

SU *AISTHESIS* E *GENESIS* NELLA PRIMA
DEFINIZIONE DI *EPISTEME* NEL *TEETETO*

Lorenzo Giovannetti
(Università di Roma Tor Vergata)
lo_giovannetti@live.it

On aisthesis and genesis in the first definition of episteme in the Theaetetus. The exegetical background of this paper is based on two assumptions. Firstly, the *Theaetetus* is conceived as an ontological examination of the sensible world; secondly, the aim of this examination is to test the descriptive and semantic faculty of language. The paper consists in the analysis of some ontological issues of the first definition of *episteme*, i.e., *aisthesis* and *genesis*. The way the sensible world is conceived results from the prominence given to the meaning of *sensible* as experiential as such, especially by recognizing it as the ontological domain of events and factuality. The paper is composed of three sections: a brief statement of the exegetical presupposition is followed by a second section, devoted to the analysis and translation of the Greek concepts of *aisthesis*, *genesis* and *phantasia*. It aims to show that *aisthesis* does not correspond to perception, but to experience in a wider sense, whereas *genesis* is the name of the ontological dimension of events and *phantasia* is the link to phenomenality and manifestation. The last section provides the exposition and explanation of the ontology of event, seen under the strongest Heraclitean constraint, which brings the concept of phenomenalism to the extreme limit.

Keywords: *Plato, Experience, Ontology of Event, coming-to-be, phenomenalism.*

Presupposti esegetici

Lo scopo del presente lavoro consiste nell'individuazione, circoscrizione e comprensione del concetto di ἀσθησις, il quale, come è noto, è la prima e più lungamente discussa definizione proposta dal giovane Teeteto, nell'omonimo dialogo, a Socrate. Il *Teeteto*, prima di essere un trattato di epistemologia *ante litteram*, appare come una genuina ed accorata propedeutica filosofica che illustra il percorso della cognitività, dalle sue forme più immediate all'unità cognitiva della coscienza, per arrivare infine all'indagine sulla tempra

Fogli di Filosofia, 2015, Fasc. 6, pp. 33-52.

Articolo sottoposto a *blind review*. Ricevuto il 5-12-14 e accettato il 12-01-15.

epistemica del λόγος e al problema della validità del sapere. Ancora di più, esso esplora la possibilità del pensiero e del linguaggio nell'assenza delle forme ideali.

Limitandoci all'αἴσθησις, l'interpretazione che si ha qui intenzione di proporre concepisce l'andamento del ragionamento platonico come una discussione, eminentemente ontologica, della dimensione dell'evenemenzialità o, detto in maniera meno altisonante, dell'accadere. Il divenire risulta così non il semplice regno del mutamento, bensì quello della temporalità *tout court*. L'accadere, oltre ad essere la dimensione più immediata dell'esperire umano, è anche l'abitazione più intima della manifestazione degli enti, dei fenomeni. Una questione che anima la discussione su questa parte di testo è la più o meno presunta condivisione dell'ontologia eraclitea, relegata al mondo sensibile, da parte di Platone¹. La mia risposta alla questione è molto precisa: preso alla lettera il fenomenismo di Eraclito/Protagora è per Platone insostenibile, eppure la problematicità che lo genera è assolutamente effettiva e pertanto ineludibile.

Se ci si chiede "che cosa è?", il mondo dell'esperienza sembra una risposta più che plausibile, in tal caso però, in quanto mondo che accade, è scorretto dire che sia: esso piuttosto sempre diviene, γίνεται. Il concetto di γένεσις è inteso come correlato necessario dell'αἴσθησις. L'intento drammatico di questa prima definizione è concepire la dimensione evenemenziale a partire solamente da se stessa, sondando il terreno della sua autofondazione. L'intento profondo è mostrare l'intrinseca impossibilità di questa pretesa. Presentandosi come una sorta di scala wittgensteiniana, il discorso platonico attraversa il fenomenismo mostrando in sede finale l'insensatezza del risultato rispetto ai presupposti, ma anche la ricchezza delle nuove prospettive cui si è giunti, le quali già dall'inizio fondavano tacitamente la possibilità del discorso che le aveva negate.

La fine del fenomenismo è il collasso del linguaggio, cioè l'impossibilità di enunciare sé medesimo che detto fenomenismo vive. Lo stesso luogo della celebre confutazione di Protagora, oltre ad essere un mirabile capolavoro di logica, è prima di tutto la tematiz-

¹ Primo tra tutti Burnyeat, il quale, nella sua opera di commento al testo, presenta due letture parallele che parteggiano rispettivamente per i due lati della questione cfr. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company Indianapolis/Cambridge 1990, pp. 7-10.

zazione non solo del giudizio, ma anche delle necessità ontologiche che esso impone, assieme al preciso rapporto che intrattiene con la temporalità. Di tutto ciò qui non si farà menzione, riducendo le parti di testo a quelle propositive, ed espellendo da esse i numerosi riferimenti problematico-ironici al linguaggio. Sarà una rinnovata comprensione del *λόγος* a fare da collante fondamentale fra l'ontologia dell'apparire/accadere, come la si intenderà qui, ed il piano essenziale delle cose che sono².

Αἴσθησις, φαντασία, γένεσις

Il concetto di *αἴσθησις* occupa il posto centrale in seno alla lunga prima definizione di conoscenza del *Teeteto*, il fine operato platonico coglie detto concetto a partire da una formidabile plasticità definitoria. Come è tipico di Platone, le parole di uso tecnico del gergo filosofico vengono prelevate dalla lingua comune, secondo il senso che esprimono ordinariamente, per poi essere incessantemente messe alla prova, soprattutto essendo poste in relazione ad altri concetti, in una rete così definitivamente complessa ed efficace da essere degna del miglior esercizio dialettico. Il caso dell'*αἴσθησις* è a mio parere emblematico.

