

## IL LOGOS COME REGOLA

Pier Giorgio Dionisi

(Università di Roma Tor Vergata)

*The Logos as a rule.* The purpose of this paper is to draw attention to the deeply rooted resemblance between Platonic *logon didonai* and Sellarsian *logical space of reasons*. The game of giving and asking for reasons, common to both cases, helps us to focus on the normativity of *logos*/reasoning, i.e. the importance of the so-called ‘following the rules’ to justify our beliefs. On the one hand, in order to make a comparison, I will examine some excerpts from Plato’s *Republic* (especially from books V, VI, VII) and from the *Meno* (particularly Plato’s introduction of the *aitias logismos*). I maintain that in both cases the dialectic method could be identified with a dialectic *rule*: in virtue of its normative character, the ‘dialectical power’ (*dynamis tou dialegesthai*) is the sole way to allow the true belief to become knowledge (from *doxa* to *episteme*). On the other hand, I will explain why we cannot refer to dialectic rules in ‘Theaetetus’ third definition of knowledge (true judgement with *logos*).

Keywords: *logon didonai*, *seguire le regole*, *dialettica*, *spazio logico delle ragioni*.

In questo scritto si proporrà un’interpretazione di *logos* e quindi di “dare e ricevere *logos*” (*logon didonai kai dechesthai*) come giustificazione razionale sottoposta a “regole”. Si analizzeranno i passi principali in cui Platone fa ricorso al rendiconto razionale del *logon didonai* presenti nei libri centrali della *Repubblica* e alle differenze che questi presentano rispetto a quello espresso nella terza definizione di conoscenza del *Teeteto*. Si considereranno solo come sfondo d’analisi le ormai decennali diatribe fra intuizionisti e proposizionalisti e si cercherà invece di porre in primo piano l’attualità del *logon didonai* soprattutto in area analitica (e la lettura filosofica di esso data da Wilfrid Sellars).

Si dovranno necessariamente operare delle scelte, lasciando da parte, per esempio, un’importante interpretazione del sapere supre-

mo in Platone che si definisce *ermeneutico-contestuale* e che fa riferimento ad una conoscenza di tipo pragmatico come “sapere usare”<sup>1</sup>.

Ci si interrogherà su che cosa significhi “seguire una regola”, se e come la giustificazione di una conoscenza possa prescindere da elementi d’appoggio esterni all’atto conoscitivo stesso, ovvero se ciò che *causa* una conoscenza non ne debba essere anche la giustificazione più autentica e cogente; o se invece una conoscenza per definirsi giustificata e quindi in grado di “dare e ricevere *logos*” non abbia bisogno di un contesto che vada oltre quello della mera causalità.

Si prenderà in esame la differenza fra conoscenze di tipo *descrittivo-veritativo* e conoscenze *prescrittivo-inferenziali* e come queste ultime siano già evocate da Socrate in *Teeteto* 151 e6-7 dopo che il giovane matematico definisce la conoscenza come percezione (*aisthesis*)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> F. Ferrari, (p.600) in *Dalla verità alla certezza. La fondazione dialettica del sapere nella “Repubblica” di Platone*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 89, 2010, pp. 599-619.

