

Gli indici completi di «ACME» dal 1948 al 1994 sono pubblicati nel volume: «ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano – Indici (I, 1948 - XLVII, 1994)», Milano, LED, 1996. Gli indici del volume XLVIII (1995) sono consultabili all'indirizzo web www.lededizioni.com/catalogo/acme.html.

Alla fine del fasc. III di ogni annata figurano gli indici dei tre fascicoli dell'annata stessa.

LA NATURA DELLA «DOXA»
TRA LA PRIMA E LA SECONDA
DEFINIZIONE DI «EPISTEME»
Contributo all'esegesi di «Teeteto», 184c-190e *

Sotto l'azzurro fitto
del cielo qualche uccello di mare se ne va;
né sosta mai: perché tutte le immagini portano scritto:
“più in là!”

(E. Montale)

1. *Posizione del problema*

Anche nel *Teeteto*, in accordo con la teoria della linea (509d-511e) esposta nella *Repubblica* dove la δόξα riguarda solamente la conoscenza del mondo sensibile, la prima definizione di ἐπιστήμη proposta dal giovane matematico vincola la stessa nozione di δόξα proprio alla conoscenza degli enti empirici.

Come esempi emblematici di questa concezione basti ricordare 161d1-4, dove Socrate riprende la tesi protagorea per cui nessuno è giudice delle opinioni di un altro, e 179c2-4, dove la correlazione fra impressioni, sensazioni

*) Questo lavoro non avrebbe avuto vita senza l'indispensabile aiuto di alcune persone che qui desidero ringraziare sentitamente: il dott. Mauro Bonazzi che mi ha fornito ben più di semplici consigli per la stesura di questo scritto, la prof.ssa Angela Longo con la quale ho potuto discutere a lungo di questi argomenti, il prof. Giuseppe Cambiano e la prof.ssa Luciana Repici per avermi aiutato a focalizzare il problema da cui è nato questo testo, ed infine il prof. Franco Trabattoni non solo perché ha avuto la pazienza di leggere e rileggere il mio dattiloscritto ma per il profondo debito con lui contratto nell'avvicinarmi allo studio di Platone. Da ultimo, un ringraziamento particolare va a Monica e a mio fratello Gabriele: a loro dedico questo lavoro. Superfluo invece aggiungere che la responsabilità degli errori rimasti sia da attribuirsi unicamente al sottoscritto.

ed opinioni ad esse corrispondenti appare nitida e senza sfumature. Nel primo caso Socrate afferma che la δόξα è un prodotto della sensazione:

Se per ognuno sarà vera quella opinione ch'egli si forma da ciò che sente, né quel che capita a uno sarà capace un altro di giudicare meglio di quello [...], ciascuno potrà avere opinioni di ciò solo che direttamente lo tocchi, e queste opinioni tutte quante saranno giuste e vere.¹

Nel secondo invece Platone pare ancora più deciso nell'asserire la correlazione fra πάθη, αἰσθήσεις e le δόξαι ad esse relative:

Se non che, considerando le impressioni (πάθος) che ognuno ha delle cose immediatamente, donde nascono le sensazioni (αἰσθήσεις) e quindi le opinioni (δόξαι) a esse corrispondenti; in codesto caso è più difficile dimostrare che le opinioni non sono vere.

Non è interesse di questo lavoro stabilire la natura dell'αἴσθησις; se essa sia solo il mero patire con i sensi², se invece sia in grado di riconoscere il suo oggetto specifico come tale per poi formularne un primo giudizio senza fare riferimento ai κοινά³, oppure se tale giudizio sia impossibile senza l'uso degli elementi comuni⁴, o ancora, se la sensazione sia l'acquisita consapevolezza di cogliere F come F (dove con F si intende una qualunque qualità sensibile)⁵.

Riguardo a tale nozione mi interessa solo far notare che il risultato della tesi per cui "conoscenza è sensazione" conduce all'ἀληθὴς δόξα del soggetto senziente.

Se dico "questo vento mi sembra freddo" formulo una frase di senso compiuto, niente più che la verbalizzazione della mia percezione. Che poi questo sia il campo delle sensazioni vi sono pochi dubbi, dal momento

¹) Per i passi del *Teeteto* citati ho seguito la traduzione di M. Valgimigli, in Platone, *Teeteto*, trad. e note di M. Valgimigli, introd. e note aggiornate di A.M. Ioppolo, Roma - Bari 1999.

²) Cfr. M. Frede, *Observation on Perception in Plato's Later Dialogues*, in *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota 1987, pp. 3-8, il quale crede che qui Platone operi, rispetto ai primi dialoghi, una forte limitazione del concetto di sensazione.

³) Una tesi di questo genere, pur con alcune differenze specifiche, è sostenuta da J.M. Cooper, *Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)*, «Phronesis» 15 (1970), pp. 130-134, da M. Burnyeat, *The «Theaetetus» of Plato*, Cambridge - Indianapolis 1990, pp. 63-64, e da D. Modrak, *Perception and Judgement in the «Theaetetus»*, «Phronesis» 26 (1981), pp. 35-54.

⁴) A questo proposito cfr. D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's «Theaetetus»*, Oxford 2004, pp. 106-107 nt. 29.

⁵) Questa la posizione di Y. Kanayama, *Perciving, Considering and Attaining Being (Theaetetus 184-186)*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 5 (1987), pp. 29-81.

che proprio tale esempio è usato da Platone (152a10-b2) per spiegare la prima proposta di Teeteto. Non c'è così nulla d'assurdo nell'affermare che l'αἴσθησις sia una forma di δόξα dotata di un carattere proposizionale: è l'opinione che ciascun individuo ha delle sensazioni che lui stesso prova (152c1-3). Per giunta è una conoscenza esente da errori, perché nessuno, al di fuori del soggetto senziente, può giudicare la sensazione che quest'ultimo sperimenta.

La sensazione sembra così configurarsi come l'opinione sempre vera di quelle percezioni che un individuo in se stesso esperisce. Le parole di Socrate in 179c2-4 si muovono in questa direzione: non è solamente difficile dimostrare la falsità delle opinioni corrispondenti alle sensazioni; forse è addirittura impossibile, dal momento che la verità di tali opinioni sembra essere un'evidenza sostanzialmente inconfutabile.

Il fatto che qui Platone non ritenga ancora definitivamente smantellata⁶ la prima definizione di ἐπιστήμη proposta da Teeteto lascia aperto proprio il seguente problema: se, come è emerso nella discussione con Protagora⁷, nel campo delle tecniche non tutte le opinioni sono uguali, bisogna invece ammettere che in quello delle singole percezioni immediate la sensazione sia un'opinione sempre vera (ἀληθὴς δόξα), perché le parole che il soggetto senziente pronuncia sono per lui l'esatta descrizione di quel particolare stato di cose entrato nella sua esperienza. In altre parole le opinioni relative alle sensazioni sono sempre ἀληθεῖς δόξαι.

Eppure sembra esserci in quest'ammissione qualcosa di strano. La seconda definizione di conoscenza proposta da Teeteto afferma che l'ἐπιστήμη è ἀληθὴς δόξα e, quando il giovane matematico asserisce che quel processo per cui l'anima, da se sola, «si affatica intorno a ciò che è» si chiama δοξάζειν (187a8), nel dialogo non c'è più nessun dubbio che si tratti di un processo ben differente dall'αἴσθησις. Insomma in maniera del tutto contraria rispetto a quanto detto nei brani sopra citati, Socrate chiama ἀληθὴς δόξα il risultato di un processo gnoseologico ben diverso da quello della sensazione. Se l'esito della conoscenza come αἴσθησις è l'ἀληθὴς δόξα del soggetto senziente, perché, a sua volta, la seconda definizione di ἐπιστήμη è presentata come ἀληθὴς δόξα? Possibile che due differenti metodi di conoscenza portino

⁶) Su questo punto non vi è accordo fra i commentatori. Burnyeat, *The «Theaetetus» of Plato* cit., pp. 42-52, sostiene che l'argomentazione fin qui svolta abbia già confutato la tesi che conoscenza è sensazione. F.M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, p. 105 s.; J. Mc Dowell, *Plato: «Theaetetus»*, Oxford 1973, pp. 185-193, e Kanayama, *Perciving, Considering and Attaining Being (Theaetetus 184-186)* cit., pp. 30-31, ritengono invece, pur con alcune differenze nella interpretazione, che il colpo decisivo a tale ipotesi venga inferito al passo 184-187. Dello stesso parere sembra essere anche Ioppolo, in Platone, *Teeteto* cit., p. XLIV.

⁷) Cfr. *Teeteto*, 177c6-179d5.

al medesimo esito? L'opinione vera è sempre la stessa oppure il medesimo nome indica due diversi tipi di δόξα? Quale differenza c'è, perché nel dialogo una differenza sembra realmente esservi, fra l'opinione vera prodotta dalla sensazione e l'opinione vera derivante dal δόξαζεν stesso?

Il problema si potrebbe così sintetizzare: dal momento che giungono allo stesso risultato, cioè all'ἀληθής δόξα, due procedimenti tra loro diversi, ἰσθάνεσθαι e ἰσθάζεν, sarà utile capire se la differenza che intercorre tra la δόξα prodotta dalla sensazione e la δόξα enunciata dall'"opinare"⁸ sia una differenza meramente formale o se non riguardi piuttosto la diversità degli oggetti di indagine relativi ai due processi gnoseologici. Se così fosse, infatti, tale diversità rappresenterebbe un'importante linea di demarcazione della nozione di ἐπιστήμη cercata da Platone.

La distanza fra ἰσθάνεσθαι e ἰσθάζεν non è però una distanza formale perché anche la sensazione dà luogo ad una δόξα e si esprime in una struttura proposizionale. Di conseguenza la differenza sta nella natura delle proposizioni riguardanti i due metodi conoscitivi, cioè nella differente natura degli oggetti a cui fanno riferimento le δόξαι dell'ἰσθάνεσθαι rispetto a quelle del ἰσθάζεν.

O, detto altrimenti, il divario tra l'opinione nata dai sensi e l'opinione fornita dal ἰσθάζεν è tutto nella capacità, che la prima non possiede mentre la seconda sì, di indagare la nozione di οὐσία.

Evidentemente il passo decisivo in questa direzione è compiuto da Platone in 184c-187a prima e in 187a-190e poi, perché in questi brani egli non solo segna la sostanziale differenza tra i due processi conoscitivi ma riafferma la centralità della nozione di δόξα attribuendole un valore che va ben oltre a quello di semplice gradino intermedio tra αἴσθησις e διάνοια.

2. 184c-187a

Che per Platone la prima definizione di conoscenza non sia ancora stata completamente superata, si capisce dalle parole di Socrate che, dopo aver abbandonato la discussione con Teodoro per tornare ad interloquire con Teeteto, così lo apostrofa (184b4-6):

⁸) La formulazione δόξα del ἰσθάζεν è qui usata al fine di chiarire meglio i termini del problema, ma non è mai utilizzata espressamente da Platone. Ritengo però che tale locuzione abbia una sua plausibilità in virtù di quanto scritto nel testo: in 187a8 Teeteto col termine ἰσθάζεν individua quel processo che Socrate descrive da 184d6 fino a 186d5 e che dichiara essere differente dalla sensazione proprio perché permette all'anima di rivolgersi da se sola intorno a ciò che è (187a5-6). In quest'accezione dunque il ἰσθάζεν rappresenta l'esito di quel procedimento conoscitivo al termine del quale il soggetto formula la sua opinione, la sua δόξα riguardo le cose.

Ebbene, ancora una volta, o Teeteto, considera, su ciò che s'è detto, questo:
– perché tu rispondesti che conoscenza è sensazione, non è vero?

A mio avviso, tanto la decisione di tornare a discutere con Teeteto quanto la ripresa in forma di domanda diretta che Socrate compie della prima tesi sostenuta dal matematico sono chiari segni della precisa intenzione platonica di voler definitivamente tornare a confutare la prima risposta alla domanda "che cos'è conoscenza".

Prima di svolgere alcune considerazioni più generali sarà utile sintetizzare il modo in cui qui si sviluppa l'argomentazione. In questi passi il procedere dialettico di Socrate si fa quantomai incalzante e il povero Teeteto pare quasi travolto dalle domande⁹. In particolar modo assumono un valore decisivo i primi due quesiti posti da Socrate, dalla cui risposta prende poi forma tutta l'argomentazione.

Così Teeteto è chiamato a distinguere se sia più corretta l'espressione: vedere «con gli occhi» (ὄμμασι) o vedere «mediante gli occhi» (δι' οὐδ' ὀρώμεν), ascoltare «con gli orecchi» o ascoltare «mediante gli orecchi». La differenza fra le due espressioni è evidente: nel primo caso l'anima sarebbe un mero contenitore di sensi che, come guerrieri dentro ad un cavallo, si muovono senza alcuna coordinazione fra loro (184d1-5), nel secondo caso invece l'anima è quel principio unitario che raccoglie i dati dei sensi. Teeteto opta per la seconda soluzione e, a favore di questa scelta, Socrate introduce una precisa condizione: ogni senso ha un suo sensibile proprio¹⁰ così che «quel che senti mediante una facoltà non è possibile che tu lo senta mediante una facoltà diversa» (184e9-185a1). Le cose che si sentono mediante l'udito non possono essere sentite mediante la vista, e viceversa quel che si sente mediante la vista non può esserlo mediante l'udito. Tale precisazione implica necessariamente l'esistenza di un principio percettivo unitario. Ammesso questo principio unitario, Teeteto deve asserire che ciò che si pensa di due oggetti appartenenti a sensi differenti sia la loro esistenza.

