



**“RES PUBLICA LITTERARUM”  
DOCUMENTOS DE TRABAJO  
DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’**

2005-02

**D.L. M-24672-2005**

**ISSN 1699-7840**

**Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca**

**Editor: Francisco Lisi Bereterbide**

Giovanni Casertano

## LA NOZIONE DI VERITÀ NEL *TEETETO* PLATONICO

È facile cedere ad una immagine di Platone che viaggia dall'antichità ad oggi, all'immagine cioè di una filosofia che stabilisce nettamente i confini e l'opposizione tra corpo e anima, tra sensi e ragione, tra cose e idee, tra opinione e conoscenza. Tra vero e falso. Ma bisogna resistere, anche, anzi principalmente, perché una lettura diretta e senza preconcetti della pagina platonica, inserita volta a volta nel singolo contesto di ogni singolo dialogo, non conferma mai quell'immagine.

Così è anche per un dialogo difficile e complesso quale il *Teeteto*. Nel quale, pur rimanendo senza risposta la domanda principale “che cosa è ἐπιστήμη”, pur essendo confutate tutte le definizioni e risposte date dai personaggi del dialogo (comprese quelle dello stesso Socrate) su questioni fondamentali, ciò nonostante, come in filigrana, appare la trama di una concezione della conoscenza, del sapere, della verità, che è tutt'altro che dogmatica.

La verità, in particolare, appare fin dall'inizio, dall'autopresentazione di Socrate (149a-151d), come un qualcosa di vitale, come una luce che il destino dell'uomo impone di non oscurare mai, anzi di condurre sempre in amfidromia con i propri λόγοι. E quindi non come il contenuto di una dottrina, ma come atteggiamento, disposizione dell'animo: come il “senso” della ricerca, ancor prima che il suo risultato. Perché l'uomo cerca, deve cercare, sempre la verità, e principalmente perché la verità è indispensabile alla condotta giusta della sua vita, ma deve anche essere pronto a rimettere sempre in discussione i risultati delle sue ricerche: non tanto esaminando i, ed interrogandosi sui, diversi “punti di vista”, sulle opinioni diverse che combattono tra di loro, quanto ed essenzialmente riflettendo proprio sui “parametri” che rendono possibile il nascere di un pensiero, di un'opinione, di un discorso. Ed in quest'opera di riflessione, che ha un senso insieme logico ed etico, la verità appare sempre più come un orizzonte, una direzione più che un contenuto specifico. Cercare e dire la verità, insomma, non significa tanto fare un certo discorso piuttosto che un altro, quanto disporsi in un atteggiamento corretto πρὸς ἀληθείαν.

In questo mio contributo, cerco di svolgere e di argomentare questo mio punto di vista, sperando di μὴ ἀδικεῖν ἐν τοῖς λόγοις.

Ma, prima di tutto, mi sia consentito fare un paio di osservazioni di carattere più generale, sia pure in manieera molto cursoria. La prima è questa: molti studiosi hanno ovviamente notato l' “eccentricità” di questo dialogo, e, specialmente sulla scia di studiosi anglosassoni, hanno negato che in esso sia presente la “teoria delle idee” tipicamente platonica (ed alcuni sostengono che perciò il dialogo è aporetico). Personalmente, non sono di quest'avviso, non solo 1) perché ritengo che il “ciò che è comune a tutte le cose” di cui si parla in 185b-d, viene da Socrate specificato in sei (o sette, nella ripresa di Teeteto) termini che non possono essere che idee: come viene confermato da 186a, dove ad essi si aggiungono

καλόν, αἰσχρόν, ἀγαθόν, κακόν, che non possono che essere idee; ma anche 2) perché tutti gli accenni più o meno espliciti al problema ed al processo della conoscenza, all'attività ed alla centralità dell'anima in questo processo, richiamano quella teoria, anche se non la usano: ma spiegare le ragioni di questo non utilizzo nel *Teeteto* è altra cosa.

Né vale sostenere che la teoria delle idee, se c'è nel *Teeteto*, appare comunque in una versione che non è quella "canonica": non esiste, a mio avviso, e dunque non se ne può parlare né la si può ricostruire, una "versione canonica della teoria delle idee". Questa infatti presuppone il privilegiamento, e la conseguente assunzione paradigmatica, di un dialogo piuttosto che di altri: e mi pare che fare questo sarebbe scorretto metodologicamente. Si tratta al contrario di assumere i contesti e le strutture particolari dei vari dialoghi in cui essa appare, nonché l'utilizzo diverso che di essa ogni volta si fa, come aspetto *integrante* per la ricostruzione e comprensione della stessa "teoria delle idee". La quale avrà così tante formulazioni quanti sono i dialoghi in cui appare, in modalità, e soprattutto in finalità, diverse.

La seconda osservazione è relativa alla caratterizzazione dell'epistemologia platonica come nettamente contrapposta a quella "relativista" di Protagora, alla quale Platone toglierebbe ogni fondamento. Ora, è vero che parlare di relativismo significa parlare di Protagora; ma non sarebbe completamente corretto sostenere che parlare di Protagora in questo dialogo significa parlare non delle dottrine storicamente sostenute dal sofista di Abdera, bensì delle sue tesi così come sono presentate da Platone per i propri fini. E questo è vero e non è vero.