<sup>2</sup> Si tenga presente che per quanto riguarda il significato di “percezione” si segue l’interpretazione di F. Cornford: “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.” (F.M.D. Cornford, in *Plato’s Theory of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London 1935, p. 30). La percezione di cui si parla nel *Teeteto* comprende due livelli di impatto con la realtà: la sensibilità è quello più basso, ossia la percezione degli oggetti esterni; l’altro riguarda invece la credenza (*belief*) intesa anch’essa come percezione, ma ad un livello superiore perché si riferisce a qualcosa che potremmo immaginare come un giudizio percettivo. Di diverso avviso è J. McDowell: “We ordinarily speak both of perceiving *objects* and of perceiving *that something is the case*. [...] We are prepared to regard perception as, at least sometimes, including the recognition and classification of what is perceived. Now it emerges, I think, from the final refutation of this definition of knowledge (184b-187a) that Plato’s official view of perception would confine strict uses of the verb «perceive» to the first of the two constructions (perceiving objects)” (McDowell, *Plato, “Theaetetus”*, translated with notes, Oxford University Press, Oxford 1973, p. 118). Condivisibile l’interpretazione di G. Fine (pp. 106-7) in *Conflicting Appearances: Theaetetus 153d-154b*, in C. Gill- M.M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 105-33, secondo cui il senso complessivo dell’*aisthesis* platonica mette sullo stesso piano gli stati soggettivi della percezione sensibile (*Narrow Protagoreanism*), e quelli legati all’opinione (*Broad Protagoreanism*). Questa interpretazione è suffragata dall’uso di Socrate fa del verbo *dokeo* in merito alla dottrina

Ci si chiederà se il sapere raggiunto, per quanto supremo, possa essere ritenuto ancora passibile di cambiamenti, come impresa razionale auto-correttiva, o se invece il raggiungimento di “ciò che non è ipotetico, verso il principio del tutto” (*Resp.* 511b7)<sup>3</sup> costituisca la fine del processo conoscitivo.

Il principale interlocutore di Platone sarà un testo fondamentale dell'epistemologia contemporanea, ormai apprezzato anche in ambito non strettamente analitico, *Empirismo e filosofia della mente* di W. Sellars<sup>4</sup> e questo non solo perché il filosofo americano può legittimamente sedere sullo stesso scranno dei più autorevoli studiosi continentali del pensiero antico e della storia della filosofia *tout-court*<sup>5</sup>, ma perché lo "spazio logico delle ragioni" (Sellars 1956: 54) non è altro, o almeno così lo si vorrà presentare, che una versione contemporanea del *logon didonai* platonico.

#### 1. *Logon didonai* e “seguire la regola”: Platone e Sellars

- Ma quelli veri [*scil.* i filosofi], disse, come li intendi?
- Quelli, io dissi, il cui spettacolo prediletto è la verità (*Resp.* 475 e4-5).

Come è noto, nell'ultima parte del V libro della *Repubblica* Platone definisce con chiarezza la differenza fra *doxa* ed *episteme*: quella si pone a metà strada fra l'essere ed il non essere, quest'altra ha come

---

protagonista dell'*homo mensura* in *Theaet.* 161c3, in cui l'ateniese passa dal piano della sensibilità percettiva a quello della credenza percettiva. Lo stesso McDowell (1973: 118) sostiene che in seguito Platone "blur[s] his distinction between perception and judgements based on perception" facendo proprio riferimento al passo appena citato.

<sup>3</sup> Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. V, Libri VI-VII, *Bibliopolis*, Napoli 2003.

<sup>4</sup> W. Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind*, (1956), trad. it. *Empirismo e filosofia della mente* [d'ora in avanti EPM] a cura di Elisabetta Sacchi, Einaudi, Torino, 2004.

<sup>5</sup> Del resto l'*incipit* di *Science and Metaphysics* recita: "Philosophy without the history of philosophy, if not empty or blind, is at least dumb" (W. Sellars, *Science and Metaphysics Variations on Kantian Themes*, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, p.1).

referente ontologico e come oggetto di conoscenza “ciò che è in maniera perfetta”, con un riferimento al mondo delle idee piuttosto evidente<sup>6</sup>. In più, mentre i filodossi si devono accontentare di un