Noi possiamo pensare unitariamente a due oggetti che percepiamo l'uno con la vista e l'altro con l'udito, quando per esempio pensiamo "che tutti e due sono"; ma tale pensiero non è né una sensazione soltanto visiva o uditiva, né una commistione di entrambe, perché è evidentemente qualcosa d'altro, una forma di conoscenza che differisce dalla sensazione. Il primo pensiero di questa nuova forma di conoscenza è allo stesso tempo

⁹) Cfr. Burnyeat, *The «Theaetetus» of Plato* cit., p. 53, il quale nota che la differenza di atteggiamento, assunta da Socrate nel passo in questione rispetto a 157c-d, rivela che da 185a in poi Platone parta da premesse che reputa vere e che, di conseguenza, il domandare socratico sia più preciso e determinato.

¹⁰) Tutti i commentatori sono concordi nel ritenere che questo è il passaggio decisivo per respingere la tesi di Teeteto. Per una descrizione analitica del passo 184e9-185a7 cfr. Burnyeat, *The «Theaetetus» of Plato* cit., pp. 56-58.

il primo carattere comune di due oggetti relativi a due sensi differenti: il pensiero che questi due oggetti esistano¹¹. Il che, di conseguenza, significa pensare che ciascuno di essi è altro dall'altro ma identico a se stesso, che presi insieme sono due ma che singolarmente sono uno, e infine che sono simili ad alcune cose e dissimili da altre ancora (185a4-b6). È chiaro che la comprensione di questi concetti (che sono poi i κοινά) generali e non visibili (essere, identico e diverso, simile e dissimile) esula dalle capacità della sensazione, che ha per oggetto le sole cose sensibili, e richiede un'altra forma gnoseologica. Di questa nuova forma di conoscenza il soggetto è l'anima, perché è capace di discernere certe cose da se stessa e certe altre attraverso le facoltà del corpo (185e6-7). In particolare mediante se stessa l'anima discerne ciò che di tutte le cose è comune (τὰ κοινά). L'anima è allora mediamente responsabile della conoscenza sensibile, ma è soprattutto il soggetto di una sua conoscenza specifica, quella degli elementi comuni (185d1-4)¹². Per di più al primo genere di κοινά Socrate ne aggiunge un secondo composto dal bello, il brutto, il buono e il cattivo.

Una volta appurato che anche per Teeteto è compito solo dell'anima cogliere gli elementi comuni ad ogni sensazione, Socrate decide di continuare la sua confutazione. Se l'essere è ciò che massimamente si accompagna a tutte le cose, chi non coglie l'essere non arriva neanche alla verità. Com'è ovvio non si dà conoscenza senza verità; così, dal momento che la sensazione non coglie l'essere, non può costituirsi neanche come conoscenza.

Anche dalla descrizione molto sintetica che ho fornito, si può notare come nella parte finale della confutazione il binomio decisivo per far crollare la tesi di Teeteto sia l'asse «essere-verità» (οὐσία/ἀλήθεια).

Si può facilmente dedurre quindi che proprio attorno alla nozione di οὐσία (che qui, oltre ad essere il primo dei κοινά, è di frequente richiamata anche dalle forme verbali ἔστών ed ἔστι) ruoti tutta la confutazione della prima definizione di conoscenza.

A questo punto solo l'analisi della natura e dell'uso del primo dei κοινά può definitivamente chiarire quanto intendo dimostrare.

¹¹) R.M. Polansky, *Philosophy and Knowledge. A Commentary of Plato's «Theaetetus»*, London - Toronto 1992, pp. 165-166, ritiene che l'ἔστι ἀμφοτέρω ἔστών di 185a9 sembra preparare la via alla distinzione tra conoscere il «che cosa» (*what*) e conoscere il «che» (*that*), che sarà poi resa esplicita da Aristotele nei suoi lavori logici. In relazione al passo specifico afferma che l'ἔστι ἀμφοτέρω ἔστών sia il primo pensiero perché è quello più evidente e soprattutto perché è il pensiero su cui si basano le altre domande di Socrate che, in particolare nel terzo quesito, sembra voler spostare il piano della discussione dal riconoscimento dell'esistenza delle cose a quello della loro essenza.

¹²) Burnyeat, *The «Theaetetus» of Plato* cit., pp. 58-59, ritiene che attraverso tale passaggio Platone proponga la prima chiara formulazione dell'importante e indubitabile idea dell'unità della coscienza. Di parere analogo Ioppolo, in Platone, *Teeteto* cit., p. XLV.

Che cosa sono questi κοινά? Si sa che essi rappresentano il contenuto del lavoro dell'anima e che segnano quindi il passaggio, compiuto dalla ψυχή, dall'attività sensibile all'attività dianoetica. Della loro natura non è detto niente più di questo: esistono quali uniformità costanti e fondanti delle cose sensibili con le quali non sono però identificabili. Per usare termini ancora più generali i κοινά sono la cifra della correlazione esistente fra essere (la realtà) e pensiero (l'anima): agli enti che fondano le cose empiriche corrisponde un pensiero che nomina quegli enti, o detto altrimenti, ad un effettivo stato di cose si collega un linguaggio che lo esprima in modo corretto.

All'interno di questa relazione fra la realtà del mondo e il linguaggio umano, l'essere è sia il primo elemento comune sia il pensiero comune di due oggetti relativi a due sensi differenti. Riguardo al suono e al colore, prima di ogni altra cosa, si dice «che entrambi esistono» (ἔτι ἀμφοτέρω ἔστών). A tal proposito Kahn ritiene che una corretta lettura di questo passo (185a9) debba mettere in luce il valore esistenziale di ἔστών così che, prima di tutto, i due oggetti siano qualcosa e non un puro nulla, e poi siano soggetti passibili di predicazione. Secondo lo studioso americano, lo stesso uso esistenziale di εἶναι ha la funzione di introdurre l'esistenza di un soggetto che è passibile di predicazione; come se la frase «c'è x» aspettasse di essere completata all'incirca in questo modo: «c'è x che è così e così», dal momento che la descrizione dei suoi attributi è la miglior conferma dell'esistenza di un ente. Il valore esistenziale di εἶναι quindi rappresenta anche il valore di copula incompleta che attende di essere completata¹³.

L'esempio di tale completamento si presenta alla riga 185b10, quando Socrate chiede al suo interlocutore con quale organo sia possibile esaminare se i due oggetti (suono e colore) siano o no salati (ἀμφοτέρω ἔστών ἄλμυρόν ἢ οὐ).

Qui ἔστών ἄλμυρόν è un classico esempio di predicato nominale: il verbo «essere» funge da copula e l'aggettivo «salati» da parte nominale.

D'altro canto che qui il verbo εἶναι rappresenti l'essere di un soggetto suscettibile di attributi emerge già alle righe 185a11-b6, dove ad un'accezione esistenziale del verbo se ne affianca una predicativa secondo la struttura proposizionale «S è P». Una volta appurata l'esistenza di suoni e colori (S), il verbo ἔστών diviene copula e P la variabile predicativa che può essere sostituita a piacere con «identità» o «alterità», «unità» o «dualità», «sommiglianza» o «dissomiglianza».

Richiamare la tesi di fondo del lavoro di Kahn aiuta a mettere a fuoco il problema in questione: la funzione di esistenza e di predicazione, che

¹³) C. Kahn, *Some Philosophical Uses of «to be» in Plato*, «Phronesis» 26 (1981), pp. 121-122.

noi contemporanei consideriamo come due funzioni logiche e linguistiche differenti, sono invece immaginate dai Greci come due facce della stessa medaglia: così «existence with predication or being a subject for attributes» è la proprietà più comune che si possa applicare a tutte le cose che ci sono¹⁴.

Per Kahn i Greci utilizzano come costruzione del verbo essere quella che lui chiama «a veridical construction» e che si può così sintetizzare: «le cose sono di fatto (realmente) come tu dici (o pensi) che esse siano»¹⁵.

In questa prospettiva credo si possa leggere anche il brano 185c4-7, dove Socrate chiede a Teeteto se l'organo in grado di cogliere quel che di comune c'è in tutte le cose (in quelle generali come in quelle particolari) sia anche quello deputato ad enunciare l'"è" e il "non è" e tutte le altre qualità che prima si erano domandate intorno alle cose stesse.

Sono infatti persuaso che qui Platone usi εἶναι in un'accezione «veridical», per affermare che le cose ci sono e sono secondo una determinata maniera, in virtù di quell'ἐπονομαζέεις di 185c6 che significa «dare il nome ad una cosa». Non è separabile il riconoscimento dell'esistenza delle cose dall'espressione degli attributi di quella determinata esistenza. Il lavoro dell'anima ha una duplice funzione: cogliere ciò che di comune vi è nelle cose per poi nominare le cose stesse e i loro elementi comuni. Ma, perché tale lavoro sia completo, sono necessarie sia la prima che la seconda attività: non c'è reale comprensione delle cose senza costruire proposizioni che ad esse facciano riferimento. Capire qual è il senso dell'affermazione secondo cui l'anima enuncia l'"essere" e il "non essere" è allora il primo passo per spiegare la natura di questa nuova forma di conoscenza.

In questo caso enunciare l'"è" o "non è" delle cose significa nominarne il primo tratto comune, dire *che* esse "sono" o "non sono" (cioè riconoscerne o meno la reale esistenza) e quindi descriverne le qualità che caratterizzano tale specifica esistenza (ossia spiegare *che cosa* esse "sono" o "non sono"). D'altro canto in quanto cardini di qualsiasi enunciato del tipo "s è p" o "s non è p" l'"è" e il "non è" non solo costituiscono il telaio comune a partire dal quale si può costruire la descrizione di tutti gli oggetti, ma sono anche le *quidditates* che l'anima deve esplicitare prima di ogni altra *qualitas communis*¹⁶. Qui potrebbe però sorgere un problema. La proposizione "s

¹⁴) *Ivi*, p. 123.

¹⁵) C. Kahn, *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 58 (1976), pp. 328-329. Per spiegare il significato di «veridical», l'autore ricorre ad un'odierna espressione colloquiale anglo-americana: «Tell it like it is», dove il verbo «is» rappresenta sia la comparazione tra essere e pensiero sia la conferma dell'esistenza della cosa stessa.

¹⁶) Sono convinto che nel passo in questione Platone voglia porre l'accento sul fatto che sia proprio compito specifico dell'anima riconoscere l'"è" e il "non è" quali punti massimamente comuni a tutte le cose, perché nessun termine riassume in sé l'idea di esistenza

è p" può essere espressa anche dall'opinione sensibile quando afferma che "il vento è freddo" o "il sole è caldo", perché, nelle sensazioni immediate, il passaggio da "sento questo (il vento) freddo" o "sento questo (il sole) caldo" a sentenze quali "il vento è freddo" o "il sole è caldo" è per l'uomo un passaggio assolutamente usuale e naturale. Quale differenza intercorre allora tra l'opinione derivante dai sensi che dice: "il vento è freddo" e l'opinione appartenente all'anima che allo stesso modo dice: "il vento è freddo"? Proprio la capacità dell'anima di enunciare l'"è" e il "non è".

La sensazione ha una coscienza irriflessa dell'ἔστιν o dell'οὐκ ἔστιν ne fa uso come certificati dell'immediata esistenza del dato ma non ne interroga il valore, né si accorge che il suo giudizio sensibile nasce dal valore universale che tali forme verbali possiedono. La loro universalità comune a tutte le cose (sia a quelle generali sia a quelle particolari) consente la predicazione di qualcosa come il freddo e contemporaneamente assegna consistenza alla natura del freddo che non si esaurisce così nella mera sensazione.

È vero quindi che l'αἰσθησις non è in grado di usare il verbo essere nel suo significato più ampio sia di essere predicativo sia di essere esistenziale, ma non perché non possa strutturarsi in forma proposizionale o perché non riconosca il suo oggetto come "essente qualcosa"¹⁷ (ad esempio il

e di essenza meglio della forma verbale ἔστιν: applicare il termine "è" ad una cosa significa appunto affermare che la tal cosa c'è e c'è secondo caratteristiche sue proprie oltre che secondo caratteri comuni. Per questo motivo ritengo che la traduzione di Valgimigli sia letterariamente molto elegante ma in questo punto non pienamente aderente al testo greco. A mio giudizio, è meglio esprimere il pronome relativo ᾧ di 185c5 come dativo di termine in riferimento a τὸ κοινὸν – non, come fa invece lo studioso italiano, con il pronome relativo di mezzo «onde» – per una tradizione che potrebbe essere la seguente: «Mediante che cosa quella facoltà ti chiarisce ciò che è comune (τὸ κοινὸν) a tutti gli oggetti in generale e a ciò che lo è a questi in particolare, al quale (ᾧ) tu dai il nome di "è" e "non è" e di quelle cose (ἃ) che poco fa domandavamo riguardo ad essi?». I motivi per cui credo che interpretare il relativo ᾧ come dativo di termine sia la soluzione più fedele al testo sono due. In primo luogo il verbo ἐπονομαζέειν prima del significato di «enunciare» ha quello di «apply a word (accus.) as a name to a thing (dat.)» come riportato in H.G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996⁹, e proprio in tale costruzione si trova al passo 185c5-6: «ᾧ (dat.) "τὸ ἔστιν" (accus.) ἐπονομαζέεις». In secondo luogo il dativo di termine chiarisce meglio le intenzioni del filosofo ateniese: τὸ κοινὸν non è tanto *ciò per mezzo di cui* l'anima enuncia l'"è" e il "non è" ma è piuttosto *ciò a cui* l'anima dà il nome di "è" o "non è" e di tutte le cose (sono i restanti κοινά) che si domandavano prima riguardo il suono e il colore. Credo che qui l'obiettivo di Platone sia quello di indirizzare Teeteto fin da subito verso gli oggetti di studio dell'anima, che sono poi quegli oggetti che trascendono la manifestazione degli enti sensibili e a cui si rivolge la conoscenza dianoetica. Giova notare che sia G. Cambiano (in Platone, *Dialoghi filosofici*, trad. it e introd. di G. Cambiano, II, Torino 1981), sia M. Narcy (in Platone, «*Théétète*», trad. et presentation par M. Narcy, Paris 1994) traducono l'ᾧ di 185c5 con il dativo di termine.