L'avvio della prima definizione infatti propone il senso ordinario della parola *αἴσθησις*, per poi immediatamente cominciare a circoscriverlo nelle sue insospettate e controintuitive implicazioni ontologiche. Prima di entrare nel merito della traduzione di questo termine è necessario considerare un presupposto fondamentale della ricerca platonica: quale che sia la risposta alla domanda sulla definizione della conoscenza, il lavoro filosofico essenziale coincide con l'indagare la consistenza ontologica dell'oggetto di tale conoscenza. Tentare di definire l'*αἴσθησις* quindi, significa innanzi tutto formulare un'ontologia del mondo sensibile. In luogo di questa prima definizione infatti, mostrando in aggiunta anche la genuinità metodo-

² Cfr. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Felix Meiner 1921, sul *Teeteto* cfr. pp. 102-10, il quale propone un'interpretazione molto stimolante e personale. Ciononostante credo colga nel segno ponendo la massima enfasi sulla funzionalità del linguaggio e sull'esclusione dell'ipotesi che l'Idea platonica sia un ente analogo a quello sensibile, anche se eterno.

logica della ricerca, Platone indica le caratteristiche necessarie che la risposta alla domanda sulla natura della conoscenza deve necessariamente implicare³: questa deve essere sempre diretta verso qualcosa che è (τοῦ ὄντος) ed essere infallibile (ἀψευδές). Dati tali presupposti non rimane che interrogare la modalità di essere che qualifica gli enti correlati a quel tipo di approccio verso il mondo in cui consiste l'αἴσθησις. Si profila in ciò l'idea che l'αἴσθησις non sia un ente tra gli altri, bensì una modalità stessa di configurare l'ente.

Il nucleo semantico primario del termine αἴσθησις indica la dimensione della sensorialità, una prima traduzione infatti è quella di "sensazione". Scevro da qualunque successiva ricchezza cognitiva indicherebbe il contenuto sensoriale puro (qualunque cosa esso significhi). Ancor più correttamente il termine è traducibile con "percezione". Il termine "percezione" infatti possiede uno statuto lievemente più allargato di quello del mero *sense-datum*⁴: avere percezione di qualcosa include un minimo adombramento qualitativo che evade le ristrettezze dell'immediato dato della sensorialità. In entrambe queste prime traduzioni è comunque evidente l'appiattimento totale del concetto di αἴσθησις sull'attività percettiva dei cinque sensi e sulle esperienze che essi ingenerano.

Il campo semantico della parola greca però copre un'estensione più allargata nel campo dell'esperienzialità. Questa infatti può includere una pluralità di stati soggettivi che non intrattengono un rapporto diretto con le percezioni sensoriali. Qualunque stato emotivo ed ogni opinione singolare possono essere inclusi nel processo di costituzione dell'esperienza. In tal caso αἴσθησις significherebbe il fare esperienza di qualcosa, ed il suo dominio sarebbe quello

³ Cfr. *Tht.* 152c5-6:

«αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἔστιν καὶ ἀψευδές ὡς ἐπιστήμη οὐσα.»

Sull'opportunità di comprendere questa battuta come espressione del pensiero platonico cfr. F. Aronadio, *La clausola hos episteme ousa in Plat. Theaet. 152c5-6* (di prossima pubblicazione). Inoltre questo è un punto testuale di rilievo per un'interpretazione infallibilista della posizione di Protagora che appare come una delle soluzioni più convincenti, come emergerà nel corso della trattazione (cfr. G. Fine, *Conflicting Appearances*, in Ead., *Plato on Knowledge and Forms: Selected essays*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 180).

⁴ Cfr. J. McDowell, *Plato. Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1999, p. 116.

dell'esperienzialità come tale⁵; ciò implica l'inclusione di qualunque opinione, parere, o giudizio soggettivo⁶, in forma chiaramente non tematizzata. Secondo questa accezione allargata del concetto di αἴσθησις diviene anche più ricco ed interessante il senso intimo dell'intento platonico, il quale notoriamente mostra l'impossibilità della prima proposta di Teeteto. Non si tratta qui di uno svilimento dell'attività sensoriale, ma piuttosto del riconoscimento dell'impossibilità del piano esperienziale di giustificare i propri contenuti e quindi di rendere conto dell'attività conoscitiva nel suo senso più eminente. È necessario infatti comprendere cosa significa "piano dell'esperienzialità". L'interpretazione del concetto di αἴσθησις che qui si sta delineando ne individua la matrice ontologica specifica nella qualificazione di tutto ciò che significa avere o condurre un'esperienza. L'αἴσθησις è sensazione solo in quanto l'attività percettiva mostra in misura esplicita e diretta ciò che caratterizza ogni esperienza come tale: l'accadere.

Ogni accadimento ha a che fare con una percezione, comprensione, manifestazione di esso. In questi termini risulta particolarmente perspicuo il riferimento a Protagora: la diversità ed acerrima rivalità delle opinioni degli uomini è proverbiale, ma in ultima istanza ciò che "è" indubitabilmente non è nient'altro che tutta la serie di esperienze irriducibili che ogni uomo ha percepito ed opinato lungo il corso della sua vita. Il tentativo Platonico consiste nell'accogliere

⁵ Un fiorente dibattito si è sviluppato sullo statuto "allargato" della percezione in questa prima parte del *Teeteto* cfr. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Dover Publications, 2003, p. 30 « in ordinary usage *aisthesis*, translated perception, has a wide range of meanings, including sensation, our awareness of outer objects or of facts, feelings, emotions, etc.» e G. Fine, *Conflicting Appearances*, cit., pp. 161-2 « So we need to distinguish between that I shall call *Narrow Protagoreanism* and *Broad Protagoreanism*. According to *Narrow Protagoreanism*, each thing is, for any person, the way he perceives it as being. According to *Broad Protagoreanism*, each thing is, for any person, the way he is inclined to think it is.». Il riferimento a Protagora oltre che essere celeberrimo sarà affrontato poco più avanti.