---

<sup>6</sup> Anche se in questo scritto verrà trattata maggiormente la dimensione epistemologica della filosofia platonica, ciò non significa che si vorrà negare l'esistenza di uno sfondo di carattere ontologico inteso come quadro di riferimento per l'epistemologia stessa. Per comodità schematizzo quello che considero l'esempio paradigmatico del “primato dell'ontologia” (*Resp.* 477a-480a), preceduto dall'affermazione di Socrate secondo cui i filosofi sono in grado di contemplare la bellezza in sé e che per questo sono del tutto diversi dagli amanti degli spettacoli, attratti solo dalle cose belle: per questo motivo mentre i primi *conoscono*, i secondi *opinano* (*Resp.* 476d8-e3). Data questa premessa, Socrate aggiunge che (a) il conoscere è relativo a «ciò che è», il non conoscere a «ciò che non è» (*Resp.* 477 a10-11); (b) opinare dà effetti diversi sia dal conoscere che dal non conoscere e da ciò si perviene alla conclusione che l'opinione è a metà strada fra conoscere e non conoscere (*Resp.* 477a6-478e6); (c) l'opinione, partecipando dell'essere e del non essere ha come referente un oggetto che può essere *x*, ma anche non *x*: infatti, opinando, non si dà credito all'esistenza di realtà quali la bellezza in sé, ma solo a «cose belle» e quindi l'oggetto dell'opinione fluttua fra «ciò che è» e «ciò che non è» (*Resp.* 478e-479d6); (d) esiste una posizione intermedia fra il non conoscere e il conoscere che è occupata dall'opinione (*Resp.* 479d7-e9). Alcuni studiosi, proprio prendendo spunto da questo passo, ritengono possibile “ontologizzare” la via intermedia, vale a dire ritengono del tutto legittima una teoria dei gradi dell'essere (Vlastos, *Degrees of Reality in Plato*, in R. Bambrough, *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1965, pp 1-20 anche in Princeton 1981, pp. 58-75; A.C. Cross- A.D. Woozley, *Plato's Republic: a Philosophical Commentary*, London 1964). Altri ritengono invece che non si possa parlare di ‘ontologizzazione’ della *doxa*, perché essa rappresenta soltanto un'immagine vaga e imprecisa dell'unica realtà esistente, quella eidetica (J.C. Gosling, *Δόξα and Δόξα in Plato's Republic*, «Phronesis» XIII (1968), pp. 119-30; G. Fine, *Knowledge and Belief in Republic 5-7*, in G. Fine (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, New York 1999, pp. 215-46). A prescindere dalla plausibilità o meno della teoria dei gradi dell'essere, ritengo che il passo schematizzato sia un indiscutibile riferimento al primato dell'ontologia. Un'ineccepibile e sintetica delucidazione della differenza ontologica fra il sapere dei filodossi e quello dei filosofi si rileva in Vegetti, *Introduzione al libro V*, in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica, IV*, Napoli 2000, pp. 13-38: “L'argomentazione [...] mostra chiaramente che per Platone è in ultima istanza la natura ontologica dell'oggetto a determinare lo statuto epistemologico della relativa forma di conoscenza: anche a partire da

sapere probabile, la conoscenza dei filosofi è infallibile (*anamarteton*), inconfutabile. Fin qui, tutto sembra procedere in modo molto chiaro, finché non si arriva al libro VI (*Resp.* 509d8-511e7) in cui Platone, non più pago della differenza fra mondo dell'*episteme* e mondo dell'opinione, va ad operare una distinzione sostanziale all'interno dello stesso mondo dell'intellezione, cioè fra sapere dianoetico e sapere noetico.

Il sapere dianoetico (*Resp.* 510 b6-13), ossia quello della matematica, ha come fondamento delle ipotesi non dimostrate che vengono intese come dei principi; poi, tramite una procedura di tipo discorsivo, si giunge a conclusioni e

coloro che si occupano di geometria, di aritmetica e di scienze simili, dopo aver ipotizzato il pari e il dispari, le figure, i tre tipi di angoli, e le altre cose di questo genere secondo le esigenze di ciascuna disciplina, danno tutto questo per noto e lo assumono come ipotesi, né ritengono di doverne più dar conto a se stessi e agli altri, quasi fosse chiaro a tutti (*Resp.* 510d1-d4).

