

Τὸ πᾶν, τὸ ὅλον E LA CONFUTAZIONE DELLA TERZA DEFINIZIONE DI ἐπιστήμη: ALCUNE
CONSIDERAZIONI SU *TEETETO* 203A1-208B10*

1. Introduzione

Nel suo libro dedicato ai concetti di parte (μέρος) ed intero (ὅλον) nel pensiero di Platone Verity Harte,¹ prendendo in esame, tra i passi platonici dedicati all'argomento, anche *Teeteto* 203-206, afferma che l'identificazione dell'intero con la somma delle sue parti («composition as identity») sia dovuta alla mancata presenza della nozione di struttura in questo passo del dialogo, ma che «tale errata identificazione»² rientri in una strategia socratico-platonica volta a problematizzare prima ed a spiegare poi la relazione intero/parti³. Evidentemente il *Teeteto* sarebbe il momento aporetico e problematico dello studio di questo rapporto, mentre spetterebbe, almeno parzialmente, al *Parmenide* e al *Sofista* e, più esaustivamente al *Timeo* e al *Filebo*, il compito di mostrarne la corretta natura. A mio avviso invece anche nel dialogo che porta il nome del matematico la nozione di struttura è già delineata, seppur nelle sue linee essenziali, ed è legata, tramite il riferimento all'οὐσία, al concetto di ὅλον presentato in *Theait.* 206e4-207d1.

Allo stesso tempo, senza voler negare il carattere insidioso del *Teeteto*, ritengo che un chiaro segnale del modo più adeguato di intendere la questione parti/intero ed una presentazione delle caratteristiche principali del concetto di «struttura» siano forniti, anche in quest'opera, in due occasioni che, come spero di provare, sono tra loro correlate: la prima, in forma indiretta, è la discussione che verte sui concetti di πᾶν e ὅλον (203a1-206c11), la seconda, in forma diretta, è la disamina svolta da Socrate sui primi due possibili significati del termine λόγος (206c12-208b10). Sono inoltre convinto che tali brani possano offrire indicazioni molto utili riguardo i modi e le possibilità con cui l'uomo può accostare la conoscenza degli universali.

*Com'è già accaduto in passato, e come spero accadrà in futuro, questo testo non avrebbe visto la luce senza l'indispensabile aiuto ed i preziosi suggerimenti di Angela Longo, Mauro Bonazzi e Franco Trabattoni. A loro va il mio ringraziamento più sentito per avermi fatto notare, con infinita pazienza, ben più di un errore. Inutile aggiungere che la responsabilità di quelli rimasti sia unicamente mia.

¹ V.HARTE, *Plato on Parts and Wholes*, Oxford 2002, pp. 311.

² Come ben spiega nel primo capitolo di *Plato on Parts and Wholes*, cit. pp. 8-32, in cui analizza il dibattito contemporaneo sui modelli di «composition», Harte non reputa errata *a priori* l'idea dell'intero come somma delle sue parti ma giustamente ritiene che, per Platone, questa non sia la corretta nozione di intero. Secondo la studiosa anglosassone l'equivalenza tra l'intero e la somma delle parti è discussa da quest'ultimo solo nel tentativo di trovare ad essa un'ipotesi alternativa.

³ Così HARTE, *Plato on Parts and Wholes*, cit. p. 47: «Its failure to do so [cioè di menzionare il concetto di «struttura»] is part of a strategy of Socrates' argument for the view of composition as identity. But this view of composition is here to be problematized, not endorsed».

Per dimostrare l'inadeguatezza della cosiddetta "teoria del sogno"⁴ (*Theaet.* 201c8 ss., d'ora in poi S) a spiegare la vera natura della conoscenza, Socrate specula in maniera piuttosto marcata sulla presunta identità tra il concetto di ὅλον (intero) e quello di πᾶν (tutto) al fine di provare che ἔπιστήμη non può essere, così come invece si evinceva da S, il prodotto conoscibile (cioè provvisto di λόγος) della combinazione di elementi ἄλογα, ἄγνωστα ed αἰσθητά (202b6). A rendere ancora più sospetta tale identificazione contribuisce appunto il passo 206e4-208b10 in cui Socrate esamina il secondo significato che si potrebbe assegnare all'uso di λόγος (la capacità di enumerare tutti gli elementi di un ente): in questo brano la nozione di πᾶν non compare affatto mentre il valore di ὅλον sembra ben diverso da quello esposto poche righe addietro e, di conseguenza, ben differente anche dal concetto di πᾶν. Platone è veramente convinto che i due termini abbiano lo stesso senso? Se, come credo, così non è, perché Socrate applica tale riduzione per poi smentirla poco dopo? La risposta a questa domanda aiuta a cogliere il particolare rapporto che intercorre tra δόξα e λόγος all'interno della gnoseologia platonica.

In sintesi vorrei provare quanto segue: a) che attraverso la trattazione dei concetti di πᾶν ed ὅλον Platone fa emergere, seppur embrionalmente, la specificità della nozione di "struttura"; b) che questa nuova nozione caratterizza in maniera indelebile la natura degli enti universali; c) che il suddetto cambiamento ontologico, introdotto dal concetto di "struttura", è testimoniato a livello epistemologico dalla peculiare relazione δόξα/λόγος presentata nel *Teeteto*.

⁴ È forse utile chiarire il contesto nel quale Socrate espone quella che tutta la critica indica come la «dottrina del sogno». Appena terminata, grazie all'apporto dell'analogia del testimone oculare, la confutazione della tesi che conoscenza sia opinione vera, Teeteto propone (201c6 ss.) una terza definizione che aveva precedentemente udito da un personaggio di cui non ricorda il nome: «conoscenza è opinione vera accompagnata da ragione». L'oggetto di quest'ultima sono le cose conoscibili (ἐπιστητά), oggetto dell'opinione vera sono invece le cose inconoscibili: delle prime si può quindi dare ragione (e perciò sono conoscibili) mentre delle altre no (per questo sono ἄλογα). Il matematico non sa però indicare il criterio in forza del quale dividere le cose in conoscibili ed inconsicibili; così Socrate è costretto ad integrare il contenuto della dottrina come un sogno in cambio di un altro sogno. La dottrina afferma che tutte le cose sono costituite di elementi primi, che sono però solo nominabili e percepibili; questi elementi infatti non sono conoscibili, perché, in quanto privi di determinazioni, non si può fornire di essi alcuna ragione. Ciò che è invece conoscibile è il composto nato dell'intreccio dei nomi degli elementi, perché il *logos* è appunto ciò che rende ragione di un insieme di nomi. I composti hanno infatti un *logos*, e così sono conoscibili ed esprimibili e sono quindi razionali. Per una meticolosa ed approfondita disamina dei possibili significati generali della «dottrina del sogno» e dei modi in cui intendere i composti e gli elementi in essa presentati si veda M. BURNYEAT *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis-Cambridge 1990, pp.128-173.

2. Il primo significato della riduzione di ὅλον a πᾶν

Quel che lascia Socrate insoddisfatto di S è il suo «argomento più fino: che gli elementi sono inconoscibili, tutti i nessi invece conoscibili» (202d10-e1). Questa conclusione è però piuttosto contraddittoria: considerando le lettere come gli elementi (στοιχεῖα) e le sillabe come i nessi bisogna ammettere che chi conosce la sillaba *So* debba prima conoscere tanto la lettera *s* come la lettera *o*, perché senza la conoscenza di queste non è possibile conoscere la sillaba. Per salvare S si è allora costretti a porre il caso che la sillaba non sia le lettere, «bensì una specie di idea unica nata da quelle, con un'unica forma sua per se stessa, e diversa dalle lettere» (203e3-5). Detto in termini più generali: «il nesso è un'idea unica costituita di elementi ogni volta armonizzati insieme; e ciò tanto se si tratta di lettere quanto di ogni altra specie di elementi» (204a1-3). Per essere considerato un'idea unica ed indivisibile è però necessario che il nesso non abbia parti (μέρη) perché laddove ci sono parti l'intero non può che essere tutte le parti; a meno che non si voglia ipotizzare, come appunto farà Teeteto, che il tutto e l'intero siano due cose diverse. Ciò che qui mette in difficoltà il matematico è il fatto che Socrate usi indifferentemente μέρη al posto di στοιχεῖα come se fossero sinonimi; in ogni caso tale diversità tra i due vocaboli non gli è chiara fin da principio, già dal momento in cui acconsente all'ipotesi socratica che vede l'intero costituito di μέρη pur essendo un'idea distinta da tutte le sue parti (204a9-10).