⁶ Come fa ben notare M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit., «the thesis that knowledge is perception breaks down into two propositions: (1) all perceiving is knowledge, (2) all knowing is perceiving.», ma questo implica che la percezione in questione non possa ridursi alla sola e "muta" sensorialità.

questa tesi e metterla duramente alla prova, quasi torturarla (βασανίζειν) fino a mostrarne l'intrinseca insostenibilità. Parlare di un piano dell'esperienza conduce a considerare la possibilità di un piano dell'essenza. Ci si limiterà qui a mostrare come il discorso sull'ἄσθησις non sia altro che una circostanziazione ontologica di ciò che è esperienziale/eventemenziale. Per fare ciò, come prima si è accennato, è necessario ampliare la riflessione attraverso altri concetti fondamentali, così da rendere conto di ciò che qualifica ogni percezione: la manifestazione ed il divenire.

Il discorso platonico ricorre alla filosofia di Protagora con il preciso intento di esplorare la trama di implicazioni ontologiche che la definizione proposta porta con sé. Quanto questo richiamo sia legittimo da un punto di vista storiografico è una complessa questione che non sarà qui affrontata⁷. La sentenza protagorea dell'*homo mensura* è utilizzata per porre un'equivalenza di rilievo tra l'essere e l'apparire⁸. Come un qualunque ente si manifesta nella singola e circostanziata esperienza di qualcuno, così esso anche è per costui. La manifestazione, intesa come apparire, palesarsi, di un certo stato di cose in uno specifico momento, si configura come elemento fondante l'ἄσθησις in quanto processo conoscitivo. In tal caso la conoscenza non consiste nell'individuazione di contenuti definitorio-descrittivi logicamente indipendenti dal contesto della loro formulazione, bensì nell'atto stesso, inesausto ed originario, del presentarsi in successione delle esperienze. Il correlato ontologico dell'esperire (αἰσθάνεσθαι) è l'apparire (φαίνεσθαι), questi due processi però intrattengono un rapporto di coesione così saldo che finiscono per essere due aspetti, concettualmente approcciati da direzioni differenti, della stessa dinamica ontologica. Il legame che condividono è quello della più squisita intenzionalità: non si dà mai percezione di qualcosa che non si manifesta (e che quindi non è, data l'equivalenza sopra indicata) e non si manifesta nulla che non sia indubitabilmente esperito da qualcuno, per lo meno nel momento attuale del suo accadere. Vediamo con questo doppio movimento convergente come

⁷Sull'argomento si rinvia a A. Brancacci, *La "dottrina riservata" di Protagora: Plat. Theaet. 152c7-e1*, «Méthexis», 24 (2011), pp. 87-108.

⁸Cfr. *Theaet.* 152a6-8:

«οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐτοῖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ;».

la clausola definitoria della conoscenza sia rispettata, e nel mirare ontico e nell'infalibilità dell'atto conoscitivo. Il premio dell'immediatezza necessaria, ed in molti casi ottundente, dell'esperienza è osteggiato dall'incodizionata singolarità ed autoreferenzialità d'ogni esperire.

Il verbo φαίνεσθαι condivide l'ampiezza sopra individuata del termine αἴσθησις: esso indica il presentarsi manifesto di qualcosa nel suo essere esperito in opera, ma anche il giudizio che a detta esperienza si accompagna, vale a dire ogni contenuto opinativo che di volta in volta ognuno tende ad associare all'ente esperito. Ancor meglio, lo stato di cose di cui si fa esperienza è primariamente manifestantesi, in ogni momento, secondo una certa qualificazione, che si, è sempre "attualmente in corso", ma che non è mai completamente sensoriale (dove sensoriale significa antepredicativa). Le cose per come mi appaiono devono accadere, l'esperienza nella sua attualità fa sì che io possa vedere, percepire, esperire ciò che è. Questo implica anche una vasta scala di sentimenti, progetti e stati emotivi che entrano di diritto nell'indomito turbine dell'accadere.

L'equivalenza tra αἴσθησις e φαντασία viene esplicitamente annunciata⁹: "appare" significa "percepisce", la percezione e l'apparenza sono la stessa cosa (ταύτων)¹⁰. Il termine φαντασία non indica la capacità rappresentativa compresa come atto psichico dedito alla pura invenzione o alla funzione mentale dell'immaginazione (intesa come produzione di immagini); esso condividendo la radice φαν-, appartiene ancora all'ambito del manifestarsi¹¹, della fenomenicità, ed indica piuttosto l'apparenza, l'apparizione. Il senso moderno

⁹ Cfr. *Tht* 152b12-c3:

«ΣΩ. τὸ δὲ γε "φαίνεται" αἰσθάνεσθαι ἔστιν; ΘΕΑΙ. ἔστιν γάρ. ΣΩ. φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταύτων ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστῷ καὶ κινδυνεύει εἶναι.»

¹⁰ Cfr. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, cit., p. 32 n.3 «φαντασία is simply the substantive corresponding to the verb φαίνεσθαι[...] We can substitute Theaetetus' word αἰσθάνεσθαι for Protagoras' word φαίνεται without change of meaning.» cfr. anche J. McDowell, *Plato. Theaetetus*, cit., p. 118.

¹¹ Cfr. A. Silverman, *Flux and Language in the Theaetetus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18 (2000), p. 116: «For the Protagorean, there is no difference between perception, *phantasia*, belief, and knowledge; there is just appearance».

della parola “fantasia”, definito da uno spazio creativo di arbitrarietà, deve essere escluso nell’interpretazione della parola greca. Piuttosto questa ha a che fare con la manifestazione del mondo stesso, e su di essa è schiacciata la percezione, cosicchè l’uomo percepisce le cose in un certo modo, poiché gli appaiono in tale maniera. Porre l’equivalenza tra αἴσθησις e φαντασία significa eliminare qualunque scarto fra ciò che a me pare si manifesti e la mia percezione sensoriale dello stesso, è eliminata in ultima analisi la possibilità che si possa percepire qualcosa e poi si possa sbagliare nell’interpretarlo, nel farsi un’opinione su di esso; ancor di più, non si dà uno scarto fra i due momenti: percepisco sempre ciò che si manifesta (per come mi appare) e si manifesta solamente ciò che attualmente, vale a dire in una esperienza effettiva, si verifica.