Da un lato, è vero: perché, sempre, Platone è poco interessato alla "verità storica" delle tesi altrui che riporta, mentre è molto più interessato alla funzionalità delle "proprie" ricostruzioni rispetto al discorso particolare che volta a volta va svolgendo. Un esempio è offerto proprio dal nostro dialogo: le tesi di un Parmenide "immobilizzatore" dell'essere, e di un Eraclito che invece lo mette sempre e comunque in movimento perpetuo, non trovano nessun riscontro nei frammenti dei due filosofi, ma sono strettamente funzionali al discorso che qui viene fatto. Il fatto poi che le ricostruzioni platoniche, con l'avvallo più o meno esplicito di Aristotele, siano divenute in seguito tanto canoniche da passare in tutta la storiografia posteriore, per essere ripetute più o meno stancamente ancora oggi, è tutto un altro discorso, che qui non può essere nemmeno accennato. Ma, dall'altro lato, non è vero: perché in effetti, a ben guardare, la posizione di Protagora, quale emerge dal *Teeteto*, presenta in effetti non solo una forte coerenza interna, che risulta perfino dalle "confutazioni" più o meno "sofistiche" che Socrate ne fa, ma anche una forte congruenza con quanto sappiamo da altre fonti storiche non influenzate dal platonismo, come per esempio dalla testimonianza di Sesto Empirico (DK80A14, B1). Il vero problema rimane allora, a mio avviso, per chi volesse esaminare il tema "Protagora in Platone", quello di sviscerare le ragioni di un'opposizione sempre dichiarata ma mai portata a termine definitivamente e conclusivamente, ragioni che si fondano a loro volta non solo su esigenze gnoseologiche ed epistemologiche, ma anche, e principalmente, su esigenze etiche e politiche: Protagora, in particolare la sua teoria della verità, non può essere accettato non solo perché le sue tesi non fondano solidamente l'*aspirazione* alla conoscenza ed al sapere (la philo-sophia),

ma principalmente perché portano, e proprio in ragione di questo non fondamento, a conclusioni inaccettabili sul piano etico e politico.

Un esempio, in effetti, dell' assoluta coerenza di Protagora lo abbiamo subito dopo la "digressione" socratica sul tempo della filosofia e quello della retorica (172c-177c), in 178a, dove Socrate introduce, per smontare la tesi protagorea dell'*homo mensura*, il criterio del  $\text{περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον}$ , o dell'  $\text{εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον}$ : in una parola, «di quello che noi chiamiamo correttamente il futuro (178a10:  $\text{τοῦτο δὲ "μέλλον" ὀρθῶς αἴη λέγοιμεν}$ )». A molti studiosi, l'argomento socratico qui pare decisivo: l'introduzione del parametro "futuro" implica infatti che il possesso di una tecnica è il criterio fondamentale per distinguere chi veramente è *misura* da chi non lo è. Perché l'opinione di un medico sulla salute futura di un uomo, o quella di un agricoltore sulla salute futura delle sue piante, o quella di un musicista sull'armonia che deriverà da una certa scrittura musicale, o perfino quella di un avvocato sull'esito futuro di un discorso tenuto in tribunale, vale certo di più di quella di un incompetente. E dunque non ogni uomo è misura, come vuole Protagora, ma solo quello che sa, che è in possesso di un certo sapere (è questa un'altra delle tante affermazioni platoniche che Aristotele riprenderà: cfr. *met.* 1053a31). Senonché, la decisività di quest'argomento è appunto il frutto della particolare curvatura, anche drammatica, data da Platone all'argomentazione socratica a questo punto del dialogo, piuttosto che essere una rigorosa e logica confutazione della posizione protagorea. Questa dimostrazione, secondo alcuni studiosi, tocca proprio il cuore "sensista" della tesi di Protagora, perché l'inesistenza delle sensazioni future prova l'insufficienza della tesi sensista di Protagora.

Ma il punto è proprio qui: la critica socratica, nella presentazione platonica, non è logicamente corretta: è solo la curvatura drammatica dell'argomentazione che la fa apparire decisiva. Perché è ovvio che non esistono "sensazioni future": ma Protagora direbbe, e del tutto giustamente, che esistono "sensazioni presenti del futuro", e le opinioni di ciascuno, che sia  $\text{τεχνίτης}$  o non, le opinioni cioè che con e su quelle sensazioni si costruiscono, sono ancora una volta tutte vere; ed il criterio dell'*homo mensura* rimane in piedi.

Del resto, questa della presenza di una contraddizione interna alla tesi di Protagora è un punto che Platone esplicitamente sottolinea in 171a-b: se tutte le opinioni sono vere, sarà vera anche l'opinione di coloro che pensano che l'opinione di Protagora è falsa, e dunque l'opinione di Protagora sarà contemporaneamente vera e falsa. In realtà anche questa conseguenza tratta dalla tesi dell'*homo mensura* (ripresa, ancora una volta, da Aristotele in *met.* 1012b13-18) è più una trovata ad effetto che una conseguenza logica della tesi protagorea. E' vero che, se tutte le opinioni sono vere, sarà vera anche l'opinione di chi pensa che l'opinione di Protagora è falsa, ma non è vero che da questo consegue che l'opinione di Protagora è insieme vera e falsa. L'opinione di Protagora è vera *per Protagora*, come l'opinione di chi lo confuta è vera *per colui* che lo confuta; ma l'opinione degli altri *per Protagora* è sempre vera, anche se non coincide con la sua, ed indipendentemente dal fatto che l'opinione di Protagora *per gli altri* è falsa. Quello che Protagora nega, in altri termini, è che esista una

“verità in sé” indipendentemente da colui che se ne fa portatore. Ognuno è portatore di una verità che è diversa, e può essere anche opposta, a quella degli altri, ed in questo mondo di verità diverse e contrapposte non ha senso chiedersi e stabilire qual è la “verità più vera”, ma solo qual è la “verità più utile”, e su questa sforzarsi di mettersi d'accordo per il bene sia degli uomini che della città. Che è, del resto, tesi protagorea che Platone conosce benissimo, tant'è vero che la mette in bocca al sofista nella *Apologia di Protagora* proprio in questo dialogo (166d-167d).