C'è invece differenza fra parti ed elementi? Penso che μέρη e στοιχεῖα abbiano lo stesso senso se riferite a τὸ πᾶν, ma che abbiano un significato ben diverso quando si riferiscono a τὸ ὅλον. La parte possiede la medesima struttura ontologica dell'intero, mentre l'elemento può essere uno dei componenti di un intero senza averne la medesima essenza. Nel caso della torta, per esempio, si può dire che i suoi στοιχεῖα siano uova, zucchero, farina, lievito e quant'altro e che le sue μέρη non siano altro che le fette in cui il dolce viene tagliato.⁵ Va da sé però che tra la torta intesa

⁵ Tale esempio è proposto da D.SEDLEY in *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford 2004, cit. p. 164, che lo utilizza per spiegare la seconda possibilità cui sembra condurre, secondo Socrate, il dilemma della sillaba: oltre ad un'ipotesi riduttiva («reduction») per cui il complesso è solo i suoi elementi (si prenda il caso di una collezione di libri che, ovunque siano, formano sempre la stessa raccolta), c'è un'alternativa chiamata «emergence» che implica la nascita di un nuovo complesso in cui gli elementi non sono più distintamente presenti nel risultato finale. L'autore però ritiene che queste ipotesi siano esaustive della «disjunction» giustificata dal contesto (di spirito materialista) di S, ma che non siano esaustive in generale; a suo avviso infatti Platone non considera la terza seguente opzione: «a complex is the sum of its elements plus some formal component – arrangement, structure, function, or the like». Il motivo di tale dimenticanza non consiste nell'incapacità di Platone a cogliere questa primordiale nozione di “forma”, ma piuttosto nel fatto che il contesto socratico del dialogo non consenta ancora la possibilità di postulare la forma in questione come un'entità metafisica separata. Secondo Sedley infatti il testo fornisce un primo livello di lettura in cui Socrate, pur andando verso quella direzione, ancora non riesce a pensare ai κοινά come ad enti di natura metasensibile; solo il lettore che conosce le opere platoniche può vedere in

come ὅλον ed una sua fetta non vi sia alcuna differenza sul piano qualitativo (ontologico) ma solo una semplice differenza quantitativa. Lo stesso discorso non si può fare per la torta ed un suo ingrediente: se all'intero tolgo un elemento esso non sarà più compiutamente quell'intero. Così lo ὅλον, pur essendo profondamente costituito da στοιχεῖα che hanno una natura non identica ma almeno ad esso omogenea, è un εἶδος unico, indivisibile e non riducibile all'unione dei suoi elementi. Se, da un lato, la torta nel suo intero non è solo la somma dei suoi ingredienti, dall'altro, non può nemmeno possedere una natura ad essi opposta; questo dolce ha un'essenza che, dentro le diversità, conserva tratti comuni a quella dei suoi componenti. Se invece metto in tavola tutti i suoi ingredienti posso dire che quegli elementi davanti a me sono già le parti del tutto (πᾶν), perché sono l'insieme di tutti gli στοιχεῖα di quel composto che sarà la torta. Detto altrimenti si può affermare che l'intero è l'unità logica di una molteplicità di elementi che acquistano una nuova ed unitaria natura nel divenire una totalità armonica; il tutto, invece, è semplicemente l'insieme, non ancora ordinato, di molteplici elementi. Per questo si può concedere che il tutto (πᾶν) abbia parti, giacché in questo caso gli στοιχεῖα possono essere considerati senza problemi μέρη distinti e definiti di un insieme non ancora organizzato, mentre è più difficile ammettere che l'intero abbia parti, per la buona ragione che gli elementi sono componenti ma non μέρη dello ὅλον, perché, nell'essere costruiti secondo una logica precisa, perdono la loro struttura originaria per formarne una nuova. L'enumerazione degli στοιχεῖα (o dei μέρη) dà così luogo al πᾶν ma non allo ὅλον, perché quest'ultimo richiede il possesso di un *quid* in più capace di rendere ragione della composizione e della relazione che unisce e sintetizza gli elementi. Teeteto però non accenna a nessuna di queste ipotesi, mentre Socrate, per il momento, non se ne avvede (o almeno finge di non accorgersene) e procede così alla confutazione di S che implica direttamente anche il rifiuto della tesi per cui l'intero sarebbe un'idea unica (μία τις ἰδέα), indivisibile (ἄμεριστος) e non riducibile ai suoi fattori costitutivi. Perché Socrate vuole respingere proprio questo tipo di idea che, come giustamente notato da McDowell⁶, ricorda in modo evidente la terminologia usata in *Phaid.* 78c-d per descrivere gli enti intellegibili? Come mai egli non mette a fuoco il diverso significato che può essere assegnato a στοιχεῖα e a μέρη?

Evidentemente perché qui l'obiettivo di Platone è un altro. Ritorniamo al testo. Dopo aver mostrato a Teeteto che il numero è la stessa cosa che tutte le sue parti, Socrate gli domanda se il tutto non è appunto tale quando niente gli manca; ma lo stesso discorso, prosegue, è valido anche per l'intero perché esso è ciò a cui niente da nessun lato fa difetto: se entrambi sono tali perché non mancano di nulla allora tutto e intero sono la medesima cosa⁷. Ora Socrate ha gioco facile nel chiudere

questa riflessione socratica sulla conoscenza l'origine del pensiero platonico. Sono invece convinto, ed è quanto mi propongo di mostrare, che il secondo corno della dicotomia permetta di formulare, perché già ne possiede i tratti, il concetto platonico di ὅλον, e che tale alternativa implichi una distinzione di natura metafisica, che sarà chiarita proprio dalla nozione di ὅλον presentata in 206a-208b.

⁶ Si veda J. MCDOWELL, *Plato Theaetetus*, Oxford 1974, pp. 246-47, che poi mostra come la dottrina del Sogno non sia un modello valido per spiegare la teoria delle Idee.

⁷ Come notato da più parti (qui riporto solo B. CENTRONE, *Il concetto di ὅλον nella confutazione della dottrina del sogno* (Theaet. 201d8-206e12) e i suoi riflessi nella

l'argomentazione: se l'intero è ridotto al tutto, e se il tutto è tutte le parti, allora anche l'intero è la somma di tutte le parti. Nella prospettiva sillaba/lettere si presentano allora solo questi due casi: a) le lettere non sono parti della sillaba e quindi anche la sillaba è inconoscibile e solo nominabile esattamente come gli στοιχεῖα; b) la sillaba è la somma delle sue parti (lettere) e quindi se essa è conoscibile devono necessariamente essere tali anche le lettere (elementi)⁸.

Seppur plausibile, almeno nella sua prima parte (le lettere non sono μέρη della sillaba), l'ipotesi *a* viene ridotta *ad absurdum* dall'identificazione di ὅλον in quanto πᾶν e scartata a favore dell'ipotesi *b* che porta con sé due conseguenze. La prima, in accordo con S, suona così: in quanto prodotto di elementi sensibili e non conoscibili, i nessi sarebbero composti sensibili di elementi solo nominabili e finirebbero per dare luogo al paradosso per cui la conoscenza sensibile e la conoscenza intellettuale avrebbero il medesimo oggetto di riferimento, la realtà empirica, ma analizzata sotto due diversi punti di vista, in termini di elementi irrazionali la prima, in termini di composti forniti di λόγος ed ἀληθῆς δόξα la seconda. Socrate non contempla neanche questa possibilità perché essa escluderebbe un piano che il dialogo ha già guadagnato: l'esistenza di enti che si manifestano nei particolari empirici, ma che hanno natura universale e meta-sensibile (i κοινά). Per tale motivo essi richiedono l'uso del λόγος quale strumento gnoseologico necessario⁹. L'altra conseguenza è invece in contrasto

dottrina aristotelica della definizione, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone: Struttura e Problematiche*, Napoli 2002, cit. p.147) Socrate fa cadere Teeteto nel tranello del tipo *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, che comporta la non-distinzione, nel caso dello ὅλον, tra "di composizione" ed "di identità".

⁸V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes*, cit. pp. 32-48, chiama «the dilemma arguments» queste due possibilità che si fondano sull'errata premessa che identifica l'intero con le parti e «the argument from experience» la proposta finale di Socrate, per cui gli elementi sono più conoscibili dei composti. Mi sono limitato a considerare solo «the dilemma arguments» perché, a mio avviso, i due argomenti sono già esplicativi del problema che mi interessa affrontare. A proposito del secondo tipo di "argomenti" SEDLEY, *The Midwife of Platonism*, cit. pp. 167-8, fa notare che qui Socrate, in ossequio al comparativo ἐναργέστερον (già usato con un significato analogo in *Rep.* 544b4) il cui aggettivo di grado positivo può essere tradotto con «self-evident», non voglia dire che gli elementi siano "più conoscibili" dei composti ma che rispetto ai secondi i primi siano «more directly or underderivatively knowable», siano cioè oggetto di una conoscenza più diretta e più originaria. Concordo pienamente con questa osservazione, che recupererò più tardi, ma non sono affatto convinto che tale intuizione socratica sia «highly Platonic in spirit» nel modo in cui la intende Sedley. Mi sembra un'ipotesi plausibile solo per le anime disincarnate nell'iperuranio quella di asserire che gli elementi più immediatamente conoscibili siano, per Platone, anche quelli più elevati in una possibile scala gerarchica, al cui culmine potrebbe stare l'idea del Bene, che, in quanto conosciuta «in an underivative way», permetterebbe la conoscenza derivata di tutti gli altri enti. Nell'ambito della gnoseologia umana gli elementi, proprio perché più direttamente conoscibili, non sono le idee ma sono i componenti da cui nasce l'intero (il complesso) che rappresenta l'idea.

