

Editoriale	p. 3
Da un'idea di Simonetta Bigatti Il monologo di Andromaca	p. 5
STUDI	
Massimo Roncoroni <i>AUGUSTINUM HIPPONENSEM.</i> Lettera apostolica di Giovanni Paolo II nel XVI centenario. della conversione di S Agostino, Appunti di lettura. Parte seconda	p. 11
CONTRIBUTI	
Valentina Cavallo Orfeo il Trace secondo i Greci: reinterpretazioni di un mito	p. 26
Emanuele Maffi Gli appunti di Euclide: la scrittura della filosofia e l'esperienza della conoscenza. Alcune osservazioni sul prologo esterno del <i>Teeteto</i> platonico	p. 43
ESPERIENZE DIDATTICHE	
Giulia Regoliosi Una lezione alla fine della terza. Sul prologo del Vangelo di Giovanni	p. 70
MATERIALI	
Durata e perennità. Parole di antichi rivissute da moderni	p. 77

## ZETESIS

### Rivista di cultura greca e latina

Anno XXXVIII (2018), numero 1

REGISTRAZIONE presso il Tribunale di Milano n. 129 del 4/4/1981  
DIRETTORE RESPONSABILE Giulia Regoliosi  
DIREZIONE P.zza F.lli Bandiera 5, 20129 Milano, tel. 02 29400030  
e-mail: redazione@rivistazetesis.it

Sito Internet: <http://www.rivistazetesis.it>

REDAZIONE M. Consuelo Cristofori, Mariapina Dragonetti,  
Olivia Merli, Moreno Morani,  
Lucia Prestipino, Maurizio Zuliani

#### COMITATO SCIENTIFICO

<i>Moreno Morani</i>	Università degli Studi, Genova, <i>presidente</i>
<i>Cinzia Bearzot</i>	Università Cattolica, Milano
<i>Carmelo Crimi</i>	Università degli Studi, Catania
<i>Alessandra Di Pilla</i>	Università degli Studi, Perugia
<i>Angela Maria Mazzanti</i>	Università degli Studi, Bologna
<i>Antonietta Porro</i>	Università Cattolica, Milano
<i>Marco Sannazaro</i>	Università Cattolica, Milano
<i>Alfredo Valvo</i>	Università Cattolica, Milano

#### CON LA COLLABORAZIONE DI

**C.L.E. Centrum Latinitatis Europae**

UFFICIO ABBONAMENTI Piazza Fratelli Bandiera 5, Milano  
Tel. 02.29400030 Fax 02.29400030

e-mail: abbonamenti@rivistazetesis.it

CONDIZIONI DI VENDITA Un numero €11

Abbonamento a quattro numeri: €40,00

estero €55,00

Sono benvenute forme di abbonamento sostenitore (quattro numeri €60,00) o benefattore (quattro numeri €100,00).

L'abbonamento decorre normalmente (salvo diversa ed esplicita richiesta) dal primo numero dell'anno in corso.

Le quote indicate possono essere versate

– o per vaglia postale intestato a: Morani Maria Valeria, Amministrazione di Zetesis, Piazza Fratelli Bandiera 5, 20129 Milano

– o mediante versamento in CCP o bonifico bancario sul Conto Banco Posta 17878208 intestato a Morani Maria Valeria, Piazza Fratelli Bandiera 5, 20129 Milano.

Codice Iban: IT87 R07 6010 1600 0000 17878208

Codice Bic Swift (per versamenti dall'estero): BPPITRXXX

STAMPA: Helios Guzzi S.r.l., Via Tonale 5, 20125 Milano

**Gli appunti di Euclide:  
la scrittura della filosofia e l'esperienza della conoscenza.**  
Alcune osservazioni sul prologo esterno del *Teeteto* platonico<sup>1</sup>.

di Emanuele Maffi

**1. Introduzione**

Il *Teeteto* è un dialogo costruito in forma drammatica e la sua genesi è raccontata dalle prime pagine dell'opera, che sono indicate con il nome di "prologo esterno" o "megarico" (142 a1-143 c7) per distinguerlo dal proemio interno che è costituito invece dal primo approccio dialettico tra Socrate, Teodoro e Teeteto (143 c8-151 d6). La voce dello schiavo-lettore infatti riporta in forma diretta la lunga conversazione tra Socrate e i suoi due interlocutori intorno alla nozione di ἐπιστήμη. Questa discussione principale – avvenuta tra Teodoro, il giovane Teeteto e Socrate, pochi giorni prima del processo intentato contro di lui da Meleto – è introdotta da una conversazione, presumibilmente fittizia, che si svolge tra Euclide e Terpsione, entrambi di Megara e amici di Socrate. Proprio a Megara si incontrano i due: Terpsione, da un po' di tempo rientrato in città dopo un soggiorno in campagna, è in cerca di Euclide e lo trova quando costui, di ritorno dalla via che mena al porto, si è appena imbattuto nel povero Teeteto, diretto verso Atene ed ormai moribondo sia per le ferite subite durante la battaglia di Corinto sia per essere stato colpito da una terribile dissenteria scatenatasi nell'esercito ateniese.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Questo lavoro è la revisione e rielaborazione del primo capitolo della mia tesi di dottorato. Queste pagine non sono rientrate nella trasformazione della tesi nella monografia sul *Teeteto* che ho pubblicato in seguito (E. MAFFI, *Lo spazio della filosofia: una lettura del Teeteto di Platone*, Napoli 2014). Rileggendole, una volta aggiornata la letteratura secondaria sull'argomento, mi sono sembrate ancora sufficientemente unitarie da poterle far confluire, con gli opportuni aggiustamenti e integrazioni, in questo studio dedicato al prologo del *Teeteto*. Ecco, in breve, la genesi di questo lavoro. Mi preme ringraziare Mauro Bonazzi, Angela Longo e Luciana Repici che hanno letto e criticato con puntuale pertinenza la prima versione di questo scritto. Va da sé, ovviamente, che degli errori in esso presenti la responsabilità sia unicamente mia.

<sup>2</sup> Come giustamente nota A. M. IOPPOLO, in *Introduzione e note aggiornate a Platone, Teeteto*, Roma-Bari 1999, p 221 n.3, bisogna capire a quale delle due battaglie di Corinto si fa qui riferimento, se a quella del 394 a.C. o a quella del 369 a.C. La studiosa italiana propende per la seconda ipotesi: se Teeteto è descritto come un uomo che aveva svolto una attività scientifica considerevole, è difficile pensare che egli sia morto solo cinque anni dopo il dialogo avuto con Socrate. La data drammatica, infatti, non può che essere fissata intorno al 399 a.C., dal momento che la conversazione tra i due ha luogo poco prima dell'inizio del

L'inaspettato incontro con Teeteto ha richiamato alla memoria di Euclide il racconto fattogli da Socrate di un dialogo avvenuto tempo addietro tra lui e l'allora giovane matematico: anche in quel caso – ricorda Euclide – Socrate non aveva sbagliato pronostico nel predire a Teeteto un grande avvenire.

Terpsione non si lascia sfuggire l'opportunità e chiede all'amico di narrargli questo dialogo che da tanto tempo egli desiderava ascoltare. A differenza di quanto accade di solito però Euclide non si ricorda il dialogo a memoria; egli lo ha prima trascritto, stendendo poco a poco i suoi appunti, e poi lo ha frequentemente corretto consultando lo stesso Socrate tutte le volte in cui il ricordo della conversazione non era nitido e necessitava così delle sue integrazioni e revisioni. «Cosicché – conclude Euclide – ho quasi tutta la conversazione trascritta da me» (143 a4-5 trad. Cambiano)<sup>3</sup>.

Euclide farà quindi leggere ad uno schiavo il resoconto di una conversazione tra Socrate, Teodoro e Teeteto, a cui lui non ha preso parte, ma di cui ha udito il racconto per bocca di Socrate. La situazione è dunque la seguente: ciò che noi lettori conosciamo è la trascrizione di questo racconto riveduta e più volte corretta da Euclide grazie all'ausilio di Socrate. Esso ci arriva dunque come un racconto di "terza mano": l'"originale" è la conversazione realmente avvenuta ad Atene poco prima della morte di Socrate e la "copia" è il resoconto della discussione fatto da Socrate ad Euclide, che lo ha trascritto e poi sistemato durante le varie fasi di stesura del testo<sup>4</sup>. La versione finale (e terza) del

---

processo a Socrate. «Ciò porta a escludere la data del 394 a.C., poiché egli [Teeteto] sarebbe stato troppo giovane: infatti aveva incontrato Socrate poco prima del 399, quand'era appena diciassettenne.» Sulla medesima cronologia si veda la fondamentale discussione di E. SACHS, *De Theaeteto Atheniensi Matematico*, Berlin 1914, p. 22. *Contra* si veda A. MELE, *Il Teeteto platonico tra storia e finzione letteraria*, in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2002, pp. 246-55, il quale ritiene che vi siano riferimenti testuali (come l'accenno ai peltasti) che permettono di ipotizzare la morte di Teeteto al tempo della prima battaglia di Corinto (394 a.C.). Anche C. CAPPUCINO, *ΑΡΧΗ ΛΟΓΟΥ. Sui proemi platonici e il loro significato filosofico*, Firenze, 2014, pp. 114-118 è a favore di una datazione alta, quella cioè della prima battaglia.

<sup>3</sup> Il testo greco del *Teeteto* da me tenuto presente è quello stabilito da J. Burnet, in *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. BURNET tomus I*, Oxonii et typographeo clarendoniano, Oxford 1989. La traduzione italiana di cui mi sono servito e che ho modificato in alcuni punti volta per volta indicati è quella di M. VALGIMIGLI in *Platone Teeteto*, traduzione e note di M. Valgimigli, Introduzione e note aggiornate di A.M. Ioppolo. Accanto a questa ho però tenuto spesso presente la traduzione di G. CAMBIANO in *Platone, Dialoghi filosofici*, vol II., Torino 1981.

<sup>4</sup> IOPPOLO, *ivi*, n.4 individua con chiarezza i tre tempi in cui avviene la trascrizione: «nella prima fase l'accento è posto sull'avverbio εὐθὺς che insiste sull'immediatezza della scrittura, la seconda è scandita dal ricordo che affluisce con comodo, κατὰ σχολήν, la terza garantisce l'esattezza del ricordo attraverso le correzioni». La descrizione più accurata dell'operazione letteraria condotta da Euclide si deve a R. VELARDI, *Scrittura e Tradizione dei dialoghi in Platone*, in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 133-136. L'autore mostra che «le fasi di questo lavoro di rielaborazione scritta del racconto sono scandite con precisione dalle tre forme verbali: l'aoristo ἐγραψάνην segnala

racconto di Socrate è quella letta, nella casa di Euclide a Megara, da uno dei suoi schiavi allo stesso Euclide, a Terpsione e a noi lettori.

Inoltre, per non appesantire la scrittura e la conseguente lettura del dialogo, Euclide ha eliminato la forma indiretta con tutte quelle fastidiose locuzioni diegetiche come «e dissi io», «e parlai io», «conveniva», o «non era d'accordo», ed ha redatto il testo in forma diretta, come se Socrate parlasse immediatamente con i suoi interlocutori (143 b5-c7).

Dunque il primo atto dell'opera descrive una discussione che si finge pronunciata in un'epoca successiva a quella del dibattito sui temi principali del testo e che informa sul modo in cui sarà narrata la conversazione principale: la lettura di un libro steso nella forma di una διήγησις διὰ μιμήσεως, in cui Socrate non racconta come raccontò a Euclide, ma «dialoga direttamente con quelli con i quali disse di aver dialogato».

L'eliminazione del discorso indiretto e la costruzione di una cornice che ci fa uditori di "terza mano" (la lettura di un racconto, che è a sua volta l'esito di un racconto – quello di Socrate ad Euclide – della conversazione originale) della discussione tra Socrate e i due matematici rendono il prologo del *Teeteto* tutt'altro che insignificante dal punto di vista filosofico.