Ci sono due aspetti del sapere dianoetico che emergono da questo enunciato: partiamo dal secondo, quello positivo, ossia il carattere di coerenza e non contraddittorietà. Le deduzioni matematiche raggiungono un grado di accordo riconosciuto, atto a non contraddire le ipotesi assunte: qui è la coerenza della razionalità dianoetica. Questo tipo di procedimento è fondamentale e come tale ammesso in molti dialoghi: un'ipotesi di partenza che viene successivamente contraddetta, deve essere tralasciata. Si tratta però di una condizione necessaria ma non sufficiente per poter giungere a quello che Platone intende essere il sapere supremo. E questo per due motivi: il primo perché le deduzioni cui si perviene rimangono nel campo di una verità ipotetica, proprio come le ipotesi da cui si dipartono; il secondo perché esse sono macchiate del "peccato originale" di aver utilizzato, in qualità di ipotesi, esempi tratti dalla dimensione del mondo sensibile.

---

quest'ultima, il carattere di verità, stabilità, universalità dei suoi enunciati dipende dalle rispettive proprietà degli oggetti su cui essi vertono" (Vegetti 2000: 31).

Per Platone non è possibile annoverare nel campo del sapere supremo una conoscenza che scambi delle ipotesi non dimostrate e ancorate al mondo della sensibilità come principi e che trovi come unico conforto delle sue argomentazioni la propria consistenza formale. Una conoscenza di tipo discorsivo che pervenga ad acquisizioni su cui sia possibile trovare soltanto un accordo, o meglio, una convenzione, non è una conoscenza *fondata*. Come detto, quello della coerenza è una condizione di necessità, non di sufficienza.

Andiamo allora al secondo punto e avviciniamoci al tema centrale di questo scritto. Per far interagire il quadro concettuale di Platone con quello di Sellars dovrò abbandonare momentaneamente il testo platonico e, senza entrare direttamente in quello sellarsiano, cercare un punto d'incontro fra i due prendendo in considerazione alcuni aspetti dell'esperienza comune che possono essere indicati per capire il nucleo dell'argomento trattato.

Usciamo dal lessico filosofico e chiediamoci: “Cosa vuol dire *rendere conto* di una cosa, di un'affermazione, di un pensiero?” Cosa facciamo effettivamente *noi* quando vogliamo portare delle ragioni a sostegno di una nostra idea, per esempio su qualcosa che ci sta di fronte? Innanzitutto verrebbe da dire, se si tratta di un oggetto, lo *mostriamo*; lo indichiamo con un gesto, come per dire: “È lì, sotto i tuoi occhi, ed è *così e così*”. Rendere conto di qualcosa a noi esterno non sarebbe quindi nient'altro che dirigere l'attenzione dei nostri interlocutori verso quell'oggetto. In realtà, però, facciamo di più: se il gesto è diretto verso l'oggetto del contendere, l'attenzione e l'approvazione che noi cerchiamo è rivolta verso il *nostro* pensiero su tale oggetto. Noi stiamo *difendendo* una nostra credenza.

Questo è un punto su cui ragionare. Facciamo un esempio: S afferma che  $x$  è verde. E con un'affermazione di questo tipo, S si sta assumendo una responsabilità che va oltre la descrizione di un'esperienza: S la sta *sottoscrivendo*. Scrive Sellars a proposito:

Di fatto [...] è molto più facile vedere che l'asserto «John vede che l'albero è verde» attribuisce all'esperienza di John un'affermazione proposizionale e la sottoscrive, piuttosto che specificare il modo in cui *describe* l'esperienza di John. (Sellars 1956: 24)

Certamente Sellars si sta muovendo in un campo diverso da quello platonico di cui si sta parlando: ma entrambi i filosofi stanno

cercando di evidenziare la differenza che intercorre fra *descrivere* una conoscenza ed avere buone ragioni per *giustificare* una conoscenza.