⁹Ho già affrontato questo difficile passo del *Teeteto* nel mio *La natura della δόξα tra la prima e la seconda definizione di ἐπιστήμη. Contributo all'esegesi di Teeteto* 184c-190e, «Acme» LIX (2006) pp. 3-36, e qui riporto solo alcune considerazioni

con S perché afferma che se i nessi sono conoscibili e provvisti di λόγος anche gli elementi debbono avere una natura analoga. Credo sia proprio questo il motivo che porta Socrate ad accettare la riduzione di ὅλον a πᾶν; così facendo infatti egli può mostrare l'assurdità di una dottrina (S) secondo la quale si approderebbe al λόγος, cioè alla conoscenza dell'universale, da esperienze gnoseologiche ad esso estranee. Come ben colto da Trabattoni, per Platone, è invece necessario che gli elementi di un intero caratterizzato dal λόγος «debbero essere omogenei ad esso, e non appartenere ad un genere differente»¹⁰.

A mio avviso l'appiattimento del significato di ὅλον su quello di πᾶν ha solo e unicamente un valore funzionale a conseguire il risultato prefissato dall'argomentazione, quello cioè di mostrare che gli elementi di un composto conoscibile (la sillaba), in virtù dell'identità tra l'intero e tutte le sue parti, sono conoscibili ed esprimibili (γνωσταὶ καὶ ῥηταί) in un λόγος. Concordo infatti con Ioppolo quando afferma che tutto ciò «porta necessariamente alla conclusione che anche gli elementi avranno un λόγος»¹¹. Per quale motivo Platone considera questo punto così importante tanto che per raggiungerlo fa persino sostenere a Socrate una dimostrazione per nulla rigorosa dell'identità tra l'intero e il tutto? A mio parere la risposta è una: questa argomentazione gli consente di legittimare il passaggio dalla conoscenza sensibile e particolare alla conoscenza universale ed intellettuale. Se da elementi sensibili non può che nascere una conoscenza sensibile, è allo stesso modo necessario che la conoscenza intellegibile sia prodotta da elementi intellegibili. Se, come sappiamo da S, i composti sono accessibili al λόγος e all'ἀληθῆς δόξα (202b7), bisogna che siano a loro accessibili anche gli elementi di tali composti; va così da sé che gli στοιχεῖα non possano essere i meri dati sensoriali ma, in quanto γνωσταὶ καὶ ῥηταί, debbano essere le δόξαι dell'anima relative alle sue esperienze percettive. La recettività del dato, per esempio “freddo”, è una sensazione assolutamente ἄλογος, «perché il λόγος inizia laddove inizia la riflessione linguistico-razionale anche quando

conclusive. Κοινά è il termine usato da Platone nel *Teeteto* per indicare gli enti universali e meta-sensibili che fissano la meta, il punto-limite della conoscenza propria dell'anima, vale a dire della conoscenza «relativa a ciò che è» (187a6) oltre i dati sensoriali. La scoperta della loro esistenza, in quanto qualità stabili appartenenti a più oggetti sensibili (come esemplifica lo stesso Socrate in 185a9 « la prima cosa comune ad un suono e ad un colore è che entrambi esistono»), segna quindi il passaggio dal sapere sensibile a quello intellegibile. Questo però non autorizza a credere che di essi si debba fare il surrogato delle Idee (di Esistenza, di Identità, di Alterità...) così da rintracciare, anche in un dialogo che sembra non parlarne, i segnali di una articolata (e presunta) dottrina delle Idee che rappresenterebbe il cosmo noetico teorizzato da Platone nei dialoghi della maturità. In realtà (ed è quanto mi propongo di mostrare nella seconda parte di questo lavoro) i κοινά possono avere la stessa funzione delle idee solo se si smette di pensarli come sostanze analoghe a quelle empiriche ma ontologicamente perfette per considerarli invece come quelle strutture metafisiche ed universali che si manifestano dentro la realtà sensibile, eccedendola.

¹⁰F. TRABATTONI, ΛΟΓΟΣ e ΔΟΞΑ: *il significato della confutazione della terza definizione di ΕΠΙΣΤΗΜΗ nel Teeteto*, in «Rivista di cultura classica e medioevale» XLVIII n.1 (2006) p. 16.

¹¹A.M. IOPPOLO, Platone. *Teeteto*, p. 257 n. 209.

ha di mira la sensazione stessa»¹². La passiva percezione del freddo diventa attività dell'anima nel momento in cui si costruisce la proposizione "il vento è freddo". In questa operazione, come Platone ha già evidenziato al passo 184e-187a, l'anima utilizza il verbo εἶναι per legare insieme un ente particolare ad una *quidditas* universale. La δόξα dell'anima, "questo vento è freddo", è quindi una struttura *logica* dove il vento non è che una manifestazione sensibile di quella *caratteristica* comune a più enti che è il freddo. Tenere a mente queste osservazioni, già svolte da Socrate per segnare il passaggio da una conoscenza basata sui sensi ad una conoscenza che si rivolge a ciò che eccede gli oggetti empirici, è di fondamentale importanza per il prosieguo del discorso e ci offre subito la possibilità di una riflessione tutt'altro che secondaria: la conoscenza intellettuale c'è quando c'è il λόγος, e la presenza di quest'ultimo implica che gli oggetti di riferimento siano gli universali. Così da un lato i composti devono *in qualche modo* rappresentare le realtà universali, e dall'altro anche gli elementi di tali composti (nessi o interi che siano) devono già rivolgersi agli universali e costituirsi, di conseguenza, in forma proposizionale¹³. L'identificazione di ὅλον con πᾶν risulta così fondamentale per dimostrare l'inattendibilità di una dottrina, S, che sostiene l'inconoscibilità degli elementi quale punto di partenza per creare composti conoscibili.

Contro l'interpretazione appena proposta si potrebbe obiettare quanto segue. Sul piano logico l'argomentazione di Platone è tutt'altro che rigorosa, perché fonda l'identità di ὅλον e πᾶν solo sul fatto che essi non differiscono secondo un determinato aspetto; di conseguenza essa verrebbe a cadere, portando con sé la tesi per cui gli elementi di composti conoscibili devono essere a loro volta conoscibili, nel momento in cui si chiarisse la diversa natura di ὅλον e πᾶν. Ritengo però, in virtù del passo 206c12-208b10 in cui Socrate introduce la nuova nozione di ὅλον, che Platone sia consapevole di questo errore logico e della differenza tra "intero" e "tutto". Se questo è vero, bisogna allora cercare nella sua argomentazione non una coerenza logica ma una sorta di "coerenza ideale" in cui anche l'uso di argomenti retorici e di presunti errori logici è funzionale al disegno globale pensato dall'autore. È necessa-

¹²F. TRABATTONI, ΛΟΓΟΣ e ΔΟΞΑ: *il significato della confutazione della terza definizione di ΕΠΙΣΤΗΜΗ nel Teeteto*, cit. p. 16.

¹³Per un'analisi più approfondita di questi passi rinvio a F. TRABATTONI, *Il pensiero come dialogo interiore (Theaet. 189e4-190a6)*, in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: Struttura e problematiche*, Napoli 2002, pp. 175-187, e ad E. MAFFI, *La natura della δόξα tra la prima e la seconda definizione di ἐπιστήμη. Contributo all'esegesi di Teeteto 184c-190e*, pp. 24-36. Oltre al senso generale di tutto il passo 203a1-208b10 (che spero di mettere bene in luce nelle pagine seguenti), credo che anche alcuni riscontri testuali possano suffragare la tesi per cui i composti devono rappresentare *in qualche modo* le realtà universali. La sillaba e l'intero, infatti, sono definiti sia ἰδέα (203 c6, e4; 204 a1; 205 c2, d5) sia εἶδος (203 e4; 204 a9; 205 d4), termini spesso adottati da Platone per indicare gli universali. L'utilizzo di questi vocaboli per descrivere la sillaba e l'intero potrebbe quindi non essere un caso, bensì il tentativo di sfruttare la metafora lettera/sillaba (e dopo sillaba/nome) anche sul piano degli enti intellegibili. Con questo non intendo dire che il modello lettera/sillaba vada riproposto *in toto* nel caso degli universali, ma che lo sviluppo di tale paradigma possa essere per Platone uno strumento utile a mostrare, per analogia, alcuni aspetti essenziali di questi enti

rio in altri termini cogliere il significato generale di tutta l'argomentazione, osservando che ogni singolo procedimento dimostrativo contribuisca alla realizzazione del progetto di fondo presente nel testo anziché limitarsi a verificare, secondo i canoni della logica contemporanea, la validità di ogni singola sezione senza aver prima chiarito l'intero processo argomentativo¹⁴. Così il caso appena esaminato trova la sua forza esplicativa non nella sua immediata correttezza logico-formale, ma – come mi propongo di documentare nelle pagine seguenti – nel suo essere parte di una più ampia dimostrazione che riguarda tutta la terza definizione di ἐπιστήμη suggerita da Teeteto.