Negli ultimi tre lustri la critica si è allontanata dall'idea che i prologhi siano solo meri ornamenti introduttivi a quello che dovrebbe essere il contenuto principale del dialogo e ha progressivamente messo in luce come essi siano piuttosto indici del grado di difficoltà della filosofia platonica<sup>5</sup>, elementi strutturali che svelano le mosse e gli scopi più nascosti delle scelte del loro autore<sup>6</sup> e luoghi in cui Platone crea rimandi e connessioni tra le sue stesse opere<sup>7</sup>.

---

l'immediatezza della prima stesura; la processualità della seconda fase è espressa dal durativo ἔγραψον il prodotto nella sua versione definitiva è presentato dal risolutivo γέγραπτα» Sui tre momenti dell'operazione scritturale di Euclide tornerò con attenzione nel terzo paragrafo di questo lavoro.

<sup>5</sup> Si veda, ad esempio, l'attenzione che dedica alla *overture* del *Simposio* Alessandra FUSSI nel suo *Echi di Aristofane in Diotima*, «Rivista di Storia della Filosofia» 63, 2008, ma soprattutto la monografia di CAPPUCINO, APXH ΛΟΓΟΥ, cit., completamente dedicata all'analisi dei proemi di quattro opere platoniche (*Fedone*, *Simposio*, *Parmenide* e *Teeteto*).

<sup>6</sup> In proposito ritengo molto interessanti le osservazioni di Velardi a conclusione del suo articolo *Scrittura e Tradizione dei dialoghi in Platone*, cit. pp. 137-8: «Se mai la letteratura è stata in grado di *esorcizzare l'arbitrarietà dell'inizio*, la soluzione più geniale è sicuramente quella trovata da Platone: affidando al dialogo introduttivo la funzione letteraria di inserire l'evento-dialogo nella catena ininterrotta della διήγησις filosofica, raggiunse lo scopo di *fondare* la tradizione filosofica e di presentare se stesso come sua ἀρχή». P. LORAUX, *L'arte platonica di aver l'aria di scrivere*, in M. DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari 1997, pp. 233-62 ritiene invece che i prologhi siano il mezzo dell'occultamento dello scrittore Platone, così che l'idea del dialogo «come opera d'arte decisamente scritta, ultra-sofisticata, vale a dire artificiale, cede il passo all'immagine di un semplice supporto per un λόγος di cui assicura il trasferimento» (p. 241). Mostrandoci tutti i supporti (grafici, fonetici, memorizzati, recitati o disegnati) che il λόγος ha conosciuto, il proemio ha il singolare (e forse impossibile) compito di cancellare Platone come soggetto di scrittura per presentarcelo come un semplice fabbricante di supporti, come uno degli agenti di

Le situazioni, i contesti o i particolari dettagli dentro cui Platone confeziona le discussioni dei suoi personaggi sono quindi già parti integranti e funzionali dei dialoghi<sup>8</sup>. Se ogni opera ha un suo determinato *incipit*, caratterizzato da una scena che non segue mai pedissequamente il medesimo canovaccio, questo significa che ogni proemio ha una sua peculiarità che non deve andare perduta. Così, se correttamente interpretato, il prologo può fungere da chiave di lettura del testo, perché, come notato da Alrívie, rappresenta una sorta di «adresse au lecteur-philosophe, destinée à lui montrer les voies marquées de la philosophie»<sup>9</sup>. Questa osservazione è a maggior ragione valida per il prologo del *Teeteto* nel quale Platone ricostruisce «per noi lettori tutte le fasi attraverso cui il *dialogos* fra Socrate, Teeteto e Teodoro è dovuto passare, transitando da un supporto all'altro (la memoria viva di Socrate, quella di Euclide, gli appunti, il *biblion* e infine la voce del lettore) per pervenire fino a noi e, morto, rivivere»<sup>10</sup>.

Si tratta allora di rispondere ad una domanda semplice ma tutt'altro che banale: che significato ha il prologo del *Teeteto*? E soprattutto: perché Platone sceglie un prologo così particolare per aprire il dialogo che ruota intorno alla nozione di conoscenza? È già possibile reperire nel prologo alcune informazioni sulla natura del concetto di ἐπιστήμη attorno a cui ruota la discussione?

La questione è dibattuta fin dall'antichità, ossia a partire dall'anonimo commento al *Teeteto* databile tra il I a.c. e il II d.c. e scritto da un seguace di Platone autore di commenti anche ad altri dialoghi. Costui infatti ci informa di un prologo alternativo della stessa lunghezza di quello pervenutoci; l'Anonimo tuttavia giudica inautentico questo proemio che lui definisce “freddo” e di cui menziona purtroppo solo la prima riga. Per esigenze di tempo qui assumo per valido il giudizio dell'Anonimo, anche perché credo, e spero di dimostrarlo nelle pagine che seguono, che il prologo attuale, quello che l'Anonimo stesso definisce “genuino”, sia parte così integrante dell'opera da non poter essere frutto di un'aggiunta successiva<sup>11</sup>.

Non a caso la letteratura secondaria più recente gli dedica uno spazio più ampio ed approfondito di quanto non abbiano fatto in precedenza autori di importanti commenti al *Teeteto* come Cornford<sup>12</sup>, McDowell<sup>13</sup> e Bostock<sup>14</sup>, i quali sembrano accantonare quasi

---

trasmissione del *lógos*. Da ciò consegue che l'essenza del prologo platonico sta tutta nella sua traducibilità integrale, cioè nella sua capacità di circolare senza riserve dal fonico nello mnemonico, dallo mnemonico nel grafico, dal grafico nell'istituzionale: in «questa rotazione è l'arte di Platone, cioè l'arte di fingere di non scrivere» (p. 241).

<sup>7</sup> Al riguardo cfr. J.J. ALRIVIE, *Les prologues du 'Théétète' et du 'Parménide'*, «Revue de Métaphysique et de Morale» LXXI (1971), pp. 6-23

<sup>8</sup> Si vedano in proposito le osservazioni iniziali di J.J. ALRIVIE, *Les prologues du 'Théétète' et du 'Parménide'*, «Revue de Métaphysique et de Morale» LXXI (1971), cit. in part. pp. 6-7.

<sup>9</sup> J.J. ALRIVIE, *Les prologues du 'Théétète' et du 'Parménide'*, cit. p. 6.

<sup>10</sup> S. ROTONDARO, *Qualche osservazione sulla memoria in un dialogo-memoria*, in CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone*, cit. p. 222.

<sup>11</sup> Al riguardo si vedano le equilibrate osservazioni di CAPPUCINO, ΑΡΧΗ ΛΟΓΟΥ. *Sui proemi platonici e il loro significato filosofico*, cit. pp.106-110.

<sup>12</sup> F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Londra 1935.

<sup>13</sup> J. MCDOWELL, *Plato's Theaetetus*, Oxford 1973.

completamente questo brano. Anche Myles Burnyeat, la cui introduzione<sup>15</sup> al *Teeteto* è giustamente considerata una pietra miliare della letteratura critica dedicata a questo dialogo, riserva, a commento di questo proemio, una fugace battuta: come già sostenuto da più studiosi, esso non sarebbe altro che il mezzo usato da Platone per consacrare il testo alla memoria di un amico da poco scomparso.

## 2. Le interpretazioni più recenti del Prologo esterno

Timothy Chappell<sup>16</sup> rileva che nella conversazione introduttiva si pone il problema dell'attendibilità dei testimoni attraverso situazioni di cui si avranno degli *analoghi* nel corso del dialogo. Euclide era infatti assente alla reale discussione tra Socrate e Teeteto esattamente come i giurati non erano presenti al momento del crimine che ora sono chiamati a giudicare (201 c); il  $\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$  legge un testo che non ha scritto e che non è in grado di comprendere così come gli «uncomprehending readers»<sup>17</sup> di 163 b6 e 206 a sanno leggere le parole in quanto insieme di lettere ma non ne capiscono il senso. Tali esempi portano Chappell a pensare che questo prologo sia il modo attraverso cui Platone invita il lettore a prendere le distanze dal contenuto del testo, a non dare per assodato che quanto scritto sia *tout court* platonico. A suo parere c'è qui all'opera, come già in altri dialoghi, una «distancing technique»<sup>18</sup>: grazie a questo *escamotage* Platone permetterebbe ai suoi lettori di non considerare la sua parola come parola rivelata ma piuttosto come stimolo per il loro percorso di pensiero, come sostegno per giudicare ancora attuali differenti prospettive teoretiche, all'interno di una sorta di *work in progress* di wittgensteiniana memoria.

Più accattivante è l'interpretazione del passo proposta da David Sedley<sup>19</sup>, il quale crede che il prologo sia il mezzo scelto da Platone per «ri-orientare» i lettori verso quel modo di fare filosofia tipico del Socrate storico. Per rendere giustizia a tale proposta è necessario spiegare quale ipotesi ermeneutica guidi lo studio di Sedley: il Socrate presentato nel *Teeteto*, molto vicino al Socrate storico o a quello dei primi dialoghi<sup>20</sup>, non è un vero e proprio platonico ma è, per così dire, la levatrice del Platonismo. Descrivendo Socrate come *the midwife of Platonism*, Platone intende dimostrare, se non l'identità, quantomeno la profonda continuità tra «his revered master's historic contribution» e «the Platonist truth»<sup>21</sup>. Il *Teeteto* è quindi il testo che ci porta dal

<sup>14</sup> D. BOSTOCK, *Plato's Theaetetus*, Oxford 1988.

<sup>15</sup> M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis-Cambridge 1990.

<sup>16</sup> T. CHAPPELL, *Reading Plato's Theaetetus*, Sankt Augustin 2004.

<sup>17</sup> *ivi*, p. 29.

<sup>18</sup> *ivi*, p. 30.

<sup>19</sup> D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford 2004.

<sup>20</sup> Non a caso Sedley, *ivi*, p. 8, chiama «semi-historical Socrates» il Socrate descritto nel testo: egli sarebbe infatti una nuova e più completa versione del Socrate all'opera nei dialoghi giovanili. Sui problemi che introduce l'ipotesi di Sedley si veda F. TRABATTONI, *Il Teeteto di David Sedley*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 63 2008, pp. 61-73.

<sup>21</sup> *ibidem*.

socraticismo fino alle soglie del platonismo: nell'opera il lettore potrà scorgere sia come il processo gnoseologico socratico culmini nella filosofia del discepolo, sia, per differenza, quanto radicalmente Platone ampli le tesi del maestro. Così, se confrontato con il proemio del *Parmenide*, il prologo del *Teeteto* mette già il lettore nella giusta direzione. Il dialogo dedicato all'Eleate, che si svolge in forma indiretta, è introdotto da una lunga serie di mediazioni atte a creare una specie di finzione simbolica<sup>22</sup>: Socrate non solo, come nel *Simposio*, non è la fonte originale del dialogo ma qui non sembra neppure essere il portavoce di Platone, ruolo invece affidato allo stesso Parmenide. Così il giovane Socrate in questo contesto non è, come ci aspetteremmo dalla lettura dei dialoghi della maturità, la voce principale del discepolo quanto piuttosto il rappresentante di una parte del suo attuale pensiero. Sedley ritiene che Platone operi nel *Teeteto* lo stesso genere di gioco drammatico attuato nel *Parmenide*. Diverso però è il significato di questa seconda finzione simbolica: qui Platone vuole mostrare al pubblico un altro Socrate, non «a dumbed-down version of the “Socrates” who had been Plato's middle period spokesman» ma una nuova versione del brillante ed enigmatico personaggio messo in scena nelle opere giovanili. La differenza tra il Socrate del *Parmenide* e quello del *Teeteto* è annunciata, secondo Sedley, proprio dalla diversità dei prologhi. In questo secondo proemio infatti non c'è in atto nessuna lunga catena di trasmissione, perchè il manoscritto che il  $\pi\alpha\iota\varsigma$  di Euclide si appresta a leggere vuole portare alla luce la vivida immagine del Socrate storico, attivamente impegnato nella stesura del dialogo. La finzione drammatica intende condurre il lettore ad un incontro diretto con Socrate – che qui è il protagonista del dialogo – immortalato, senza il ricorso ad ulteriori mediazioni, nei suoi stessi gesti e nelle sue stesse parole. Certo – commenta Sedley – il lettore antico così come quello contemporaneo potrebbero non cogliere questa radicale «reorientation» della figura di Socrate; ma ciò non toglie, a suo avviso, che la simbologia del proemio muova proprio in questa direzione: riportarci al *modus philosophandi* del Socrate storico.