¹⁷) Questa la tesi della Ioppolo, in Platone, *Teeteto* cit., pp. XLVII e 245 nt. 140, con la quale concordo solo in parte. Sono d'accordo sul fatto che la sensazione sia incapace di concettualizzare il suo oggetto (cioè di usare il verbo essere in senso più ampio), ma

freddo come freddo) piuttosto perché non si avvede che il ripetersi delle sensazioni di freddo implica qualcosa come l'οὐσία del freddo, una natura specifica dotata di una universalità e di una predicabilità che necessita un giudizio più articolato e più consapevole di quello percettivo.

La conferma di quanto sostenuto giunge nei passi successivi. In 186a2 l'οὐσία è il più comune di tutti i κοινά, il *quid* che massimamente si accompagna a tutte le cose. Poche righe dopo (186a8) Socrate allarga il numero dei κοινά introducendo il bello, il brutto, il buono e il cattivo. Di questi elementi – risponde Teeteto – l'anima indaga l'essere (οὐσία) sia nelle relazioni che essi tra loro stabiliscono sia comparando in se stessa presente, passato e futuro.

Ancora Kahn sottolinea come, da un lato, l'οὐσία del bello e del buono possa venire considerata alla stregua di una forma perifrastica per indicare «il bello e il buono», ossia «ciò che c'è di bello e ciò che c'è di buono»; dall'altro, in quanto oggetto del verbo «indagare» ed «esaminare» (σκοπεῖσθαι) come l'οὐσία possa essere intesa in senso «essenziale», cioè la natura (*whatness*) del bello o del buono, il «*che cosa* essi realmente sono»¹⁸. Se dalle tante cose belle si evince l'esistenza di un bello, ne consegue che tale bello debba possedere una sua peculiare natura, a cui le opinioni in proposito facciano necessariamente riferimento. L'esatto contrario di quanto sostenuto da Protagora (172a-b), il quale riteneva che del bello o del brutto, come del giusto o dell'ingiusto non vi fosse nessuna οὐσία, nessuna precisa natura.

Ne consegue che, perché il vero e il falso abbiano una valenza oggettiva, è necessario che le cose abbiano una loro specifica οὐσία e che questa οὐσία sia un fattore della realtà prima che una creazione dell'intelletto umano, emerga cioè dall'esperienza del mondo sensibile e non dall'aprioristica analisi delle funzioni del soggetto. Se l'anima coglie i κοινά, significa che questi elementi hanno un'esistenza ed una natura propria e peculiare anche se non possiedono una forma empiricamente ostensibile, dal momento che, nella manifestazione sensibile, si vede una cosa bella e non la bellezza, una cosa identica a se stessa ma non l'identità. Risulta forse più esplicito adesso comprendere perché la coppia ἐστὸν/οὐσία sia il primo dei κοινά: bisogna prima riconoscere che le cose (ci) sono, per comprendere che cosa sono. In tal senso il verbo εἶναι così come il sostantivo οὐσία svolge questa duplice funzione. Lo stesso discorso vale per il pensiero proprio dell'anima, che

questo non implica che la sensazione non abbia consapevolezza del suo oggetto. Ciò di cui la sensazione non ha consapevolezza è dell'οὐσία del rosso, non del rosso come rosso immediatamente esperito.

¹⁸ Così conclude Kahn, *Some Philosophical Uses of "to be" in Plato* cit., p. 124: «The verb underlying οὐσία is thus loaded not only with the existential sense ("inquiring whether there is a such thing") but also with the (veridical) copula of whatness: "investigating their nature, i.e. trying to find out *what they really are*"».

prima si rende conto che le cose sono e poi si interroga su che cosa esse realmente siano. Se ancora resta da chiarire che cosa essi siano, una cosa si può già affermare con certezza: i κοινά non sono semplici enti sensibili¹⁹. A questo proposito il fatto che l'οὐσία non si colga né con la vista né con l'udito né con la commistione di entrambi risponde ad una motivazione semplice ma non casuale: un oggetto che non si coglie con i soli sensi implica di per se stesso una natura meta-sensibile.

Nei passi successivi Platone afferma inoltre che non solo il bello e il buono sono dotati di una loro specifica οὐσία. Se infatti la durezza di ciò che è duro e la mollezza di ciò che è molle è percepita dall'anima mediante il tatto, lo stesso non si può dire del loro essere (οὐσία), del fatto che queste due *quidditates* sono (ὄτι ἐστὸν), della loro opposizione e dell'essere della loro opposizione. Queste sono tutte cose che l'anima si sforza di chiarire da se sola, riesaminandole l'una dopo l'altra e confrontandole fra loro (186b6-9).

In questo brano la distanza tra le due attività del soggetto non potrebbe essere più netta. Mediante il tatto τῆς αἰσθητικῆς si accorge che c'è qualcosa di molle (o duro), ma solo una presa di coscienza dell'anima di ciò che sono il molle e il duro permette di concettualizzare e di fissare in un nome le due qualità. La sensazione "sente" qualcosa di duro e lo identifica come tale ("sento questo duro" o "questo è duro"); è invece compito dell'anima riconoscere che questo qualcosa esiste, è "ciò che c'è di duro", ed è fornito di una natura specifica riscontrabile in più oggetti. Proprio il confronto di questi molteplici oggetti costringe l'anima a postulare quel *quid* comune a ciascun oggetto: la durezza²⁰.

¹⁹ A parlare di κοινά αἰσθητά sarà per primo Aristotele (*De anima*, 418a18-20) che, con questi elementi, intende indicare quelle qualità che si percepiscono attraverso più di un senso e tra cui include quiete, movimento, forma e misura. Molti commentatori si sono chiesti per quale motivo Platone sembri non prendere in considerazione questo tipo di sensibili comuni. Per una descrizione accurata cfr. D. Bostock, *Plato's "Theaetetus"*, Oxford 1988, pp. 112-118. Qui concordo con Polansky, *Philosophy and Knowledge* cit., p. 164, il quale ritiene sia che i cosiddetti "sensibili comuni" in realtà non siano percepiti nello stesso modo dai vari sensi, sia che qui essi siano irrilevanti per il fulcro della questione perché a Platone interessa dimostrare come i pensieri relativi ai κοινά non siano attribuibili né a nessuno dei cinque sensi né, di conseguenza, ad una sorta di *supersensazione* ma unicamente ad un soggetto di natura differente.

²⁰ In *Metaph.* Γ 1010b15-26, proprio all'interno della serrata critica al relativismo protagoreo, anche Aristotele compie un'osservazione, per certi aspetti, di tenore analogo: posto che «del colore giudica la vista e non il gusto, e del sapore giudica il gusto e non la vista», nessun senso riguardo all'oggetto che gli è peculiare potrà dire che una determinata cosa è in un preciso momento così e non così (dolce e al contempo non dolce) perché per quel che concerne la qualità (τὸ πάθος) un senso non può essere in contraddizione con se stesso. Così per Platone il tatto identifica sempre il duro come tale ma non si rende conto che questo continuo riconoscimento implica di necessità (ἐξ ἀνάγκης, come scrive

In precedenza ho detto che la sensazione rimane al di sotto della soglia di coscienza perché non comprende il valore universale dell'«essere» e del «non essere». Il passo esplicita questa distanza. La sensazione non riesce a sganciarsi dalle molteplici rappresentazioni empiriche del duro; continuamente avverte questo genere di sensazione ma non giunge mai al piano dell'οὐσία, non intende l'inevitabile esistenza dell'essere del duro, un *quid* specifico presente in tutti gli oggetti duri. In altri termini la sensazione continuerà ad asserire che il duro è questo, quello o quell'altro oggetto ma non arriverà mai a chiedersi che cosa è quel *qualcosa* che rende duro questo o quell'oggetto. L'anima, che invece nella sua riflessione interiore giunge a porsi questa domanda, è già entrata nel mondo del «pensiero».

La coppia οὐσία/ἔστων sembra così rientrare nei canoni dell'interpretazione prima proposta: il primo termine indica la natura delle due qualità (durezza e mollezza) e va inteso in senso essenziale «che cosa esse sono», il secondo certifica l'esistenza e afferma che le due qualità sono tali²¹. Stesso discorso vale per l'opposizione reciproca di mollezza e durezza e per l'οὐσία di questa opposizione. Per giunta, nota Kahn, l'opposizione è già di per sé un concetto comune e di conseguenza non si può indagare nominandone solamente il carattere oppositivo, la mera contrapposizione tra le due qualità. Considerare l'opposizione di durezza e mollezza significa compararle fra loro e riconoscere che sono *l'una opposta all'altra*. Considerare l'οὐσία di questa opposizione significa invece indagare la natura stessa del concetto di opposizione e, dopo aver comparato e riunificato i casi di durezza e mollezza, «asking or answering questions about the nature of this opposition: is it a matter of degree? is one term positive,

Aristotele in 1010b25) l'esistenza di una qualità immutabile: ciò che è duro. Va quindi da sé che, secondo l'Ateniese, il riconoscimento dell'οὐσία del duro sia compito dell'anima e non dei sensi. Per un'analisi del passo aristotelico sopra citato in relazione alla dottrina portagorea ed alle argomentazioni svolte da Platone contro di essa cfr. M.K. Lee, *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford 2005, pp. 168-176.

²¹) Di questo passo Kahn, *Some Philosophical Uses of "to be" in Plato* cit., pp. 124-125, fornisce un'interpretazione simile, ritenendo che il καὶ ὅτι ἔστων non sia da interpretarsi come «epexegetical» di τὸν οὐσίαν né in senso unicamente esistenziale – Cooper, *Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)* cit., p. 137 nt. 18 –, né in senso essenziale come fa Mc Dowell, *Plato: «Theaetetus»* cit., p. 191, che traduce il καὶ con «per esempio» così che l'ὅτι ἔστων possa svolgere una funzione esplicativa di τὸν οὐσίαν. Lo studioso americano dichiara che difficilmente Platone volesse qui intendere per due volte la medesima cosa e che quindi sia plausibile interpretare l'οὐσία in senso essenziale e l'ὅτι ἔστων in senso esistenziale. Anche se, precisa, non bisogna insistere su un'interpretazione che escluda tutte le altre, perché, se Platone avesse avuto una idea più specifica dei due termini, avrebbe sicuramente aggiunto un maggior numero di indizi. Per una lettura del passo che considera presenti entrambi tanto il senso essenziale quanto quello esistenziale cfr. anche Polansky, *Philosophy and Knowledge* cit., pp. 167-169.

the other negative? can the opposition be explained in terms of physical microstructures? and so forth»²².

Può essere utile fare una notazione. In tutto il brano (186a-c) Platone dimostra particolare attenzione per le attività di comparazione, confronto e paragone proprie dell'anima. Oltre ad essere accompagnata da verbi che riguardano l'atto dell'«indagare» (σκοπεῖσθαι), l'azione dell'anima è contrassegnata da una serie di participi di verbi comparativi quali ἀναλογιζομένη (186a10), ἐπανιοῦσα – «riesaminando» – e συμβάλλουσα – «comparando» (186b8), insieme all'ἀναλογίσματα di 186c2, che qui è un sostantivo. D'altro canto la cosa non stupisce perché l'uso di questi predicati è perfettamente in linea con le argomentazioni platoniche. Perché vi sia un confronto tra uno svariato numero di cose l'anima deve necessariamente passare in rassegna enti che, pur nelle loro differenze, sono contraddistinti da alcune uniformità costanti al fine di raccogliere quel carattere comune applicabile a più oggetti. Giova notare che l'attività appena descritta è quella che Platone sintetizza con il verbo ἀναλογίζομαι, che qui sembra essere usato non solo nella sua accezione di confronto e paragone tra numerosi oggetti ma anche di confronto orientato verso un preciso fine, quello di raccogliere in unità questi oggetti, di isolarne il tratto comune. L'analogia indica sì un rapporto comparativo ed una relazione tra gli enti, ma rivela anche il carattere di questo confronto, quello cioè di raccogliere (l'altro significato del verbo λέγειν) le cose verso un principio unitario, superiore, che stia sopra (ἀνά) le cose stesse²³.

Va da sé che per compiere questa operazione la sensazione è del tutto inadeguata, perché una tale *reductio ad unum*, dove l'elemento unitario è

²²) Kahn, *Some Philosophical Uses of "to be" in Plato* cit., p. 125.

²³) Nancy, in *Platon, «Théétète»* cit., pp. 355-356 nt. 337, ritiene che qui Teeteto intenda il participio ἀναλογιζομένη in senso matematico, perché per lui «les mathématiques sont avant tout l'établissement de rapports, c'est-à-dire de proportions», con il preciso scopo di salvaguardare ancora l'assunto per cui conoscenza è sensazione: accettando di rapportare la conoscenza all'anima piuttosto che alla sensazione, egli non accetta niente più che la generalizzazione della suo metodo matematico a tutti gli oggetti della conoscenza. A mio giudizio però quel che Nancy non spiega è il motivo per cui, a prescindere da quel che realmente pensa Teeteto, Socrate nei passi seguenti interpreti il sostantivo ἀναλογίσματα ed i participi ἐπανιοῦσα e συμβάλλουσα nel senso sopra indicato di confronto tra le varie manifestazioni sensibili. In ogni caso, quand'anche fosse vero che Teeteto qui attribuisca ad ἀναλογιζομένη un significato matematico, questo non costituirebbe un'obiezione sia perché ἀναλογιζομένη è un termine che ben si adatta a quanto Socrate sta affermando in questo passo, sia perché è Socrate stesso, in 148d4-7, a ricordare a Teeteto di tenere come esempio la sua risposta sulle potenze nella ricerca di un'unica definizione (ἐνὶ λόγῳ) di conoscenza. Per giunta il metodo utilizzato dal giovane matematico per ridurre in un'unica categoria chiamata «potenze» i numeri irrazionali assomiglia molto, almeno nelle sue linee essenziali, al metodo che Socrate predilige nella sua ricerca dei valori universali, quello cioè della *reductio ad unum*.

la sintesi del tratto comune delle cose, emerge al termine di una attività *psichica* (mentale) che opera nel campo degli universali.