3. Il concetto di ὅλον nell'analisi del secondo significato di λόγος

Grazie alla riduzione dell'intero al tutto Platone dimostra che gli elementi non possono avere una natura contraria a quella dei composti, ma, così facendo, lascia aperta la possibilità che la semplice enumerazione degli elementi fornisca la conoscenza dell'intero. Se lo ὅλον è la somma di tutte le parti allora la conoscenza di tutti gli στοιχεῖα equivale alla conoscenza dell'intero. Tale possibilità sarebbe invece preclusa nel caso in cui si pensasse lo ὅλον come diverso dal πᾶν, e cioè come un'idea unica, indivisibile e costituita da elementi ai quali non è però riducibile. Superfluo ricordare che tale definizione di sillaba (e quindi di ὅλον) era stata proposta da Socrate per cercare di salvare S e poi da lui stesso scartata perché metteva la sillaba sul piano irrazionale ed inconoscibile (quel piano che, in S, Teeteto chiama della δόξα ἄλογος) cui appartengono gli elementi. Eliminata questa opzione non resta che accettare senza riserve l'equivalenza tra tutto ed intero ed insieme a quest'ultima riconoscere la corretta definizione di conoscenza: si ha ἐπιστήμη quando si ha un λόγος che sappia elencare tutti i componenti di un intero/tutto. Una volta trovati tutti i suoi στοιχεῖα, infatti, si può dire a buon diritto di averne conoscenza. Ora, proprio questa capacità di enumerare gli elementi di un ente è il secondo significato che Socrate attribuisce al termine λόγος quando per tre volte egli si sforza di individuarne quel senso che permetta alla "ragione" di affrancarsi dall'ἀληθῆς δόξα per giungere all'ἐπιστήμη. Nel brano in questione però il λόγος così inteso non ha la forza per acquisire la conoscenza dello ὅλον/πᾶν. Com'è possibile questo insuccesso se proprio l'enumerazione dei componenti dovrebbe garantirne la conoscenza? Il motivo è molto semplice: in questo passo lo ὅλον non è inteso in quanto πᾶν ma come un'idea unica ed indivisibile, di tenore assolutamente analogo alla nozione di sillaba che sembrava essere stata abbandonata in precedenza¹⁵.

Prima di analizzare un po' più dettagliatamente il passo 206e4-208b10 è utile

¹⁴A questo proposito si cfr. F. TRABATTONI, *L'argomentazione platonica*, «Προβλήματα» 2001, pp. 7-38.

¹⁵V. HARTE, in *Plato on Parts and Wholes*, cit. p.33 e pp.45-6 nota che la relazione tra elementi/lettere e composti/sillabe è valida come «place-holder» in cui la relazione parte/intero può essere mappata entro certe determinate condizioni. Sono assolutamente d'accordo nel fare dell'osservazione una linea guida generale per evitare alcune forzature del testo, ma sono persuaso che il caso della sillaba intesa come idea unica ed indivisibile sia senza dubbio paradigmatico della nozione di ὅλον presentata in seguito.

fare una notazione sul primo significato assegnato da Socrate al λόγος, che viene presentato come discorso, come capacità di costruire proposizioni di senso compiuto. Quanto mi interessa evidenziare di questa definizione non riguarda tanto il fatto che l'ἀληθῆς δόξα ne includa subito il valore ma piuttosto il fatto che usare il λόγος, già contrassegnato in S come ὀνομάτων συμπλοκή (202b4-5), significhi verbalizzare il proprio pensiero (e le proprie sensazioni) in frasi strutturate da verbi e nomi (μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων). Il che conferma quanto già sottolineato in precedenza: se gli στοιχεῖα di una συλλαβή devono essere affini al suo carattere *logico* anch'essi di necessità, proprio in virtù della loro omogeneità al λόγος, sono proposizioni e quindi, in ultima istanza, δόξαι.

Si consideri ora il secondo significato di “ragione”. Per spiegarlo meglio Socrate parte da un verso esiodico in cui il poeta si riferisce a « i cento pezzi del carro»: colui che fosse capace di enumerarne tutti i numerosi pezzi sarebbe in grado di rispondere alla domanda “che cosa è il carro?”. Ma elencarne gli elementi significa conoscere il carro come πᾶν (insieme disordinato degli στοιχεῖα) e non come ὅλον in quanto unità indivisibile. La seguente battuta di Socrate chiarisce questo aspetto. Se a qualcuno che chiedesse conto del nome Θεαίτητος si rispondesse sillaba per sillaba gli si dimostrerebbe di averne certo giusta opinione ma non ancora conoscenza: per giungere a quest'ultimo stato bisogna «possedere secondo grammatica la ragione (λόγος) del nome Θεαίτητος». Il problema si presenta identico nel caso del carro, dove per di più Platone utilizza il termine οὐσία che, a mio parere, chiarisce bene la questione in gioco. Solo colui che, «essendo penetrato fin dentro al tutto¹⁶ (τὸ ὅλον) attraverso gli elementi (διὰ στοιχείων)» (207c3-4), sia poi in grado di trovare l'essenza (οὐσία) del carro aggiungerà all'opinione vera quel λόγος che gli permette di averne piena conoscenza. Per conoscere veramente il carro non basta contare i suoi componenti (ruote, assi, timone...), bisogna avere consapevolezza di ciò che rende tutti i fattori un'armonica unità. La difficoltà sembra chiara: l'intero non si esaurisce (come invece avviene per il tutto) nella somma degli elementi perché la sua caratteristica principale sta in ciò che qui Platone chiama οὐσία, in quel *quid* unitario che sintetizza in sé l'ordine, la relazione e la disposizione dei componenti di un intero. È dunque evidente che lo ὅλον in questione, ripreso poi in 208c5-6 quando Teeteto riassume i due significati di “ragione” appena esposti, non vada letto come πᾶν (che, insieme a μέρη, da qui in poi non è più menzionato) ma come εἶδος, idea unica ed indivisibile, la cui natura così peculiare dispone ed organizza tutti rapporti tra i suoi fattori costitutivi. Se questo è vero è indispensabile riconoscere che lo ὅλον così inteso non sia affatto diverso dalla descrizione della sillaba come idea unica, indivisibile e non determinabile dai suoi στοιχεῖα proposta in più riprese (203e2-5, 204a1-2, 207c1-2) da Socrate per salvare S. Ma, se questa è la nozione platonica di ὅλον, come mai viene prima scartata (nella confutazione di S) e poi recuperata (nella

¹⁶Qui VALGIMIGLI – della cui traduzione mi sono servito (Platone. *Teeteto*, introduzione e note aggiornate di A.M. IOPPOLO, trad. e note di M. VALGIMIGLI, Roma-Bari 1999) – traduce τὸ ὅλον con “il tutto” probabilmente in virtù della riduzione compiuta prima su tale concetto. Credo però che qui, sia per la vicinanza del termine οὐσία, sia per il senso del contesto che sembra fare strada alla sua vera concezione, si sarebbe già potuto rendere ὅλον con “l'intero” appunto per marcare la differenza tra le due nozioni.

disamina del secondo significato di λόγος) anziché essere subito presentata come la vera accezione del concetto di intero? E perché Platone introduce la discussione sulle idee di ὅλον e πᾶν quando avrebbe potuto dichiarare subito il corretto significato del primo? La risposta a queste domande consente di tirare le conclusioni generali di tutto il discorso affrontato finora.

4. Lo ὅλον e la nozione di “struttura”

Per soddisfare il primo quesito è utile richiamare le due prerogative fondamentali di S: dei composti si ha λόγος ed opinione vera, degli elementi solo il nome, o al massimo, come concesso da Teeteto (201d1), una δόξα ἄλογος¹⁷. In questa prospettiva l’universale, che quando si presenta richiede sempre il λόγος, è affare solo dei primi e mai dei secondi. Se Platone ci avesse offerto subito la versione corretta di ὅλον avrebbe immediatamente reso evidente come questo concetto possa fungere da modello dell’universale ma avrebbe lasciato irrisolto il problema della (impossibile) generazione di composti universali a partire da elementi sensibili. Egli decide così di indicare la soluzione di questa difficoltà per la seguente ragione: dimostrare che l’assunzione dell’intero come paradigma della forma universale non è né assunzione aprioristica né un requisito prestabilito *ad hoc*, ma l’esito necessario di quel processo linguistico-razionale che, dall’analisi delle percezioni sensibili, conduce fino all’ὀνομάτων συμπλοκή propria del λόγος. Provo a farne un esempio. È possibile considerare il bello in sé in termini di ὅλον, perché la bellezza è un’idea unica ed indivisibile che a partire da una molteplicità di occorrenze marca un’οὐσία comune ed universale. Ma quali sono i suoi elementi, che hanno come condizione fondamentale quella di essere omogenei a tale idea? In prima battuta si potrebbe rispondere che questi elementi sono una ragazza, una dea, una vita lunga e felice con una morte degna di onori. Tuttavia queste manifestazioni sensibili dell’idea di bello ne diventano elementi solo quando sono soggette alla riflessione linguistico-razionale e dunque quando sono già contrassegnate dall’attività proposizionale del λόγος: “quella ragazza è bella” o “quella dea è bella”; solo in questa forma esse indicano l’esistenza di un *quid* universale cui fanno riferimento tanti e differenti oggetti, la cui caratteristica predominante è quella di *essere belli*. Compiuto questo passo si tratterà poi di capire, procedendo per gradi di generalità crescente, quali fattori compongono l’idea del bello; e questi potrebbero essere il conveniente, il vantaggioso, ciò che è piacevole ai sensi, la proporzione tra più oggetti o addirittura il concetto di ἀγαθόν. Ci si renderà allora conto che il bello è al contempo il centro e il perimetro esterno attorno a cui e dentro cui ruotano i concetti generali che ne costituiscono gli elementi,

¹⁷È utile notare che la nozione di δόξα compare in S, sia in riferimento agli elementi (nella descrizione di Teeteto) sia in riferimento ai composti (nella presentazione compiuta da Socrate). Tale fatto è segno di una più ampia concezione della δόξα che trova nel *Teeteto* una chiara formulazione. Ci torneremo nella parte finale del nostro lavoro, ma qui intanto rimando a TRABATTONI, ΛΟΓΟΣ e ΔΟΞΑ: *il significato della confutazione della terza definizione di ΕΠΙΣΤΗΜΗ nel Teeteto*, cit. p. 14-16, che ben spiega le ragioni di questa presenza della δόξα sia negli elementi che nei composti.

e da ciò deriverà che la sua οὐσία non è altro che la ragione profonda in grado di spiegare tutta la struttura relazionale dei suoi componenti.