Nella sua introduzione al *Teeteto* Michel Narcy<sup>23</sup> dedica al primo dei due prologhi del dialogo – il secondo è costituito, a suo avviso, dalla discussione sulla matematica – un titolo piuttosto significativo: *Euclide. L'écriture*. A differenza di Sedley lo studioso francese ritiene che il senso ultimo del proemio vada ricercato nella polarità tra scrittura e oralità.

Il tema è stato ed è uno dei più discussi e delicati di tutta la storiografia platonica recente<sup>24</sup> e per affrontarlo Narcy non può che fare riferimento al *Fedro*, dialogo in cui il problema del discorso scritto è trattato a fondo. Questo richiamo può fornire spunti di un

<sup>22</sup> Il *Parmenide* infatti si apre con le parole di Cefalo, che dichiara di aver appreso il contenuto della conversazione di Socrate con Zenone e Parmenide da Antifonte, il quale, a sua volta, ha imparato a memoria il racconto della discussione fattogli a suo tempo da Pitodoro (126a -126c).

<sup>23</sup> M. NARCY, *Traduction inédite, introduction et notes à Platon Théétète*, Parigi 1994.

<sup>24</sup> Per una chiara ed esaustiva disamina del dibattito si veda F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994, e ID., *Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2005.



certo interesse in relazione al proemio del *Teeteto*: non è impossibile (come spero di dimostrare tra poco) che nelle due pagine del prologo di quest'opera Platone abbia voluto condensare, in una o due battute lessicalmente significative, un argomento trattato più diffusamente altrove. A questo proposito è forse opportuno fare una notazione che può essere utile per prevenire una giusta obiezione: è lecito mettere in relazione due testi in maniera che l'uno sembri riferirsi all'altro senza avere la certezza del loro ordine di composizione? Penso che l'idea di istituire un possibile confronto fra le due opere, ma anche fra i vari dialoghi in generale, sia plausibile anche a prescindere dal rispetto della scansione cronologica degli scritti platonici. O almeno un'operazione di questo genere è possibile se si interpreta la filosofia di Platone in una prospettiva *olistica*, volta a mettere in luce quegli elementi di continuità che, dentro forme diverse e originali, attraversano tutto il suo pensiero documentando come anche dietro quelle divisioni dei testi che sembrano dare luogo a fasi eterogenee (per esempio i dialoghi socratici rispetto ai dialoghi della maturità<sup>25</sup>) si possano riscontrare, disseminati fra le opere, connessioni, rimandi, approfondimenti e sviluppi di ipotesi già proposte che sembrano indicare un medesimo progetto di fondo. Questo progetto di massima però non va inteso come un blocco sistematico di dottrine in grado di ricostruire e spiegare tutte le diverse istanze della filosofia platonica, va piuttosto immaginato come un insieme di «nuclei teorici, segmenti dottrinali che vengono esplicitamente richiamati, riassunti, discussi rielaborati in una pluralità di altri testi»<sup>26</sup>: questi elementi trasversali – comunque non esenti da fluttuazioni e varianti teoriche – possono probabilmente costituire il filo rosso della riflessione platonica<sup>27</sup>. In una lettura di questo tipo, che prescinde dalle difficoltà cui è

<sup>25</sup> Quando si parla di metodo *olistico* è inevitabile riferirsi a Charles KAHN che in *Plato and the Socratic Dialogues. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, ha mostrato come alcuni fattori di continuità siano presenti trasversalmente nella riflessione platonica dai dialoghi giovanili fino alla *Repubblica*. Dello stesso autore si veda anche *Why the Sophist is a sequel of the Theaetetus*, «Phronesis» LII, (2007), pp. 33-57. Per una disamina della bontà e di alcuni limiti dell'ipotesi di Kahn, cfr. TRABATTONI, *Il Platone di Charles Kahn*, «Elenchos» (1999), pp. 131-143. Una critica più dura alla posizione di Kahn si trova in M.VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, p. 74.

<sup>26</sup> M.VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, cit. p. 80. Poche righe dopo l'autore traccia una sorta di catalogo da cui evince che sembrano essere tre i nuclei teorici principali che attraversano il *corpus* platonico (la teoria politica e la teoria dell'anima e della sua immortalità, l'*homologia*, le idee e la dialettica). In questa prospettiva Vegetti lascia intendere che molto probabilmente esiste un percorso intermedio (una "terza via" tra un Platone socratico-scettico e un Platone sistematico-dogmatico) «fra la totale dissoluzione di quella filosofia nella polifonia dialogica e una sua ricostruzione che risulterebbe inevitabilmente aprioristica e arbitraria». Va quasi da sé allora che questa terza via ermeneutica favorisca e accresca la possibilità di rivolgere uno sguardo sinottico ai dialoghi platonici.

<sup>27</sup> Il vantaggio di una simile posizione è quello di non essere invalidata dalle contraddizioni in cui incorre colui che, di volta in volta, sarebbe il presunto portavoce delle opinioni di Platone. Se infatti si assume nei confronti delle sue opere un "approccio dialogico" per cui Platone è l'autore di tutto il dialogo (di tutti i personaggi e delle loro tesi) così che la sua

soggetta un'interpretazione evolutiva del pensiero platonico<sup>28</sup>, il problema cronologico non è più di primaria importanza, a maggior ragione se ci si riferisce a due opere scritte più o meno nello stesso periodo, perché entrambe possono essere l'espressione particolare di un discorso in ultima istanza omogeneo. A questo punto infatti la difficoltà di stabilire una cronologia certa del *corpus* non intacca la possibilità di instaurare confronti e relazioni fra i vari scritti. Così facendo si riesce forse a non perdere né la polifonia dialogica né la possibilità di abbozzare un quadro a maglie larghe che possa essere catalogato come "la filosofia di Platone"<sup>29</sup>. Dunque, a patto di non forzare il dettato platonico in schemi ermeneutici troppo rigidi e poco malleabili così da salvare l'autonomia di ogni singolo dialogo, nulla vieta di cogliere nel *Teeteto* accenni che rimandano a cose dette più chiaramente nel *Fedro* o di individuare nel *Teeteto* elementi che riecheggiano tesi presentate nel *Fedro*.

Ciò detto, si può sinteticamente esporre la posizione di Narcy, il quale afferma che c'è di che stupirsi nel vedere Socrate accettare la richiesta fattagli da Euclide: ripetere quei passi della conversazione con Teeteto che il discepolo non ricordava così da permettergli di mettere tutto il dialogo per iscritto. Non è forse quello stesso Socrate che nel *Fedro* sottopone a dura critica la funzione della scrittura perché essa stimola negli uomini il grave difetto della dimenticanza anziché il prezioso uso della memoria?<sup>30</sup> C'è però anche un uso della memoria che non è scevro di pericolose conseguenze. E qui, a ragione, Narcy cita quale esempio di questo caso l'Antifonte del *Parmenide*: costui è ancora capace, per averla appresa durante la sua giovinezza, di recitare a memoria la

---

voce sia il dialogo stesso e non la sola voce del protagonista, non è necessario imporre al testo dialogico criteri di coerenza che sono validi unicamente per un trattato in cui l'autore si rivolge al lettore in prima persona, perché le asserzioni di Socrate o del conduttore della discussione non sono *tout court* le asserzioni di Platone. In questo modo le opinioni contrastanti che il protagonista della conversazione pronuncia nel dialogo *x* rispetto al dialogo *y* non vanno a inficiare la plausibilità di questo costante filo rosso, che risulta invece più facilmente riscontrabile in un'analisi del dialogo *x* in relazione al dialogo *y* nella loro globalità. Per un quadro più esaustivo e completo si veda la Lezione 5 che Vegetti dedica all'argomento nel suo *Quindici lezioni su Platone*, cit. pp. 66-85 e le osservazioni introduttive di Trabattoni nel suo contributo *Il dialogo come "portavoce" dell'opinione di Platone. Il caso del Parmenide*, in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano 2003, pp. 151-7.

<sup>28</sup> Così VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, cit. p. 69: «Nel caso di Platone, però, l'ipotesi evolutiva diventa problematica nelle sue capacità esplicative proprio per le difficoltà di stabilire questa cronologia». Il rischio di questa ipotesi interpretativa è infatti quello di far derivare la cronologia delle opere di Platone «da un modello aprioristico di ciò che la sua filosofia *dovette* essere».

<sup>29</sup> In questa direzione mi sembra muoversi VEGETTI (*Quindici lezioni su Platone*, cit. p. 83) quando afferma che c'è un nucleo teoretico ascrivibile alla "filosofia di Platone" «nella consapevolezza che ciò che è possibile attribuirgli non eccede un insieme di *reti locali* di problemi e soluzioni teoriche, comunque instabili e rivedibili, e uno stile generali di pensiero "d'autore" che governa la produzione del teatro filosofico rappresentato dai dialoghi».

<sup>30</sup> NARCY, *Platon. Théétète*, cit. p. 25.

discussione avvenuta tra Socrate, Zenone e Parmenide, ma ha ormai totalmente abbandonato l'esercizio della filosofia per dedicarsi unicamente ai suoi cavalli. Al contrario Euclide, pur non dotato di una simile memoria, coltiva ancora un profondo interesse per la filosofia e la dialettica.

Allora – si domanda lo studioso francese – cosa scegliere tra la memoria di Antifonte e la scrittura di Euclide, dal momento che solo il secondo sembra aver mantenuto nel suo animo un desiderio di sapienza? Se, come Platone sostiene nel *Fedro*, una volta interrogato lo scritto non sa rispondere perché ripete sempre la medesima cosa, non si può dire lo stesso nel caso di un discorso orale imparato a memoria? Quasi certamente sì; ed infatti Antifonte continuerà a ripetere mnemonicamente il solito canovaccio che ormai non sortisce più alcun effetto sulla sua anima. Sfruttando ancora le immagini del *Fedro* si può quindi affermare che la grande debolezza del discorso non consista tanto nel fatto di essere scritto piuttosto che orale quanto nel fatto che una volta licenziato dal suo autore esso sia incapace di difendersi da solo, di far fronte alle sempre diverse obiezioni e domande che gli sono rivolte<sup>31</sup>. Come un orfano è in balia delle situazioni più difficili perché è privo del padre, così il discorso, specie quello scritto, è vittima delle più svariate interpretazioni se non è soccorso dall'intervento del suo autore<sup>32</sup>. A questo proposito è emblematico il caso di Protagora in *Teeteto* 164e ss.: la confutazione del suo discorso esemplifica bene tutte le debolezze descritte da Socrate nel *Fedro*<sup>33</sup>. Se tale è la sorte riservata ad ogni testo scritto, perché allora questa critica non sembra essere valida nel caso del *Teeteto* in cui il dialogo, se non scritto, è pressoché dettato da Socrate ad Euclide? Perché in questo caso, secondo Nancy, il testo di Euclide è difeso dalla presenza del padre, vale a dire dalla presenza di Socrate. La scarsa fiducia che lui stesso ripone nella sua memoria è il mezzo che gli consente di venire in aiuto ai suoi stessi discorsi: rileggendoli insieme all'amico, Socrate li risistema non così come sono stati detti ma così come *devono* essere detti<sup>34</sup>. Grazie al «truchement du scrupuleux

<sup>31</sup> Si veda *Phaedr.* 275 d.