Quando S afferma che *x* è verde, deve in realtà già possedere alcune cose e deve avere riflettuto su molte altre: deve possedere il concetto di verde, deve sapere quali sono le circostanze in cui può dire che *x* è *realmente* verde<sup>7</sup> (condizioni standard osservative), deve possedere, in una parola, la *consapevolezza* di essere un *reporter* attendibile. Ciò che lo rende un *reporter* attendibile è un livello di razionalità che dà per scontato la coerenza formale dell'affermazione, che considera necessaria in un senso quantomeno minimale la verità dell'asserzione sostenuta, ma che è anche consapevole del fatto che coerenza e verità non bastano per avere una reale fondazione della conoscenza. Il conoscente deve *sapere* di avere "seguito delle regole" per giungere ad una tale impresa, regole di cui *sa* il senso, lo scopo: potremmo dire che le ha utilizzate non isolatamente, ma tutte insieme<sup>8</sup>. Scrive Platone:

Capisci dunque anche che intendo per l'altra sezione del noetico quella su cui la ragione stessa fa presa con la potenza del discorrere dialettico; essa non tratta più le ipotesi come principi, ma realmente come ipotesi, cioè come punti di appoggio e di partenza. (*Resp.* 511b1-7)

In questo passo ritengo plausibile leggere fra le parole di Platone l'idea che la "potenza del discorrere dialettico" unita alla metodologia corrispondente all'utilizzazione di ipotesi che in quanto tali servono solo da tramite (a differenza di quelle matematiche che ne sono anche fine) per giungere ad un sapere supremo, sia ciò che intendo come "consapevolezza di aver seguito delle regole". In questa direzione penso si possano leggere anche le parole dell'Anonimo commentatore del *Teeteto*: «Noi conosciamo le cose, quando non solo sappiamo che sono ma anche il perché»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Si vedano a tal proposito le pp. 22-25 di EPM in cui Sellars narra la storiella di John il venditore di cravatte.

<sup>8</sup> È abbastanza evidente che anche secondo questo punto di vista (così come nel caso dei filosofi in Platone) la barriera fra veri soggetti conoscenti e non è alta. I bambini molto piccoli e gli animali, secondo questa impostazione, non sarebbero soggetti conoscenti.

<sup>9</sup> Anonimo in *Theaet.* 2,52-3,7.

Questo “perché” trova la sua esplicazione nel dettame di una norma regolativa equivalente al metodo della “potenza del discorrere dialettico”.

Cosa manca al sapere dianoetico della matematica? Ci sembra del tutto condivisibile la risposta di Sellars:

C'è tutta la differenza di questo mondo tra sapere che ogni passaggio di una dimostrazione matematica segue dai passaggi precedenti e sapere *come* trovare una dimostrazione (Sellars 1962: 28)<sup>10</sup>.

Il problema su cui Sellars ci vuole far riflettere è che vera conoscenza giustificata non è solo quella che risponde a svariati *sapere che*, ma quella che abbia come punto di partenza chiaro il *sapere come*, che ponga cioè a priori per la sua indagine un metodo di tipo normativo-prescrizionale.

Da un lato, ritengo che la normatività di cui si parla in merito a Sellars trovi in Platone un punto di incontro nel “viaggio” (*poreia*) (*Resp.* 532b4) dialettico e nel suo essere metodicamente organizzato (*methodos*) (cfr. *Resp.* 533b3/c7), ossia nel fatto che esso possieda quel valore normativo-prescrizionale sintetizzato nella nota formulazione esprime la dialettica come capacità di “interrogare e rispondere nel modo più scientifico” (*epistemonestata*) (*Resp.* 534d9 sg.) che si vale dell'utilizzo dell’ “incrollabile forza del discorso razionale” (*aptoti logo*) (*Resp.* 534c3) che perviene al termine del suo percorso alla “saldezza” (*bebaiosetai*) (*Resp.* 533c7) della propria conoscenza scientifica.

Dall'altro, mentre in Sellars la fondazione di un nostro asserto trova conferma dalle motivazioni razionali che sappiamo assicurare di volta in volta alle regole impiegate, per Platone il problema risulta più complesso<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*. In *Frontiers of Science and Philosophy*, R. Colodny (ed.), 35-78. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1962. [Reprinted in *Science, Perception and Reality*, 1963]. Trad. it. *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo* a cura di A. Gatti, Armando, Roma, 2007.