Il problema del contrasto delle opinioni dunque si impone come realtà originaria del processo conoscitivo. Lo stesso vento che genera sensazioni diverse¹², coincidendo con la somma delle sue apparizioni, esisterà in sé? Ha in fondo senso parlare de “lo stesso vento”?¹³ La risposta a questa domanda richiederà tutto lo sviluppo della prima metà del dialogo, a partire dall’approfondimento delle derive più complesse del presunto insegnamento del sofista Protogora. Ciò che viene discusso, l’inseità, è contrapposto concettualmente a due opzioni: il soggettivismo ed il fenomenismo. Dire che non esiste una dimensione “in sé” delle cose, significa che l’impressione che fanno al soggetto conoscente esaurisce il loro contenuto determinativo. Rispetto al fenomenismo negare l’inseità significa ridurre alle manifestazioni effettivamente verificantesi l’identità delle cose che sono, eliminandone la dimensione propria e non manifesta. Il discorso in opera è l’esposizione consapevole della coincidenza delle due opzioni, questa è la doppia natura delle φαντασία. Nella lingua italiana, la parola “impressione” traduce fievolvermente questa

¹² Cfr. *Tht* 152b6-8:

«πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν; ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ ὅτι τῷ μὲν βιγῶντι ψυχρὸν, τῷ δὲ μὴ οὐ;».

¹³ Sono molte e diversificate le interpretazioni di questo passo cfr. A.M. Ioppolo (a cura di), *Platone. Teeteto*, Roma-Bari 2006, p. 226 nota 30 e J. Day, *Perception in Theaetetus* 152-183, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 15 (1997), pp. 51-80. Per una posizione opposta cfr. D. Bostock, *Plato’s Theaetetus*, Oxford 1988, pp. 43-4.

duplicità, considerando le impressioni che gli uomini si fanno sul mondo, e le impressioni che le cose affettivamente lasciano su di essi.

Nel percorso del dialogo l'esclusione della dimensione dell'in sé degli enti coincide con il ricorso all'ontologia eraclitea. Viene infatti affermato che nessuna cosa è una secondo se stessa (*ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν*), che niente possiede di per sé attributi che possano essere correttamente predicati (*οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιοῦν τι*), poiché niente è propriamente, ma sempre diviene (*ἐστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται*)¹⁴. Questa risulta essere la prima occorrenza tecnica del verbo *γίγνεσθαι*. Il verbo, assieme al sostantivo *γένεσις*, svolge un ruolo di capitale importanza nella posizione delle coordinate ontologiche del piano esperienziale. La coesione ontologica degli enti, garante del perdurare dell'identità e determinatezza nel tempo, viene messa alle dirette dipendenze del susseguirsi delle apparenze/esperienze. Nessun ente infatti ha diritto ad una serie stabile di proprietà, bensì tutte le determinazioni provengono dall'evanescente caleidoscopia del divenire. Tutto ciò implica lo scomponimento empirico (in senso forte) di ogni qualificazione; alla maniera del povero Penteo, generato da una madre che finirà per ridurlo a brandelli, l'ente che si dà nella manifestazione sarà smembrato nelle e dalle sue singole impressioni¹⁵.

La singola affidabilità epistemica di ogni esperienza, è incontrovertibile solo nel tempo stesso del suo verificarsi, nella processualità manifestante e generativa in cui consiste. È necessario, a questo punto, un approfondimento nel campo semantico del verbo *γίγνεσθαι*. Questo è tradotto solitamente come "divenire". Il divenire ed il mutare però implicano, secondo il significato ordinario, un certo tipo di stabilità. In effetti un ente muta delle caratteristiche che

¹⁴ Cfr. *Tht.* 152d2-e1:

«ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον, ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιοῦν τι, ἀλλ' εἰ ὡς μέγα προσαγορεύης, καὶ σμικρὸν φανεῖται, καὶ εἰ ὡς βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὡς μὴ ἐνός ὄντος ἐνός μήτε τινός μήτε ὁποιοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἀλλήλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἐστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.»

¹⁵ Cfr. J. McDowell, *Plato. Theaetetus*, cit., p. 120.

lo qualificano rimanendo però lo *stesso* ente. Anche secondo un concetto più radicale di divenire, che implica un completo stravolgimento dell'identità dell'ente che diviene, il risultato consiste puntualmente in uno stato, alterato, ma definito. È forse più corretto concepire il γίγνεσθαι come il passaggio in cui consiste il mutamento stesso, ancor più precisamente, far collassare l'identità degli enti esperiti su questa processualità diveniente e definiente. Non si tratta quindi di un mutamento provvisorio fra due stati definiti, bensì di un nascimento continuo. L'idea di nascimento, anche se è concepita a partire da forze generatrici o cause efficienti, sicuramente porta con sé la visione di una comparsa *ex abrupto*. Per interpretare il verbo γίγνεσθαι risulta quindi essenziale tenere legati tre momenti concettuali: il generare, l'essere generato ed il divenire.

La radice γν/γεν/γον è alla base di moltissimi verbi e sostantivi riferiti alla nascita e alla generazione. Il divenire indica ciò a cui ogni cosa che nasce è fatalmente destinata, la comparsa sulla scena del mondo, che, *in quanto comparsa*, include una finitezza essenziale che implica la possibilità del suo disfacimento, vale a dire, della sua scomparsa. Il doppio senso del verbo, attivo e passivo, generare ed essere generati, possiede una ricchezza emblematica, veicolata dalla possibilità della diatesi media della lingua greca. Indicare infatti il "provenire da" ed il "fungere da provenienza" con lo stesso termine non è accidentale, piuttosto indica come lo stesso processo dell'accadere manifestantesi sia alla base dell'essere fenomenico. Essere che in realtà è sempre quello di un divenire accadente, tanto da imporre ai sapienti più attenti il bando della parola "essere"¹⁶. Puntuallizzazione in grado di cogliere un ulteriore senso d'uso comune del verbo γίγνεσθαι, dal momento che esso traduce il verbo essere inteso come essere evenemenziale/accadente¹⁷.