<sup>32</sup> Cfr. *Phaedr.* 275 e.

<sup>33</sup> Non a caso (anzi unico caso in tutta la produzione platonica) in questo passo Socrate usa proprio la metafora presente nel *Fedro* (275 e): la dottrina di Protagora è come un orfanello che, incapace di proteggersi, viene ricoperto di vituperi. Se al posto di Teodoro o Teeteto fosse presente lui, Protagora, il vero padre di quelle tesi, egli con dovizia di ragioni difenderebbe la sua dottrina respingendo con vigore le obiezioni di Socrate. Costui peraltro è ben consapevole della cosa e non manca di ripeterlo più volte (162 d-e, 164 e, 166 a-167 d, 171 c-d): molte delle sue critiche sarebbero state inefficaci se ci fosse stato Protagora in persona (non un suo discorso scritto o imparato a memoria dai suoi seguaci) a discutere con lui. Riguardo alla confutazione di Protagora si veda il brillante studio di G. CAMBIANO, *Come confutare un libro? Dal Fedro al Teeteto di Platone*, «Antiquorum Philosophia», 1 2007, pp. 99-122 e il secondo capitolo di E. MAFFI, *Lo spazio della filosofia*, cit.

<sup>34</sup> Qui Nancy porta come esempio quel passo dell'*Eutidemo* (290 e), nel quale Socrate non ricorda se le risposte da lui riportate come le risposte di Clinia siano da attribuirsi realmente a quest'ultimo oppure no. A suo giudizio questo vuoto di memoria del Socrate dell'*Eutidemo* rivela che Socrate non racconta mai le cose così come le ha realmente dette ma come

Euclide, toujours soucieux d'améliorer sa rédaction, Socrate peut profiter de ce perfectionnisme pour se corriger lui-même et se faire dire ce qu'il doit<sup>35</sup>. Sempre in ossequio alle indicazioni del *Fedro*, infatti, ciò che protegge lo scritto dai rischi della lettura è la capacità «de se tenir à l'écart de toute improvisation»<sup>36</sup>. Così il *Teeteto* si sottrae alla critica platonica della scrittura – conclude Nancy – perché in esso Socrate assume il ruolo di *compositore*.

In ordine cronologico l'ultimo studio sui prologhi del *Teeteto* è la monografia che Carlotta Cappuccino ha dedicato ai proemi di alcuni dialoghi platonici. La studiosa italiana ritiene che per apprezzare pienamente il significato del prologo del *Teeteto* sia necessario rispondere a queste domande: «1) Perché Platone non può e non vuole difendere i suoi scritti in modo diretto, in prima persona? 2) Perché decide di farlo proprio nel *Teeteto*? 3) Perché solo nel *Teeteto*?»<sup>37</sup>.

Alla prima domanda che riguarda ovviamente il significato dell'anonimato platonico Cappuccino risponde che esso è il mezzo perché Socrate possa continuare a rimanere «l'Artemide della filosofia»<sup>38</sup>. Attraverso l'anonimato, Platone consente all'aspirante filosofo di fare proprio l'esercizio della ragione e l'autonomia dell'azione così che essi possano diventare il risultato di una ininterrotta trasmissione dei *logoi sokratikoi* condotti sotto la guida disinteressata, ma intellettualmente affidabile, di Socrate maestro di maieutica<sup>39</sup>. Non deve sorprendere che Platone decida di esplicitare quest'operazione proprio nel proemio esterno del *Teeteto* perché il prologo contiene, proprio sul tema della conoscenza, «una riflessione *metafilosofica*, interrogandosi sulle condizioni di possibilità di una trasmissione del sapere»<sup>40</sup>. Il messaggio del proemio è allora quello di tramandare soprattutto un metodo di conoscenza: se non è possibile conservare e trasmettere il sapere stesso, è invece possibile «conservare e trasmettere le tracce o le orme da seguire per conoscere personalmente qualcosa».<sup>41</sup> Per quel che concerne la risposta alla terza domanda, Cappuccino ricorre ancora alla funzione *metafilosofica* del prologo esterno che si configura come il tramite mediante cui il dialogo interiorizza la

---

avrebbe voluto che venissero dette: a maggior ragione ciò accade quando si trova a far scrivere qualcun altro. Per un'analisi dell'episodio si cfr. M. NANCY, *Le Philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Parigi 1984, pp. 151-157.

<sup>35</sup> NANCY, *Traduction inédite, introduction et notes a Platon Théétète*, cit. p. 29.

<sup>36</sup> *ivi*, p. 30.

<sup>37</sup> C. CAPPUCCINO, *ΑΡΧΗ ΑΟΓΟΥ. Sui proemi platonici e il loro significato filosofico*, cit. p. 142.

<sup>38</sup> C. CAPPUCCINO, *ΑΡΧΗ ΑΟΓΟΥ. Sui proemi platonici e il loro significato filosofico*, cit. p. 189.

<sup>39</sup> Così ancora CAPPUCCINO, *ΑΡΧΗ ΑΟΓΟΥ. Sui proemi platonici e il loro significato filosofico*, cit. p. 295: «I dialoghi misti [...] mostrano in che modo il dialogo socratico sia personale, cioè come sia necessario conservarlo nella sua forma più diretta e trasparente affinché ogni lettore possa *ripersonalizzarlo*».

<sup>40</sup> C. CAPPUCCINO, *ΑΡΧΗ ΑΟΓΟΥ. Sui proemi platonici e il loro significato filosofico*, cit. p. 190.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

voce dell'autore e la sua dichiarazione di intenti, diventando, per così dire, una guida alla lettura del dialogo. Da un lato quindi il proemio megarico è, come già sappiamo, la risposta di Platone, dall'interno della sua opera (ossia in forma mimetica), alla critica da lui stesso fatta alla *mimesis* nella *Repubblica* e alla scrittura nel *Fedro*; dall'altro il prologo è il modo con cui Platone protegge «la propria opera dai possibili abusi di una lettura incontrollata», salvaguardando così «l'unicità del ruolo filosofico di Socrate – e del valore formativo che riveste – rendendolo in tal modo immortale»<sup>42</sup>.

### 3. Il *Fedro* e il prologo del *Teeteto*

Nel tentativo di chiarire il significato del prologo è inevitabile prendere le mosse dalla sezione finale del *Fedro*, in cui la critica alla scrittura viene proposta in tutta la sua problematicità.

Quest'attacco si apre con il racconto del dio-uccello Theuth il quale, tra le molte sue invenzioni, ha trovato anche il “farmaco” per la memoria e la sapienza: la scrittura. Il dio sottomette al giudizio del saggio re d'Egitto Thamous la bontà di questa sua scoperta. Costui però ne disconosce il valore: la scrittura non può essere un ausilio per la memoria perché in realtà produce il suo esatto contrario, vale a dire la dimenticanza. «Affidandosi completamente alla scrittura» afferma il re, gli uomini impareranno ad evocare i ricordi «dall'esterno sotto l'azione di segni estranei, non dall'intimo, spontaneamente». La scrittura, conclude Thamous, è al massimo il rimedio di un richiamo mnemonico, non certo della memoria.

Ora, è bene specificare che il significato del mito di Theuth non è quello di indicare una generica superiorità del discorso orale sul discorso scritto, o il maggior valore di un mero atto mnemonico rispetto ad un atto grafico, anche perché, come notato da Narcy, esistono forme di apprendimento mnemonico ormai sterili come quella dell'Antifonte del *Parmenide*<sup>43</sup>. Per giunta la semplice distinzione fra un discorso orale ed uno scritto potrebbe essere di per sé poco significativa dal momento che un discorso orale può rispecchiare fedelmente un discorso scritto (o viceversa) senza che il cambiamento del supporto alteri in alcun modo la natura del discorso o del suo contenuto<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Ivi, p. 293.

<sup>43</sup> Se la memoria è ridotta ad una mera capacità di ripetere un insieme di parole nella loro semplice sequenza temporale, essa risulta quasi sicuramente inutile al vero apprendimento e al vero sapere finendo per essere quasi un'*empeiria* incapace di dare ragione dell'operazione che compie. Come ben indicato da G. CAMBIANO (*Problemi della memoria in Platone*, in M.M. SASSI (a cura di) *Tracce nella Mente. Teoria della memoria da Platone ai Moderni*, Pisa 2007, pp. 1-23, in part. pp. 2-4) accanto a testi nei quali la memoria svolge un ruolo di grande importanza, ci sono in altri dialoghi casi in cui la memoria «non assume necessariamente connotati positivi dal punto di vista del possesso di un sapere» (p. 4). Penso che una nozione di memoria come quella incarnata da Antifonte possa esemplificare un'idea di memoria non utile e ininfluyente nel processo conoscitivo.

<sup>44</sup> Come ricordato da TRABATTONI, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2005, p. 91, tra gli esempi di questo tipo rientra il caso del discorso di

Come nota Trabattoni allora ciò che Thamous contrappone alla scrittura «non è una dottrina orale, ma un sapere e una consapevolezza interni («dall'intimo, spontaneamente»), diversi e distinti dal sapere esterno prodotto dalla scrittura»<sup>45</sup>. Secondo questo studioso l'elemento su cui dobbiamo concentrarci per capire che cosa vuol qui dire Platone «è proprio questa contrapposizione tra interno (correlato a spontaneo) ed esterno (correlabile a meccanico, forzato)»<sup>46</sup>. Possiamo dire di conoscere veramente una cosa solo quando l'abbiamo capita, assimilata e fatta nostra all'interno dell'anima, cioè solo quando è penetrata e si è sviluppata nel nostro intimo. Detto altrimenti il nostro sapere non si esaurisce nell'immagazzinare formule scritte (o supinamente imparate a memoria), ma è un possesso dell'anima del quale siamo in grado di rendere ragione anche al di là del dettato scritto.

Pretendendo di sostituirsi alla memoria dunque la scrittura non solo ne esautora l'esercizio ma paralizza anche quei processi dell'anima e quelle dinamiche interiori del pensiero che sono collegati al lavoro mnemonico<sup>47</sup>; anzi, lungo questa via, la scrittura giunge fino a rendere inutile e superfluo il rapporto vivo dell'insegnamento da maestro a discepolo. Lo scritto infatti è un prodotto sempre a portata di mano, pronto a «offrire un surrogato di sapere a chi nulla sa perché nulla ha appreso e nulla ha pensato per conto suo»<sup>48</sup>.

---

Lisia (riportato proprio nel *Fedro*), «che rimane identico sia scritto sia recitato, dall'autore o da altri».

<sup>45</sup> TRABATTONI, *La verità nascosta*, p. 87

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> La memoria è infatti connessa all'attività dell'anima. Essa non ha solo il compito di facilitare l'apprendimento ma anche quello di conservarlo attivamente, cioè di tenere vivi nel tempo i ricordi di quello che si è appreso. Il suo esercizio è ciò che consente al pensiero di essere operativo, di creare legami e relazioni tra i dati che gli vengono offerti, e di tenere sempre deste e feconde le conoscenze già acquisite. Sinteticamente l'atrofizzarsi della memoria avrebbe come conseguenza quella di bloccare le dinamiche interne al pensiero. Ciò detto, faccio mia l'equilibrata tesi di CAMBIANO, *Problemi della memoria in Platone*, cit. pp. 2-23, secondo cui non è rintracciabile in Platone una specifica dottrina della memoria. Come si vedrà anche in seguito Platone ne descrive le potenzialità (o i limiti) nei casi in cui lo richiede l'argomento della discussione (ad esempio, in questo caso, il problema della conoscenza) senza però fissare mai l'attività mnemonica entro i confini di una precisa teoria.