Ma in effetti è tutto questo passo ad essere sottilmente ambiguo, ed a far trasparire la coscienza dell'operazione ermeneutica, nel più classico stile di Platone, in cui “forzature” operate a fini dimostrativi si coniugano con rapide battute che lasciano intravedere esigenze logiche ed epistemologiche di più ampio respiro. Ma bisogna rileggere da 170a. Socrate afferma chiaramente, proprio sulla base del principio protagoreo che «ciò che pare a ciascuno, questo anche è per colui a cui pare (170a3-4: τὸ δοκοῦν ἑκάστω τοῦτο καὶ εἶναι... ᾧ δοκεῖ)», di esprimere nient'altro che la propria *opinione*, anzi l'opinione di *tutti gli uomini* (170a6-7: ἡμεῖς ἀνθρώπου, μᾶλλον δὲ πάντων ἀνθρώπων δόξας λέγομεν): il che è già una scorrettezza, in termini protagorei, perché l'opinione di Socrate è vera *per Socrate*, ed il fatto che sia vera per *tutti gli uomini* è un'estensione arbitraria, dal momento che ce n'è almeno uno, Protagora, per il quale essa non è vera.

Dopo l'espressione, dunque, della *propria* opinione, Socrate continua la sua confutazione della tesi di Protagora *svolgendola tutta su parametri chiaramente non platonici*. E parte dalla “costatazione di un fatto”: è un fatto che ogni uomo reputa se stesso più sapiente (170a8: σοφώτερον) di altri in certi campi e meno sapiente in altri campi, reputando, allo stesso tempo, la sapienza *pensiero vero* e l'ignoranza *opinione falsa* (170b8-9: σοφίαν ἀληθῆ διάνοιαν... ἀμαθίαν ψευδῆ δόξαν). L'introduzione del parametro “pensiero” parrebbe portare a dedurre che la *διάνοια* è sempre vera e costituisce la *σοφία*, e che la *δόξα* è sempre falsa e costituisce l' *ἀμαθία*. (Che è la deduzione, tra parentesi, semplicistica di tutte quelle posizioni che insistono stancamente sul “dualismo” platonico a tutti i costi ed in tutti i campi). In realtà una deduzione già più corretta, anche se naturalmente problematica, potrebbe essere che, se la *διάνοια* non può che essere sempre vera, e se l'opinione ora è vera ora è falsa, allora la *διάνοια* potrebbe essere assimilata all'opinione vera. Il discorso platonico è in effetti a questo punto molto sottile ed articolato. Ed infatti la *διάνοια* subito si trasforma in *δόξα*, e sono *le opinioni* ad essere ora vere ora false (170c3-4: τοτὲ μὲν ἀληθῆ, τοτὲ δὲ ψευδῆ), e da questo Socrate trae due conseguenze (cfr. 170c4: συμβαίνει), la prima delle quali è semplicemente supposta, oltre che essere chiaramente non platonica, ed è solo funzionale alla seconda, che abbiamo riportato sopra.

La prima conseguenza consiste infatti nel dichiarare l'opinione di Protagora minoritaria: sono infatti migliaia (cfr. 170e5: μυρίοις) coloro che pensano che l'opinione di Protagora è falsa, e se la maggioranza, una grandissima quantità di persone, non consente ad una tesi (171a1-2: τὸ δὲ πλῆθος μὴ συνοίεται), allora quanto maggiore è il numero di persone a cui una verità non

pare, rispetto a quelle a cui pare, tanto più quella verità “non è” di quello che “è” (171a3: τοσοῦτω μᾶλλον οὐκ ἔστιν ἢ ἔστιν). La conclusione, decisamente scorretta sia logicamente che sul piano della teoria protagorea, è poi ribadita in termini espliciti poco dopo: «e dunque, poiché viene contestata da tutti, la Verità di Protagora non sarà vera per nessuno, né per nessun altro né per Protagora stesso» (171c5-7). Ora, se c'è un criterio che per Platone non ha assolutamente nessun valore è proprio quello di stabilire l'essere o il non essere di una verità in base al πλῆθος che su di essa giura (esempio lampante di questo è bel *Gorgia*).