<sup>11</sup> Si veda quanto scrive M. Vegetti (2003: 411-12) quando descrive il percorso svolto dalla dialettica nel suo movimento di ascesa (*anabasis*) e di discesa (*katabasis*). Più volte Platone ricorre alla preposizione *epi* per indicare i vari



Il sapere dianoetico, che parte da ipotesi non fondate, perché non connesse ad un'idea di regola giustificativa, potrebbe essere prima o poi confutato; esso non è in grado di rendere conto delle sue deduzioni perché non può sottoscrivere (leggi: non può spiegare la regola), non sa *didonai logon* del suo punto di partenza. Per usare

---

passaggi di ascesa che conducono verso "un principio non ipotetico" (*Resp.* 532a7) e contemporaneamente "verso ogni singola essenza" (*Resp.* 532a7). Quello su cui si interroga Vegetti (e che in questo senso penso possa coinvolgere lo stesso percorso razionale proposto da Sellars) è che non è detto che ci sia un *unico* "principio non ipotetico" posto oltre le singole idee, probabilmente associabile all'idea del buono (interpretazione *unitario-finalistica*), ma che ciascuna di esse possa avere la funzione di principio per i rispettivi ambiti problematici e argomentativi (interpretazione *distributiva*). I problemi esegetici sorgono con l'uso della proposizione *mechri* seguita immediatamente dalla preposizione *epi* quando Platone descrive il percorso della dialettica la quale procede "fino (*mechri*) a ciò che non è ipotetico, verso (*epi*) il principio del tutto" (*Resp.* 511b7). Possiamo ipotizzare che questo principio anipotetico sia una tappa intermedia del percorso ascensionale e che esso stesso, accoppiato alla "singola essenza", (*Resp.* 532a7) abbia già *in sé* valore fondazionale grazie al quale continuare a salire, si potrebbe dire in senso *inferenziale*? Oppure la differenza di significato fra *mechri* ed *epi* è del tutto minimale, perché ciò che conta è "la meta finale del viaggio" (Vegetti 2003: 411) come pare si possa ricavare indiscutibilmente dalle parole di Socrate quando afferma che il percorso del dialettico non deve fermarsi prima di aver afferrato con il puro pensiero l'essenza del buono (*Resp.* 532b1 ss.)? Lo stesso Socrate subito dopo ribadisce che il cammino della dialettica arriva fino al principio stesso (*Resp.* 533c8 sg.). Sulla scorta di quanto appena detto, Vegetti ipotizza una *terza* via che include entrambe le posizioni. Si può dar conto (1) della fondazione razionale dei singoli passaggi intermedi: "Chiami inoltre «dialettico» colui che coglie la spiegazione razionale dell'essenza di ogni singola cosa?" (*Resp.* 534b3-4) e (2) contemporaneamente dell'idea del buono: "Ed è così anche per il buono: chi non sappia delimitare nel discorso l'idea del buono, isolandola da tutte le altre, né sappia, come in battaglia, aprirsi la strada fra tutte le confutazioni, e sforzandosi a sua volta di confutare non secondo l'opinione ma secondo l'essenza, e procedere in tutte queste difficoltà con l'incrollabile forza del discorso razionale-di un tale uomo non dirai che conosca il buono stesso né alcuna altra cosa buona" (*Resp.* 534b8-c7).

un'espressione contemporanea molto in voga in ambito filosofico, il matematico sembra che non sia in grado di "articolare le ragioni"<sup>12</sup>.

A questo proposito vorrei tornare a far parlare Platone, limitandomi alla considerazione dei soli concetti-chiave del passo seguente:

Le rimanenti poi che, come dicevamo, colgono parzialmente ciò che è (intendo la geometria e le discipline affini), vediamo che nello studio dell'essere procedono come sognando e che non riescono a scorgerlo con perfetta lucidità finché lasciano immobili le ipotesi di cui si servono, essendo incapaci di renderne ragione. Chi accetta come principio una cosa che ignora e se ne vale per intessere conclusione e passaggi intermedi, cosa potrà mai fare per trasformare una simile convenzione in scienza? (*Resp.* 533b7-c7).