Se le cose stanno realmente così e l'οὐσία rappresenta la struttura portante capace di ordinare tutte le *qualitates* che formano il bello, allora, a differenza di quanto ritiene Harte, anche il *Teeteto* fa riferimento alla nozione di struttura (che poi sarà meglio esposta in altri dialoghi) e la chiama con una parola, οὐσία, che mette una seria ipoteca sul modo sostanzialistico e meccanicistico di interpretare le idee¹⁸. L'accenno all'οὐσία, in precedenza (185a-187a) usata da Platone come segnale che marca il passaggio dal sapere sensibile al sapere intellegibile, chiarisce che l'elemento formale non è un fattore in più tra quelli che compongono l'intero ma è la struttura stessa di tale intero; ed è la struttura che, per la sua natura intellegibile, si cela ma al contempo si manifesta dentro gli elementi che la costituiscono. Sono infatti convinto che Platone dica qualcosa di analogo proprio discutendo del secondo significato di "ragione", quando afferma che ha conoscenza del nome Θεαίτητος non chi lo scrive correttamente (e basta) ma chi, avendo appreso le regole della grammatica e della scrittura, lo scrive in modo giusto perché ne possiede il λόγος. Costui infatti comprende le vere relazioni che intercorrono tra le lettere (sa, per esempio, che la lettera *c* può essere seguita da qualsiasi vocale ma non da qualsiasi consonante) e conosce il corretto uso di una lettera nei diversi nomi (sa che la Θ di Θεαίτητος è anche la stessa Θ di Θεόδωρος) e nei suoi più disparati contesti¹⁹ (207e5-208a10). Chi invece enumera gli elementi di un ente senza cercarne l'οὐσία è destinato ad averne

¹⁸Svilupperò nella parte finale del mio lavoro quest'ipotesi che però merita fin da subito qualche delucidazione. Se è vero quanto spero di dimostrare, cioè che in questo brano del *Teeteto* Platone identifica "questa armonica unità", "questa struttura ordinata" che dá luogo allo ὅλον con il termine οὐσία, ciò potrebbe significare che l'aspetto ontologico/materiale (l'essere un originale perfetto di una sostanza empirica imperfetta) non sia l'aspetto degli universali che più gli interessa. In questa prospettiva con il vocabolo οὐσία Platone non intenderebbe la sostanza intellegibile come perfetto modello metafisico di un oggetto sensibile ma come struttura genetica essenziale di cui partecipano parzialmente le cose sensibili. Si prenda per esempio l'οὐσία del bello. Essa non è una sostanza metafisica (la donna perfetta) sulla scia di un'immagine sensibile (una bella donna umana) ma è una sorta di codice genetico primordiale che viene in parte replicato negli enti empirici. Questa interpretazione dell'οὐσία riguarda in generale anche i κοινά (si cfr. n.9), dal momento che l'οὐσία è il primo dei κοινά.

¹⁹Non concordo con le tesi sostenute da F. CORNFORD (*Plato's Theory of Knowledge*, Londra 1935, pp 157-8) secondo la quale colui che impara a scrivere non possiede la conoscenza perché scrive giustamente la prima sillaba del nome *Theaetetus* "per caso", perché ritengo, con D. BOSTOCK, *Plato's Theaetetus*, Oxford 1988, p.223, che qui «conoscere» vada inteso come «comprendere» e quindi come abilità a cogliere il λόγος del nome da scrivere. E sono anche persuaso che l'attività del λόγος si fondi sulla capacità di correlare fra loro gli elementi di una disciplina in un sistema come ha ben mostrato G. FINE, in *Knowledge and Logos in the Theaetetus*, «Philosophical Review» 24 (1979), pp. 387-88. (ora in EADEM, *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford 2003, pp. 225-251) Ciò che però voglio argomentare, a differenza di quanto proposto da Fine, è che tale lavoro del λόγος è destinato a non avere mai compimento a causa della natura metafisica dei suoi oggetti di riferimento.

solo opinione vera (208b1-2). L'esempio è meno scontato di quanto possa sembrare ad una prima lettura perché mette in luce, soprattutto se applicato ad enti di carattere universale, una questione d'importanza capitale. L'implicazione nome/lettere è un nesso inscindibile: se tolgo all'οὐσία— che manifesta la sua unità nel nome — le lettere, non mi resta niente, neppure il nome, se invece cambio alcune lettere avrò un nome che, per quanto possa essere simile a quello precedente, è un altro nome; allo stesso tempo se scrivo a caso le medesime lettere senza ordinarle secondo la struttura (l'οὐσία) stessa del nome esse saranno solo un insieme privo di senso. Ancora più lampante, in questa direzione, è allora la co-implicazione tra l' οὐσία, in quanto struttura di un universale come il bello, e gli στοιχεῖα, in quanto *qualitates* di detto bello: senza queste ultime non vi sarebbe infatti nessun segno della presenza della prima nel mondo empirico, ma senza la presenza meta-sensibile di tale οὐσία esse sarebbero prive di senso, giacché il loro senso è quello di essere segno dell'universale. Occorre non dimenticare queste osservazioni perché saranno fondamentali per capire la conclusione del percorso intrapreso.

A questo punto però ritengo sia utile recuperare l'acuta osservazione di Sedley sul fatto che, pur essendo «conoscibili allo stesso modo» (205b2-3), la conoscenza degli elementi sia più diretta e non-derivata rispetto a quella dei nessi. Tuttavia la ragione del mio assenso a tale interpretazione non è quella esposta dallo studioso inglese. Egli sostiene che la conoscenza più diretta degli elementi possa contenere un'allusione al carattere *anipotetico* dell'idea del Bene esposto nella *Repubblica*: per la sua natura di sapere non derivato questa idea potrebbe essere il principio da cui avrebbe origine tutta la conoscenza. A codesta tesi si possono fare due obiezioni: 1) il fatto che il Bene possa essere *anipotetico*²⁰ non implica necessariamente che esso sia un elemento e non un intero; 2) così facendo si capovolgono i termini della questione: nel *Teeteto* è lo ὄλον che fornisce il para-digma dell'idea e non, come invece si potrebbe intendere dal discorso di Sedley, lo στοιχεῖον.

A mio parere invece la conoscenza degli elementi è, per l'uomo, più diretta rispetto a quella degli interi perché essi sono il primo risultato “razionale” delle sensazioni, che, a causa del carattere passivo dei sensi, costituiscono la prima esperienza percettiva della realtà esterna. Si badi bene, non voglio dire che gli elementi siano le sensazioni *tout court*, perché una sensazione è una δόξα ἄλογος che non ha niente di affine al λόγος degli interi, intendo piuttosto affermare che tali elementi sono le riflessioni (o opinioni) linguistico-razionali sui dati offerti dalle sensazioni stesse. Così essi, proprio per questo ineludibile legame con i sensi, sono più immediatamente (ma non maggiormente) conoscibili. Reputo importante quest'ultima specificazione messa fra parentesi perché impedisce di dare per assodato che quanto sia più direttamente conoscibile sia anche maggiormente conoscibile. Detto per inciso, credo che per Platone ciò che sia *maggiormente* conoscibile (ovviamente dal punto di vista della

²⁰Bisogna poi chiarire se ed in che senso quella dell'*anipotetico* sia una conoscenza non derivata e più diretta rispetto alle altre forme gnoseologiche; se è necessario considerarla tale ciò non può essere dovuto ad una sua visione intellegibile ed immediata. Su questo argomento si cfr. F. TRABATTONI, *Il sapere del filosofo*, in M. VEGETTI (a cura di), Platone. *La Repubblica*, traduzione e commento Libri VI-VII, Vol. V, Napoli 2003, cit. pp.163-4.