La successiva battuta di Socrate marca appunto questa differenza:

Dunque vi sono sensazioni che uomini e bestie hanno da natura subito appena nati, e sono tutte quelle affezioni che giungono fino all'anima attraverso il corpo; ma quel che l'anima, riflettendoci su, riesce a scoprire intorno a codeste affezioni, relativamente all'essere loro e alla loro utilità (πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν), tutto ciò a gran stento si raggiunge, e col tempo e dopo molta istruzione, da quei pochi che pur lo raggiungono. (186 b11-c5)

Il soggetto quindi riflette su quelle sensazioni immediate che dal corpo arrivano fino alla soglia di coscienza dell'anima e di cui, fin dalla nascita, sono dotati tanto gli uomini quanto le bestie. Ma, aggiunge Platone, quello che l'anima scopre riguardo queste sensazioni non è né semplice né immediato; è infatti raggiunto da pochi e dopo molta fatica. Il filosofo ateniese sembra dire che la consapevolezza acquisita da Teeteto sugli enti cui si rivolge l'attività meta-sensibile dell'anima sia un traguardo tutt'altro che scontato. Non è tutto: una volta appresa tale coscienza, resta da svolgere tutta l'indagine dedicata alla scoperta dell'essere e dell'utilità di queste sensazioni.

Prima di affrontare il problema dell'οὐσία intesa nel suo senso essenziale, è necessario chiedersi in che modo qui l'οὐσία e l'ὠφέλεια siano connesse in quanto punti conclusivi di un lungo e difficile cammino. Per rispondere prendo ancora le mosse da una notazione di Kahn. Se il riferimento all'ὠφέλεια richiama la confutazione pratica di Protagora e quindi ricorda la base non teoretica della sapienza²⁴, l'οὐσία rappresenta l'altro corno della dicotomia, vale a dire il paradigma teoretico della verità o della realtà (e quindi della sapienza), che è rimasto oggetto di discussione di tutta l'opera fin dall'introduzione della dottrina dell'*homo-mensura*²⁵. D'altro canto l'impossibilità di mostrare che le opinioni riguardanti le sensazioni potessero essere anche false era un punto che ancora non convinceva Socrate al termine della critica al relativismo protagoreo (179c4-6). Così la confutazione della prima definizione di Teeteto si propone di evidenziare che la sensazione non si esaurisce in se stessa ma è determinata da qualcosa non riducibile al suo "sentire" e che proprio questo "qualcosa" può essere un riferimento oggettivo per stabilirne la verità delle opinioni ad essa relative.

²⁴) Cfr. *Theaet.* 177c6-179b5, Qui, per mezzo di quello che Bostock, *Plato's Theaetetus* cit., p. 95, per la sua essenzialità, chiama l'argomento più economico, Socrate dimostra a Teodoro che, sul piano della prassi, al fine di stabilire quali saranno le leggi più favorevoli alla città in un tempo futuro, si debba necessariamente possedere un criterio oggettivo dell'utile.

²⁵) Kahn, *Some Philosophical Uses of "to be" in Plato* cit., p. 126.

Tale riferimento oggettivo è l'οὐσία, che rappresenta il modo d'essere reale di una qualità segnalandone, al contempo, l'indice di verità della δόξα corrispondente: quanto più un'opinione mira a descrivere quel *quid* che intravede come costante nella difformità degli oggetti sensibili, tanto più essa avrà un grado di verità. È ben comprensibile allora il capitale interesse che Protagora aveva nel negare un significato stabile al bene, al bello o al giusto; fare una concessione di questo tipo era come riconoscere loro una specifica οὐσία, un preciso modo d'essere, a cui le opinioni umane devono conformarsi. Voleva in altri termini significare l'abbandono della dottrina dell'uomo-misura per ammettere l'esatto contrario: è l'οὐσία degli enti a stabilire la verità delle opinioni.

Adesso si può rispondere alla domanda se le δόξαι corrispondenti alla sensazione siano sempre vere e quindi siano conoscenza oppure no. E la risposta non può che essere negativa perché non cogliendo l'essere e, di conseguenza, la verità, l'αἴσθησις non può costituirsi come ἐπιστήμη. Questa risposta ora non è affatto formale. Giudicare che le cose sono in una certa maniera (πρός τε οὐσίαν) implica comprendere l'οὐσία nel suo valore complessivo: (a) di esistenza dell'oggetto (c'è qualcosa nella realtà che si presenta come esistente); (b) di essenza dell'oggetto (c'è qualcosa che non solo esiste ma si presenta come passibile di attributi specifici); (c) di indice della verità della proposizione che vuole esprimere la realtà dell'oggetto (l'anima esprime in forma proposizionale la sua comprensione dello stato di cose del mondo).

Cogliere la verità significa dunque cogliere l'essere nel suo valore oggettivabile (riconoscere o dire *che* le cose sono *come* sono) e nel suo valore predicativo (riconoscere o dire *che cosa* è la cosa che è "così e così"). A parere di Kahn, Platone oscilla tra queste due accezioni perché sembra convinto dell'esistenza di un corrispondente rapporto di verità tra il giudizio che esprime le cose e i fatti obiettivi della realtà²⁶.

La verità quindi non si apprende nelle sensazioni, che non si accorgono dell'esistenza dell'οὐσία, ma solo nelle riflessioni che l'anima compie intorno ad esse. Tali riflessioni sono svolte dall'anima in quel processo particolare, che Teeteto chiama δόξαζειν, dove l'anima stessa si protende verso ciò che è.

La cosa potrebbe, a buon diritto, lasciare sorpresi: perché Platone chiama quest'atto dell'anima, che è poi il lavoro operato dalle domande di Socrate nei confronti di Teeteto in 185a ss., δόξαζειν e non, come invece

²⁶) *Ibidem*. Così scrive lo studioso americano: «Now what wisdom, training and reasoning are needed for is to get things right, to judge things as they really are». E poco dopo aggiunge: «The οὐσία which is necessary but not sufficient for truth should be the representational effort itself, that is, the content of the judgement or statement which claims to say how things are».

ci si potrebbe aspettare, *διανοεῖσθαι*? Eppure l'impegno gnoseologico dell'anima è contrassegnato da varie locuzioni che riguardano l'attività dianoetica come da ultimo dimostra anche *ἐν τῷ συλλογισμῷ* di 186d3 o come si evince dall'analisi della nozione di οὐσία, che è tutto fuorché una peculiarità della sensazione. Per quale motivo Platone recupera il concetto di δόξα al termine di un processo che sembra differire non poco da quello dell'αἴσθησις e che invece pare ben accordarsi ad un'attività gnoseologica superiore come quella del "pensare"?

D'altro canto che qui Socrate si riferisce già al pensiero non è suggerito solo dal doppio uso (185a4 e 185b7) che lui stesso fa del verbo *διανοεῖσθαι*, ma anche da quanto afferma in 186d2-5 dove la distanza tra l'αἴσθησις e quell'attività in grado di arrivare all'essere e alla verità (*συλλογισμός*) è presentata in modo inequivocabile:

Dunque in queste affezioni non c'è conoscenza, bensì nel ragionare (*ἐν τῷ συλλογισμῷ*) che si fa intorno ad esse: perché per questa via è possibile, come sembra, toccare l'essere e la verità (*οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας*), per quella è impossibile.

Un'altra conferma in questa direzione arriva in 187a4-6, dove appare esplicito che proprio l'attività dell'anima impegnata a cercare i κοινά sia un preciso esempio di questo *συλλογισμός* quando Socrate, per spiegare che cos'è «il ragionare intorno alle sensazioni», recupera le parole già usate in 185e6-7²⁷: il *συλλογισμός* è quel processo in cui «l'anima si affatica essa stessa da se sola intorno a ciò che è (*περὶ τὰ ὄντα*)».

A questo specifico procedimento Teeteto dà il nome di *δοξάζειν* ed è una risposta che trova il pieno gradimento di Socrate (187a7-9). A prescindere da ciò che voglia intendere Teeteto con tale vocabolo²⁸, per

²⁷) In 185e6-7 infatti Socrate sostiene, dicendo che si tratta di una sua precisa opinione, che ci sono alcune cose che l'anima discerne mediante le facoltà del corpo ed altre ancora che invece discerne «da se sola mediante se stessa».

²⁸) Nancy, in *Platon, «Théétète»* cit., p. 357 nt. 342, ritiene che Teeteto in 187a8 chiami *δοξάζειν* quell'attività in cui «l'anima si affatica da sé sola intorno a ciò che è» perché tale verbo appartiene ancora ad un «vocabulaire protagoréen» e che, di conseguenza, questo permetta al matematico di non dover assegnare all'anima nessuna forma d'attività. Se sulla bocca di Protagora, argomenta lo studioso francese, le opinioni non sono altro che impressioni dell'anima (perché non sono di un'altra natura rispetto alle sensazioni), allo stesso modo su quella di Teeteto *δοξάζειν* è l'equivalente per l'anima di *αἰσθάνεσθαι* per i corpi. Sono convinto anch'io che qui Teeteto intenda *δοξάζειν* in maniera più riduttiva di come lo intenda Socrate (anche se non sono persuaso che il *δοξάζειν* non implichi nessuna attività da parte dell'anima) ma sono altresì convinto che a Socrate, come si ricava da 187a9 «Ὁρθῶς γὰρ οἶε, ὦ φίλε», basti già il fatto che Teeteto indichi questa attività con tale nome. Sarà poi compito della restante parte del dialogo indagare i pregi ed i difetti, i limiti e le potenzialità di questa *δοξάζειν* mettendo in luce che c'è un significato di δόξα ben più ampio di quello ammesso da Protagora.

Socrate il termine *δοξάζειν* indica quel processo in cui l'anima si rivolge a ciò che è; e, nell'insieme dei τὰ ὄντα, non possono che esservi i κοινά e soprattutto l'οὐσία. Ora, se il *δοξάζειν* così inteso è in grado di cogliere l'οὐσία, bisogna ammettere che esso sarà anche in grado di giungere alla conoscenza: chi comprende l'essere coglie la verità e chi coglie la verità ha conoscenza (186c7-10).

Qual è in questo passo l'obiettivo di Platone? È realmente quello di identificare *δοξάζειν* ed *ἐπιστήμη* rispondendo così al problema di partenza oppure potrebbe darsi il caso che le sue argomentazioni abbiano uno scopo diverso? Cerco di riassumere quanto detto per capire quale delle due opzioni sia la più probabile.

Che cosa sono i κοινά? Essi sono quegli elementi sintattici imprescindibili per costituire proposizioni che possano ritenersi tali (di cui cioè il soggetto abbia piena coscienza) perché sono quegli elementi meta-empirici senza dei quali ogni manifestazione del particolare sensibile non si costituirebbe così come invece si dà ai sensi.

Non bisogna quindi estremizzarne né l'aspetto oggettivo, né quello soggettivo, perché, se così si può dire, entrambi occupano il medesimo spazio²⁹.

Di certo i κοινά non si presentano come enti empiricamente ostensibili ma non per questo ne va esasperato il carattere soggettivo perché, se è vero che di essi si fa esperienza in maniera indiretta, come mancanza costitutiva, come assenza presente nel darsi empirico di quel particolare oggetto, è altrettanto inequivocabile che se non fosse "originato" da questi elementi comuni e meta-empirici l'oggetto sensibile non si presenterebbe come tale nell'esperienza percettiva³⁰. Va da sé che non si possa neppure identificare i κοινά come archetipi delle categorie dell'intelletto kantiano. A questo proposito giova ricordare che, per Platone, l'origine della conoscenza ha inizio nell'esperienza sensibile del mondo, non nell'analisi aprioristica delle potenzialità gnoseologiche umane. Non a caso, nell'argomentazione costruita da Socrate nei passi in questione, è la congenita incapacità dei sensi a cogliere ciò che si costituisce come il "telaio" comune del mondo sensibile a rendere necessaria l'attività dianoetica dell'anima e non il contrario. In altre parole è lo stesso oggetto empirico che non riesce ad essere spiegato con la sola gnoseologia sensibile e che quindi impone una nuova forma di conoscenza.

²⁹) A questo proposito trovo chiara la definizione che Sedley, *The Midwife of Platonism* cit., p. 107, propone dei κοινά: «I do not intend "a priori" as a loaded term, informed by Kantian or any other presuppositions, but a handy way to categorize those entities, predicates or concepts, *whichever they may be*, that Socrates regards as capable of being understood by dialectical investigation».

³⁰) Una tesi simile è sostenuta da M. Donà, *Aporie Platoniche. Saggio sul «Parmenide»*, Roma 2003, pp. 16-19.

Certo non c'è dubbio che vi sia una disposizione naturale dell'anima a rivolgersi proprio alle tracce dell'universale nascosto negli enti particolari, ma questa disposizione non implica, mi sia permesso sfruttare un'espressione che Platone non avrebbe mai potuto usare, nessuno "schematismo trascendentale"³¹.

Non mi interessa allora né sostanzializzare il primato ontologico dei κοινά facendone il prototipo delle idee intelligibili al cui vertice starebbe l'idea di Esistenza, così come li intendono sia Cornford che Cherniss³², né equipararne il valore unicamente a quello di caratteri apriori già presenti nell'anima così da rendere (indebitamente) Platone una sorta di kantiano *ante litteram*.