Ci troviamo di fronte al motivo per cui la conoscenza dianoetica non ha un fondamento di tipo regolativo e quindi non può pretendere di giungere a un sapere perfetto: le ipotesi (che, non bisogna dimenticarlo, intrattengono contatti con il mondo sensibile desumendo da esso gli esempi da cui iniziano il proprio percorso deduttivo) non sono e non verranno giustificate. L'immobilità è il segno

---

<sup>12</sup> Ovvio il riferimento al testo di R.Brandom, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, 2000. Trad. it. *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, a cura di C. Nizzo, Il Saggiatore, Milano, 2002. Il nucleo centrale di questo testo, che rende così vicine alcune tematiche filosofiche contemporanee al *logon didonai* platonico, è quello relativo all'articolazione inferenziale delle pratiche discorsive dei soggetti concettuali. Scrive Brandom: "Parlare di concetti significa parlare di ruoli nel ragionamento" (Brandom 2000: 20). Proprio relativamente alla funzione di "ruolo", Brandom difende un tipo di pragmatismo *razionalista*, perché considera il "dare e chiedere ragione" il contenuto privilegiato delle nostre affermazioni che intendano esprimere qualcosa e che proprio per questa sua peculiarità di tipo concettuale serva da ragione e richieda ragioni, ovvero possa fungere sia da premessa, sia da conclusione in un'inferenza. Evidentemente l'inferenzialismo è una teoria proposizionale che intende il contenuto concettuale dei pensieri nei termini dei loro ruoli inferenziali ed in tal senso le pratiche del "dare e chiedere ragioni" hanno una valenza definitoria e specificamente *linguistica* perché sono quelle che danno forza e valore ad ogni possibile asserzione, ovvero sono quelle che esprimono la responsabilità che ci assumiamo nel momento in cui esprimiamo un'asserzione. Tali responsabilità *danno* la ragione, ma sono anche ciò che consente di *chiederne* una.

della sterilità inferenziale del dato di fatto: sono lì, come principi, non sono "punti di appoggio e di slancio" (*Resp.* 511b6) prescritti da un metodo e aventi quella *dynamis tou dialeghesthai*, quella potenza della dialettica, che è un principio normativo che si applica alla ricerca della conoscenza perfetta.

La potenza dialettica va oltre la constatazione della coerenza e verità della scoperta: innanzitutto è una regola, è la prescrizione di un metodo *a fondamento* della conoscenza stessa. Render conto significa proprio questo: sapere, vale a dire *avere consapevolezza* delle circostanze in cui è possibile giungere ad una conoscenza fondata e questo perché la regola che si è seguita ha la sua buona ragione, la sua validità, *prima* del percorso stesso. Chi lo compie deve essere in grado di spiegare tutti i passaggi, non solo di descriverli, e soprattutto deve essere capace di "mettere in movimento" le ipotesi di base, dando ad esse un ordine regolativo da lui stesso prescritto. Già in Platone ritengo che 'rendere conto' significhi essere responsabili di un sapere costruttivo che si muove in un campo di indagine razionale al quale non basta la verità deducibile dal passaggio precedente: si vuole giungere alla certezza, all'inconfutabilità. Scrive Butler a proposito: «Infallibility involves two elements: (i) necessary truth, and (ii) recognition of necessary truth as such, leading to certainty»<sup>13</sup>.

Cos'è che garantisce della *recognition of truth*? Direi la regola che si è seguita per raggiungerla, l'aver usato ipotesi che, attraverso un percorso ascensionale, arrivano a un principio primo<sup>14</sup>, il quale, con

<sup>13</sup> T. Butler, (p. 7) in *Identity and Infallibility in Plato's Epistemology*, «Apeiron», 39, 2006, pp.1-25.