Il sostantivo correlato γένεσις indica tanto il sorgere (come spontanea autogenerazione) quanto il flusso (cioè cambiamento di determinazioni, laddove il processo mediano di passaggio da uno stato A ad uno B perde la sua impalcatura sostenente l'identità degli enti, collassando in singole manifestazioni, che nella loro determinatezza puntuale riempiono, saturano, la temporalità dell'uomo). Ed il concetto proposto da Platone diventa autenticamente comprensibile

¹⁶ Cfr. *Tht.* 157b1: «τὸ δ'εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον».

¹⁷ Cfr. J. McDowell, *Plato. Theaetetus*, cit., p. 121-2 e 126.

solo se questi due sensi non vengono disgiunti. Tutto ciò che diviene è per definizione soggetto a mutamento, ma dato che ogni alterazione è la nascita di una nuova determinazione, divenire significa continuamente nascere e generarsi, e, in una perfetta coincidenza, articolarsi temporalmente¹⁸. Bisogna quindi evitare di concepire la *γένεσις* come il cadenzato e regolare mutare delle esperienze, come se si desse un cronometro universale al cui perpetuo scandire il tempo corrispondesse in ogni momento un'energetica profusione di mutazioni.

Rispetto ad una comprensione più perspicua del concetto di *αἴσθησις*, si nota che la definizione più precisa parte dall'esposizione del suo correlato ontologico: la *γένεσις*. A tutti gli effetti discutere questa prima definizione di *επιστήμη* significa disporre e sondare un'ontologia del mondo sensibile. Sensibile però, non perché sensoriale, bensì perché qualificato originariamente da un certo rapporto con la temporalità, ancor meglio, perché *spazio stesso della temporalità*, la quale impone, in quanto verificarsi dei contenuti determinati alla base di quale che sia esperienza, un'ineludibile manifestatività. Esperienza, apparizione, accadere generantesi e divenien-

¹⁸ Di grande utilità e profondità il lavoro di M. Frede, *Being and Becoming in Plato*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Supplementary Volume (1988), pp. 37-52. L'autore nega che il verbo *γίνεσθαι* indichi un perpetuo processo di cambiamento nel senso di una alterazione reale (p.40), ma piuttosto «to temporarily take on, or display, or be made to display the outward character or marks of an F, to come to give or to give the appearances of an F. In this way the contrast between being and becoming would be the contrast between what is real F and what just takes on or displays the superficial marks of an F, without being one.» (p.43). Per una serie di confronti linguistici fuori dal *corpus* platonico cfr. M. Frede, *ivi*, p. 45. Il presupposto, che personalmente condivido, di questa interpretazione è l'esistenza delle forme ideali, le quali si fanno garanti del vero essere delle cose che si manifestano. Questo però significa che se un ente sensibile è vero per come si manifesta non si darà possibilità di errore, sennonché detto ente da una parte non sarà mai completamente ed ultimamente per come si manifesta, o comunque non se ne avrà una conferma definitiva, dall'altra non sarà mai chiaramente e perfettamente il contenuto che viene manifestato. Anche per questo l'infallibilismo privo dell'impianto eidetico richiede la puntualità esperienziale, inverando dunque questa direzione esegetica. Cfr. M. Frede, *ivi*, pp. 47-50.

te corrispondono ad αἴσθησις, φαντασία, γενεσις. Questi tre concetti non coincidono, ma con-costituiscono la struttura portante di un anello che cattura il centro ustionante della contraddittorietà del mondo eracliteo.

L'indagine platonica deve infatti interrogarsi sulla modalità di questa manifestazione che abita il centro del divenire: per questo motivo viene esposta con completezza concettuale la struttura manifestativa del mondo, o meglio, con un anacronismo, il rapporto soggetto-oggetto. L'estensionalità spaziale propria dell'ente viene negata nel suo statuto extra-fenomenico¹⁹, cioè non significa che l'ente esperito sia privo di spazialità, ma che anch'essa è completamente dipendente dalle istanze dell'apparenza. Una cosa occupa lo spazio ad essa assegnato *fantatoché* appare (si manifesta) a qualcuno in tale spazio. Questa considerazione esclude la possibilità che il fenomenismo protagoreo qui discusso possa coincidere con una forma di materialismo.

L'evento dell'esperienza non è qualcosa che si manifesta, bensì è la manifestazione di qualcosa: esso è definito²⁰ come movimento (φορά)²¹ che si articola sulla corrispondenza di oggetto e soggetto,

¹⁹ Cfr. *Tht.* 153e1: «μηδὲ τιν' αὐτῷ χῶραν ἀποτάξις».

²⁰ Cfr. *Tht.* 153e4-154a3:

«ἐπώμεθα τῷ ἄρτι λόγῳ, μηδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐν ὄν τιθέντες· καὶ ἡμῖν οὐτ μῆλαν τε καὶ λευκὸν καὶ ὄτιοῦν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανείται γεγεννημένον, καὶ ὃ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται, ἀλλὰ μεταξύ τι ἐκάστῳ ἴδιον γεγονός.».