Recuperando in parte una tesi di Trabattoni secondo la quale in Platone, da buon discepolo di Parmenide, essere e pensiero occupano il medesimo spazio (per il fatto che un miglior uso del secondo può sorgere solo da una più specifica conoscenza della struttura del primo)³³, ritengo che non si possa comprendere la natura dei κοινά se non considerandoli da entrambi gli aspetti, *a parte objecti* e *a parte subjecti*. Essi sono il punto d'incontro tra essere e pensiero, la condizioni della profonda struttura della realtà ma anche le condizioni attraverso cui l'anima esprime la sua comprensione della realtà. I κοινά sono quei punti di fuga che segnano la via del rapporto biunivoco essere-pensiero, pensiero-essere, così che la realtà possa venire fedelmente rispecchiata nel mio pensiero e il mio pensiero trovi riscontro nelle forme della realtà.

In questa prospettiva il problema della conoscenza potrebbe considerarsi chiuso: il δοξάζειν è l'ἐπιστήμη perché possiede quelle capacità linguistiche in grado di esprimere l'οὐσία e la verità delle cose. Sembra così inevitabile che la prima possibilità sia quella scelta da Platone. Questa ipotesi però, oltre a farsi carico dell'apparente paradosso per cui il δοξάζειν sarebbe l'ἐπιστήμη, finisce con l'essere parziale perché dimentica un fattore: non tiene conto di quanto sostenuto precedentemente riguardo la particolare accezione di οὐσία.

È vero che attraverso la via del δοξάζειν, e non dell'αἰσθάνεσθαι, si può giungere all'essere e alla verità, perché è evidente che solo nel primo dei

³¹) A questo proposito è significativo che uno dei principali interpreti dell'idea platonica come "funzione" della coscienza, P. Natorp (*Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903; trad. it. *La dottrina platonica delle idee: un'introduzione all'idealismo*, Milano 1999, pp. 121-145), per indicare la natura di "a priori" delle idee platoniche, faccia riferimento in modo più diretto al *Fedone* che non al *Teeteto*.

³²) Per una pertinente critica alle posizioni dei due (Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* cit., p. 102 s., e H.F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*, Baltimore 1944, p. 236 nt. 141) cfr. Cooper, *Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)* cit., pp. 135-137.

³³) F. Trabattoni, *Platone*, Roma 1998, pp. 117-118.

due processi gnoseologici essere e verità sono riconosciute come qualcosa di esistente, di specifico ed oggettivo, ma non dobbiamo dimenticarci che οὐσία è qui intesa nel duplice senso di esistenza e di essenza e che, di conseguenza, la conoscenza del primo dei due significati non implica necessariamente la comprensione del secondo.

Si è detto che la coppia ἐστὸν/οὐσία rappresenta la doppia accezione di εἶναι nel suo significato esistenziale ed essenziale, nel suo valore di *che* e di *che cosa*; sul *che* il δοξάζειν raggiunge un elevato grado di certezza, mentre non può fare altrettanto sul *che cosa*.

Che l'anima, riflettendo sulle sue esperienze sensibili, giunga a postulare l'οὐσία del bello, del bene, dell'identico e anche del duro o del freddo è fuori discussione, perché all'interno delle tante cose belle l'anima si accorge che esiste un *quid* capace di rendere le cose tali. Questo fatto non implica però che l'anima conosca il *che cosa*, l'οὐσία (nel senso di essenza) dell'identico, del bello e del bene.

L'essenza richiede necessariamente l'esistenza, ma la consapevolezza che una cosa esista non comporta automaticamente che se ne conosca totalmente l'essenza. Una differenza netta tra la conoscenza sensibile e la conoscenza doxastica sta nella capacità di quest'ultima di riconoscere *che* l'essere e la verità esistono perché è inequivocabile *che* esistano il bello, il bene, l'identico, anche se questo non autorizza a credere che si conosca *che cosa* è il bello, o il bene, o l'identico. Il δοξάζειν intende a pieno solamente il significato esistenziale di εἶναι; ma questo è comunque un passo indispensabile perché sia possibile parlare di conoscenza. Si può infatti parlare di ἐπιστήμη solo quando ad οὐσία e ἀλήθεια viene riconosciuta un'oggettività precisa, un'esistenza che può trovare fondamento solo nel δοξάζειν, non certo nell'αἰσθάνεσθαι³⁴.

Questo passo però non basta per giungere all'ἐπιστήμη: per la via del ragionamento (συλλογισμός) su quel che di stabile vi è nelle sensazioni si arriva a cogliere l'οὐσία, ma tale οὐσία è attiva su due livelli, quello dell'esistenza e quello dell'essenza, e a questi livelli agisce sui κοινά e su se stessa in quanto κοινόν. Così è possibile che il συλλογισμός comprenda il primo livello ma non il secondo. Provo a spiegarmi.

Non ci sono dubbi che l'identico e il diverso esistano: per il fatto stesso che un oggetto (*x*) sta al mondo è identico (I) a se stesso e diverso (D) da tutti gli altri. Così la proposizione "un piatto di fragole (*x*) è identico ad un piatto di fragole (I)" conferma l'esistenza del piatto di fragole ed inizia

³⁴) Come si evince da 186d3-5, l'unica via possibile per giungere alla conoscenza è quella dove οὐσία e ἀλήθεια sono considerate come *quidditates* a sé stanti e come punti di riferimento in base ai quali giudicare la bontà di ogni affermazione. Non è allora difficile dedurre che l'atto capace di assegnare ad entrambi questa consistenza sia appunto il δοξάζειν, cioè l'esito della riflessione svolta dall'anima intorno alle sensazioni.

ad indagarne la natura, che, per esempio, deve essere quella di una cosa esistente, sempre identica a se stessa e diversa da qualsiasi altra cosa.

L'anima però non studia solo le opinioni del tipo "x è I" ma anche opinioni del tipo "I è Z", dove Z è quel concetto universale esplicativo dell'essenza di I. La situazione qui si complica perché non è detto, e Platone non lo dice mai, che il *δοξάζειν* sia in grado di comprendere Z, cioè l'οὐσία (l'essenza) di I. Questo esempio è applicabile a tutti i κοινά, compresa la stessa οὐσία.

Sostenere che una ragazza (x) è bella (B) non crea problemi, anzi, apre la via all'indagine sugli elementi meta-sensibili che sostanziano il mondo empirico: vedo tante cose belle e quindi posso *opinare* che esiste una bellezza (B) oltre gli oggetti belli.

I problemi hanno inizio quando si afferma che "B è M" dove con M si intende la natura universale di B. Eppure, come già detto, questo giudizio è indispensabile perché abbia senso un'opinione come "x è B".

Asserire l'esistenza di x è un dato di fatto, significa dire che "x è E", cioè è dotato di una sua natura specifica. Ma dichiarare che "E è O" vuol dire aver determinato quel *quid* specifico che rende l'essenza tale (l'οὐσία dell'οὐσία).

Nel suo staccarsi dalla sensazione per diventare protagonista di un nuovo processo gnoseologico, l'anima comprende che i κοινά esistono realmente (*che* sono) e che sono una determinata essenza, una specifica e concreta οὐσία; coglie pienamente quindi il primo significato di εἶναι. Allo stesso modo si rende conto che il medesimo discorso vale per quei concetti generali come durezza, mollezza o freddo. L'anima non arriva però a definire *che cosa* questi κοινά sono, e non sa rendere perfettamente ragione del secondo significato di εἶναι, quello di essenza. Postula l'esistenza di queste οὐσίαι ma non le conosce in maniera assoluta, perché definirle per quello che sono significa abbandonare irrevocabilmente il piano del particolare a favore di una completa visione del piano dell'universale.

Questo è così il passo risolutivo che separa il *δοξάζειν* dall'*αἰσθάνεσθαι*, l'opinione prodotta dal primo processo da quella derivante dal secondo. Quest'ultimo, infatti, pur senza averne una chiara coscienza, può al massimo esprimere opinioni che riguardano un particolare ed un universale ("x è B"), mentre il primo non solo contempla questo genere di opinioni ma, una volta giunto a postulare l'esistenza di enti generali oltre quelli individuali, prende in esame anche opinioni che si riferiscono o a due universali presenti insieme nel pensiero ("B è M") o all'identità dell'universale con se stesso ("B è B"), perché solo la conoscenza di queste due ultime proposizioni può rendere ragione di un enunciato come "x è B". Quest'ultimo è il livello di conoscenza che interessa a Platone; e di questo livello gnoseologico il *δοξάζειν* è un gradino indispensabile perché fissa l'esistenza degli enti cui dedicare la ricerca. Va al contempo da sé che questo livello della *δόξα* sia tutt'altro che esente da errori, perché il riconoscimento dell'esistenza

separata di enti universali non può essere un atto coglibile dalla semplice sensazione.

Si ponga il caso che Paolo vinca la medaglia di bronzo in una competizione sportiva. Un amico gli chiede *che cosa* è il bronzo e Paolo risponde che "il bronzo è una lega di ferro e rame" esprimendo così l'essenza, la verità del bronzo. Se l'amico non gli credesse, basterebbe fare una prova empirica per dimostrare la verità dell'opinione.

Un esempio analogo non è possibile nel caso in cui si discuta della bellezza perché non c'è nessuna prova empirica, nessuno oggetto ostensibile che rappresenti la bellezza in sé. Non si possono elencare le varie cose determinate dal bello; bisogna invece individuare la natura del bello in sé.

Se non esiste alcun riscontro obiettivo, chi o che cosa giudicherà la verità della mia opinione per cui il "Bello è M"? E se M fosse l'οὐσία del brutto e non del bello? Mi troverei in un classico caso di *ἄλλοδοξία* perché avrei confuso l'opinione del bello con quella del brutto. Quando Eutifrone sostiene che il santo (S) sia fare ciò che è gradito agli dei (F), è convinto che questa sia la natura del santo: "S è F". Quel che non è certo è proprio che F sia realmente l'οὐσία di S. Ma, dice Socrate in *Teeteto*, 189e ss., l'*ἄλλοδοξία* è impossibile perché quando qualcuno pensa insieme il bello e il brutto non potrà mai dire che l'uno è l'altro e viceversa. Ne deriva allora che la seconda definizione di conoscenza, quella *ἀληθῆς δόξα* introdotta in 187b5, sia a tal punto vera da non permettere più l'esistenza di una *ψευδῆς δόξα*. Qui però si pone un problema: se non esiste falsa opinione, bisogna ammettere che tutti i giudizi relativi all'essenza del Bello (del tipo "B è M") siano certamente veri? Se la *δόξα* è una conoscenza immediata dell'esistenza e dell'essenza dell'universale, si dovrà rispondere positivamente e, di conseguenza, si tornerà al problema prima esposto: realmente il *δοξάζειν* è l'*ἐπιστήμη*³⁵? Se così fosse, non si capirebbe allora perché Platone, in 186c3-5, sostenga che per cogliere l'οὐσία occorre un lungo e difficile processo educativo, né si potrebbe spiegare perché egli insista tanto sulla duplice accezione di οὐσία. Non è tutto: perché Platone chiama *δοξάζειν* l'unica conoscenza solida (quella dell'esistenza degli enti universali) cui il dialogo è fin qui giunto?

Per completare il lavoro è dunque necessario prendere in esame la prima parte della confutazione della seconda definizione di *ἐπιστήμη*.

³⁵ La stessa questione era già emersa in precedenza quando si era accennato al fatto che, se l'anima fosse stata in grado di descrivere perfettamente i κοινά, allora l'*ἀληθῆς δόξα* sarebbe stata a buon diritto la corretta definizione di *ἐπιστήμη*.

3. 187a-190e

Per una migliore comprensione riassumo la scena descritta da Platone. Socrate e Teeteto hanno stabilito che la sensazione non può essere conoscenza e che quindi l'ἐπιστήμη va ricercata in quell'altro processo chiamato δοξάζειν; ma, precisa Teeteto, non si può dire che conoscenza sia qualunque opinione, perché esistono anche le opinioni false: la conoscenza, afferma il matematico, sarà allora l'opinione vera (187b5-6).

In virtù di quanto detto finora, quel che stupisce non è tanto che Socrate e il suo interlocutore considerino l'ἀληθής δόξα come una forma gnoseologica totalmente diversa dall'opinione vera esposta nella prima parte del dialogo, quanto piuttosto che chiamino tale attività gnoseologica δόξα anziché διάνοια. Ora però il problema che mette in imbarazzo Socrate non è quest'ultimo, ma un altro, all'apparenza molto semplice: che uno abbia opinioni false. Così poche righe dopo ha inizio quel passo che buona parte della critica è solita indicare come il *puzzle* di 188a1-c9³⁶ e che d'ora in poi, per brevità, chiamerò *H*.

L'esito di *H* sembra attestare l'impossibilità di opinare il falso. Tralasciando, dice Socrate, gli stadi intermedi di apprendere o dimenticare, esistono solo due casi: le cose o si conoscono o non si conoscono e chi opina opina una cosa o di quelle che conosce o di quelle che non conosce. Non è difficile comprendere perché la ψευδής δόξα sia inammissibile: non si potrà giudicare erroneamente che "a è b" nel caso in cui si conosca tanto a quanto b, o non si conosca né a né b e, contemporaneamente, non si dirà che "a è b" neanche quando si conosca o solo a o solo b. La condizione necessaria perché avvenga l'errore è che si conoscano sia a che b. Questa condizione, però, è al contempo la condizione sufficiente perché l'errore non accada³⁷. Secondo il paradigma *H* è quindi impossibile opinare il falso.

Inutile si rivela anche il secondo tentativo di salvataggio della falsa opinione. Socrate propone di abbandonare la via del conoscere e del non conoscere per prendere quella dell'essere e del non essere: «chi opina di una cosa qualunque quel che non è, è impossibile che costui non opini il falso». (188d3-4). Tramite un interlocutore fittizio³⁸, Platone precisa che

³⁶) Così definiscono questo passo tanto Burnyeat, *The «Theaetetus» of Plato* cit., p. 70, e ? Fine, *False Belief in the Theaetetus*, «Phronesis» 24 (1979), pp. 70-80, quanto Bostock, *Plato's «Theaetetus»* cit., p. 162, e Sedley, *The Midwife of Platonism* cit., pp. 120-121.