Ma questa prima “conseguenza”, dicevamo, è semplicemente funzionale alla seconda, quella del “tutto vero/tutto falso”. Abbiamo visto come essa non segni l'autocontraddittorietà della tesi di Protagora, né la scalfisce, bensì sia da essa già teoricamente prevista. Subito dopo averla enunciata, comunque, Socrate inserisce *en passant*, nel rapido scambio di battute apparentemente ripetitive con Teodoro, una affermazione che apre ad un problema che qui non sarà affatto trattato, pur essendo importantissimo per la questione che si sta discutendo. In 171b4, Socrate afferma che tutti gli uomini «non concedono a se stessi di avere opinioni false (οὐ συγχωροῦσιν ἑαυτοῖς ψεύδεσθαι)». E' il problema della differenza tra il possedere e l'affermare una verità e la semplice coscienza soggettiva dell'averne una verità: in altri termini, più platonici, il credere di dire la verità non comporta di per sé che si stia dicendo la verità; in altri termini ancora, è impossibile un criterio psicologico di distinzione tra opinioni vere e opinioni false. Il problema comporta aspetti logici, etici e politici insieme, che Platone ha sempre cercato di sviscerare in tutta la loro complessità nel tentativo di confutare la potente costruzione teorica protagorea. Ed anche nel *Teeteto*, infatti, esso sarà di nuovo sfiorato, e sempre con la coscienza di girare intorno ad uno stesso punto: dieci pagine prima della fine del dialogo si ripeterà infatti che nessuno riterrà di opinare il falso, anzi riterrà di opinare il vero (200a3-5: οὐ ἠγήσεται ψευδη δοξάζειν ... ἀλλ' ἀληθῆ), e questo significa che, «dopo aver fatto un lungo giro (200a11: μακρὰν περιελθόντες), ci troviamo ancora di fronte alla difficoltà di prima». Perché, in effetti, Protagora rimane sempre uno scoglio difficile da superare: lo si può aggirare in mille modi, come fa Platone, qui e nel *Protagora*, ma non lo si può mai confutare definitivamente.

Ma, per tornare al passo in questione, vorrei concludere con una sottolineatura stilistica, tuttavia sempre importante per la comprensione di un testo platonico. All'inizio ed alla fine di questo ragionamento sulla seconda “conseguenza” della tesi dell' *homo mensura*, Platone usa due termini significativi. All'inizio, Socrate invita Teodoro ad ascoltare un qualcosa di «ancora più raffinato»: il termine è κομψότατον (171a6), e κόμψος sta a qualificare sempre in Platone (si veda, per esempio, qui, a 156a-157d; *Gorg.* 493a6; *Crat.* 405d2, 429d7; *Resp.* 495d4; *Phil.* 53c6) la posizione di qualcuno che Platone sente più vicina di altre, una posizione per la quale magari egli simpatizza anche, ma comunque una posizione che non può essere condivisa: come a dire che quest'obiezione è, sì, “carina”, ma non ha poi un grande valore. Ed alla fine del passo, costruendo scenicamente la splendida immagine della testa di Protagora che sbuca fuori dalla terra per poi reimmergersi subito ed andar via correndo, le battute di Socrate e Teodoro sono senz'altro qualificate “sciocchezze”, “pure chiacchiere” (cfr. 171d2: ληροῦντα).

In effetti, in questo della verità, che è uno dei problemi fondamentali del *Teeteto*, uno degli aspetti più importanti è quello della continuità tra sensazione ed opinione. Questo problema comporta l'analisi della relazione, in termini platonici, tra corpo ed anima: i moderni preferiscono dire tra corpo e mente, ma io preferisco conservare il termine anima, perché mi pare meglio colga una unità psicologica che, pur impegnata in attività diverse e ben distinte, resta comunque sempre tale. Il luogo fondamentale per intendere questa relazione è costituito, a mio parere, dalle famosissime pagine 184b-186e. Molti studiosi, pur sottolineando la continuità tra sensazione ed opinione che Platone fa emergere dal suo esame, parlano però di una "passività" del corpo di fronte ad una "attività" dell'anima. Personalmente, non sono d'accordo, e credo che il discorso platonico di queste pagine sia molto più complesse e raffinato.

Credo infatti che non si sottolineerà mai abbastanza la genialità e l'importanza della distinzione platonica in 184c-d. Platone stesso ci avverte esplicitamente che si tratta di una distinzione che potrebbe apparire semplicemente linguistica, puramente nominale, ma che invece riveste una grande importanza, perché l'uso corretto del linguaggio è fondamentale per la ricerca: «La trascuratezza rispetto ai nomi ed alle espressioni (184c1: τὸ δὲ εὐχέρως τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων) e il non indagarli rigorosamente (184c2: δι' ἀκριβείας) è il più delle volte tutt'altro che ignobile (184c2: οὐκ ἀγεννές), ma a volte addirittura è necessario (184c4: ἀναγκαῖον); e, piuttosto, fare il contrario è segno di piccineria (184c3: ἀνελεύθερον)». Per cui non è corretto dire che i sensi sono ciò "con cui" sentiamo (dire cioè che "con gli occhi" vediamo, "con le orecchie" udiamo, e così via), perché le nostre sensazioni (184d2: αἰσθήσεις) non stanno «in noi come dentro cavalli di legno (184d1-2: ἐν ἡμῖν ὡσπερ ἐν δουρέοις ἵπποις)», ma tutte si ricongiungono (184d4: συντείνει) «in un'unica forma, sia anima o come la si debba chiamare (184d3: εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, ἢ εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν)». Dobbiamo dire invece che «"con essa" [l'anima] e "mediante questi sensi", come organi, noi abbiamo le sensazioni di tutto ciò che è sensibile (184d4-5: ἧ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά)».