²¹ Cfr. J. Day, *Perception in Theaetetus*, cit., pp. 67-9. L'autrice conduce una disamina attenta ed equilibrata di due opzioni esegetiche, causalistica e fenomenistica, concludendo che nessuna delle due risulta completamente coerente (p.68), e riconosce la distinzione fondamentale tra di esse: « But in any case the point of the greatest *logical* importance between the causal and the phenomenalist interpretations is not really whether φορά is to be taken literally or metaphorically, but whether the theory in the *Theaetetus* makes perceptions depend on subject and object as a causal theory does, or whether it makes subjects and objects themselves arise from perceptions, as does phenomenism.» (p.69). Se è vera questa considerazione, e penso che lo sia, allora la risposta risulta più semplice del previsto, dato che *esplicitamente* viene affermato da Platone che il mezzo ha la precedenza su i poli tra cui si trova.

ed inoltre è qualcosa che si genera nel mezzo del loro incontro ed è proprio a ciascuna esperienza:

ἀλλὰ μεταξύ τι ἐκάστω ἴδιον γεγονός. Innanzi tutto γεγονός è un participio perfetto, con cui notoriamente si intende l'esser già avvenuto di qualcosa (e questo qualcosa è qui, mirabilmente, l'avvenire/accadere stesso!), quindi ciò che nel mezzo è già sempre accaduto è il fenomeno, è l'oggetto dell'αἴσθησις, che è l'αἴσθησις stessa in quanto γένεσις. Lo spazio mediano come luogo ontologico della manifestazione non ha una matrice spaziale, così come i poli della relazione "estetica" non svolgono un ruolo causale. Lo spazio mediano è anzi il piano originario del generarsi dei fenomeni, cioè del momento genetico-accadente; esso è sempre peculiare ed intimamente singolare, poiché due eventi avrebbero qualcosa in comune solo se detto qualcosa resistesse al dilaniamento consistente nel differenziarsi anche solo numericamente inteso²² delle apparenze. In questo modo si avvia un processo di radicalizzazione ontologica che conduce alla dottrina dei κομψότεροι, oggetto del prossimo paragrafo.

L'ontologia dell'evento

La versione radicalizzata dell'ontologia dell'accadere è un luogo concettuale talmente ricco da poter essere affrontato sotto profili molto distanti, sebbene tutti profondamenti interrelati. Si trova già adombrata la contraddizione che porterà al collasso della funzionalità semantica del linguaggio. L'interesse della riflessione qui in corso è però squisitamente riferito al concetto di αἴσθησις, pertanto ci si limiterà a presentare ordinatamente un'interpretazione, in un certo senso ancora propositiva, della dinamica fenomenistica. La strategia complessiva della definizione della conoscenza come αἴσθησις risulta chiara. Questa infatti non può essere intesa come la semplice giustificazione di un relativismo incondizionato: sin dai

²² Cfr. J. McDowell, *Plato. Theaetetus*, cit., p. 152. L'autore fa notare come percezioni numericamente differenti della stessa qualità, rispetto al discorso fenomenistico in opera, già per la loro distinzione, divengono imparagonabili.

primi momenti l'impegno ontologico (che in questo caso coincide con un disimpegno epistemologico) fa da cornice alla definizione. Dire che l'oggetto della conoscenza è ciò che appare nel modo in cui appare, e in riferimento a come appare a ciascuno, non è sufficiente. Si deve piuttosto affermare che tutto il campo fenomenico di cui si ha esperienza fintantoché appare è la conoscenza. Non è possibile scindere la conoscenza di qualcosa dall'accadere di questo qualcosa. Questo non significa che possa esserci solo una conoscenza empirica che fa leva sul fatto che qualcosa sia accaduto, significa più profondamente che l'accadere di qualcosa e la conoscenza che se ne ha coincidono perfettamente. Conosco ciò che accade solo nel momento in cui questo si verifica, ed il suo verificarsi è il fatto stesso del mio formarmi un'opinione su di esso, del mio percepirlo: del fatto che questo si presenti con una caratterizzazione specifica nella mia esperienza.

Il tutto consiste nel movimento (κίνησις)²³, il quale si divide in due specie gemelle e correlate: l'una con la capacità di agire, l'altra di patire (δύναμις δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν). Queste sono rispettivamente le due dimensioni della relazione conoscitiva: oggettiva e soggettiva. Il testo platonico parla²⁴, più precisamente, dell'atto dell'esperire (αἴσθησις) e della cosa esperita (αἰσθητόν) come provenienti dai poli suddetti. Le due dimensioni "cinetiche" risultano inevitabilmente connesse ed indissolubili: al verificarsi di una è sempre presente anche l'altra, sono infatti definite gemelle (διδυμά) poiché nascono a partire dallo stesso processo generativo. Il quale in questo caso coincide con il generarsi stesso del divenire e della temporalità. All'interno delle αἰσθήσεις devono essere comp-

²³ Con questo termine non si intende un mero movimento di traslazione, bensì un più profondo "stato di movimento". Questa formula ossimorica, oltre che essere genuinamente eraclitea, presenta delle analogie con il concetto di γίνεσθαι per come è stato qui interpretato. Si genera accadendo infatti, qualcosa che è, in quanto manifestantesi, ma che, come evento, esiste solo nel suo transito temporale, nel suo essere transeunte.

²⁴ Cfr. *Tht.* 156a4-b2:

«ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη, πλήθει μὲν ἀπειρον ἐκάτερον, δύναμις δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἀλλήλα γίνεται ἕκγονα πλήθει μὲν ἀπειρα, διδυμά δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, αἰεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.»

rese sensazioni/esperienze non immediatamente percettive come i piaceri, i dolori, i desideri e le paure²⁵, questo a rimarcare lo statuto allargato dell'esperienzialità²⁶ e ad escludere un'interpretazione del passo che lo qualifichi come una meccanica della percezione.