conoscenza intellegibile) siano gli interi o universali e non i loro elementi che, al massimo, possono essere più *immediatamente* conoscibili. Ciò che è maggiormente conoscibile è infatti ciò che possiede una “certa stabilità”, indicata da un nome attraverso cui il nostro linguaggio identifica “quella determinata cosa”. Ma che cosa c’è di stabile in un mondo soggetto ad un movimento perpetuo? Ciò che è stabile è ciò che è comune a più oggetti, o, come precisato da Casertano, ciò che è comune «a sensazioni di oggetti, gli uni e le altre in continuo mutamento»²¹. Dunque il ripetersi di un qualcosa di stabile dentro diversi oggetti e sensazioni di oggetti è il punto di partenza su cui articolare le proposizioni che aprono alla dimensione dell’universale e che, al contempo, ne costituiscono gli elementi stessi. In quanto prodotti linguistico-razionali dell’attività dell’anima sui contenuti delle sensazioni gli elementi (στοιχεῖα) rappresentano quella “stabilità” che è l’essenza dell’idea. L’assonanza con il passo 185a ss., di cui altrove²² ho indicato la centralità per lo sviluppo del dialogo, è inequivocabile e consente un’ulteriore considerazione. L’οὐσία, l’identità, l’alterità, la somiglianza, la dissomiglianza, il buono, il bello, il brutto e il cattivo, proprio perché κοινά, sono allora le *quidditates* in sé maggiormente conoscibili perché, nel rappresentare *ciò che è* oltre i mutamenti sensibili, sono gli oggetti principali dell’attività *logica* dell’anima. Anche gli elementi, che nella loro forma logica costituiscono gli στοιχεῖα dell’ οὐσία, fanno parte di questa schiera di oggetti; ma il loro legame con le esperienze sensibili li rende certo più direttamente (o immediatamente) conoscibili ma anche più soggetti alla corruzione del mondo empirico, dotati di un minore grado di stabilità e quindi meno conoscibili sul piano del sapere intellegibile. Il vento, ad esempio, può essere una rappresentazione del freddo. Ma esistono casi dove il vento è anche caldo, e ciò gli impedisce di essere l’ οὐσία del freddo; allo stesso modo, e per la stessa ragione, per una graziosa fanciulla non è possibile essere l’ οὐσία del bello, perché la sua bellezza è bruttezza in confronto a quella di una dea.

La necessità di porre l’idea del bello nasce dai continui riscontri empirici di tale entità; ed è così il risultato del lavoro dell’anima che formula giudizi quali “x è bello”, “y è bello”, e “z è bello”. Se è dunque vero che il bello in sé è un *primum* ontologico perché permette l’esistenza delle cose belle è altrettanto vero che nella dinamica gnoseologica umana si parte prima dalla conoscenza sensibile per dirigersi poi verso quella intellegibile. A mio avviso quindi gli elementi sono più *direttamente conoscibili* dei composti perché essi sono la prima enunciazione logico-razionale delle diverse esperienze percettive umane. In questa prospettiva non c’è nulla di strano se gli esiti di queste riflessioni (“la ragazza è bella” “la legge è bella” ...) diventano le formulazioni di concetti sempre più “stabili” come il conveniente, il vantaggioso, il piacevole ai sensi. A loro volta, essi andranno a costituire gli στοιχεῖα più direttamente conoscibili su cui si struttura l’idea di bello: il conveniente, per esempio, è una *qualitas*, un elemento del bello e, di conseguenza, la sua realtà, in quanto aspetto del bello, è più *evidentemente* conoscibile della bellezza in sé. Lo stesso dicasi per la definizione di bello come “ciò che è piacevole alla vista”; il giudizio di gradevoli esperienze estetiche (“quel sorriso è bello”, “quel corpo è

²¹G.CASERTANO, *Caratteristiche e funzioni del λόγος. Sulla forma e la struttura del Teeteto*, in M.MIGLIORI (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, p 375.

²²Non posso che rimandare al mio *La natura della δόξα tra la prima e la seconda definizione di ἐπιστήμη. Contributo all’esegesi di Teeteto 184c-190e*, pp.7-23.

bello”, “quel viso è bello”) porta ad una prima *universalizzazione* del bello, cioè alla sua prima esplicazione in un concetto sintetico che riunisca le differenti sensazioni belle che appartengono ad un certo ambito: «la bellezza è ciò che è piacevole alla vista». L’idea del bello, pensata in quanto ὅλον, sarà quindi costituita da una serie di caratteri generali (il vantaggioso, il conveniente, il piacevole ai sensi...) disposti secondo quella struttura (οὐσία) unica ed originaria che fa di un insieme di caratteri (elementi) la bellezza *tout court*.

Spero che, da un lato, ora risulti più chiara la complementarità tra la natura unica dell’intero (o universale) e la natura ad esso affine dei suoi fattori costitutivi e che, dall’altro, emerga lo stretto legame tra la confutazione di S e la discussione sul secondo significato di “ragione”. Tra i due brani non c’è contraddizione²³ ma funzionalità reciproca, dal momento che il primo fornisce al secondo un requisito indispensabile perché si possa presentare la vera nozione di ὅλον: senza prima provare che gli στοιχεῖα di un composto appartengono ad un genere che è quantomeno omogeneo a quello di detto composto, lo ὅλον rimarrebbe in una situazione di *empasse*, giacché non si renderebbe ragione di come esso sia il risultato razionale di elementi forniti di natura opposta. Mi auguro che sia altrettanto chiaro anche il significato di quanto detto a partire dall’osservazione di Sedley, che posso riassumere come segue. È sbagliato dire che gli elementi sono *in assoluto* più conoscibili dei composti (perché questi ultimi possiedono una stabilità che li rende i principali oggetti di conoscenza) ma è corretto asserire che i primi sono *più direttamente* (ἐναργέστερον) conoscibili dei secondi, perché sono il primo prodotto razionale della immediata manifestazione sensibile degli universali. In questo modo viene salvato un aspetto fondamentale della riflessione gnoseologica di Platone,

²³Che Platone dia dei segnali in questa direzione è già evidente nell’argomentazione che intende mostrare l’identità delle nozioni di “intero” e “tutto.” In questa circostanza, tra gli esempi in cui l’intero non è che la somma delle parti, Platone inserisce anche il caso dell’esercito (204d9-11): esempio di certo non felice per il fatto che il numero degli opliti di un esercito (siano essi mille o duemila) non ne modifica per nulla il concetto. A proposito di questo passo che riguarda l’idea del numero in quanto somma di parti (cioè in quanto πᾶν) si veda l’esaustiva trattazione compiuta da B.CENTRONE in *L’eidos come holon in Platone e i suoi riflessi in Aristotele*, in F.FRONTEROTTA-W.LESZL (a cura di), *EIDOS-IDEA Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, cit. pp. 103-114. Lo studioso italiano giustamente propende per «un’interpretazione allusiva di questa sezione» (204d ss.), in virtù del fatto che qui Platone sembra servirsi «principalmente di esempi di *pan* che dovevano richiamare l’idea di un *holon* non ridicibile alla somma delle parti», ma sostiene che, tramite questi «esempi che suonano sospetti», il dialogo offra solo «una conferma all’ipotesi che Platone abbia presente una distinzione tra *pan* ed *holon*» e che al contempo lasci come implicito il fatto che una soluzione dell’aporia debba essere ricercata «nella struttura numerica dell’*eidos*». In questa direzione infatti Centrone nota come alcune problematiche di questa sezione del dialogo siano riprese da Aristotele quando, negli *Analitici Posteriori* (II 6, 92a30-1) e, a più riprese (VIII 3, 1043b23-32; VII 12, 1037b11-12) nella *Metafisica*, discute un’aporia relativa alla definizione. Ma, prima che in questa direzione, io credo che si debba considerare attentamente la discussione sul secondo significato di λόγος. In questo brano, attraverso la nozione di οὐσία, il concetto platonico di *holon* sembra già presentarsi nel suo valore essenziale e, di conseguenza, come possibile inizio di risposta all’aporia sollevata da S.

quello per cui la conoscenza non può che prendere le mosse dall'analisi dell'esperienza sensibile così come essa si presenta all'uomo.

5. Il secondo significato della riduzione di ὅλον a πᾶν

Per far fronte alla questione relativa ad un possibile secondo significato del rapporto intero-tutto, giova invece riprendere il senso generale della terza definizione di ἐπιστήμη che è intimamente connesso alla peculiare natura dello ὅλον. Cogliere lo ὅλον ossia cogliere l'universale significa identificare l'unica οὐσία che dispone ed ordina tutti gli elementi dell'intero. Come già notato a partire da 185a ss. tale οὐσία si manifesta solo indirettamente negli elementi, perché essa, se così si può dire, rappresenta la natura metafisica dell'universale, dal momento che la sua essenza non è mai definibile dall'analisi di tutti gli στοιχεία. Posso di certo affermare che la bellezza di una ragazza stia nella proporzione delle parti del corpo, nell'armonia del volto, nella brillantezza degli occhi o nella lucentezza dei capelli; ma al termine di questo elenco mi sfuggirebbe ancora qualcosa, qualcosa che dona unità a questi elementi e che ne caratterizza la loro unione come bella: in altre parole mi sfuggirebbe ancora la bellezza. Se le cose stanno così – e l'incapacità delle tre accezioni di λόγος a definire l'ἐπιστήμη non fa che certificare tale situazione – allora questa bellezza che sfugge è, almeno in quanto ὅλον, ineffabile: e ciò significa che non esiste un λόγος capace di descriverla compiutamente, un λόγος in grado di spiegare la natura di quell'οὐσία che rende un'insieme di elementi il bello in sé.

