli enti (ὄντα) che si ripresentano nella loro esperienza<sup>91</sup>.

Ora, visto che si è distinto il momento dell'acquisizione della conoscenza rispetto a quello dell'uso; visto, inoltre, che si è considerato il riconoscimento come un preciso uso di nozioni apprese da parte dell'anima, in quale dei momenti dovrà rintracciarsi la dimensione della verità? A mio avviso il retto opinare è un fenomeno che concerne sia l'apprendimento che il riconoscimento stesso per un motivo molto semplice: in quanto l'apprendimento è già una forma di λόγος, e il λόγος si basa sull'impiego di nozioni apprese, esso comporta, tanto quanto il riconoscimento, la formazione di una δόξα, sia che questa confermi quella precedente sia che questa costituisca il formarsi di una nuova traccia sul plastico. Più in generale, la verità e la falsità di un'opinione è sempre riferita a una forma di movimento e di processualità di una nozione.

Torniamo all'esempio della διανομή: poniamo che l'atto della assegnazione sia uno dei modi con cui l'anima compie un ragionamento, in sé e per sé, intenzionando una nozione appresa per ricondurla a un determinato referente. L'identificazione sarebbe un modo di usare una nozione appresa, e più precisamente un modo per usare la δόξα di un preciso ente (come Socrate, Teeteto, ecc.). Quando l'anima *identifica*, lo fa perché è stimolata da una sensazione che riconduce a una traccia mnestica. Questa operazione l'anima non la compie attraverso la sensazione e in maniera intuitiva: essa la compie in se stessa facendo ricorso all'intenzionamento della traccia in immagine<sup>92</sup>. Si

<sup>91</sup> Per il concetto di "distribuzione" (διανομή) come ὁμοίωσις rimando a *Crat.* 431 a 8 – b 6 e alla sua discussione in I. Smith, *False Names, Demonstratives and the Refutation of Linguistic Naturalism in Plato's Cratylus 427d1-431c3*, «Phronesis», LIII, 2008, 2, pp. 138-139.

<sup>92</sup> Cfr. anche *Phil.* 39 b – c 2.

deve supporre, dunque, che l'anima intenzioni la traccia mnestica, che pensa essere quella corrispondente al referente, in immagine e che tale immagine risulti effettivamente somigliante alla sensazione attuale. Se la traccia intenzionata (cioè la δόξα) corrisponde *effettivamente* al referente, allora questa è vera/corretta, se non corrisponde al referente, allora questa è falsa.

Se il riconoscimento è considerato dunque come un atto preso in se stesso, si potrà assistere a uno dei possibili impieghi di δόξαι per mezzo del λόγος: l'anima deve infatti essersi chiesta, in forma implicita, "chi è questo individuo di cui ho sensazione?" – "percepisco che ha il naso camuso" – "ma non potrebbe essere anche Teeteto?" – "no, perché quella determinata forma appartiene solo a Socrate" – "dunque è Socrate!". Le nozioni impiegate dall'anima in questo semplice ragionamento sono molteplici: tra queste, si suppone che l'anima sappia che cosa sia un naso camuso; che abbia una nozione di Teeteto e una di Socrate, e che inoltre questa sappia che il naso camuso di Socrate si distingue da quello di Teeteto. Ora, la mia idea è che, quando l'anima compie questo ragionamento, le nozioni di Socrate, di Teeteto e del naso camuso le si presentino sotto forma di immagini, perché altrimenti i τύποι non le si potrebbero presentare come nozioni impiegabili per un ragionamento. La risposta "dunque è Socrate" costituisce infine una nuova δόξα, perché compimento interiore dell'ἀναλογίζεσθαι dell'anima. Questa nuova δόξα non esprime nulla di contenutisticamente nuovo, ma si limita ad affermare che a un determinato segno intenzionato nell'anima corrisponde quel determinato referente che già corrispondeva alla sua nozione, e dunque riceve il suo valore di verità.