L'intento platonico non consiste, a mio parere, nell'esposizione di una teoria fisico/psicologica sul funzionamento della percezione²⁷, piuttosto credo sia presentata una disamina ontologica della dimensione evenemenziale e della (in)capacità che essa ha di fondarsi rispetto al pensiero ed al linguaggio che lo riflette ed esprime²⁸. Dato l'immane rapporto di gemellarità tra atto dell'esperire e cosa esperita, il quale categoricamente esclude che si dia un *αἰσθητὸν* che rimanga inesperto, è dunque necessario comprendere la distinzione tra *αἰσθησις* e *αἰσθητὸν* come *uno scarto in seno all'αἰσθησις stessa*, in quanto differimento dei poli convenzionali della relazione conoscitiva. Il fatto stesso dell'esperienza è un differire unico, un dilaniamento, il centro respingentesi ed inquieto di una contraddizione dalla chiara matrice eraclitea. Il farsi della correlazione è l'unico evento conoscitivo autentico e l'unica cosa che esiste, e solo finché effettivamente esiste (in quanto attualmente esperita). Ancor di più dunque l'uomo è la misura delle cose che sono, poiché solo egli può subire la misura che infliggono.

La dinamica esperienziale, nel merito, può essere riportata ad un sistema di quattro elementi:

- a) il polo esperente/patente (*τὸ πάσχον*),
- b) l'atto dell'esperire (*αἰσθησις*),
- c) la qualità esperita (*αἰσθητὸν*),
- d) il polo oggettivo/agente (*τὸ ποιοῦν*).

I quattro elementi intrattengono un indissolubile rapporto di interdipendenza e, pur non coincidendo, si verificano solo a partire

²⁵ Cfr. *Th.* 156b4-6:

«ἡδοναί γε δὴ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμῖαι καὶ φόβοι κεκλημέναι καὶ ἄλλαι ».

²⁶ Cfr. *supra* n.3.

²⁷ Questione invece discussa nel *Timeo*. Sull'insostenibilità del parallelismo cfr. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit., pp. 16-18.

²⁸ Non a caso il discorso in questione è presentato come *μῦθος*, non solo perché finirà per essere confutato, ma anche perché cerca di trasmettere una problematicità concettuale realmente sentita dall'autore senza però descrivere strutture effettive del reale. Cfr. *Th.* 156c3-5.

dalla loro relazionalità. Ai punti (a) e (d), cioè i poli soggetto e oggetto, è associato un tipo di movimento, lento, ai punti (b) e (c) un movimento veloce²⁹. Distinguere secondo la velocità due tipi di movimento ha l'implicito vantaggio di inscrivere una differenza tra i fenomeni senza includere nessun tipo di stabilità, tutto si articola temporalmente, ma secondo ritmi differenti. Velocità e lentezza infatti sono a loro volta nozioni relazionali che si prestano a rafforzare il legame dei quattro punti che costituiscono la struttura della fenomenalità. Movimenti lenti e dalla portata limitata prendono il posto di oggetto e soggetto, le innumerevoli modificazioni e proprietà e percezioni che invece li caratterizzano sono identificabili nei movimenti veloci. Introdurre una distinzione fra i tipi di movimento sembra qui un'ottima strategia argomentativa per giustificare la parvenza di stabilità che quotidianamente può essere esperita. È necessario però stornare da subito un possibile fraintendimento: il fatto che in ogni esperienza o percezione si verifichi una distinzione delle velocità del movimento, tanto da poter distinguere una qualità da ciò di cui essa è qualità, non significa che al mutare dell'esperienza si dia un medesimo oggetto di cui una nuova qualità è qualità; il discorso indica piuttosto che in *ogni* esperienza, e sempre *nuovamente*, questa si formerà a partire dai due tipi di movimento, per cui il movimento lento sarà sempre un nuovo movimento più lento di nuovi movimenti veloci.

Nel rapporto dei quattro punti sopra esposti è inoltre rilevabile una significativa asimmetria. Riassumendo: i punti (a) e (b), movimento lento e veloce, appartengono al soggetto patente uomo, i punti (c) e (d), movimento veloce e lento, costituiscono invece l'oggetto agente. L'istanza fenomenistica impone che il polo esperente non possa non essere sempre saturato dalle sue percezioni in atto: nel caso di un occhio, non si darà mai che esso non sia immerso nella facoltà della vista, e che quindi non sia un semplice occhio o mera visione, ma sempre un occhio che vede (ὄφθαλμὸς ὄρων)³⁰. È possibile dunque notare come il movimento lento (a) collassi sul

²⁹ Cfr. *Tht.* 156c7-d3. Cfr. anche A. Silverman, *Flux and Language in the Theaetetus*, cit., p. 120 e L. Brown, *Understanding the Theaetetus: A Discussion of David Bostock, Plato's Theaetetus, and Myles Burnyeat, The Theaetetus of Plato*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 11 (1993), p. 203.

³⁰ Cfr. *Tht.* 156e4; rilevante l'impiego del participio presente.

movimento veloce (b). Per quanto riguarda la seconda coppia, quella appartenente al lato “oggettivo”, si riscontra un processo inverso, poiché la qualità percepita, impossibilitata a rimanere vagamente nel suo stato di qualità, deve vedersi istanziata in un singolo oggetto (*χρήμα*)³¹. In questo modo il movimento veloce (c) qualifica inevitabilmente il movimento lento (d) e si risolve in esso.

Ritengo che la struttura della fenomenicità sia sbilanciata in tale maniera essenzialmente per due motivi. Il primo è quello, tutto greco, di privilegiare il lato “oggettivo” come luogo proprio del reale. Secondo la logica protagorea anche in un rigoroso fenomenismo, questa comprensione ordinaria e simulatamente realistica deve essere, se non salvata per lo meno giustificata. Anche nell’esperienza puntuale e completamente consegnata al dominio dell’evenemenzialità, il dilatarsi delle strutture fenomeniche si “assesta” privilegiando la dimensione oggettuale. Il secondo e più importante motivo è quello di ridurre il più possibile l’incontro originario dell’esperienza alle sue coniugazioni singolari. Schiacciare il soggetto sulle singole percezioni significa eludere un polo stabile in un senso diacronico, intendendo con ciò un qualcosa che possa fare da base comune a diverse esperienze nella successione temporale. Eliminare le qualità, intese come predicati comuni, ed istanziarle immancabilmente in singole cose incontrate nell’esperienza, aggira invece la possibilità che si dia una paragonabilità sincronica di stesse proprietà riferite ad enti distinti³².