Ebbene, in questo passo, la sottigliezza grammaticale della distinzione tra l'uso del dativo e l'uso del *διά* con il genitivo, cioè tra il "con cui" e il "mediante cui", è soltanto apparente: essa al contrario evidenzia una potente concezione unitaria dell'uomo in tutte le sue attività, da quella sensibile a quella razionale. E, innanzi tutto, dobbiamo proprio cominciare a parlare di una "attività" e non di una "passività" anche nel campo della sensibilità: chi prova una sensazione non è mai un organo di senso, ma è sempre l'anima, cioè l'uomo nella sua totalità. I sensi non sono che "organi" della sensazione: ed è anche da sottolineare che per la prima volta nella storia della nostra cultura, qui in Platone, appare l'espressione "organo di senso". "Attraverso" questi organi di senso, dunque, l'anima prova delle sensazioni: con l'anima, attraverso gli occhi, noi vediamo; con l'anima, attraverso le orecchie, noi udiamo, e così via. L'anima è sempre, dunque, la "forma" unificante di ogni nostra singola sensazione, come di tutte le nostre sensazioni: e già a questo livello il famigerato "dualismo" platonico non trova alcuna ragione, dal momento che chiaramente non c'è una "sensazione degli occhi", ma



sempre una sensazione dell'anima tutta "attraverso" gli occhi: in generale, non c'è una "sensazione del corpo" da opporre ad un'attività pensante dell'anima, bensì questa, fin dall'inizio, impone le sue "forme" ad una o più sensazioni. Da questo punto di vista anche la sensazione, come processo e come risultato di un processo, è sempre un fatto dell'anima. Ma l'anima, per Platone, qui come nella *Repubblica*, è anche una "metafora" dell'uomo nella sua interezza: siamo sempre "noi" nella nostra interezza, o se si vuole nell'interezza della nostra anima, o meglio ancora nell'interezza della nostra anima e dei nostri organi sensoriali, a provare sensazioni.

Questo principio unico e unitario, attivo già nelle sensazioni, esplica poi ancora la sua attività anche in un modo diverso. Quest'altra attività è espressa da Platone con il verbo διανοεῖσθαι (cfr. 185a4, a9), e chi διανοεῖ è verosimilmente la διάνοια. La *dianoia* è dunque non soltanto l'attività che riflette sulla specificità, per esempio, di due diverse sensazioni, ma anche quella che le mette in relazione tra di loro individuando il τι che è presente in ambedue (185a4: τι... περὶ ἀμφοτέρων), e che non è possibile cogliere attraverso l'uno o l'altro degli organi di senso (185a5-6: διὰ τοῦ ἑτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθάνοι' ἄν). Ora, questo τι comune a diverse sensazioni, elaborato dalla *dianoia*, viene da Platone individuato in sei idee: 1) l'essere (185a9); 2) il diverso (185a11); 3) l'identico (185a12); 4) il numero (185b2); 5) il dissimile (185b4); 6) il simile (185b4). Platone chiarisce che questa facoltà riflettente è appunto un'attività, una δύναμις (185c4): e qui noto di sfuggita, a conferma di quanto dicevo sopra, che δύναμις, cioè attività, è non soltanto quella della *dianoia* che riflette sulle sensazioni, ma anche quella che si esplica nelle stesse sensazioni, dandoci, per esempio attraverso la lingua, organo di senso, la sensazione del salato (185b9-c3: δύναμις in c3; cfr. anche 186b2-4).

Ora, questa facoltà chiarisce (185c5: δηλοῖ) «ciò che è comune (185c5: κοινόν) a tutte le cose ed a queste in particolare, ed è ciò "con cui" tu denomini l' "è" e il "non è" (185c5-6: ὧ τὸ "ἔστιν" ἐπιομαζεις καὶ τὸ "οὐκ ἔστιν")». E' chiaro che qui Socrate sta dando una specificazione all' εἶναι di 185a9, intendendolo come la categoria che permette la predicazione, che permette cioè di affermare di una cosa che "è X" oppure "non è X": ma il senso predicativo dell' εἶναι non elimina mai il suo senso esistenziale che le è sotteso, per cui, quando diciamo "questa cosa è X" intendiamo "questa cosa, che esiste, è X". Come è confermato dal riassunto di Teeteto, nel quale le sei idee, una volta distinti i due sensi dell'essere, diventano sette: 1) il "che esiste" (185c9: οὐσία); 2) il "non essere" (185c9); 3) la somiglianza (185c9); 4) la dissomiglianza (185c10); 5) l'identità (185c10); 6) l'alterità (185c10); 7) il numero (185d1). E Socrate approva entusiasticamente (185d5-6; cfr. e4-5). Non c'è dunque nessun organo particolare (185d9: ὄργανον ἴδιον) che coglie queste idee, ma è la stessa anima mediante se stessa (185e1: αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ) che discerne tutto ciò che è comune (185e1: τὰ κοινά) a tutte le cose.

Ho chiamato senz'altro "idee", nel senso della terminologia platonica, questi sei o sette κοινά, perché mi pare che non possano essere nient'altro, dal momento che si colgono con l'attività dell'anima, con un lavoro di riflessione e di tensione (cfr. 186a4: ἐπορεύεται) dell'anima

in se stessa, attraverso una delle sue funzioni che è la *dianoia*, e dal momento che poi essi appaiono come soltanto i primi (cfr. il *πρῶτον* di 185a8) di un genere che comprende il bello e il brutto, il buono e il cattivo (186a8), che per Platone non possono che essere “idee”. Ed il testo platonico, a mio avviso, è chiarissimo a proposito di quest’attività continua dell’anima, dalla sensazione alla riflessione, dalla percezione all’idea. Ci sono cose che, sempre l’anima, discerne “mediante se stessa” (185e6: *αὐτὴ δι’ αὐτῆς*), ed altre che discerne “mediante le facoltà del corpo” (185e7: *διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων*). Cose, cioè sensazioni (cfr. 186c1), che uomini e bestie hanno per natura (186b11: *φύσει*) fin da quando nascono: queste sono «quelle affezioni che giungono fino all’anima attraverso il corpo (186c1-2: ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει)». L’anima dunque è in attività fin dalla nascita, negli uomini e negli animali, come il principio che permette e che unifica tutta l’attività sensibile.