Se è vero che il riconoscimento può profilarsi come atto in se stesso, esso può (e anzi *deve*) intervenire anche nell'apprendimento, ma soprattutto in qualsiasi tipo di *impiego* di una nozione (ossia in qualsiasi forma di λόγος). Vediamo perché. Affinché una δόξα sia effettivamente una δόξα, questa deve venire confermata da molte "esperienze" simili. Qui il riconoscimento è condizione necessaria dell'apprendimento: l'anima deve poter paragonare più sensazioni dello stesso referente (o svolgere più indagini sulla stessa cosa), arrivando, mediante un processo discorsivo e dialogico, a distinguere tale ente dagli altri. In questo momento l'opinione non è ancora corretta, per il fatto che questa non si è ancora formata. In tal senso bisognerà pensare che sul plastico non si formino impronte di ogni cosa, che l'anima percepisce o pensa, o che si formino subito delle impronte *definitive* del dato sensibile: apprendimento vero e proprio (inteso come risultato) si darà solamente quando l'anima avrà avuto modo di confrontare e paragonare quel minimo da poter avere affermato la sua δόξα. Essendo intervenuto il ragionamento, allora anche a questa δόξα, pur non essendo ancora stata impiegata in un ragionamento vero e proprio (è stato anzi il ragionamento stesso aver apportato la δόξα), pertiene una dimensione di verità: nel formarsi la nozione di "Socrate", ad esempio, l'anima deve essersi chiesta chi fosse colui che percepiva e quali caratteristiche potessero renderlo univocamente distinguibile rispetto ad altri individui. L'anima si formerà un'opinione *corretta* di Socrate quando la sua opinione di Socrate corrisponderà effettivamente a

Socrate. Nei termini del plastico, quando il segno che si imprime nell'anima corrisponde a Socrate e non è dunque confondibile con altri segni a esso simili. Il riconoscimento, che si presuppone avvenire più volte in base a processi di confronto e paragone, si presenta anche come fondamento dell'apprendimento.

Questo aspetto è visibile a mio avviso da un passo presente nella parte finale del *Teeteto*. Nel tentare di capire che cosa significhi l'ἐπιστήμη, se intesa come ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου (201 c 8 – 9) / μετὰ λόγου ὀρθὴ δόξα (208 b 7)<sup>93</sup>, Socrate e Teeteto esaminano tre definizioni di λόγος. Nella terza viene detto che cogliere il λόγος di una cosa significa saper «indicare un segno in base al quale l'oggetto dell'indagine si distingue [διαφέρει] da tutti gli altri» (208 c 7 – 8). Alla fine questa accezione di λόγος non risulterà soddisfare Socrate: infatti è la stessa nozione di ὀρθὴ δόξα a contenere la διαφορά<sup>94</sup>, o il segno distintivo per cui una cosa si distingue dalle altre.

Ma di Teeteto non si formerà in me un parere [δοξασθήσεται], credo, prima che questo suo naso camuso, attraverso un'impronta [ἐνσημηναμένη], non abbia lasciato in me un ricordo distinto [διάφορόν τι μνημεῖον] dagli altri nasi schiacciati che ho visto; e lo stesso vale anche per gli altri tuoi lineamenti. Se ti incontro domani, questa peculiarità ti riporterà alla mia mente, e mi indurrà anche a formulare retti pareri [ἀναμνήσει καὶ ποιήσει ὀρθὰ δοξάζειν περὶ σοῦ]. (209 c 4 – 8)