³¹ Cfr. *Tht.* 156e5-7:

«τὸ δὲ συγγενῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης ἀλλ’ ἄλλὰ λευκόν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὄψουον συνέβη χρήμα χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι.»

³² Interessante notare come una sincronicità assoluta non sia un problema per il fenomenismo: nel fulmineo accadere di una certa esperienza tutto ciò che si esperisce ha la stessa valenza istantanea. In effetti l’utilizzo di predicati su enti differenti che si manifestano richiede il rapporto differenziale tra lo scorrere del tempo ed il perdurare di stesse determinazioni che possono essere applicate in contesti differenti. La strategia argomentativa in opera serve a ridurre tutte le qualità astratte a qualificazioni peculiari di ogni ente esperito, e, contemporaneamente, ad escludere qualunque resistenza identitaria del polo oggettivo/agente esulante la manifestazione fattuale.

In questo modo si giustifica l'apparenza del mondo del senso comune mentre se ne rifiuta la legittimità. L'unica realtà è l'accadere come spazio mediano fenomenico (μεταξύ). È importante concepire quest'ultimo in termini radicalmente *non* fisici³³ (nello specifico senso che l'estensione e la posizione spaziale e temporale non trascendano mai l'orizzonte del manifestarsi attuale), screditando dunque qualunque interpretazione che intenda i poli lenti come delle compulsanti forze generatrici che precedono i movimenti veloci e che li causano³⁴. Esso è piuttosto il sistematizzarsi automatico e vuoto che incessantemente produce il frastagliarsi fattuale dell'esperienza (quest'ultimo termine ormai inteso come atto e come risultato). La coesione di questi movimenti che vicendevolmente si innervano e continuamente collassano l'uno sull'altro costituisce un dato originario, purchè esso venga concepito come un differenziarsi.

Niente è intrinsecamente attivo o passivo, ma lo diventa solo in riferimento al suo manifestarsi od accogliere una manifestazione. Ciò implica che il tipo di movimento che costituisce ogni cosa accade parimenti a tutto il resto e che quindi l'aspetto attivo e passivo di ciò che avviene non sono qualcosa di indipendente³⁵. Il differenziarsi dei poli dell'esperienza è anche il livello della loro massima coesione, poiché solo in questo spazio fenomenico è possibile che si apra il mondo delle manifestazioni. Ma la differenza precede ciò che differisce. Il risultato è che nulla è uno secondo se stesso e tutto

³³ Cfr. D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 45.

³⁴ Cfr. van Eck, *Moving like a Stream: Protagoras Heracliteanism in Plato's Theaetetus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), p. 218: «that whiteness (and its twin, the seeing of whiteness) can be said to φέρεσθαι μεταξύ observer and object means that there is a process going on between observer and object». Considerando che il discorso di Socrate vale anche per le sensazioni tattili che in quanto tali si realizzano nel contatto, inteso come assenza di spazio fra oggetto toccato e soggetto toccante (p. 217).

³⁵ Cfr. *Tht.* 157a1-7:

«ἐν δὲ τῇ πρὸς ἀλλήλα ὁμιλίᾳ πάντα γίνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως, ἐπεὶ καὶ τὸ ποιοῦν εἶναι τι καὶ τὸ πάσχον αὐτῶν ἐπὶ ἑνὸς νοῆσαι, ὡς φασιν, οὐκ εἶναι παγίως, οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστὶ τι πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι συνέλθῃ, οὔτε πάσχον πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι· τὸ τέ τιμι συνελθόν καὶ ποιοῦν ἄλλω αὐτῷ προσπεσόν πάσχον ἀνεφάνη».

accade divenendo - nell'affermarsi continuo e nella concertazione di - questi movimenti fondamentali. L'incontro non consiste nella preminenza di nessuno dei quattro distinti elementi dell'atto esperienziale, piuttosto esso coincide con il differenziarsi simultaneo ed attuale di soggetto, percezione, qualità ed oggetto. L'unità dell'esperienza è fornita dalla puntualità dei nostri atti percettivi i quali sono sempre già la manifestazione di qualcosa su cui ci siamo fatti un'opinione; è il fatto che qualcosa accade che lo qualifica, pertanto non è la fenomenicità ad essere derivata da un nucleo di qualificazioni che la determinano e la giustificano. Si è consumato l'ultimo passaggio: il moto dell'esperienza attuale è la propria puntuale auto-fondazione.

Ogni fattore che determina la pur minima distinzione fra un accadimento e l'altro è ciò che mette in moto le nostre esperienze, ed ogni attimo, con la sua specifica configurazione del mondo, è già frutto del processo di mutamento. Il mutamento però non può essere originato da nulla, ed è per questo che esso è originario.

Questo esito così esasperato, e portato ai limiti estremi, dell'ontologia fenomenistica è l'ultimo atto di un percorso concettuale che ha tentato di affermarne positivamente le prerogative. Da questo punto in poi, a partire dalla serrata critica di Protagora, fino ad arrivare all'annuncio rovinoso del collasso del linguaggio, il testo platonico metterà in evidenza l'insostenibilità di quanto affermato nelle sezioni precedenti. È chiaro che, durante l'esposizione, qualche puntura ironica, così come qualche malcelata incoerenza, possano ben essere individuate, ma la vera confutazione sarà riconosciuta a partire dall'impossibilità dell'ontologia fenomenistica di giustificare il contesto proposizionale delle affermazioni, in primo luogo quella che determina e descrive il fenomenismo stesso. Passando così per la confutazione di Protagora, ed il crollo definitivo dell'eraclitismo, il punto culminante sarà la dottrina dei *κοινά*, fondamentale snodo concettuale in grado di porre la *δόξα* ed il *λόγος* al centro della riflessione platonica sulla conoscenza.