E poi c’è l’altra attività dell’anima, quella che l’anima esplica “da se stessa”, che consiste nel «ragionare intorno a quelle affezioni (186d3: *ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων [scil. παθημάτων] συλλογισμῶ*)»; e Platone qui dice che, mentre nelle affezioni che l’anima prova attraverso il corpo non c’è *episteme*, *episteme* è presente proprio nel “ragionamento sulle affezioni” che l’anima compie da se stessa (186d2-3). Tra parentesi noto, ed ho cercato altrove di dimostrare, che, se è vero che dell’*episteme*, del sapere in senso forte, qui nel *Teeteto*, Socrate scarta tutte le definizioni messe in campo da Teeteto, ciò non significa che non ne offra egli stesso una serie di definizioni e caratterizzazioni in positivo, nel corso delle sue confutazioni: questo è appunto uno dei luoghi in cui ne appare una. Comunque, di questa seconda attività dell’anima da sola con se stessa, Platone ci offre almeno altre due caratteristiche importanti.

La prima riguarda il tipo di procedimento razionale che l’anima mette in atto. Sappiamo che la funzione, la *δύναμις*, che opera a questo livello è la ragione, la *διάνοια*; abbiamo anche visto che la sua attività può essere qualificata come un *συλλογίζεσθαι περὶ τῶν παθημάτων*: ma sarebbe un errore intendere questo ragionare alla maniera del “sillogizzare” aristotelico. Il ragionare dell’anima non è un procedimento logico di tipo deduttivo, ma uno “stabilire analogie” tra esperienze, un lavoro di riflessione e di individuazione di quei caratteri comuni alle esperienze sensibili che possono essere il risultato solo di un’attività pensante: un “analogizzare” più che un sillogizzare. Nelle traduzioni in lingue moderne, infatti, non si fa molta attenzione, in genere, ai verbi ed alle sottolineature semantiche che in questo passo usa Platone. Riflettendo sui *παθήματα* da se stessa, l’anima investiga (185e7: *ἐπισκοπεῖν*), esamina (cfr. 186a10: *σκοπεῖσθαι*), giudica (cfr. 186b8: *κρίνειν*) alcune cose, che sono, come abbiamo visto, le idee del simile, del dissimile, del buono, del bello, e così via; questa operazione consiste nello “stabilire rapporti”, cioè appunto analogie: le quali, appunto in quanto rapporti, non riguardano più i singoli *pathemata*, bensì qualcosa che è al di là di loro. E quest’operazione è appunto definita da Platone *ἀναλογίζεσθαι*: riflettendo sui *pathemata*, l’anima confronta (cfr. 186a10: *ἀναλογιζομένη*), stabilisce confronti (cfr. 186c2-3: *ἀναλογίσματα*): tiene sempre

presenti, cioè, *le relazioni tra i pathemata* e non i *pathemata* in se stessi. Essa li esamina infatti «soprattutto nelle relazioni che hanno tra di loro (186a9-10: ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα; cfr. 186b7: πρὸς ἀλλήλω; 186b8: πρὸς ἄλληλα)», scoprendo il loro «“essere”, “che cosa” sono, la loro opposizione, e l’ “essere” di questa opposizione (186b6-7: οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα... καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος)».

Se nel *Fedone* Platone ci aveva parlato della necessaria “apriorità” dell’idea rispetto a qualsiasi possibilità di esperienza e di conoscenza, calandola nella cornice mitologica della reminiscenza, cornice che tuttavia non intaccava il suo valore gnoseologico ed epistemico; qui nel *Teeteto* troviamo uno dei potenti ma non molti scorci dal quale può venir fuori un’immagine del processo attraverso il quale il lavoro della mente conduce alle idee. Processo che non è mai, per Platone come per Protagora, un fatto della mente *isolata* dal resto dell’essere umano, ma che al contrario implica sempre tutto il “vissuto” di ogni uomo; esso infatti è un processo che implica sempre la totalità: l’anima analogizza sempre «in se stessa il passato e il presente in vista del futuro (186a10-b1: ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα)». Il futuro, cioè chiaramente l’inclusione di una prospettiva etica accanto a quella gnoseologica, fa appunto sì che l’anima scopre le sue analogie πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν (186c3), in vista non solo dell’ “essere”, cioè in vista della comprensione gnoseologica, ma anche in vista dell’utilità, cioè in vista dell’atteggiamento pratico che l’uomo deve assumere di fronte alle cose. E questo è un atteggiamento che non è semplice assumere, ma che si conquista «a stento, col tempo, attraverso molte esperienze e con educazione, da quelli che pur lo raggiungono (186c3-5: μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας)».