<sup>48</sup> VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, cit. p. 55. È sostanzialmente questa la conclusione che Thamous trae dalla sua critica all'invenzione di Theuth, con la quale il dio offre ai discenti una presunzione di sapienza ma non la verità, tanto che essi «diventati a causa tua [di Theuth] orecchianti di molte cose senza insegnamento, penseranno di essere pieni di conoscenze, benché siano per la gran parte ignoranti, e la loro frequentazione risulterà insopportabile, perché invece che la sapienza hanno acquisito la sua presunzione» (275 b). Forti del fatto di avere sempre con loro un libro o un supporto grafico, a cui falsamente affidano il loro sapere, questi finti sapienti non si preoccupano di salvaguardare e di memorizzare nel loro intimo ciò che hanno appreso ma si accontentano di possedere quelle nozioni che, in modo labile e superficiale, hanno mutuato dallo scritto.

È un'illusione allora – continua Socrate sostituendosi a Thamous nel tirare la morale del mito – credere «che i discorsi scritti siano qualcosa di più del richiamare alla memoria di chi già sa gli argomenti trattati nello scritto». Quest'illusione, spiega subito dopo, è dovuta al fatto che la scrittura condivide con la pittura una terribile ed ingannevole apparenza di vita: «potresti credere che essi [i discorsi scritti] parlino; ma se, nel desiderio di imparare, rivolgi loro qualche domanda riguardo al contenuto, unica è la risposta che essi indicano e sempre uguale» (275 d).

Il sapere scritturale è perciò ripetitivo e monotono, inadatto a reggere il confronto con nuove domande o altrui opinioni e sprovvisto di una sua autonomia giacché nel momento in cui «viene offeso e ingiustamente oltraggiato, deve sempre ricorrere all'assistenza paterna; infatti da solo non è capace né di difendersi né di venire in aiuto a sé stesso» (275 e).

Il grande limite dello scritto è quello di cristallizzarsi in formule e parole che hanno solo l'apparenza della verità, dal momento che, in assenza del padre-autore, esso è incapace di rendere nuovamente ragione dei contenuti che lo costituiscono. Nei discorsi scritti quindi non c'è verità, perché la verità ha luogo nell'anima di chi apprende, di chi è in grado di rendere conto di quanto afferma o scrive, e si origina sempre nel confronto vivo e dialettico fra i diversi punti di vista degli uomini mai nella meccanica trasmissione di un oggetto inerte, sia esso confezionato in un supporto scritto come in uno orale.

Non a caso alla battuta seguente Socrate contrappone al discorso scritto un altro genere di discorso che, seppur fratello del primo, è cresciuto in modo più forte e vigoroso: è il discorso che, «accompagnato dalla conoscenza, si imprime nell'anima di chi impara, ed è capace di sostenere la propria difesa, abile nel parlare e anche nel tacere con chi bisogna» (276 a). Non è difficile immaginare che si tratta del discorso «che si pratica nella comunicazione diretta, nel dialogo fra uomo e uomo, fra anima e anima, in cui si producono pensiero e verità in luogo dei loro simulacri esteriori depositati nella scrittura»<sup>49</sup>.

Laddove il discorso scritto fissa ed immobilizza in un presunto e stabile sapere la dinamicità dei concetti col rischio di sclerotizzarne la verità, il discorso orale è fluido, animato, provvisto di quella vitalità, che gli deriva dal costante legame col pensiero (con l'anima) del padre-autore, necessaria per non sclerotizzarsi in una serie di formulazioni prestabilite.

Si capisce ancor meglio quindi che ciò che è in gioco non è una contrapposizione tra discorso orale e discorso scritto quanto piuttosto la superiorità di una *situazione di oralità*, di un dialogo interpersonale in cui chi parla è presente ai suoi discorsi e può difenderli dai dubbi e dalle domande che possono essere sollevate, rispetto ad una situazione in cui lo scritto è il solo mezzo di comunicazione<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, cit. p. 56.

<sup>50</sup> Nel testo già menzionato (*La verità nascosta*, cit. pp. 91-92) Trabattoni documenta con molta chiarezza che uno degli obiettivi del *Fedro* è proprio quello di mostrare che una situazione di oralità sia preferibile ad una comunicazione scritta per la sua più elevata capacità persuasiva. A suo giudizio la distinzione all'opera in questo dialogo è quella che

Com'è infatti colto da Fedro il discorso scritto non è niente più che il simulacro (εἶδωλον) di quel discorso orale «vivo e animato» (276 a) che trova la sua forza persuasiva nella plasticità della situazione dialogica in cui esso ha luogo, e non nella meccanica attività di ripetizione di un determinato contenuto.

L'approvazione di Socrate a questa osservazione di Fedro lascia quindi alla scrittura un minimo spazio di sopravvivenza: se il testo scritto ha un valore, è quello di fornire un'immagine di un'animata discussione, di replicare, per quanto possibile, la fluidità di una conversazione interpersonale nella quale chi parla, cercando i mezzi di esposizione più persuasivi e le argomentazioni migliori, si adatta all'anima dell'interlocutore.

Fatta salva, come testimoniato dalla successiva metafora dei giardinetti di Adone (276 b)<sup>51</sup>, la preferenza accordata al discorso orale perché è in esso che si possono trasmettere ed elaborare le cose di maggior valore (τὰ τιμώτερα) per la filosofia, quel che interessa ora esaminare è quella sola possibile utilità che Socrate sembra concedere allo scritto<sup>52</sup>. Mettere in luce quale sia questa unica connotazione positiva dell'atto grafico è infatti essenziale ai fini dell'analisi del prologo del *Teeteto*.

Il saggio, continua il *Fedro*, considera il discorso scritto come un gioco che, per quanto «bellissimo», rimane pur sempre tale. Tuttavia è un gioco utile cui è affidata la raccolta di «un tesoro di appunti», di sostegni alla rammemorazione (ὑπομνήματα), destinati a soccorrere all'oblio della propria vecchiezza (276 d), a richiamare alla memoria di chi già sa «i discorsi scritti nella sua anima intorno al giusto al bello e al buono» (278 a).

Il solo valore, se così si può dire, dei discorsi scritti è quello che era stato individuato in precedenza da Socrate a commento del mito di Theuth: essere «un richiamo mnemonico per chi già sa, relativo a quegli argomenti su cui vertono gli scritti medesimi» (275 d)<sup>53</sup>.

---

«oppone il sapere dell'anima – l'unico che possa essere considerato un vero sapere – e il presunto sapere che si pretende depositabile in un *discorso*, non importa se orale o scritto». Questa prima distinzione ne genera una seconda che oppone *comunicazione scritta* a *comunicazione orale*: quest'ultima è, in generale, più vera di quella scritta «non perché possa dire cose *più vere*, ma perché molto meglio di questa può promuovere e riprodurre la verità nell'anima di chi apprende».

<sup>51</sup> Durante la festa di Adone c'era la tradizione di introdurre dei semi in piccoli recipienti. Poiché la festa cadeva in estate, questi semi fiorivano e sfiorivano in un tempo rapidissimo: in tal modo simboleggiavano l'effimera “fioritura” di Adone. Il mito mostra che il vero sapiente non “semina” la conoscenza nella pagina scritta, dove essa è destinata a vivere una breve ed effimera fioritura, bensì direttamente nell'anima, dove crescerà e maturerà giungendo al proprio compimento.

<sup>52</sup> Sul significato di questo termine, soprattutto in rapporto al valore attribuitogli, alla luce delle cosiddette “dottrine non scritte”, dalla scuola di Tubinga-Milano, si veda TRABATTONI, *Scrivere nell'anima*. cit in part. cap. I.

<sup>53</sup> La scuola di Tubinga ha fatto di questa risposta di Socrate uno dei punti principali della giustificazione del suo “nuovo paradigma ermeneutico”, anche conosciuto come il Platone *delle dottrine non scritte*. Nell'esegesi di Giovanni Reale – qui mi riferisco a *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, 1990 (8ª ed.), p. 104 – questa battuta di Socrate è una chiara conferma dell'esistenza degli ἄγραφα δόγματα, perché con essa si lascia intendere che nessuno possa ricavare qualcosa da uno scritto a meno che non abbia «appreso la conoscenza



Detto altrimenti la scrittura può offrire solo un richiamo esterno, può essere solo l'occasione attraverso la quale l'anima recupera il ricordo, un ricordo che deve trovare nel suo intimo. Una scrittura che non voglia essere del tutto inutile o, ancor peggio dannosa, deve perciò favorire questa peculiarità; e per farlo deve saper offrire un εἶδωλον del discorso *vivo* del maestro, un appunto scritto dei suoi racconti sulla giustizia o sulla bellezza, in grado di assicurarne una permanenza feconda, capace di accendere nel maggior numero possibile di anime il desiderio della ricerca.

Ma proprio per questo suo essere simulacro il discorso scritto è un gioco, che non deve mai essere preso così sul serio da crederlo degno di alta considerazione, a maggior ragione se rapportato alla serietà con cui va trattato quell'altro genere di discorso. Eppure è un gioco che Platone decide di giocare: seriamente e in maniera del tutto particolare. Così non potendo sottrarsi all'onere di scrivere<sup>54</sup> egli fa della sua scrittura filosofica l'immagine più simile al dialogo vivo e diretto tra le anime: "la teatralizzazione dialogica"<sup>55</sup>.

Poste queste basi, si può tornare all'analisi del procedimento che ha portato Euclide alla redazione finale del dialogo. Incalzato da Terspione che gli chiede di riportare i ragionamenti svolti da Socrate e Teeteto, egli replica così:

No, non potrei, almeno così a memoria. Ma mi scrissi allora, subito ritornando a casa, certi appunti (ὑπομνήματα); e dopo, con comodo (κατὰ σχολήν), mano a mano che me ne venivo ricordando (ἀναμνησκόμενος), li distendevo; poi, tutte le volte che andavo ad Atene, se c'era qualcosa che non ricordavo (ὁ μὴ ἐμνήμην), ne chiedevo a Socrate, e tornato qui, correggevo (142 e6-143 a4).

Una volta redatto il libro, che è il resoconto pressoché completo dell'antica conversazione, Euclide decide di conferirgli di nuovo il carattere di un dialogo animato e vivo. Elimina così gli intermezzi narrativi recuperando la fluidità del discorso diretto:

---

per altra via, vale a dire nella *dimensione dell'oralità*». Mi sembra però che la frase di Socrate si riferisce al sapere che si genera nell'anima e non di un sapere che si trova all'esterno in un insieme di dottrine orali, e che dunque questa battuta può essere compresa senza l'obbligo di ricorrere alle dottrine non scritte.

<sup>54</sup> Non c'è qui lo spazio per soffermarsi sui motivi che spingono Platone a scrivere le sue opere. Mi limito solo ad accennare in maniera assolutamente schematica alcune delle ragioni principali: la funzione pubblica e la conseguente destinazione etico-politica della filosofia; la lotta contro i sofisti ed i retori che con i loro bei discorsi dominavano la scena ateniese; il tentativo di non far cadere nell'oblio e di rendere disponibili ad altri luoghi e ad altri tempi i *logoi* del filosofo. Su tutto ciò si veda Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, cit. in part. pp. 58-61.

<sup>55</sup> Al riguardo si vedano le riflessioni Vegetti, *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in M. Detienne (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, cit. pp. 201-227. E sempre del medesimo autore la lezione 4 di *Quindici lezioni su Platone*, cit. pp. 61-64.

Ora dunque perché nello scritto non dessero fastidio quelle indicazioni tra un discorso e l'altro, sia quando Socrate diceva di sé, per esempio, "E parlai io", oppure "E io dissi"; sia quando diceva della persona interrogata, per esempio, "Conveniva", oppure "Non era d'accordo": perciò scrissi il dialogo immaginando che Socrate parlasse egli stesso direttamente con i suoi interlocutori, e tutte codeste indicazioni le tolsi via (143 c1-5).