Qui viene chiaramente affermato che l'anima si forma una δόξα nel momento in cui le si imprime un ricordo – sotto forma di σημεῖον – che può distinguersi da tutte le altre tracce che sono simili a essa. In effetti, quando mi imprimo un ricordo di Socrate è inevitabile che questo condivida dei caratteri comuni ad altri individui; come faccio allora ad avere un σημεῖον che corrisponda a Socrate e solo Socrate, e non anche ad altri individui che condividono caratteri simili (come Teeteto)? Una δόξα si forma (*i. e.* l'anima dà assenso all'identificazione) solo nel momento in cui essa è riuscita a cogliere un segno che permetta a tale impronta di distinguersi chiaramente e univocamente dalle altre simili. Se l'anima è in grado di distinguere tra ciò che caratterizza un dato referente in quanto tale e ciò che lo rende comune ad altri, significa che nell'apprendimento di una determinata nozione essa ha avuto la possibilità di confrontare e paragonare lo stesso referente in diversi tempi (sarà stata in grado di dire, ad esempio, che Socrate è simile a Teeteto, ma che essi insieme sono *due* e *uno* singolarmente, ecc.). Una volta che ho colto questo segno, la mia opinione risulterà per forza vera: infatti se il segno esprime davvero questa differenza, sarà impossibile che si riferisca ad altro. Come questo esempio dimostra, il tratto-distintivo (differenza) *renderà* (ποιήσει) l'opinione vera. Dunque, la verità-correttezza appartiene anche alla dimensione dell'apprendimento e non solo a

<sup>93</sup> Cfr. *Men.* 98 a 3-4: «ἕως ἄν τις αὐτὰς [scil. αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς] δήση αιτίας λογισμῶ». Il rapporto tra questi due passi è discusso da M. Nancy, cit., pp. 10-11 e Th. Chappell, *Reading Plato's «Theaetetus»*, Indianapolis, 2005, pp. 199-200.

<sup>94</sup> Vd. Ch. Shields, *The Logos of Logos: Theaetetus 206c-210b*, «Apeiron», XXXII, 1999, 4, pp. 114-118.

quella del ragionamento: questo perché, come ora è evidente, l'apprendimento (anche quello più elementare) presuppone una forma di movimento e processualità.

## Conclusioni

A conclusione di questa analisi sono doverose alcune considerazioni di natura metodologica: si è escluso volutamente l'esempio della voliera perché, pur immettendo nella discussione elementi che sarebbero tornati utili (come la differenza tra possedere e avere a disposizione), esso è sviluppato solamente in merito agli errori del pensiero – cosa che esula per principio dall'impostazione di questo contributo, con il quale ho tentato di mettere in luce il rapporto tra anima, temporalità e percezione. Il che, non c'è che da ammetterlo preventivamente, screditerebbe, come d'altronde ammetterà Socrate, il modello del plastico, proprio in quanto quest'ultimo è destinato ad appiattire ancora una volta la conoscenza e l'errore sulla sensazione. Inoltre, sia il modello del plastico che quello della voliera finiscono inevitabilmente per trattare la conoscenza come qualcosa di legato a un universo composto esclusivamente di nozioni e oggetti semplici, riguardo ai quali risulterebbe piuttosto arduo avanzare qualche sorta di ragionamento più articolato e ontologicamente più rilevante rispetto al singolo riconoscimento e paragone tra uno più individui. Tuttavia, questo modello ha messo in luce un possibile tipo di operatività e processualità che è proprio dell'anima, trovandosi comunque quest'ultima, seppure in forma minimale, a ragionare sul dato sensibile, anche trattandosi del semplice riconoscimento di un ente o della sua impressione sul plastico. Il passo più interessante sulla relazione tra discorsività e temporalità rimane a mio avviso quello dei κοινά, mentre il modello del plastico, seppure tenendo conto in una certa misura della definizione processuale e dialogica della δόξα, sembrerebbe gettare nuovamente l'anima in una condizione che rimane comunque legata alla ricettività del dato sensibile.