³⁷) Così Burnyeat, *The «Theaetetus» of Plato* cit., p. 76.

³⁸) Per una minuziosa analisi sull'uso e sui significati di questa tecnica letteraria così presente nei dialoghi platonici cfr. A. Longo, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa 2000, con particolare attenzione alle pp. 172-183, che fanno riferimento proprio ad alcuni passi del *Teeteto*.

si può opinare quel che non è sia rispetto alle cose che sono, sia rispetto al non ente per se stesso. Nella sua *reductio ad absurdum*, però, Socrate dimentica palesemente la prima opzione, fa riferimento solo alla seconda e assume il non essere nel suo significato assoluto per concludere che opinare il non ente per se stesso equivale a non opinare affatto. Come quando si vede o si ascolta, si vede o si ascolta qualcosa che c'è, perché in caso contrario vedere o ascoltare ciò che non è significa non vedere o non ascoltare affatto, così quando si opina, si opina una cosa che è. Opinare è quindi inteso alle stregua dei *verba percipiendi* quali vedere udire e toccare e va quindi assunto nel senso di cogliere direttamente un oggetto.

Socrate tenta allora una terza spiegazione: l'opinione falsa è opinare altro (ἀλλοδοξία) e si verifica quando io scambio nel pensiero una cosa che è per un'altra cosa che è, vale a dire quando opino di due cose che l'una sia l'altra. Teeteto accoglie di buon grado la proposta e dimostra con un esempio di aver inteso il concetto: opina veramente il falso «chi di una cosa opina che è brutta anziché bella, o che è bella anziché brutta» (189c5-6).

Già queste prime battute sono indice che qualcosa è cambiato tra quest'ultima e le prime due spiegazioni della ψευδής δόξα. In *H*, gli esempi usati per chiarire il problema del falso riguardavano enti sensibili e individuali come Socrate e Teeteto. Ora invece il matematico introduce due concetti di carattere più generale, una cosa bella e una cosa brutta. Come notato da Burnyeat, una prima possibile obiezione allo schema di 188a1-c9 (*H*) è che esso funzioni solo con giudizi di identità come appunto "Socrate è Teeteto", dove la garanzia della falsità dell'esempio è fornita dal fatto che gli elementi sono due e distinti, non uno e il medesimo, mentre potrebbe avere più difficoltà con quelli del tipo "Teeteto è stupido", dove la falsità del giudizio non è una conseguenza della conoscenza dei due elementi in questione³⁹. A maggior ragione tale schema dovrebbe incontrare più di un problema in un giudizio del tipo "una cosa bella è brutta". L'ἀλλοδοξία infatti implica che sia possibile figurarsi nel pensiero una cosa come un'altra e non come quella che è, così che, in questa attività, il pensiero contemporaneamente "pensi" entrambe le cose. L'opinione falsa si produce quindi come un errore della διάνοια nel momento in cui l'anima pensa qualcosa indipendentemente dal fatto che conosca o no la cosa che pensa. Qui Socrate introduce la definizione di pensiero (189e6-190a6). Il pensare è un λόγος, un discorso che l'anima svolge con se stessa ponendosi domande e risposte, dicendo sì o no. L'esito di questo pensare è la δόξα dell'anima. Vi è conoscenza nel momento in cui la δόξα è vera, cioè quando l'anima afferma o nega che una cosa sia tale in modo corretto, mentre vi è errore quando l'anima dice sì o no in modo inadeguato. In questa prospettiva l'entusiasmo di Teeteto

³⁹) Burnyeat, *The «Theaetetus» of Plato* cit., pp. 71-72.

sarebbe giustamente confermato perché la spiegazione della ψευδῆς δόξα come ἄλλοδοξία risulterebbe del tutto adeguata.

Nel dialogo però le cose non si svolgono in questo modo e Socrate confuta senza grossi disagi anche l'ipotesi che la falsa opinione sia una forma di ἄλλοδοξία. A suo parere non è possibile scambiare nella διάνοια una cosa conosciuta per un'altra cosa conosciuta perché sono entrambe abbracciate dall'anima. E nessuna anima al termine del suo dialogo interiore potrebbe mai dire a se stessa che in generale il bello è brutto, il giusto ingiusto, il pari dispari (190b1-8). Ne consegue che anche il tentativo di spiegare la falsa opinione tramite la nozione di ἄλλοδοξία si riveli fallimentare.

Ioppolo ritiene che in questi passi non sia «determinante, ai fini del risultato, risolvere l'ambiguità insita negli esempi, poiché Socrate ha semplicemente sostituito nel secondo esempio, alle persone le qualità, la parte al tutto»⁴⁰. A suo parere, infatti, tanto gli esempi del primo tipo quanto quelli del secondo «ricadono nel dilemma, posto al principio, del conoscere completamente o non conoscere affatto una determinata cosa come dimostrano anche gli altri esempi in cui l'ἄλλοδοξία si riferisce a ogni possibile gamma di errori d'identificazione, che include sia l'entità astratte che le cose concrete e anche i numeri»⁴¹.

Ma, se per Platone non c'è differenza fra i due tipi d'esempi, perché non utilizza anche nei passi in questione gli stessi elementi (Socrate e Teeteto) che aveva sfruttato in precedenza? Non riconoscere l'importanza del cambiamento operato dal filosofo ateniese sulla tipologia degli esempi equivale a ridurre l'ἄλλοδοξία ad un modello, diverso nella forma ma identico nella sostanza, analogo al paradigma di 188a1-c9⁴².

Non può essere solo un caso che gli esempi portati da Socrate per spiegare l'ἄλλοδοξία riguardino tutti entità generali, perché in queste righe anche il bue e il cavallo, oltre naturalmente al bello, al buono, al giusto e al dispari⁴³, sono considerati come unità universali, sono cioè considerati in quanto οὐσίαι. E il fatto ha un valore di non poco conto. Nella confutazione finale (184c-186e) della prima definizione di ἐπιστήμη, si era detto che la sensazione non poteva costituirsi come conoscenza perché non era in grado di cogliere l'οὐσία né dei κοινά (tra i quali vi erano proprio il bello, il buono

⁴⁰) Ioppolo, in Platone, *Teeteto* cit., p. XLIX nt. 81.

⁴¹) *Ivi*, p. L.

⁴²) A sostegno di questa tesi mi sembra importante evidenziare come non sia Socrate ma Teeteto ad introdurre gli esempi di carattere generale (bello e brutto) per spiegare il modello *alldoxastico*. È quindi il matematico ad intendere fin da subito l'ἄλλοδοξία come una spiegazione della falsa opinione diversa rispetto a quella presentata in 188a-c.

⁴³) Giova inoltre notare che tre dei quattro esempi (il bello, il buono e il dispari) sono κοινά e quindi, come visto in precedenza, sono dotati di una specifica οὐσία. Il giusto invece è uno di quegli esempi di cui Protagora, in 172 b4-5, erroneamente dichiarava non vi fosse alcuna οὐσία.

e il dispari) né di caratteri generali come la mollezza o la durezza (nella cui categoria possono rientrare tanto il bue quanto il cavallo). È l'anima nella sua attività dianoetica, ricorda Socrate, che si impegna a cogliere l'οὐσία delle cose. Quello dell'anima è però un compito lungo e difficile che necessita di molta esperienza ed istruzione, perché l'οὐσία non si coglie nelle percezioni dirette ed immediate degli oggetti ma nel δοξάζειν, cioè nel ragionare (ἐν τῷ συλλογισμῷ) operato dall'anima sui dati della sensazione (186d2-3). Non è dunque solo un caso, ma piuttosto la conferma di quanto già notato prima sulla natura dianoetica del δοξάζειν, il fatto che al passo 190a4-6, quando sta spiegando che l'esito del pensiero è la δόξα dell'anima, Socrate affermi proprio che «questo opinare (δοξάζειν) è un ragionare (λέγειν) e l'opinione (δόξα) un pronunciato ragionamento (λόγον εἰρημένον); ma non un ragionamento che uno pronunci ad altri con la voce, bensì in silenzio a se stesso»⁴⁴. Va da sé che l'attività dell'anima descritta in 186d2-4 e poi chiamata δοξάζειν in 187a8 sia la medesima di quella più ampiamente esposta in 189e6-190a6 e che adesso risponde specificatamente alla domanda «che cos'è il pensare?»⁴⁵. Quanto allora era stato solo implicitamente dedotto (o solo parzialmente segnalato) dalle parole di Socrate a partire da 185c4 fino a 187a9, è da lui stesso qui esplicitamente confermato: il δοξάζειν è l'esito di quel ragionamento in cui consiste il pensiero. Allo stesso modo non è accidentale che in 190b1-8 Socrate riprenda proprio quegli elementi (il bello, il brutto, il giusto e l'ingiusto, il pari e il dispari) che in 185a-186e sono considerati, poiché dotati di una specifica e stabile οὐσία non percepibile dai sensi, oggetto di studio dell'anima.

Allora se questi enti sono l'oggetto di studio dell'anima, significa che non basta pensarli perché essi siano direttamente conoscibili, perché – come dichiara lo stesso Socrate – qui il pensiero non è una sorta di *mental grasp*, di sapere intuitivo ed immediato, non è un tipo di apprensione simile all'atto con cui la mano afferra un oggetto⁴⁶, ma è un dialogo (διαλέγεσθαι), una conversazione che l'anima fa con se stessa per dare o no il suo assenso alle cose⁴⁷.

⁴⁴) Anche in *Sofista*, 263e, Platone fornisce una definizione del pensiero molto simile a quella presentata in questo passo del *Teeteto*. Così infatti afferma lo Straniero di Elea: «Il pensiero dunque e il discorso sono la stessa cosa, con la sola differenza che quel discorso che avviene all'interno dell'anima, fatto dall'anima con se stessa, senza voce, proprio questo fu denominato da noi "pensiero"».

⁴⁵) Polansky, *Philosophy and Knowledge* cit., p. 183, mette in evidenza la forte consonanza terminologica fra i passi 185a-186e e il passo 189e6-190a6.

⁴⁶) La similitudine che spiega la relazione tra il pensiero ed i suoi oggetti sul modello della mano che afferra l'oggetto è di D. Barton, *The «Theaetetus» on how we Think*, «Phronesis» 44 (1999), pp. 179-180, il quale ritiene che proprio questa accezione di pensiero sia l'obiettivo che Platone intende criticare in questa parte del dialogo.

⁴⁷) A questo proposito mi trovo completamente in accordo con quanto scritto sia da M. Dixsaut in *What is it Plato Calls «Thinking»*, «Proceedings of Boston Area Colloquium in

Come ha notato la Fine⁴⁸, *H* diventa inattaccabile solo se la conoscenza è intesa come conoscenza *by acquaintance*⁴⁹ e, di conseguenza, se il pensiero viene interpretato come un'apprensione diretta dell'oggetto. Non a caso, aggiungo, proprio la mossa platonica di utilizzare come spiegazione di *H* gli esempi di Socrate e Teeteto si muove in questa direzione. Una volta saputo che quel preciso individuo è Teeteto mentre quell'altro accanto è Socrate, si avrà di entrambi una conoscenza istantanea tale da non poter più essere fonte di errori nel momento in cui si pensi a Teeteto *come* Teeteto e a Socrate *come* Socrate.

Così il tentativo di spiegare la falsa opinione tramite l'ἄλλοδοξία non si conclude con un esito positivo per la medesima ragione, perché Socrate, in virtù di *H*, può validamente ridurre *ad absurdum* il concetto di ἄλλοδοξία: se la conoscenza della bellezza, della giustizia o anche della "cavallinità" ha un carattere diretto ed assoluto, non sarà mai possibile che nel pensiero si possa confondere una cosa con un'altra.

In verità l'argomentazione addotta da Socrate appare quantomeno discutibile per un semplice motivo, perché sembra accantonare buona parte di quello che lui stesso ha finora affermato.

La natura meta-sensibile dei κοινά che non vengono percepiti direttamente dalla conoscenza sensibile, il lungo e non facile processo attraverso cui l'anima indaga l'οὐσία e dei κοινά e degli enti generali, la differenza degli oggetti scelti quali esempi esplicativi in *H* e nell'ipotesi dell'ἄλλοδοξία come falsa opinione e la concezione platonica del διανοεῖσθαι paragonato ad una conversazione interiore dell'anima al cui termine essa esprime la sua δόξα, suonano come un campanello d'allarme: non è affatto detto che *H* sia la sola chiave di lettura di tutta quella prima parte, della seconda definizione di ἐπιστήμη, dedicata alla trattazione della ψευδῆς δόξα.

Ancient Philosophy» 13 (1997), pp. 4-5, quando sostiene che «Spoken dialogue is but the sensible image of true dialogue, and the true dialogue is thought» e che, di conseguenza, «the inner dialogue is the paradigm (of thought)» (parentesi mia), sia da F. Trabattini, *Scrivere nell'anima. Verità dialettica e persuasione in Platone*, Firenze 1994, p. 248, quando afferma che «non è vero, in altre parole, che per Platone il pensiero assume forma dialogica nella misura in cui viene assimilato al linguaggio. È vero il contrario, cioè che il pensiero appare in Platone simile al linguaggio perché nella sua struttura di fondo ha la natura del dialogo». Dello stesso autore cfr. *Il sapere del filosofo*, in M. Vegetti (a cura di), Platone. *La Repubblica*, trad. e commento Libri VI-VII, vol. V, Napoli 2003, pp. 151-186, e *Il pensiero come dialogo interiore (Theat. 189e4-190a6)*, in G. Casertano (a cura di), *Il «Teeteto» di Platone: Struttura e problematiche*, Napoli 2002, pp. 175-187.

⁴⁸) Fine, *False Belief in the Theaetetus* cit., pp. 76-78.