Dal brano 142 e6-143 a5 si evince che Euclide ha scelto di scrivere la discussione narratagli da Socrate per agevolare il lavoro della sua memoria così da essere sicuro di riferire correttamente il *logos* svolto *viva voce* dal maestro. Per evitare il rischio che la memoria tentenni e lo inganni, appena rientrato a casa, egli scrive immediatamente una prima stesura a partire dalla quale, man mano che viene ricordandosi del racconto, costruisce tutto il processo di scrittura del testo. La prima cosa notevole contenuta in queste poche righe è che Euclide fa uso della scrittura proprio nella maniera indicata da Socrate nei due passi del *Fedro* già menzionati: il primo a commento del mito di Theuth (275 d), quando conclude che lo scritto è un richiamo mnemonico per chi ha già un sapere nell'anima, e il secondo in margine alla similitudine dei giardini di Adone, quando afferma che scrivere è come giocare, accumulare un tesoro di appunti con cui affrontare l'oblio della vecchiaia. Gli appunti che Euclide si è trascritto sono quindi gli ausili grazie a cui riaffiorano i ricordi (*ἀναμνησκόμενος*) che sono rimasti impressi nel suo intimo. Detto in altre parole gli appunti di Euclide sono *ὑπομνήματα* nel senso letterale del termine, sono ciò che fa da sostrato al lavoro della memoria, quei punti fissi attorno cui l'anima, dal suo interno, tesse e distende la trama dei ricordi. Lo scritto, in questo caso gli *ὑπομνήματα* scritti, è l'agente esterno, il richiamo mnemonico, che permette di far tornare a galla nella mente di Euclide il racconto della discussione fra Socrate e i due matematici.

Per di più nel momento in cui il ricordo dell'antica conversazione riemerge in maniera confusa e nebulosa c'è il ricorso a Socrate, a colui che è il padre del discorso e che può sia fare da garante della correttezza dei ricordi del discepolo sia chiarire quei passi in cui la memoria di Euclide si rivela inaffidabile, non rispettosa dell'esatta concatenazione delle argomentazioni.

Così quasi per miracolo l'operazione scritturale di Euclide, che – è bene non dimenticarlo – è a sua volta narrazione di un dialogo, sembra nascere spontaneamente, quale esito naturale del rifluire dei suoi ricordi e del suo legame col padre, cioè delle sue discussioni col maestro: dalla prima in cui Socrate gli riporta la conversazione avuta con Teeteto alle successive in cui è lui stesso a interrogare Socrate sul contenuto di quella conversazione<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Non è del tutto chiaro se le correzioni di Socrate fossero solo integrazioni o anche sostituzioni al lavoro di Euclide, poiché su questo punto il testo non è esplicito; pur dovendo prescindere da questa informazione rimane tuttavia evidente il fatto principale: il ricorso a Socrate consente allo scritto di Euclide di tenere vivo il legame col padre di quel discorso.

Come spiegato con chiarezza da Velardi se anche «il γράφειν e il βιβλίον sono al centro della scena allestita da Euclide, è il complesso intreccio tra oralità, scrittura e memoria che domina il dialogo socratico-platonico dal momento della nascita al momento della registrazione e della trasmissione»<sup>57</sup>. Proprio questo “complesso intreccio” sembra sfondare il limite strutturale della scrittura, che pare quasi dissolversi nella voce dello schiavo-lettore mentre fa rivivere l’antica conversazione proprio nel modo in cui essa era avvenuta tra Socrate e i due matematici. L’essere a conoscenza tanto di tutti i passaggi (dall’originario scambio dialogico dei tre interlocutori fino alla fase di trascrizione che porta dall’ ὑπόμνημα al βιβλίον) che hanno preceduto la lettura del testo quanto del metodo di composizione dell’opera stessa ha come conseguenza il fatto che, quasi senza accorgercene, il libro, o meglio il suo contenuto, non appare più nella immutabile staticità di un dialogo tra morti ma come la viva e animata discussione tra Socrate, Teeteto e Teodoro.

Si tratta dunque di dipanare, per quanto possibile, il complesso intreccio che crea questa sorta di miracolo. D’altro canto, per compiere questa operazione, non c’è luogo migliore del prologo del *Teeteto*: esso costituisce il brano platonico nel quale più dettagliato è il riferimento alla scrittura del dialogo sia per quanto riguarda il processo materiale di scrittura, sia per quanto riguarda la scelta formale del dialogo diretto e delle regole che ne codificano la stesura.

Il brano 142 e6-143 a5 ha mostrato sia la genesi e il procedimento di fabbricazione del dialogo sia, in particolare, come la sua traduzione scritta è avvolta e governata dall’oralità. Orale è infatti la discussione originale che sta a monte, sempre orale è il racconto con cui Socrate mette al corrente Euclide, quella volta assente, della sua conversazione con Teeteto; orali sono ovviamente i colloqui col maestro grazie a cui Euclide completa la stesura scritta del dialogo che fu. Si tratta dunque di una scrittura che nasce dall’oralità, di una scrittura che alimenta il lavoro della memoria e, al contempo, se ne nutre tutte le volte che Euclide distende i suoi appunti, e infine di una scrittura che trova il suo compimento in una nuova situazione di oralità.

Ha luogo così qualcosa di paradossale: per quanto ormai separato dal suo originale autore questo scritto sembra sconfiggere la sua condizione di orfano perché, nella costruzione platonica, esso riesce a conservare col padre quel fecondo legame che è capace di mantenerlo in vita.

Ma non è tutto, perché il secondo passo citato (143 b5-c6) aggiunge ancora qualcosa. È cosa nota che Euclide non riporti il dialogo come lo udì narrare da Socrate bensì mettendo in scena Socrate che dialoga con i suoi interlocutori. Euclide quindi presenta il suo testo sotto forma di narrazione mimetica, togliendo le formule diegetiche a tutto vantaggio del discorso diretto. A questo punto l’eco della viva voce di Socrate, incarnata nella scrittura che ha in quella stessa voce la sua origine, risuona nuovamente e direttamente nella voce dello schiavo-lettore.

Come molti interpreti hanno notato Platone-Euclide si serve di quel modello di scrittura teatrale che è definito nel III libro della *Repubblica* (394 b ss.) quasi con gli stessi

---

<sup>57</sup> VELARDI, *Struttura e tradizione dei dialoghi in Platone*, cit. p. 134.

termini<sup>58</sup>. Ma quanto ora mi interessa sottolineare è che in questo modo Platone ha riprodotto per noi il genere di scrittura capace di ricreare quella situazione di oralità così invocata nel *Fedro* quale condizione indispensabile perché si possa acquisire conoscenza. Perfetta mimesi dell'oralità, εἶδωλον del discorso orale e animato: a questo conduce l'intreccio che costituisce il proemio del *Teeteto*. Dall'oralità agli appunti scritti, dalla memoria alla scrittura e di nuovo all'oralità, per trovare riposo in una scrittura che è mimesi dell'oralità stessa. Lungo questo percorso ciò che ora è il βιβλίον di Euclide sembra essere andato oltre le possibilità della scrittura, quasi ci trovassimo davanti ad un testo in grado di esorcizzare i suoi stessi limiti: è una scrittura che è nata dall'intimo rifluire dei ricordi, che ha sempre mantenuto un legame col padre-autore così da superare i fraintendimenti cui rischia di esporsi ogni opera scritta, e che riconsegna ai suoi spettatori un'immagine viva e un'imitazione coinvolgente del dialogo<sup>59</sup>.

Alla luce di quanto affermato potrebbe quasi nascere un duplice sospetto: che la scrittura di Euclide si sia attenuta così precisamente ai dettami del *Fedro* da sfondare i confini in esso tracciati e che, di conseguenza, il prologo del *Teeteto* ci metta davanti a qualcosa di più dell'εἶδωλον di una conversazione che fu. Ma questa tentazione fa anch'essa parte del miracolo compiuto da Platone, anzi è l'esito ultimo del suo progetto.

Non bisogna infatti dimenticare che è Platone a condurre le fila; è lui l'autore del prologo che ingloba lo scritto di Euclide come suo contenuto. È ancora lui che, persuadendoci tramite un abile gioco di incastri a credere che tutta l'opera sia dovuta al lavoro di Euclide, distoglie da sé la nostra attenzione per renderci spettatori, al pari di Tersione ed Euclide, di una conversazione che sembra iniziare nell'istante in cui il παῖς comincia la lettura. Ma è sempre lui a segnalarci che quest'opera è e rimane un

<sup>58</sup> Mi riferisco ancora ai già citati studi di VEGETTI (*Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, cit. pp.221-223, e *Quindi lezioni su Platone*, cit. pp. 61-62), all'articolo di VELEARDI, *Struttura e tradizione dei dialoghi in Platone*, cit. pp. 125-128 e al contributo di LORAUX, *L'arte platonica di aver l'aria di scrivere*, cit. pp. 231-232.

<sup>59</sup> LORAUX, *L'arte platonica di aver l'aria di scrivere*, cit. pp. 248-262 coglie questa situazione asserendo che solo in questo modo Platone sarebbe riuscito a esorcizzare tutti gli eventuali pericoli futuri che minacciano la trasmissione scritta della sua opera. Ma poi pone troppa enfasi sulle vicende editoriali dello scritto platonico, dalla prima trascrizione fino ai suoi moderni trasferimenti su supporto informatico. A suo avviso, proprio per aver trionfato in anticipo su tutte le prove di impressione e per «aver dato prova simultaneamente di resistenza e plasticità il *lógos* sarà salvo» (p. 262). Non deve quindi stupire che il *biblion* di Euclide sia «un precipitato di operazioni, perché condensa nella sua materialità tutte le *prove* attraverso cui il discorso sarà dovuto passare» (p. 249). In quest'ottica «il prologo del *Teeteto* permette di vedere il dialogo ancora tutto involto nel *volumen*, ma anche quando era soltanto nella fase di scrittura preparatoria, e anche quando non era che un argomento di conversazione tra Socrate ed Euclide: e tutto prima di affidarlo alla lettura di persona». (p. 261). In questa prospettiva sembra però perdersi il valore dell'operazione platonica, che non è tanto quello di affermare «l'idealità del *logos*», quanto quello di creare le condizioni perché il *logos* si iscriva in maniera efficace nell'anima. O meglio, che la capacità del *logos* di resistere a tutti supporti sui quali si imprime è funzionale a favorire la sua iscrizione sull'unico supporto che potrà conservarlo nella maniera più feconda, cioè l'anima.

testo scritto, cioè un testo che in ultima istanza soggiace a quelle debolezze presentate nella parte finale del *Fedro*.

In che modo arriva questa sorta di avvertenza? In primo luogo è possibile coglierla, in filigrana, nella spiegazione del processo materiale e formale di scrittura dell'opera: mentre costruisce uno scenario che ci fa uditori diretti del dialogo la cornice introduttiva del *Teeteto* rivela anche che «la forma narrativa a prima vista più aderente alla realtà, cioè la δῆγησις διὰ μνήσεως, è al contrario il risultato ultimo del processo di rielaborazione attuato dalla scrittura»<sup>60</sup>. L'apparire di nuovo vivo e animato del dialogo socratico è quindi un effetto ottenuto attraverso un raffinato uso della scrittura stessa: è allora attraverso un artificio che viene riconsegnata la vivida immagine di quella conversazione. Ma c'è un secondo indizio che consente di rintracciare questa segnalazione platonica ed è la battuta con cui Euclide conclude la descrizione delle fasi di formazione del *biblion*: «cosicché ho quasi (σχεδόν τι) tutta la conversazione trascritta da me»<sup>61</sup>.