In secondo luogo, mi sembra che i differenti risultati ai quali pervengono Socrate e Teeteto nella prima parte del dialogo (ma anche poi in quella successiva) possano essere interpretati nello stesso spirito con cui, forse, dovrebbe leggersi il dialogo stesso nel suo insieme: come Socrate avrà modo di notare, nessuno dei figli di Teeteto si è mostrato degno di essere allevato; ma al contempo, notiamo che in molte delle definizioni e delle suggestioni avanzate nel corso del dialogo il discorso avrebbe potuto assumere delle pieghe tutt'altro che contrarie alle cosiddette "dottrine" platoniche dei dialoghi della maturità (e non solo). Il fatto che Socrate e Teeteto siano così simili tra loro potrebbe portare a pensare che anche Teeteto abbia un qualcosa di "socratico" (e cioè la sterilità), e che dunque la maieutica su di lui sia destinata a non avere effetto. Tuttavia questa è una pura suggestione. E infatti non si esclude che Teeteto, data soprattutto la sua giovane

età, non possa in futuro dare alla luce “cose migliori” (210 c) oppure rimanere nuovamente vuoto<sup>95</sup>.

Se si accetta questo punto di vista, non è detto che lo sviluppo “inadeguato” di una teoria empirica, proprio in quanto prodotto maieutico, che vede l’attività riflessiva dell’anima – e di conseguenza la sua estensione diacronica – contrapporsi alle teorie mobiliste e sensiste, escluda del tutto le dottrine dei dialoghi della maturità. Nemmeno il modello del plastico è esente da analogie, come in *Phaed.* 73 c, dove se è pur vero che il discorso sull’anamnesi è inserito esplicitamente nel contesto della dottrina della reminiscenza, tuttavia il punto di partenza dell’anamnesi è proprio quella sensibilità (manchevole rispetto all’idea) sulla quale si basa anche il plastico; il fatto che nel *Teeteto* il discorso si fermi ai casi di riconoscimento è emblematico, specialmente perché non viene tematizzata in alcun modo la questione della somiglianza tra la traccia del plastico e il suo referente esterno né quella tra due individui (come Teodoro e Teeteto, o, meglio, Teeteto e Socrate) che avrebbe potuto far confluire il discorso, ancora una volta, sul simile e sul dissimile; sull’uno e i molti; sull’identico e il diverso.

Sono propenso a pensare, come mi pare abbia sostenuto anche Andriopoulos<sup>96</sup>, che l’idea di un’esperienza sensibile coerente, sottoposta al vaglio dianoetico dell’anima, possa rappresentare comunque uno dei punti di partenza in grado di orientare l’anima alla conoscenza del mondo intelligibile. La questione, naturalmente, necessiterebbe di essere sviluppata in seno a una discussione più ampia; bisognerebbe chiedersi, cioè, quanto di ciò che è stato ricavato da questa lettura della prima parte del *Teeteto* possa essere letto parallelamente allo sfondo metafisico della dottrina della reminiscenza e dei dialoghi della maturità. D’altronde l’immagine del plastico, per quanto dipinta anche con toni ironici (così, per lo meno, mi pare di leggere i riferimenti a Omero), e per quanto incapace di restituire un’idea di anamnesi vicina a quella dei dialoghi della maturità, sembra giocare un ruolo importante nella stessa teoria della generazione, non solo delle immagini (come ad esempio nel *Timeo*), ma anche di quella verità che l’interlocutore di Socrate, spinto a generare nel bello, partorisce mediante il dialogo elenctico<sup>97</sup>.

Andrea Osti, Università degli Studi di Genova  
✉ andrea.osti@edu.unige.it

<sup>95</sup> Cfr. F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., 31: uno degli scopi del dialogo sarebbe infatti quello di mettere in scena la contesa tra sofistica, matematica e dialettica-socratica per la *paideia* della gioventù ateniese.

<sup>96</sup> D. Z. Andriopoulos, *Can we identify an empiricist theory of memory in Platos dialogues?*, cit., pp. 131-134. Cf. *Phaed.*, 75 d; *Men.* 82 b; *Resp.* 523 b; *Symp.*, 211 c (si veda inoltre Id., *Theories of Aisthesis and Mneme*, cit., pp. 73-78).

<sup>97</sup> Sulla problematicità di questo aspetto si veda F. Gonzalez, *Wax Tablets, Aviaries, or Imaginary Pregnancies? On the Powers in Theaetetus’ Soul*, «Études platoniciennes», 2007, 4, pp. 273-293.