⁴⁹) Mc Dowell, *Plato: «Theaetetus»* cit., pp. 194-197, poi seguito da molti studiosi di ambiente anglosassone, è stato fra i primi a portare il dibattito entro questi termini notando la convergenza, che a suo avviso esiste, tra la nozione russelliana di *acquaintance* e la conoscenza diretta ed immediata di cui parla Platone quando, in particolar modo, si riferisce alla conoscenza dei sensi.

Possibile che Platone, d'un tratto, non tenga più conto di tutti questi fattori? Com'è ovvio credo di no, e per questo sono convinto che qui l'argomentazione platonica miri ad un diverso fine.

A mio giudizio, in questi passi, il filosofo ateniese vuole mettere in evidenza il fatto che ad oggetti di natura differente corrispondano metodi di conoscenza differenti: se applico ad enti generali come il bello o il bene lo stesso procedimento gnoseologico che utilizzo quando mi rapporto ad enti individuali quali Socrate, Teeteto o il gatto Fuffy, non posso che cadere in contraddizione, perché c'è una ineliminabile distanza tra il metodo gnoseologico attraverso cui l'uomo conosce enti di carattere meta-sensibile ed universale e quello attraverso cui conosce enti di natura sensibile e particolare. La mancata dimostrazione dell'impossibilità della falsa opinione ha proprio lo scopo di chiarire in quale modo non ci si debba porre nei confronti degli universali. Applicare a questi ultimi un tipo di conoscenza immediata ed assoluta come quella in uso con oggetti sensibili ed individuali porta unicamente alle conseguenze paradossali sopra citate: la riduzione del pensiero al solo carattere intuitivo, quasi fosse solamente una specie di "apprensione mentale", e la negazione dell'esistenza della falsa opinione.

Come ha dimostrato il ragionamento svolto da Teeteto e da Socrate per portare alla luce l'esistenza di qualcosa (i κοινά ed in particolare l'οὐσία) oltre gli oggetti sensibili, esistono enti che il pensiero non apprende immediatamente ma che conosce solo dopo aver indagato a fondo la realtà empirica. Va dunque da sé che il συλλογισμός dell'anima non possa unicamente avere quel carattere diretto proprio di un pensiero vincolato ai sensi e quindi chiamato solo a riconoscere la contingente apparenza delle cose, ma sia piuttosto caratterizzato da un'attività mediata, da una riflessione più profonda e meno intuitiva su ciò che emerge, quasi in controluce, oltre l'esperienza empirica. D'altronde non potrebbe essere diversamente, perché non immediatamente percepibili e ben più originari delle stesse cose sensibili sono proprio quelle *quidditates* cui tale συλλογισμός si rivolge.

È quindi tutto il lavoro svolto da Socrate e da Teeteto ad indicare che la natura degli universali implica un modello conoscitivo differente rispetto a quello in uso con gli enti individuali.

Lo scenario dovrebbe ora essere più chiaro. Il δοξάζειν è un'attività del pensiero perché è l'esito cui giunge il συλλογισμός dell'anima quando si affatica intorno a ciò che *veramente* è oltre le rappresentazioni empiriche. E il primo fondamentale risultato di questa fatica è la consapevolezza che esistono (primo significato di εἶναι) οὐσίαι meta-empiriche, di cui non si conosce perfettamente l'essenza ma di cui si può almeno affermare l'esistenza. Questa conquista però non nasce da un'intuizione immediata come accade nella conoscenza delle cose particolari ma è il frutto di quel dialogo e di quel ragionamento interiore che l'anima svolge con se stessa.

La conoscenza delle cose o delle persone particolari, per quanto si configuri anch'essa in forma proposizionale, non richiede all'anima nessuno

sforzo titanico, perché la δόξα dell'anima stessa che dice «sì, quello che vedo in fondo alla strada è una statua e non un uomo»⁵⁰ ha come prova della sua veridicità l'effettivo riscontro con la realtà del fatto. Così l'errore che nasce quando confondo Socrate e Teeteto è puramente casuale perché è dovuto unicamente al "peccato originale" dei miei sensi che, in quanto umani, sono inevitabilmente limitati. Basta che i due facciano pochi passi verso di me e il mio occhio tornerà a riconoscerli per quello che sono. Allo stesso modo non avrò difficoltà a pensare immediatamente un frutto, per esempio la fragola, come tale, un gatto per quel che è, e così tutti gli altri oggetti sensibili⁵¹. Identicamente, pur avendo necessità di un maggior studio e di una migliore preparazione, si potrà essere altrettanto certi del fatto che $2 + 2$ sia sempre 4, che la radice quadrata di 25 corrisponda a 5 o che la diagonale sia incommensurabile con il lato del quadrato, perché proprio degli enti matematico-geometrici si può costituire una scienza tanto assertoria quanto definitiva.

La difficoltà più grande inizierà a prendere corpo quando dirò che "quella determinata ragazza è bella", o che "quell'azione è giusta" o ancora che "quell'oggetto è identico a se stesso", perché le nozioni come la bellezza, la giustizia o l'identità non hanno la natura di un sapere intuitivo ed immediato e non sono neppure passibili di una dimostrazione scientifica. Come già detto, la presenza di *questo bello*, ossia la presenza della bellezza di questa ragazza, non può che costituirsi come bellezza della ragazza *tout court*. Quindi quel che si manifesta nella mia sensazione è la ragazza non la bellezza in sé. Così, solo in un secondo momento, si potrà scindere l'idea della bellezza dal corpo fisico della ragazza per riconoscere che quel corpo è solo una rappresentazione parziale della bellezza, uno dei suoi tanti aspetti, senza mai essere la bellezza *tout court*.

⁵⁰) Un esempio di questo genere è proposto da Platone al passo 38c-e del *Filebo*.

⁵¹) A questo proposito può essere di qualche utilità richiamare il passo 263a2-263c2 del *Fedro*, dove Socrate prima di indagare l'arte retorica di Lisia fa la seguente precisazione. Ci sono cose su cui gli uomini sono in accordo e altre dove essi sono in disaccordo: per esempio quando qualcuno pronuncia il vocabolo "ferro" o "argento" tutti pensano la medesima cosa, ma lo stesso non avviene quando le parole pronunciate sono "bene" o "giustizia" perché su questi termini tutti sono in disaccordo non solo gli uni con gli altri ma anche con se stessi. Di conseguenza l'arte del discorso avrà un maggior potere proprio in quest'ultimo campo, dove gli uomini sembrano procedere quasi a tentoni. Anche il brano in questione sembra fornire una conferma indiretta di quanto qui sostenuto: c'è differenza tra la conoscenza di oggetti direttamente esperibili come il ferro o l'argento e la conoscenza di enti non direttamente percepibili (o percepibili solo parzialmente nelle cose empiriche) come il bene o la giustizia, perché enti di natura diversa implicano metodi di conoscenza diversi. Così è certa la conoscenza di un oggetto sensibile quando è davanti ai miei occhi, mentre è molto più vincolata a filtri di carattere soggettivo la conoscenza che riguarda enti di natura universale e non immediatamente ostensibile in un determinato oggetto sensibile.

Questo bello in sé, infatti, non è un *quid* che muore con il morire delle cose, non è un semplice attributo delle cose, è un'οὐσία (intesa qui proprio nella duplice accezione del verbo εἶναι di esistenza ed essenza) che sta all'origine stessa delle cose e che come tale necessita di essere studiata.

Per poter indagare questa bellezza in sé bisogna prima rendersi conto che è qualcosa di esistente al di là degli enti sensibili, che pure ne sono la rappresentazione empirica, e poi studiarne la natura con la consapevolezza però che questo suo eccedere gli oggetti sensibili ne limita drasticamente la mia possibilità di conoscenza perché del bello in sé non si ha un particolare oggetto ostensibile, una specifica manifestazione sensibile come si può avere invece di Socrate o di Teeteto.

A maggior ragione lo stesso discorso si rende necessario per la natura dei κοινά, che sono i requisiti fondamentali perché si possa pensare la bellezza (o il bene) come tale. Perché il bello in sé si costituisca come οὐσία deve essere qualcosa dotato di una sua esistenza (non importa se sensibile o no) e di una sua essenza (il primo dei κοινά), deve essere un'οὐσία identica a se stessa e diversa da tutte le altre (il secondo e il terzo dei κοινά), simile (quarto κοινόν) ad alcune cose (si pensi allo stretto rapporto che per i Greci avevano la bellezza e la bontà) e dissimile (quinto κοινόν) da altre ancora (ad esempio un'azione ingiusta non si potrà mai definire bella)⁵².

Va da sé che di questi enti non vi possa essere una conoscenza immediata, un'apprensione istantanea come l'εἰς τὴν διάνοιαν λαβεῖν (188b9) con cui il pensiero si accorge di Socrate o Teeteto. D'altro canto un'ulteriore prova della natura non sensibile di questi enti è costituita dal fatto che, riguardo cose di tal sorta, gli uomini commettano errori in continuazione.

In situazioni di questo genere l'anima può solo riconoscere nelle molteplici forme sensibili la necessità di un'οὐσία del bello in sé e, forte di questa consapevolezza, iniziare a vagliare tutte le opinioni che riguardano le varie forme del bello così da poter isolare, al termine di un serrato confronto fra le tante δόξαι che descrivono la realtà empirica, quei caratteri che sembrano essere i più presenti nelle varie rappresentazioni particolari che si chiamano belle.

Non a caso, conferma Socrate, questo δοξάζειν è un λέγειν e l'opinione il risultato di un pronunciato ragionamento, un discorso interiore al termine del quale l'anima dà o no il suo assenso alle cose, dice cioè se la cosa "è" o "non è" così.

Come sottolinea Lafrance, la δόξα, a partire da questi passi del *Teeteto*, designa sia una semplice rappresentazione dello spirito sia un giudizio

⁵²) In virtù di quanto appena detto credo non sia azzardato sostenere che Platone elenchi prima quei κοινά che, a partire dall'οὐσία, costituiscono le condizioni perché un universale possa definirsi tale per poi indicare quali sono quegli universali – come il bello, il buono, il brutto o il cattivo – che rappresentano l'oggetto delle sue ricerche.

sotto la forma proposizionale di "a è b" o "a non è b" perché è l'atto che consente qualsiasi giudizio dell'anima in relazione a qualsiasi genere di enti. Come tale quindi la δόξα, in quanto rappresentazione sensibile o giudizio proposizionale, appartiene «soit à la sphère de l'aisthêsis soit à la sphère de la dianoia»⁵³. Come l'ha definita Trabattoni in un suo recente articolo, la δόξα «è una sorta di condizione trascendentale (l'assenso dell'anima) che si applica a qualunque genere di oggetti»⁵⁴ e che, aggiungo, cambia natura in relazione agli oggetti cui si rivolge. Cerco di spiegarmi. Non voglio dire che il giudizio sensibile sia formalmente diverso da un giudizio intelligibile, giacché entrambi si costituiscono come proposizioni. C'è però una differenza qualitativa fra il giudizio dell'anima sull'οὐσία del bello in sé e l'opinione sensibile sull'immediata bellezza di una ragazza che passa per strada.

Così quando la δόξα sarà "quell'uomo è Teeteto", la percezione del matematico sarà immediata e di conseguenza immediata sarà la sua opinione tanto che l'anima «rapidamente e come di un salto (ὀξύτερον ἐπάξασα)» (190a3) giungerà a riconoscere Teeteto. Quando invece la δόξα farà riferimento alla bellezza o alla giustizia, a partire dalle proposizioni più semplici come "x è bello" fino a quelle più universali come "il bello in sé è M", l'attività dell'anima sarà lunga e laboriosa, procederà «grado a grado (βραδύτερον)» (190a2), di opinione in opinione cadendo anche in errore fino a giungere alla sua δόξα definitiva.

Nella prospettiva appena descritta la natura meta-sensibile dei κοινά, esprimibili solo da una conoscenza che ha perso quei caratteri di immediatezza e intuizione per strutturarsi solo in forma proposizionale, sembra spiegare in maniera del tutto corretta la reale esistenza della ψευδῆς δόξα e soprattutto sembra rendere ragione della fatica e della lunga educazione che contraddistinguono il lavoro dell'anima.

Nel dialogo però Socrate non si spinge fino in fondo alla via che lui stesso pare aver aperto ma si limita solo a sottolineare l'impossibilità di ritenere che il bello non sia il bello. Perché egli non si spinge oltre? E soprattutto, in che rapporto sta questa specifica sottolineatura con la dimostrazione, e negativo, che non si può applicare lo stesso metodo conoscitivo ad oggetti di natura differente?

Se, come nota Trabattoni, «nell'asserzione secondo cui nessuno dice a se stesso che il bello è brutto, o il giusto ingiusto, c'è un contenuto informativo che va ben oltre la pura tautologia»⁵⁵, allo stesso modo nell'affermazione "il bello è bello" c'è un valore conoscitivo maggiore rispetto all'affermazione

⁵³ Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montreal - Paris 1981, pp. 248-249.

⁵⁴ F. Trabattoni, *Λόγος e δόξα: il significato della confutazione della terza definizione di ἐπιστήμη nel «Teeteto»*, Atti del Seminario internacional «Opinião e discurso no Teeteto» (Lisbona, 3-4 ottobre 2003), in corso di pubblicazione.

⁵⁵ Id., *Il pensiero come dialogo interiore* cit., p. 185.

"Teeteto è Teeteto", proprio per la diversità di oggetti cui le due affermazioni fanno riferimento. Così, mentre la seconda non indica niente di più che quell'uomo particolare, la prima mostra sì che il bello è qualcosa, ma qualcosa che è ben di più di qualunque oggetto particolare.