Vista la scrupolosità del lavoro svolto da Euclide e il suo costante ricorso a Socrate quale certificato di garanzia del suo operato, perché egli afferma che il dialogo è stato trascritto nella sua quasi-totalità? Difficile immaginare che sia andato perduto qualcosa in un procedimento così minuzioso che, per giunta, ha avuto accesso diretto alla fonte originale. Che cosa gli manca di realmente degno di nota rispetto all'originale da giustificare quest'affermazione cautelativa? Forse al lavoro di Euclide manca proprio il fatto di non essere l'originale, cioè di non poterlo più riprodurre pienamente, di rimanere sempre e comunque una copia di qualcosa che non è più realizzabile allo stesso modo<sup>62</sup>.

Così tutto il *milieu* allestito da Platone, dall'immediatezza che caratterizza l'incontro di Euclide e Terpsione fino alla descrizione della stesura teatrale del libro, non riesce – o forse sarebbe meglio dire non vuole, dato che è Platone stesso a metterci in guardia – a cancellare il fatto che si tratta di uno scritto, cioè di un εἶδολον, per dirla con Fedro, di un evento che non potrà mai essere riproposto com'era accaduto precedentemente, cioè con la stessa forza persuasiva o la medesima capacità di iscriversi nelle anime. E tuttavia la scena predisposta da Platone si rivela indispensabile perché documenta qual è l'unico

<sup>60</sup> VELARDI, *Scrittura e tradizione dei dialoghi in Platone*, cit. p. 136.

<sup>61</sup> Ho riportato il passo nella traduzione di Cambiano perché mi sembra corretto rendere la locuzione σχεδόν τι con «quasi» piuttosto che con «per così dire» come fa Valgimigli. La prima traduzione coglie in modo più adeguato il senso che mi sembra corretto attribuire a questa affermazione di Euclide: ciò che egli ha trascritto si avvicina molto, quasi completamente alla conversazione originale, tuttavia gli manca ancora qualcosa che rende il suo lavoro “quasi” uguale (ma non identico) all'originale. E questo qualcosa che manca non deve necessariamente essere una frase o una parola pronunciata dai protagonisti e non riportata nello scritto, ma piuttosto può essere quella plasticità e intensità propria del dialogo orale, che invece lo scritto non può mai riproporre perfettamente.

<sup>62</sup> Non concordo con R.M. POLANSKY, *Philosophy and Knowledge: a Commentary on Plato's Theaetetus*, London-Toronto 1992, pp. il quale ritiene che la trascrizione non integrale del testo anticipi, in modo indiretto, il problema intero-parti che sarà affrontato in seguito (157 B-C 184 D, 201 A-208 B).

uso “positivo” della scrittura, che è poi quello indicato nel *Fedro* e a cui il *Teeteto* si attiene.

Gli ὑπομνήματα di Euclide, che diventano sotto il controllo di Socrate il resoconto fedele dell’antica conversazione, permettono ai *logoi* del maestro di permanere e perpetuarsi nel tempo in maniera ancora sufficientemente feconda da far partorire la verità nella propria anima non solo a Teeteto, suo diretto interlocutore di allora, o a Euclide e Tersione, suoi primi fruitori, ma a «chiunque procede sulle medesime orme» (*Phaedr.* 276 d), ivi compresi noi lettori contemporanei.

Presentandoci tutto il processo di fabbricazione (materiale e formale) del testo e facendoci immedesimare di volta in volta con le domande o le confutazioni di Socrate, con le risposte di Teeteto o le difficoltà di Teodoro, Platone ci dispone a rivivere nel nostro intimo la forza e la vivacità del dialogo socratico, così che esso, radicandosi in noi lettori/spettatori, possa riacquistare la sua capacità persuasiva, possa fungere da stimolo per far germogliare il nostro sapere, da bussola per intraprendere la ricerca sul significato di *conoscenza*<sup>63</sup>.

Così il prologo del *Teeteto* è funzionale a creare le condizioni di possibilità per cui scrivere la filosofia può rivelarsi un’operazione feconda, mostrando come nasce e come dev’essere la scrittura che può pungolare l’anima. Ma contemporaneamente mette in guardia dall’illusione che questo scritto basti a se stesso. Che cosa salva da questa illusione? Non solo quanto in controluce emerge dal prologo stesso, ma soprattutto i riferimenti che sembrano collegare il *Teeteto* al *Fedro*.

La scrittura di Euclide è davvero tesoro di appunti non solo per il suo autore ma anche per chi potrà fruirne in altre occasioni, è stimolo al lavoro della memoria, è rimasta miracolosamente legata alla presenza del padre, si esprime in modo da depositarsi e rivivere nelle anime; insomma seguendo ciò che prescrive la sezione finale del *Fedro* il proemio del *Teeteto* si inserisce nella medesima prospettiva: per non essere inutile lo scritto ha bisogno di assomigliare al dialogo orale, di crearsi su misura, come Platone fa nel prologo di quest’opera, l’abito del dialogo vivo e diretto. Solo in questa forma, nel farsi simile alla parola *parlata* la parola scritta potrà risultare efficace.

Tutto ciò nella consapevolezza che i discorsi messi per iscritto e relativi agli argomenti principali della filosofia, anche quando «sono sorretti dallo statuto della verità», non sono mai da prendersi troppo sul serio come se fossero discorsi definitivi o saperi acquisiti, perché rimangono comunque mezzi inadeguati per la trasmissione della verità, che può accadere solo nell’anima in cui essi si inscrivono.

<sup>63</sup> Sui motivi per cui la dinamica dell’identificazione indotta dalla mimesi, che nella *Repubblica* (III, 395 d-396d) era condannata come causa della frammentazione del soggetto e della perdita della sua coscienza critica nella suggestione della scena teatrale, è comunque «susceptibile di un buon uso filosofico», si veda VEGETTI, *Quindici Lezioni su Platone*, cit. pp. 62-64. Sempre sull’argomento si vedano le corrette osservazioni di ROTONDARO, *Qualche osservazione sulla memoria in un dialogo-memoria*, cit. p. 220 e n. 6, e quelle di A. KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platone*, New York 1944, trad. it. Roma 1996, pp. 3-8.

In quest'ottica allora risolvere il problema cronologico non mi sembra più di primaria importanza per stabilire una connessione fra le due opere all'interno di una prospettiva comune.

Se nell'ordine di composizione il *Fedro* precede il *Teeteto* allora questo secondo dialogo può essere la rappresentazione dell'utilità e della necessità della scrittura: pur nella consapevolezza che essa non è lo strumento privilegiato per l'acquisizione del sapere rimane il fatto che anche lo scritto, secondo certi canoni, può fungere da stimolo per la conoscenza e che solo per il suo tramite è possibile perpetuare in altri tempi e altri luoghi i discorsi della filosofia.

Se invece l'ordine di datazione fosse il contrario e fosse il *Teeteto* il dialogo composto per primo allora il *Fedro*, con un massiccio impiego di argomentazioni, ci metterebbe in guardia dal credere che la scrittura, anche quel tipo di scrittura che caratterizza il *Teeteto*, abbia la stessa forza persuasiva del dialogo orale e diretto fra le anime. Per quanto vi sia una "buona" scrittura essa rimane sempre e comunque un surrogato, una copia di minor valore, dello strumento privilegiato di comunicazione della filosofia: il liberale e costante dialogo tra le anime dal quale può scoccare la scintilla della conoscenza<sup>64</sup>.

#### **4. Il prologo esterno e la natura dell'ἐπιστήμη: un'annotazione conclusiva.**

In sede di conclusione, dopo aver esaminato le modalità attraverso cui Platone esorcizza i limiti della scrittura e della μίμησις per restituircene (seppur con le cautele del caso) un valore filosofico positivo, occorre tornare a riflettere brevemente sulla seconda e la terza domanda che Cappuccino riteneva essenziale per la comprensione del prologo del *Teeteto*<sup>65</sup>. Innanzitutto credo che le due domande possano fondersi in un unico quesito: perché *proprio e soltanto* nel *Teeteto* Platone tematizza questo rapporto tra oralità e scrittura attraverso la descrizione del processo che ha portato alla composizione del

---

<sup>64</sup> Tutto ciò sembra confermato dalla *VII Lettera*, posto che essa (come sono propenso a credere anche se la sua attribuzione a Platone è ancora oggetto di discussione) sia realmente autentica (cfr. in proposito TRABATTONI, *La verità nascosta*, cit. pp. 103-106 e M. ISNARDI PARENTE (a cura di), Platone. *Lettere*, Milano 2002). In particolare il passo 341 b-d sembra trarre in maniera netta le conseguenze della critica di inadeguatezza filosofica rivolta nel *Fedro* alla scrittura, inserendosi in modo adeguato nella prospettiva sopra delineata. Per favorire un più completo sguardo d'insieme riporto il brano nella traduzione di Innocenti con le modifiche apportate da Trabattoni: «Questo solo ho da dire sul conto di tutti coloro i quali hanno scritto e scriveranno, affermando di conoscere ciò di cui mi occupo (l'abbiano appreso da me, da altri, o per proprio conto): secondo la mia opinione non è possibile che abbiano capito alcunché della cosa. Non esiste un mio scritto intorno a queste cose né mai esisterà. Non è infatti in alcun modo esprimibile come le altre conoscenze, ma solo dopo lunga frequentazione e convivenza con la stessa cosa improvvisamente, come la luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco, esso nasce nell'anima e poi si nutre di sé medesimo».

<sup>65</sup> Cfr. *supra* pp. 9-10.

dialogo fino alla decisione di eliminare gli intermezzi diegetici per ridare al testo la forma dell'originaria discussione?

Sono fermamente convinto che questa operazione debba necessariamente essere collegata al tema dell'opera: il proemio deve pertanto mettere in luce un carattere specifico dell'ἐπιστήμη. A questo proposito ritengo che l'aspetto della nozione di conoscenza che Platone vuole sottolineare nel prologo esterno sia individuabile nel carattere di "accadimento" che contraddistingue l'esperienza della conoscenza.

C'è senza dubbio del vero nella tesi di Cappuccino per cui nel prologo esterno Platone riflette sui limiti e le possibilità di una trasmissione del sapere ma credo che occorra dedicare alla questione ancora un po' di attenzione.

Un passaggio di conoscenza ovviamente non è mai un trasferimento meccanico di uno o più contenuti: perché questa trasmissione avvenga, è necessario che, in chi lo riceve, scocchi la scintilla della comprensione. L'accensione della scintilla tuttavia non ha nulla di automatico perché essa si produca serve sempre qualcosa che la inneschi. Ma ciò che può generare la scintilla della comprensione deve avere la forma di un'esperienza che accade nel presente, ossia un'esperienza che può e deve essere riattualizzata. Mediante il proemio megarico Platone vuole realizzare le condizioni perché la discussione originale possa riaccadere viva e presente adesso in chi si appresta a leggere il dialogo. Così la conversazione di Socrate e Teeteto, che il prologo ha la forza di renderci contemporanea, si configura, per usare l'immagine platonica della *VII lettera* (344b9-c1), come l'esperienza dello sfregamento di quei bastoncini da cui all'improvviso può risplendere la scintilla della comprensione, ossia della conoscenza<sup>66</sup>. Attraverso il prologo del *Teeteto* Platone fornisce quindi un'indicazione decisiva sulla natura dell'ἐπιστήμη, poiché ci segnala il suo carattere evenemenziale: la conoscenza ha la forma di un "accadimento".