Così l'uomo, nella sua condizione mortale, per parlare della bellezza deve inevitabilmente ridurla al grado di πᾶν, ad un insieme di fattori di cui non riesce a spiegare (se non sotto le sembianze dell'apparente tautologia “il bello è il bello”) la forma costitutiva. Perciò, non riuscendo ad esprimere l'essenza, la *struttura* che rende lo ὅλον un'unità, tutto quello che all'uomo è possibile fare consiste nella continua descrizione del πᾶν, cioè nella descrizione di quelle qualità che formano l'idea del bello e che, di volta in volta, si presentano quali segni più direttamente conoscibili di questa idea. In linea di principio dunque si ha ἐπιστήμη quando si possiede un sapere definitivo dell'οὐσία, giacché solo il soddisfacimento di questa condizione permette di conoscere l'intero. Questo però è lo stato in cui vivono le anime disincarnate o gli dei che contempiono direttamente l'essenza degli εἶδη universali. Di fatto, nel mondo empirico, lo ὅλον è per l'uomo il punto-limite, l'ideale fondativo e regolativo della ricerca, perché, in mancanza di una visione diretta, l'idea del bello in quanto bello è a lui accessibile solo attraverso la mediazione del λόγος, senza mai essere disponibile nella sua essenza. Dentro il diaframma creato dal linguaggio umano infatti il *che cosa* dell'idea si cela sempre nel *come*, nella qualità e nei rapporti tra le qualità che costituiscono l'idea e che il λόγος si trova di volta in volta ad indagare. Secondo la celebre formulazione della *VII Lettera* si può asserire che i quattro (nome, definizione immagine e la loro conoscenza) non riescono a dire il quinto (l'oggetto in quanto tale o nei termini del *Teeteto* lo ὅλον) perché i tre strumenti gnoseologici e «il loro

trasferimento dalla parte del soggetto»²⁴ (il quarto) manifestano sempre il “quale” insieme al “che”, cioè finiscono per mostrare la qualità prima dell’οὐσία, nel momento in cui intenderebbero svelare solo l’essere (*VII Epist.* 342e-343a). Nel testo Platone spiega che la causa di questa impossibilità sta nel fatto che la natura dei quattro è πεφυκυῖα φύλως, «difettosa per natura» (343d-e1): il che significa che anche il λόγος è uno strumento vicario ed imperfetto per lo studio dell’universale. Come ha giustamente notato Trabattoni in riferimento a questo passo della *VII Lettera*, «un *logos*, comunque lo si voglia intendere, consiste in ogni caso nel dire qualcosa di qualcos’altro, cioè una sua qualità»²⁵: l’attività *logica* insomma consiste nel dire gli aspetti dell’essere piuttosto che la sua natura. Sono persuaso che si possa fare il medesimo discorso per i λόγοι del *Teeteto*²⁶: essi esprimono la qualità, indicano i modi (o gli elementi, quali il conveniente, l’utile, il piacevole ai sensi) in cui il bello (l’intero) si palesa, ma restano impossibilitati ad accedere direttamente alla sua οὐσία. Trasponendo l’immagine della *VII Lettera* nei termini posti dal *Teeteto* si potrebbe formulare la seguente ipotesi: ciò che i quattro riescono a dire è il πᾶν, cioè l’insieme degli aspetti che, nelle varie manifestazioni empiriche, caratterizzano quella precisa idea, ciò che purtroppo non riescono a dire è lo ὅλον, cioè l’οὐσία di cui quegli aspetti (o qualità) non sono che il segno.

²⁴Non c’è lo spazio per spiegare questo difficile passaggio della *VII Lettera*. Qui posso solo dire che ho fatto mie le conclusioni cui in proposito giunge F. TRABATTONI nel suo recente libro, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2005, pp. 179, p. 123. Per una esposizione del significato della *VII Lettera* rimando quindi a detto volume con particolare riferimento al cap. IV in cui si discute anche il problema della sua autenticità. A questo riguardo riporto solo una battuta di F. GONZALEZ, *Perché non esiste una teoria platonica delle idee*, in M. BONAZZI-F. TRABATTONI (a cura di), *Platone e la tradizione platonica*, Milano 2003, pp. 31-67, cit. p. 52, che ben esemplifica sia quanto penso in proposito sia quanto ho inteso fare in questo lavoro: «Ma il grande valore di questo testo risiede nel fatto che esso, sia di Platone o meno, fornisce una buona spiegazione di ciò che rimarrebbe altrimenti senza spiegazione. La controversia circa la sua autenticità ci sollecita semplicemente a trovare nei dialoghi conferme indirette di ciò che esso precisa in modo sintetico e diretto». Sul valore filosofico della *VII Lettera* una tesi (per certi aspetti) simile a quella di Trabattoni è delineata proprio dallo stesso GONZALEZ, che però non esclude la possibilità di una conoscenza non proposizionale delle idee, tanto in *Perché non esiste una teoria platonica delle idee*, cit. pp. 51-67, quanto in due suoi testi precedenti: *Dialectic and Dialogue: Plato’s Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston 1998, pp. 245-274 e *Nonpropositional Knowledge in Plato*, «Apeiron» 31 (1998), pp. 255-284.

²⁵F. TRABATTONI, *La verità nascosta*, cit. p. 122.

²⁶Per questo motivo ritengo – contrariamente a quanto sostenuto da T. CHAPPELL, *Reading Plato’s Theaetetus*, Sankt Augustin 2004, p.201, il quale pensa che ci sia un quarto significato di λόγος («true belief with an account of the reason why the true belief is true»), perché i tre proposti sarebbero *reductiones ad absurdum* degli ultimi tentativi di comprendere la conoscenza in termini unicamente empirici – che qui Platone indichi già chiaramente cosa intende con il vocabolo λόγος, senza che sia necessario cercarne un significato più esaustivo, a mio avviso non disponibile, in altri dialoghi. Per ulteriori approfondimenti si cfr. la mia recensione a questo volume in «Elenchos» XXVI (2005), pp. 459-66.

6. Lo ὅλον come paradigma degli universali: la metafisica del *Teeteto*

Se quanto finora detto non è assurdo si può concludere che anche il *Teeteto*, pur dentro un contesto aporetico e problematico, metta in luce quelli che sono i pochi fondamentali caratteri degli universali platonici. Al termine del suo lavoro infatti la Harte delinea il profilo di quello che, più che «the Plato's model of composition», è meglio descritto come «an attempt to say what a whole of parts must be like»²⁷. Secondo questo paradigma, tali «wholes of parts» sono «contentful structures»²⁸, le cui parti trovano identità solo nel contesto dell'intero che esse compongono. Così, continua la studiosa anglosassone, Platone rende queste strutture essenziali per la costituzione di un intero e, al contempo, le considera fondamentali tanto per le parti quanto per l'intero. Va quasi da sé che egli presenti le strutture degli interi come qualcosa di «essentially intelligible»²⁹. Concordo con Harte nel dire che tali aspetti appartengano all'idea platonica di ὅλον ma credo che la nozione di intero presentata nella trattazione del secondo significato di λόγος, possieda, proprio per la sua stretta connessione con il concetto di οὐσία, i medesimi aspetti. L' οὐσία è infatti ciò che forma, ciò che dispone gli elementi in quell'unità nuova che prende il nome di ὅλον. Così intesa però l' οὐσία non è l'essenza dell'universale pensata come una sostanza ontologicamente superiore ma modellata secondo i canoni delle cose belle sensibili: l' οὐσία del *Teeteto* non è un duplicato perfetto di una sostanza sensibile ma la matrice originale, la struttura compiuta che si palesa, in controtuce e parzialmente, negli oggetti empirici. Così intesa allora la realtà dell'universale si manifesta nelle cose sensibili non secondo un modello meccanicistico, come il passaggio del movimento da una palla all'altra sul tavolo da biliardo ma quasi “per generazione” o per una sorta di “pressione osmotica” cioè come se essa trasmettesse (per mimesi, per κοινωνία, e per παρουσία)³⁰ parte del proprio Dna, della propria struttura metafisica alle cose empiriche e corruttibili.

Per riassumere quanto detto, si può affermare che la Harte non vede, nella sua analisi del *Teeteto*, il valore di “struttura” che Platone assegna alla nozione di οὐσία. È infatti l'inserimento del concetto di οὐσία così inteso che segna, anche in questo dialogo, un nuovo modello ontologico che non è più «the ontology of the dilemma[‘s

²⁷V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes*, cit. p. 273.

²⁸*Ibidem*.

²⁹V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes*, cit. p. 274.