Avere una ἀληθῆς δόξα significa infatti avere la consapevolezza e le ragioni per sostenere che il bello e i κοινά sono οὐσία, sono cioè entità realmente esistenti e non un puro nulla. Senza quest'indispensabile presa di coscienza non può avviarsi nessuna indagine sull'essenza del bello, del bene o di tutti i κοινά. Vale a dire: senza avere la consapevolezza del *che* non ha inizio nemmeno la ricerca del *che cosa*. Come detto in precedenza infatti la natura del δοξάζειν consiste nel raggiungere la conoscenza del *che* non nel possedere già una perfetta conoscenza del *che cosa*. Ne consegue allora, ed è questo che Platone vuole sottolineare in 187a8 chiamando δοξάζειν il ragionamento dell'anima descritto in 186d3-5, che questo procedimento capace di portare alla conoscenza del *che* sia a tutti gli effetti un'attività del pensiero.

Si può quindi sostenere che l'opinione vera descriva con precisione il primo significato di οὐσία (*che* gli universali esistono) ma non possa fare altrettanto con il secondo (*che cosa* gli universali sono)⁵⁶. Si ha dunque ἀληθῆς δόξα quando l'affermazione di ciò che Socrate sostiene in 191 b1-8, cioè che «nessuno dirà a se stesso che il bello è il brutto», diventa il primo riconoscimento dell'esistenza e dell'identità degli universali così che ad essi si possa ancorare il pensiero, affinché quest'ultimo non si disperda (come affermato in *Parmenide*, 135 b-c) nella sua attività intelligibile. Che questo poi sia un atto lecito non è un'assunzione aprioristica del pensiero stesso ma proprio il riconoscimento che l'analisi dell'esperienza sensibile manifesta, seppure indirettamente, la sua origine metafisica, o che, in altri termini, l'immagine sensibile ha la natura del segno, rimanda cioè a quegli enti che ne conformano la sua stessa presenza sensibile. Questo è il compito che, insieme a Teeteto, Socrate svolge con successo ai passi 184c-190e.

Così Platone si limita a dire che l'opinione vera è l'affermazione che "il bello è il bello" perché già questo è il primo imprescindibile passo per segnalare che c'è differenza sia tra i passaggi gnoseologici che portano a quest'asserzione e quelli che portano alla dichiarazione che "Teeteto è Teeteto" sia nel contenuto conoscitivo dei due enunciati. Teeteto è semplicemente Teeteto, un uomo direttamente percepibile dai miei sensi nel suo essere una sostanza individuale e particolare. Di conseguenza l'essere

⁵⁶ Recupero qui un'efficace formulazione utilizzata da Trabattoni, *Platone* cit., pp. 131-132, quando dichiara che, riguardo le idee, «si attua una riduzione mediante un passaggio dal "che cosa è dell'idea" al "che è". L'uomo può stabilire con certezza "che" le idee sono, e per fortuna si tratta di un risultato già sufficiente per attingere quel tanto di verità che in quanto uomini ci interessa».

Teeteto, la sua "teeteticità" (se così si può chiamarla) è una qualità unicamente attribuibile a quell'uomo specifico, tanto che l'enunciato "Teeteto è Teeteto" non è niente più di una tautologia⁵⁷, la mera identificazione di un essere particolare. Diverso è invece il caso della proposizione "il bello è bello": la bellezza è un'οὐσία mentre Teeteto, in quanto esistente, è di certo una sostanza ma non è un'οὐσία, almeno non lo è nel modo in cui qui la intende Platone.

Si riprenda, per semplicità, il già citato esempio del duro: tanti sono gli oggetti duri che esistono nel mondo, ma una sola è l'οὐσία del duro, cioè uno solo è quel nucleo di caratteri stabili che rappresenta *ciò che è duro*. La durezza esiste negli oggetti che fra le loro specificità possiedono anche quella di *essere duri* ma è al contempo un *quid* a sé stante, un'οὐσία formata da quelle proprietà immutabili che la rendono indipendente dalle cose⁵⁸. Non è difficile comprendere la ragione per cui lo stesso discorso sia valido per la bellezza ma non per Teeteto. A detta del matematico, infatti, l'anima cerca l'οὐσία del bello nel confronto con le sue varie manifestazioni sensibili (186a9-b1) perché il bello è una qualità universale presente in più cose di diversa natura, mentre la "teeteticità" è una qualità particolare presente solo nella sostanza individuale Teeteto⁵⁹. Dunque l'affermazione "il bello è bello" è il riscontro verbale più adatto ad indicare l'esistenza separata di un'οὐσία che è "assolutamente bella" (senza bisogno d'alcuna aggiunta) a prescindere dagli oggetti in cui si manifesta, mentre, come detto, l'enunciato "Teeteto è Teeteto" non individua niente più che quel particolare essere umano. Per questo motivo Platone si sofferma sull'impossibilità di asserire

⁵⁷) Così nota Trabattoni, *Il pensiero come dialogo interiore* cit., pp. 185-186.

⁵⁸) Un pezzo di ferro è un oggetto duro, è un ente attraverso cui si manifesta la durezza; una volta però che tale ferro sia messo in un forno a tremila gradi diventerà ben presto un oggetto molle. Questa trasformazione empirica intacca solamente la cosa in questione e non la qualità del duro, cioè non va ad intaccare il fatto che la durezza rimane la durezza, un'οὐσία che rappresenta perfettamente la qualità dell'*essere duro*.

⁵⁹) Si potrebbe obiettare che la natura di Teeteto è quella di "essere uomo" ma questo non eluderebbe il problema, giacché, come la durezza, la nozione di uomo sarebbe un'οὐσία dotata di determinati caratteri peculiari di cui Teeteto sarebbe solo una rappresentazione. Così anche l'enunciato "l'uomo è uomo" avrebbe un contenuto conoscitivo diverso e superiore rispetto all'affermazione "Teeteto è Teeteto". A mio giudizio però l'obiettivo di Platone consiste nel mettere in luce che per enti come bellezza, giustizia o bene esiste, a differenza di quanto sostiene Protagora, una ben precisa οὐσία che necessita di un metodo di conoscenza diverso da quello in uso per gli enti empirici. Quest'ultima considerazione permette però un'ulteriore riflessione: non potrebbe forse esserci, da parte del vecchio Platone, una disponibilità a riconoscere una certa dignità anche ad elementi di minor valore assiologico (come la mollezza o la durezza) proprio in virtù del fatto che adesso il filosofo ateniese attribuisce loro un specifica οὐσία? In questa direzione sembra muoversi Sedley, *The Midwife of Platonism* cit., p. 107, quando mostra che il Socrate del *Teeteto* è più disponibile a considerare quali soggetti della dialettica anche quegli elementi di poco conto che aveva scartato nel *Parmenide*.

che "il bello è brutto" e quindi sulla validità gnoseologica dell'enunciato "il bello è bello", perché ritiene che questo sia il metodo più adeguato per segnalare la natura unitaria e meta-sensibile degli universali o, detto altrimenti, per evidenziarne il carattere di οὐσία, di *quid* esistente oltre le molteplici manifestazioni sensibili⁶⁰.

Poi, una volta riconosciuta l'esistenza e l'identità degli universali, sarà compito dell'ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου aprire l'indagine sul *che cosa* di questi universali; anche se, nello sviluppo del dialogo, neppure questa terza definizione sarà in grado di raggiungere compiutamente l'essere e la verità.

A questo proposito è significativo notare che anche nel terzo tentativo di definire l'ἐπιστήμη Socrate non abbandoni mai il piano della δόξα⁶¹. D'altro canto non è difficile ora capirne la ragione: la δόξα ha un valore trascendentale perché è il giudizio formulato dall'anima al termine di qualunque processo conoscitivo. Che si tratti di αἴσθησις, di διάνοια o di λόγος, l'esito di ogni atto gnoseologico è pur sempre una δόξα. Così accanto alla δόξα sensibile descritta in 179c come l'opinione che nasce dalle sensazioni dirette ed immediate, si pone una δόξα del pensiero che non a caso trova la sua più precisa descrizione proprio in risposta alla domanda "che cos'è il διανοεῖσθαι". E il pensiero non è altro che quel dialogo interiore, quel pronunciato ragionamento attraverso cui l'anima giunge a dare il suo assenso a quegli enti meta-empirici che emergono quali punti di fuga del mondo sensibile (189e2-190a6).

Credo che ora sia più facile comprendere il motivo che ha spinto Socrate ad accettare di buon grado la proposta fatta da Teeteto in 187a8: chiamare δοξάζειν il ragionamento dell'anima «intorno a ciò che è». In quanto attività del pensiero che va ad indagare *ciò che è* oltre gli enti empirici il συλλογισμός non può che essere una δόξα, di certo ben argomentata (e in questo sta la sua forza) ma pur sempre una δόξα (e dunque un giudizio vincolato alla libertà di ogni singolo soggetto che può concedere o negare il suo assenso alle cose), perché fa riferimento ad enti metafisici, e quindi non riducibili alle cose sensibili in cui prendono corpo, quali sono appunto gli universali.

Così se, da un lato, la differenza degli oggetti di studio, sottolineata anche nel cambio di esempio operato da Platone tra *H* e il caso dell'ἀλλοδοξία, segna la differenza fra i due tipi di δόξα e rivela, proprio in virtù del fatto che ad oggetti di natura differente corrispondono differenti metodi di conoscenza, che la reale contrapposizione gnoseologica non sta

⁶⁰) Una tesi in buona parte analoga si trova in Trabattoni, *Il pensiero come dialogo interiore* cit., pp. 184-185.

⁶¹) Per una pertinente analisi della terza definizione di ἐπιστήμη nella direzione di cui qui si fa unicamente menzione cfr. Trabattoni, *Λόγος e δόξα: il significato della confutazione della terza definizione di ἐπιστήμη nel «Teeteto»* cit.

fra αἰσθάνεσθαι/δοξάζειν o fra δοξάζειν/διανοεῖσθαι ma tra αἰσθάνεσθαι/διανοεῖσθαι, cioè tra le capacità conoscitive ed argomentative dei sensi rispetto a quelle del pensiero; dall'altro, invece, il medesimo esito cui entrambi i metodi gnoseologici giungono evidenzia il punto di unità: per quanto approfondita, la conoscenza umana non può che essere una forma di δόξα, per sua natura incapace di configurarsi come ἐπιστήμη.

Per Platone, infatti, non è vera conoscenza quella del particolare come tale, il riconoscimento di Teeteto in quanto Teeteto, ma è vera conoscenza quella del particolare che, in quanto segno, apre l'indagine dell'universale: "x è B", "B è B", "B è M", dove le tre proposizioni mostrano nell'ordine il rapporto tra particolare ed universale, l'identità dell'universale con se stesso e la sua specifica οὐσία, mai pienamente definibile perché mai ostensibile in un ente empirico. Se ciò accadesse, se in questo mondo all'uomo fosse disponibile un accesso diretto alla verità, le ultime due proposizioni si eleverebbero dal grado di δόξα a quello di ἐπιστήμη in un'armonica identificazione di essere e verità dove sarebbe finalmente risolta proprio la contrapposizione tra δόξα ed ἐπιστήμη.

Ma quest'ultima, almeno nel *Teeteto*, è una possibilità che Platone non prende in considerazione.

EMANUELE MAFFI
emanuele.maffi@gmail.com

KARL LUDWIG KAYSER
E LE «VITAE SOPHISTARUM» DI FILOSTRATO
(Con una lettera inedita di F. Jacobs a K.L. Kayser) *

Le edizioni ottocentesche di Filostrato, e in particolare quelle delle *Vitae sophistarum*¹, sono legate al nome di Karl Ludwig Kayser², grecista presso l'università di Heidelberg, uomo di vaste letture e ampi interessi che spaziavano da Omero a Cicerone³.

Hermann Usener, autore nel 1881 di una biografia postuma del maestro⁴, traccia il ritratto di uno studioso penetrante ma isolato, amareggiato da infelici vicende personali e da una carriera accademica non facile. La circolazione delle sue idee scientifiche ne fu profondamente condizionata.

*) Ringrazio Fabrizio Conca, che ebbe modo di incoraggiare questo aspetto dei miei studi; Luigi Lehnus e Mario Cantilena, generosi della loro dottrina; Enzo Portalupi, per il fondamentale aiuto nelle ricerche bibliografiche.

¹) Flavii Philostrati *Vitae sophistarum*. Textum recensuit, epitomam Romanam et Parisinam ineditas adiecit, commentarium et indices concinnavit C.L. Kayser, Heidelbergae 1838; Flavii Philostrati *Quae supersunt*: Philostrati junioris *Imagines*, Callistrati *Descriptiones* edidit C.L. Kayser, Turicci 1844; Flavii Philostrati *Opera auctiora* edidit C.L. Kayser; accedunt Apollonii *Epistolae*, Eusebii *Adversus Hieroclem*, Philostrati junioris *Imagines*, Callistrati *Descriptiones*, I-II, Lipsiae 1870-1871.

²) Heidelberg 1808-1872, cfr. soprattutto H. Usener, *K.L. Kayser's Homerische Abhandlungen*, Leipzig 1881, pp. III-XLVIII, su cui cfr. *infra* nel testo.

³) La bibliografia completa di Kayser è registrata da Usener, *K.L. Kayser's cit.*, pp. XXIV-XLVIII. La produzione di ambito greco tocca tra l'altro, oltre Filostrato, anche Plutarco (1837), Pindaro (1840), Pausania (1847-1850), Sesto Empirico (1849-1850), Antifonte (1857), Iperide (1858). Sugli studi omerici di Kayser, cfr. *infra* nel testo. Merita di essere ricordata anche l'attività in campo latino, con l'edizione della *Rhetorica ad Herennium* (Lipsiae 1854) e con un'edizione integrale delle opere di Cicerone, insieme a Johann Georg Baiter (Lipsiae 1860-1869): Kayser curò i testi retorici e oratori. Le recensioni ad edizioni e studi sono 157.

⁴) Usener, *K.L. Kayser's cit.*, pp. III-XLVIII.