Perché si dia conoscenza di qualcosa deve esserci comprensione di quella cosa, ma l'istante in cui un contenuto è compreso e assimilato da chi lo riceve è inesprimibile; eppure è proprio in quell'istante in cui avviene o si accende la scintilla della conoscenza. Con il proemio esterno Platone crea la struttura in grado di porre le condizioni perché quell'istante o quella scintilla non sia stato un evento nel passato generatosi solo per Teeteto ma possa essere un evento presente e quindi possa innescare la scintilla per chiunque nel corso dei secoli legga questo testo. In questo modo, l'originale conversazione tra Socrate e i due matematici (Teodoro e Teeteto) diviene per sempre "accadimento" cioè atto potenzialmente capace di innescare la scintilla della conoscenza. Credo che ogni dialogo platonico intenda, a suo modo, svolgere questa funzione principale e inaugurale che dischiude la possibilità di intraprendere il percorso della conoscenza. E a maggior ragione mettere in luce questa funzione "ipomnemica" spetta al *Teeteto* perché esso ha come suo oggetto specifico proprio la nozione di ἐπιστήμη. In questa prospettiva il prologo "megarico" è il mezzo scelto da Platone per consentire al lettore una riflessione meta-filosofica non soltanto sulla possibilità di

<sup>66</sup> Sull'importanza di questa immagine nel processo della conoscenza si vedano le interessanti osservazioni di TRABATTONI, *La verità nascosta*, cit. pp.127-136.



trasmissione del sapere ma sulla natura stessa del sapere. Nel ri-attualizzare la discussione di Socrate con Teodoro e Teeteto, nel creare un prologo che la rimette ogni volta in scena, Platone sottolinea la necessità che la conoscenza sia connessa con il tempo presente e che in qualche misura, l'esperienza della conoscenza debba ogni volta ri-accadere proprio come il dialogo tra Socrate e i due matematici.

C'è ancora un aspetto riguardo la natura di "accadimento" della conoscenza su cui occorre brevemente soffermarsi. Che cosa accade al lettore/fruitor del dialogo che ha compiuto questo percorso? Egli ha ricevuto il criterio per verificare se davvero ha conosciuto, se ha davvero sperimentato il significato dell'esperienza sintetizzata dalla parola 'conoscenza'. Affermare che la conoscenza ha la forma di un "accadimento" implica perciò non solo dire che essa è sempre preceduta da qualcosa che funge da fattore scatenante il processo gnoseologico ma significa anche che c'è conoscenza quando l'anima si rende conto di aver scoperto qualcosa di nuovo e di non preventivato, qualcosa che, nel risultato, eccede le premesse<sup>67</sup>. Ogni conoscenza porta con sé, quando è vera, una nuova comprensione di un aspetto del reale e spesso questa nuova comprensione supera la nostra previsione. In questo senso anche per il lettore/fruitor del dialogo la conoscenza mantiene il carattere di "accadimento" perché l'esperienza compiuta durante il percorso acquista un *surplus* di novità non programmabile in partenza<sup>68</sup>.

Per meglio comprendere quel che intendo affermare è di aiuto la terza ed ultima definizione di ἐπιστήμη del dialogo, ossia ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου. Si potrebbe infatti asserire che chi conosce è in grado di formulare i contenuti appresi attraverso λόγοι sempre migliori, è capace di rielaborare i contenuti in δόξαι personali e sorrette da argomenti sempre più solidi cioè da argomenti sempre più difficili da confutare perché capaci di interpretare e leggere un numero sempre maggiori di fattori che caratterizzano un certo fenomeno. E questo processo di appropriazione e rielaborazione può produrre incrementi inaspettati di conoscenza e dischiudere nuove vie di ricerca.

In questa prospettiva è possibile apprezzare in misura ancora maggiore la profondità dell'ultima definizione di conoscenza proposta da Socrate. Tale definizione è

---

<sup>67</sup> Devo questa duplice lettura della categoria di "avvenimento" come struttura portante della nozione di conoscenza all'intervento di Carmine Di Martino dal titolo *La conoscenza è sempre un avvenimento* e tenutosi a Rimini in data 24 agosto 2009. Il testo è reperibile on line all'indirizzo URL <https://it.clonline.org/cm-files/2009/08/24/la-conoscenza-%C3%A8-sempre-un.pdf>. Lo studioso approfondisce questi due significati alle pp. 10-12 e 19-21.

<sup>68</sup> Con queste efficaci parole si esprime Di Martino nella lezione citata alla nota precedente: "Anche operando all'interno del campo della matematica e della logica formale, quando giungiamo ad un risultato nuovo diciamo che abbiamo fatto una «scoperta» (che magari ci frutterà il Nobel, perciò soldi e notorietà). È un modo di dire poetico? È una debolezza del linguaggio? Oppure stiamo cogliendo ciò che emerge nell'esperienza? A maggior ragione questo si verifica nel campo aperto dei fenomeni reali, pieni, ricchi di contenuto intuitivo, e non formali come quelli logico-matematici. Vale a dire: non solo nella conoscenza ottenuta, ma nel fatto stesso di averla ottenuta vi è un «di più» che ci sorprende, un carattere di avvenimento".

considerata fallimentare perché nella sezione conclusiva dell'opera essa è effettivamente confutata. Ciò però non deve stupire perché, da un certo punto di vista, l'esperienza della conoscenza è, in ultima analisi, indefinibile, dal momento che è, essa stessa, inesauribile. Il fallimento di una definizione dogmatica e conclusiva di ἐπιστήμη è pertanto il segnale scelto da Platone per indicare quel carattere di "accadimento", di non definitività e di non-esauribilità che accompagna la conoscenza. Le grandi questioni dell'esistenza umana sono per Platone oggetto di una continua riflessione perché si possono sempre trovare *logoi* migliori con cui formulare e rielaborare quelle verità necessarie all'uomo per condurre la sua esistenza<sup>69</sup>. Per questo la terza definizione di ἐπιστήμη è una definizione aperta, non dogmatica perché rispecchia il carattere non conclusivo, progressivo e non esauribile della conoscenza<sup>70</sup>. A tutto questo Platone introduce il lettore mediante il prologo esterno che bruciando, per così dire, tempo e spazio e fa riaccadere il dialogo tra Socrate e i due matematici davanti ai nostri occhi aprendo così a quell'orizzonte di novità che ogni vera esperienza di conoscenza può portare con sé.

Il prologo del *Teeteto* facendo riaccadere la conversazione originale proietta il lettore sulla scena, lo renda parte integrante dell'avvenimento<sup>71</sup>. E per coinvolgerlo completamente il διηγείσθαι deve perciò trasformarsi in διαλέγεσθαι<sup>72</sup>, un διαλέγεσθαι che risuona all'interno dell'anima cui si rivolge fino a diventare l'origine e la causa di un nuovo διαλέγεσθαι, cioè di quei nuovi λόγοι che, stante l'equiparazione fra διανοεῖσθαι e διαλέγεσθαι compiuta da Socrate in 189 e4-190 a6, l'anima svolge con se stessa per formare le sue opinioni.

Non è forse un caso dunque che proprio il racconto che ha saputo farsi dialogo per radicarsi nell'anima di chi lo ascolta costituisce la forma peculiare dell'opera che verte sulla conoscenza.

In fondo è proprio questo l'augurio finale che Socrate fa allo stesso Teeteto al termine della loro discussione: «Quando dunque tu voglia, o Teeteto, dopo di queste, divenir gravido di altre meditazioni, se ci riuscirai sarai pieno, in virtù della presente

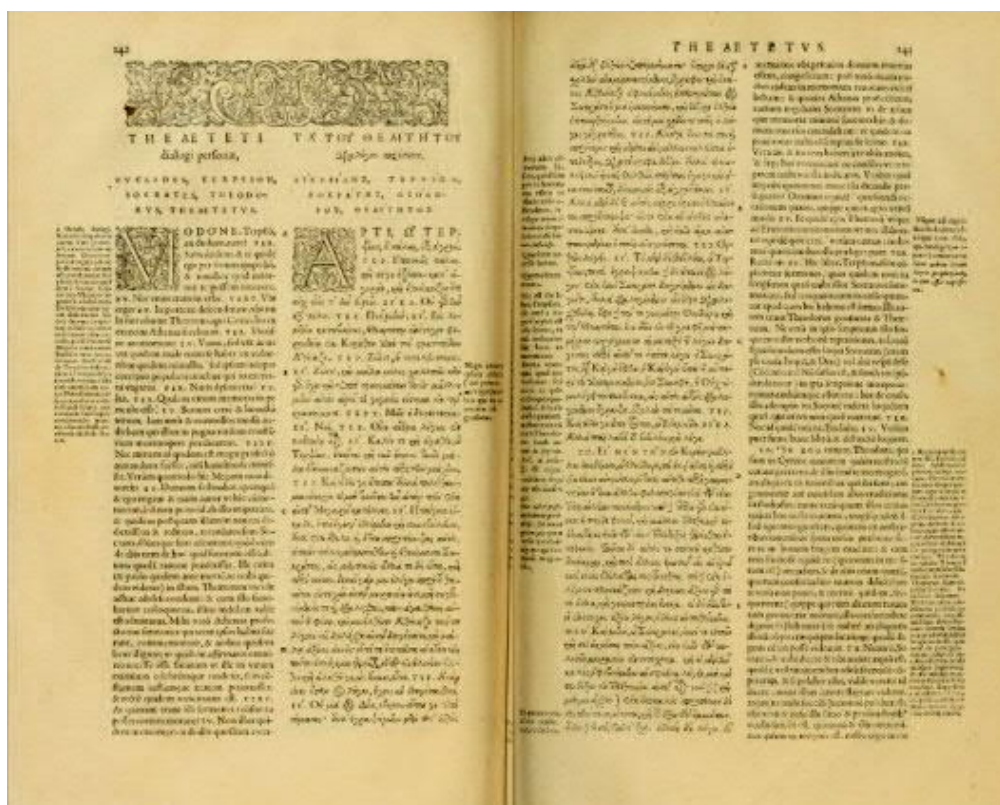
<sup>69</sup> In questa prospettiva mi sono sempre parse emblematiche le parole di Simmia al passo 85 c-d del *Fedone*.

<sup>70</sup> Sulle ragioni filosofiche di queste affermazioni devo rimandare a F. TRABATTONI 2010, *Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di del "Teeteto"*, in G. MAZZARA-V. NAPOLI, *Platone. La teoria del sogno nel "Teeteto"*, Sankt Augustin 2010, pp. 306-317 e a E. MAFFI, *Lo spazio della filosofia*, cit. pp. 270-300.

<sup>71</sup> Vi è un elemento comune tra *VII Lettera* (341c-d) e la descrizione del procedimento maieutico fornita nel *Teeteto* (in particolare al passo 150d), ossia l'idea che solo la convivenza e la frequentazione di qualcuno o qualcosa sia condizione necessaria perché accada un incremento di conoscenza. Mediante il prologo esterno Platone rende eternamente contemporaneo Socrate e il suo metodo (cioè Socrate e i suoi *logoi*), consentendo a ciascuno quella frequentazione che è elemento imprescindibile perché si possa fare reale esperienza dell'ἐπιστήμη.

<sup>72</sup> Recupero qui un'espressione di VELARDI, *Scrittura e tradizione dei dialoghi in Platone*, cit. p. 136, che mi sembra particolarmente efficace per comprendere l'obiettivo dell'operazione scritturale che Platone fa compiere ad Euclide.

ricerca, di meditazioni migliori; se rimarrai vuoto e sterile, sarai men pesante a chi è teo e più mansueto, ché allora non crederai, nella tua saggezza, di conoscere quello che non conosci» (210 b11-c4). Se fra i suoi scopi il *Teeteto* ha anche quello di cercare di iscriversi nell'anima per stimolarne la ricerca personale, allora penso non sia implausibile ritenere che l'augurio di Socrate a Teeteto è l'augurio e l'invito che, fin dall'*incipit* dell'opera, Platone rivolge a chiunque è stato o sarà lettore di questo dialogo.



L'inizio del *Teeteto* nell'edizione con commento e traduzione di Giovanni Serrano curata dallo stampatore francese Henri Estienne (Stephanus) nel 1578: è l'edizione alle cui pagine tuttora si fa riferimento nelle citazioni di Platone.