³⁰Vale forse la pena citare *Phaid.* 100d4-8: «nient'altro rende bella questa cosa se non la presenza e la comunicazione o altro modo di rapporto del bello in sé. Non è su questo modo che insisto, ma solo sul fatto che per il bello tutte le cose sono belle». Tale passo esemplifica quanto voglio dire: il problema principale di Platone non è quello di spiegare i meccanismi comunicativi che intercorrono tra le Idee e le cose sensibili ma quello di riaffermare, con argomenti sempre più adeguati, che il rapporto tra le idee e gli oggetti empirici consiste nel ripetersi in questi ultimi di una struttura (o di una parte di essa) che, non essendo riducibile a nessuno di questi enti, non può non avere natura metafisica.

arguments]» in cui l'intero è costituito dalla sola unione delle parti³¹. Da questa osservazione deriva un'ultima considerazione; anche nel *Teeteto*, a dispetto di quanto scritto da tanta parte della critica, emerge il nucleo portante della metafisica di Platone. A partire dall'analisi della conoscenza sensibile si rende evidente la necessità di postulare l'esistenza di enti (strutture o οὐσίαι) unitari e superiori agli oggetti empirici (e quindi metasensibili) ma capaci al contempo di manifestarsi in essi, seppur in gradazioni e intensità differenti, così da garantirne quel carattere stabile ed universale che fonda la possibilità della conoscenza intellettuale e del sapere umano. Tutto questo mi permette di affermare che anche nel *Teeteto* sono presenti dei riferimenti alle idee, o meglio, a quello che a mio avviso è il significato che Platone attribuisce al vocabolo *idee*. Nel testo la dottrina delle "idee" non è mai menzionata ma i κοινά, l'οὐσία e lo ὅλον richiamano in vari modi la presenza degli enti ideali e ne svolgono la medesima funzione. Qui è però necessario un chiarimento. Quando parlo di idee non intendo *cose ideali*, cioè oggetti che instanziano le idee nel loro massimo grado ontologico, perché, contrariamente a quanto sostenuto da Cornford³², di tali sostanze non vi è traccia né in quest'opera (che quindi non può essere letta solo come il collasso di una nozione di conoscenza che non sappia rivolgersi alle idee), né in tutto il resto del *corpus platonicum*³³; piuttosto, senza volerne assolutamente negare il carattere universale e metafisico, credo che all'idea ben corrisponda quel concetto di struttura che ho cercato di delineare nelle pagine precedenti. In ultimo giova notare che, neanche in questo dialogo, in cui sono presentate in termini di struttura, le idee (esprese attraverso i κοινά e lo ὅλον) perdono il valore che Platone assegna loro in *Parmenide* 135b5-c2, quello cioè di rappresentare il punto-limite cui deve indirizzarsi il pensiero nella sua attività dialettica³⁴.

³¹È significativo che, quando discute proprio del passo relativo al secondo significato di λόγος, la Harte, *Plato on Parts and Wholes*, cit. pp.148-9, non faccia mai menzione della presenza del termine οὐσία (207c1) nel brano, ma si limiti a dichiarare che il modello ontologico dell'intero come somma di parti sia nel *Teeteto* solo problematizzato per essere affrontato "positivamente" a partire dal *Sofista*.

³²Mi limito a citare F.CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, Londra 1935, perchè egli rimane il principale e più autorevole sostenitore della tesi secondo la quale il *Teeteto* spiegherebbe e negativo che cos'è conoscenza, mostrando l'esito fallimentare di un'indagine che voglia esaminare l'ἐπιστήμη senza considerare le Idee. Recentemente anche T. CHAPPELL, *Reading Plato's Theaetetus*, cit. pp. 246, ha ripreso buona parte dell'interpretazione di Cornford, soprattutto riguardo la mancanza nel dialogo di questo genere di Idee.

³³Oltre a tutta la prima parte del *Parmenide*, si veda a questo proposito F.TRABATTONI, *Platone*, Roma 1998, EADEM, *Sui caratteri distintivi della metafisica di Platone (a partire dal Parmenide)*, «Methexis» 16 (2003), pp. 43-63, e F.GONZALEZ, *Perché non esiste una teoria platonica delle idee*, pp 31-51.

³⁴Come già accennato alla n.9, per questa lettura dei κοινά non posso che rimandare al mio *La natura della δόξα tra la prima e la seconda definizione di ἐπιστήμη. Contributo all'esegesi di Teeteto* 184c-190e, cit. pp. 15-23.

7. Tra δόξα ed ἐπιστήμη

Chiudiamo ora definitivamente il discorso. Che cosa resta però al sapere umano cui è strutturalmente negato il possesso dello ὄλον, e quindi il raggiungimento dell'ἐπιστήμη? All'uomo rimane la conoscenza del πᾶν che già vale come garanzia per l'esistenza dello ὄλον, perché solo in forza della presenza di quest'ultimo la continua ricerca del λόγος coglie, o almeno tenta di cogliere, alcune peculiarità di quell'ordine tra gli elementi che fa del tutto disorganico un intero ordinato. E, accanto alla conoscenza del πᾶν, gli resta l'ἀληθῆς δόξα in luogo dell'ἐπιστήμη. Tale conclusione non deve stupire perché è sorretta da parecchie evidenze testuali che qui posso solo enunciare: in 187a8 Teeteto chiama δοξάζειν quell'attività dell'anima che si affatica intorno a ciò che è oltre le esperienze sensibili; in 189e8-190a6 il pensiero è descritto come un dialogo interiore al termine del quale l'anima esprime la sua δόξα, il suo giudizio su una determinata cosa; in S i composti conoscibili sono provvisti di λόγος di ἀληθῆς δόξα mentre agli elementi appartiene una δόξα ἄλογος; in 208a-b colui che conosce tutte le lettere del nome *Theaetetus*, cioè chi conosce il πᾶν, si trova nella condizione di chi, sostenuto dal lavoro del λόγος, opina rettamente.

Quale può essere dunque il significato generale di questi passi? A mio avviso uno soltanto: l'esistenza di una più ampia nozione di δόξα che non è più solo l'espressione della conoscenza sensibile ma piuttosto la «condizione trascendentale»³⁵ che accompagna qualsiasi processo gnoseologico umano³⁶. Sia esso l'esito di una

³⁵Traggo quest'espressione particolarmente efficace da F. TRABATTONI, *La verità nascosta*, cit. p. 119. Una tesi analoga riguardo la nozione di δόξα è presentata con assoluta chiarezza anche da Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Parigi 1981, con particolare riferimento alle pp.248-9.

³⁶Ecco quindi spiegato il motivo per cui ci può essere una δόξα ἄλογος degli elementi non conoscibili come proposto da Teeteto nella sua presentazione di S, ed una ἀληθῆς δόξα che stia *dalla parte* del λόγος nella formulazione di S fatta subito dopo da Socrate. Per rendere ragione di tale apparente paradosso non bisogna, come ritiene M. BURNYEAT (*The Theaetetus of Plato*, cit. pp. 174-77), restringere la nozione di δόξα, cercandone un significato che non sia compatibile con gli elementi non conoscibili, ma, come proposto da TRABATTONI, (ΛΟΓΟΣ e ΔΟΞΑ: *il significato della confutazione della terza definizione di ΕΠΙΣΤΗΜΗ nel Teeteto*, cit. pp. 14-5) è necessario ammettere che δόξα possa essere tanto la conoscenza sensibile quanto il λόγος εἰρημένος dell'anima, l'esito della sua riflessione razionale. A questo proposito mi interessa fare ancora una notazione: è significativo e non casuale che Teeteto leghi δόξα agli elementi sensibili e non conoscibili mentre Socrate la riferisce ai composti conoscibili ed intelleggibili. Il motivo è presto detto: in tutto il dialogo Teeteto sembra essere il rappresentante di una concezione di δόξα come conoscenza sensibile e Socrate, per converso, il portavoce della δόξα intesa come il condizionamento soggettivo che accompagna qualsiasi processo gnoseologico. Sono allora d'accordo con M. NARCY, *Doxazein: «opinare» o «giudicare»?* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: Struttura e problematiche*, cit. pp.7-23, quando sostiene che Teeteto resti ancorato alla δόξα come sapere sensibile

sensazione, o il risultato di un pensiero e di un συλλογισμός (186d3), tale atto *giudicante* costituirà l'assenso dell'anima esarà, in ogni caso, una δόξα.

E tale δόξα, pur senza essere mai ἐπιστήμη, diventerà ἀληθής nel momento in cui saprà riferirsi e per quanto possibile cogliere, attraverso λόγοι dai contenuti sempre più informativi, quella presenza *assente* che è l'oggetto principale del lavoro umano: la realtà (la struttura) degli enti universali, l'οὐσία dello ὅλον. Se quanto detto si potesse riassumere con una formula matematica potremmo dire che «ὅλον:ἐπιστήμη=πᾶν:ἀληθής δόξα» e che lo spazio della filosofia, nel mondo sensibile, è lo spazio dell' ἀληθής δόξα μετὰ λόγου, la cui azione consiste tutta nel limare progressivamente, continuamente ma mai definitivamente la distanza che separa i due rapporti di proporzione.

Emanuele Maffi, Université de Genève

(quello, per fare un esempio, che riguarda il secondo segmento della prima parte della linea) rimanendo così «estraneo al nuovo concetto di verità che lui, Socrate, tentava di introdurre»; mi trovo invece in disaccordo quando lo studioso francese dichiara che, in virtù di questa incapacità di Teeteto a passare alla conoscenza intellegibile, Socrate si limiti a mostrargli un uso corretto della δόξα in quanto conoscenza sensibile. Tale affermazione sottende una tesi a mio avviso erronea: che lo stesso Socrate non intenda la δόξα se non come sapere basato sui sensi. Ritengo infatti che Socrate resti sul piano della δόξα proprio per dimostrare a Teeteto che quest'ultima non riguarda solo la prima parte della linea ma, per così dire, tutti i processi conoscitivi presentati nella linea stessa.