La seconda caratteristica dell’operazione che l’anima compie da se stessa senza servirsi degli organi corporei è che solo in essa risiede la possibilità di cogliere la verità. Nei termini platonici di questo passo l’essere è legato strettamente alla verità ed al sapere. Solo nell’ “essere” delle cose, cioè nell’operazione conoscitiva che noi compiamo sulle cose e su noi stessi, infatti, può risiedere la verità: è impossibile che «colga la verità chi non coglie nemmeno l’essere (186c7: οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας; ἀδύνατον)», come è impossibile avere sapere di ciò di cui non si coglie la verità (186c9-10); e dunque l’essere, la verità e l’*episteme* vengono “toccate” (186d4: ἄψασθαι) soltanto percorrendo la via dei ragionamenti e non quella dei *pathemata*. E questa è la ragione per cui la sensazione, non potendo toccare la verità, perché non tocca neppure l’essere (186e4-5: οὐ μέτεστιν ἀληθείας ἄψασθαι, οὐδὲ γὰρ οὐσίας), non potrà mai essere *episteme* (186e7), e l’*episteme* è altro.

Comunque, altro problema, ed altro discorso, sarebbe quello di individuare “che cosa è” la verità per Platone, sia pure soltanto in questo dialogo. In questa sede, vorrei soltanto sottolineare alcuni aspetti del problema che mi paiono significativi, piuttosto che tentarne una risposta. La verità è legata all’essere e al sapere; ma principalmente la verità è legata ad un’attività dell’anima. Questo significa, a mio avviso, che essa è una “questione di vita”: è un impegno che gli uomini assumono, quando assumono, e che è il segno della loro condotta

morale. Rivendicando a se stesso l'arte maieutica della madre, ma confinandola alle anime e non ai corpi, Socrate rivendica a se stesso l'impegno costante a "torturare in ogni modo" (150c1: βασιανίζειν... παντὶ τρόπῳ) la *dianoia* dei giovani per saggiarne il parto, e cioè per vedere se ciò che essa esprime è un fantasma e una falsità (150c2: εἶδωλον καὶ ψεῦδος), oppure se è cosa vitale e vera (150c3: γόνιμόν τε καὶ ἀληθές); e così Socrate farà anche per le risposte di Teeteto, per vedere se esse sono fantasma e non verità (151c3-4: εἶδωλον καὶ μὴ ἀληθές).

La verità è dunque, prima di tutto, l'impegno di una vita: l'impegno a non accettare mai quel che viene detto, da chiunque venga detto, senza sottoporlo all'esame ed alla tortura della ragione. E quindi del discorso: con un'altra delle sue splendide immagini, Platone ci dice che ogni parto della nostra mente deve essere sottoposto, col discorso (160e8: τῷ λόγῳ), ad una *amfidromia* (160e7), affinché *veramente* (160e8: ἀληθῶς) si possa vedere se esso sia degno di essere allevato (160e9: ἄξιον ὄν τροφῆς) o sia un qualcosa di inconsistente e di fallace (161a1: ἀνεμιαῖόν τε καὶ ψεῦδος). L'uso dell'avverbio ἀληθῶς in questo passaggio mi pare significativo, perché sposta l'accento dal risultato del processo amfidromico al processo stesso, e questo significa che, prima di proclamare vera o falsa una certa tesi, e dunque degna o non di essere sviluppata, di crescere, bisogna fare attenzione alla *verità del metodo* con il quale la esaminiamo: in altre parole, prima della verità di una certa tesi, bisogna assicurarsi della correttezza, e quindi della verità, del metodo con il quale essa è stata formulata e del metodo con il quale poi noi la esaminiamo.

Ma vorrei sottolineare due punti ancora di questi passi: uno è l'introduzione, appunto, dell'orizzonte morale nella ricerca della verità, scandito stilisticamente da termini che attengono alla vita ed all'impegno in essa dell'uomo: γόνιμον, ἀνεμιαῖον, ἄξιον. L'altro è che, secondo Platone, è proprio questa prospettiva che rende inaccettabile la tesi protagorea che dichiara che tutte le opinioni sono vere e che ciascuno è misura della propria sapienza (161c-162a): se così fosse, allora non avrebbe senso proprio la vita di Socrate, tutta impegnata fino alla fine (*Fedone*) in una τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία (161e6), in un'attività che non si risparmia mai. Nella prospettiva protagorea, secondo Platone, il senso stesso della vita e della morte di Socrate si ridurrebbe ad una grande φλυαρία (162a1), ad un enorme nonsense (e questa, tra parentesi, è un'accusa che Platone fa muovere a Socrate anche da altri personaggi, come per esempio da Callicle nel *Gorgia*).

Verità come impegno, e verità come metodo: ci sono anche altri passi che confermano questa prospettiva. In 167-168, questa volta facendo dare al personaggio Protagora lezioni di metodo al personaggio Socrate, secondo una mossa drammatica non nuova (e basti pensare al *Protagora*), si dice che fondamentale perché ci sia un vero dialogo è il «non commettere ingiustizia nell'interrogare (cfr. 167e1: μὴ ἀδίκει ἐν τῷ ἐρωτᾶν), perché sarebbe una grande assurdità (167e1-2: πολλὴ ἀλογία) che colui che professa di curare la virtù non facesse altro poi che commettere ingiustizia nei discorsi (167e3-4: ἀδικοῦντα ἐν λόγοις)». Logica ed etica si congiungono: il non condurre correttamente, con verità, un discorso significa non comportarsi

virtuosamente; commettere ingiustizia nei discorsi significa discutere con animo di contendente (167e4: ὡς ἀγωνιζόμενος) e non di dialettico (167e5: διαλεγόμενος), significa prendere la vita come un gioco (cfr. 167e6: παίξιη) e non comportarsi seriamente (cfr. 167e7: σπουδάξιη). Chi fa così non fuggirà mai dai propri εἶδωλα per gettarsi nella filosofia (168a5-6: φεύξονται ἀφ' ἑαυτῶν εἰς φιλοσοφίαν), e diventerà così, anziché filosofo, odiatore della filosofia (168a8-168b1: ἀντὶ φιλοσόφων μισοῦντας τοῦτο το πρᾶγμα). Solo chi esamina invece con verità che cosa intende dire chi sta parlando (cfr. 168b4: ὡς ἀληθῶς σκέψη τί ποτε λέγομεν), riuscirà a guardare e a pensare veramente al πρᾶγμα che è indicato dai nomi (cfr. 177e1-2: μὴ γὰρ λεγέτω τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα τὸ ὀνομαζόμενον θεωρεῖτω).

La verità dunque come metodo: perché solo determinando in maniera il più precisa possibile i parametri entro i quali collochiamo ogni nostra affermazione, i sensi con i quali usiamo le nostre parole, possiamo sperare di dirigerci in direzione della verità. Questo avviene in molti dialoghi platonici della maturità, ed anche qui nel *Teeteto*, ed in questo, propriamente e principalmente, sta il nostro sapere. Per esempio, questo avviene proprio dopo che Teeteto offre la sua seconda definizione dell'*episteme* (187b) e Socrate, in apparenza stranamente, invece di esaminare la risposta di Teeteto che *episteme* è l'opinione vera, inizia un lungo discorso sulla problematicità dell'opinare il falso. Questo lungo discorso esamina in effetti i vari modi in cui potrebbe determinarsi un'opinione falsa, considerandola in rapporto all'essere, o considerandola in rapporto al conoscere, o considerandola in moltissimi altri rapporti, e non è affatto una inutile *performance* di Socrate, come si potrebbe indurre dal fatto che in 200d5, dopo tredici pagine di "tortura" della mente, si dice praticamente che siamo di nuovo al punto di partenza e dobbiamo ancora esaminare la definizione di Teeteto.

In effetti non siamo al punto di partenza, ed abbiamo fatto un lungo cammino, perché abbiamo imparato a saggiare il valore di una proposizione collocandola in un "sistema di riferimenti" entro il quale soltanto essa riceve il suo valore di verità o di falsità: che è procedimento che Platone attua in maniera così *éclatant* anche in altri dialoghi, per esempio nell'ultima parte del *Parmenide*. Nell'uso corretto di questo lungo e faticoso esercizio consiste appunto la possibilità dell'uomo di costruire, se vi riesce, la propria conoscenza e il proprio sapere: è questione, dice infatti Socrate proprio all'inizio della sua lunga *performance*, di εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι (188a2, a6) e quindi di scegliere di avere un'opinione vera piuttosto che una falsa, perché in fondo sempre «è bello opinare il vero ed è turpe opinare il falso (194c2: τὸ μὲν γὰρ πάληθες δοξάζειν καλόν, τὸ δὲ ψεύδεσθαι αἰσχρόν)».

Concludendo, se la verità è essenzialmente metodo ed impegno morale, essa allora si qualifica sempre più come l'orizzonte metodologico ed esistenziale entro il quale si deve muovere la vita dell'uomo giusto: per almeno due volte, qui nel *Teeteto*, Platone lo sottolinea. In 172a, subito dopo l'apparizione della testa di Protagora, quando Socrate ricomincia a discutere più seriamente le tesi protagoree, e fa una distinzione tra la semplice sensazione, a proposito della quale la tesi del "tutto vero" potrebbe anche accettarsi, e la conoscenza, in cui non vale affatto l'equivalenza delle opinioni, il discorso viene spostato significativamente sulla politica

(172a1: *περὶ πολιτικῶν*). Quando una città, stabilendo le sue leggi, deve distinguere quelle giovevoli da quelle non giovevoli, anche Protagora dovrà ammettere che c'è una grande differenza tra le opinioni di un consigliere e quelle di un altro *rispetto alla verità* (172a8: *πρὸς ἀλήθειαν*). Ed in 202c, nell'ambito del "sogno in cambio di un sogno" offerto a Teeteto, e che altro non è se non *l'esplicitazione di senso* della terza definizione di Teeteto, Socrate distingue sottilmente l' "essere nel vero (202c1: *ἀληθεύειν*)" dal "conoscere (202c1: *γινώσκειν*)": può essere nel vero, ma certamente non conosce, colui che non "sa" (cfr. 202c3: *ἀνεπιστήμονα*) dare e ricevere ragione di una tesi, di un discorso. Chi ne è capace, invece, non solo conosce, ma è nella condizione migliore *rispetto al sapere* (202c4-5: *πρὸς ἐπιστήμην*).

L'importante di questo passaggio è, tra l'altro, proprio la distinzione tra "conoscere" e "sapere certo" (e questo è uno dei passi, tra parentesi, in base ai quali *episteme* non può essere tradotto con "conoscenza" in questo dialogo): per Platone la conoscenza è uno stato ed una meta raggiungibili dall'uomo, con molto impegno, abbiamo visto, con molto tempo, e con molta educazione alla correttezza dei discorsi che facciamo e che pretendiamo; verità e sapere certo costituiscono invece l'aspirazione fondamentale dell'uomo, un fine al quale non sappiamo se potremo mai giungere, ma al quale dobbiamo sempre tendere, perché costituiscono l'unico orizzonte degno della nostra attività in questo mondo.