<sup>14</sup> Che potrebbe non essere coincidente con il principio anipotetico. Per la maggior parte degli studiosi, infatti, Platone si sta riferendo direttamente all'Idea del Bene. Per ciò che concerne la problematica del Bene in Platone si veda M. Vegetti (2003): *Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*, (pp. 253-86). Come si evince già dal titolo, lo studioso preferisce la traduzione dell'aggettivo neutro sostantivato *to agathon* con "idea del buono", proprio come si è soliti fare con *to kalon* (il bello) *to dikaion* (il giusto). Vegetti si sofferma sull'atteggiamento di Socrate nel momento in cui entra in scena l'idea del buono nell'ultima parte del VI libro della *Repubblica*; atteggiamento che all'inizio denuncia una certa irritazione: "Non raramente ne hai sentito parlare, e ora non ci pensi oppure pensi di mettermi in difficoltà con le tue obiezioni" (*Resp.* 504e6-8) e poi si fa vieppiù reticente: (a) "Non conosciamo in modo adeguato quell'idea" (*Resp.* 505

a6-7), (b) "Quest'uomo!, [...] era ben chiaro da parecchio tempo che non ti saresti accontentato dell'opinione altrui su questi problemi" (*Resp.* 506 b4-6), (c) "E allora? [...] ti pare giusto parlare di ciò che non si sa come se lo si sapesse?" (*Resp.* 506c1-2), (d) "Temo di non esserne in grado [cioè di spiegare cosa sia l'idea del buono] e che il mio eccesso di zelo mi faccia fare brutta figura e mi esponga al ridicolo" (*Resp.* 506d8-9), (e) "Lasciamo dunque andare per ora, o uomini felici, la questione di che cosa sia il buono in sé: mi sembra troppo, rispetto al fondamento di cui adesso disponiamo, giungere fino all'opinione che ora me ne sono fatta" (*Resp.* 506 d9-e3). Cotanta reticenza è forse giustificata dalla presa di posizione iniziale secondo cui "l'idea del buono è la massima conoscenza (*megiston mathema*)" (*Resp.* 505a2-3), ma che tale affermazione non è frutto di quella consueta discussione socratica su «che cosa è  $x$ ?» e che quindi non è possibile giungere ad una comprensione del buono per via positiva? Gli interpreti si sono soffermati attentamente sulla reticenza socratica in merito all'idea del buono nella *Repubblica*. Possiamo ravvisare, fra le varie, due correnti di pensiero maggioritarie: la prima è quella degli interpreti "oralistico-esoterici" di cui si deve citare almeno di G. Reale, l'introduzione a H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, trad. it. Milano, 1989. Reale sostiene che Platone sa bene quale sia l'essenza del Bene, ma che non lo vuole dire, temendo di essere ridicolizzato come sarebbe già accaduto nel corso di una sua celebre lezione sul Bene in cui anziché parlare di ricchezza, salute ecc. (pag. 16) si era invece soffermato sull'Uno. Krämer invece sulla scorta della *VII Lettera*, rileva che secondo Platone i suoi interlocutori non sarebbero pronti *dialetticamente* per comprendere questo insegnamento così elevato e che comunque la scrittura non sarebbe un mezzo adeguato per discutere del Bene. Anche T.A. Szlezak in *Platone e la scrittura della filosofia* (1985), trad. it. Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 398-405 ritiene che le titubanze socratiche nella definizione del Bene siano dovute alla necessità di ulteriori punti di riferimento rintracciabili nelle dottrine non scritte e facenti capo ad un'equivalenza fra Bene ed Uno. La seconda linea di pensiero intravede nella reticenza socratica una chiara valenza ironica perché la costituzione del buono renderebbe del tutto impossibile ogni tipo di definizione (si veda nello specifico M. Vegetti, *L'idea del bene nella Repubblica di Platone*, «Discipline filosofiche», 1993 pp. 207-29). Certo è che per Platone i nodi concettuali legati al bene sono un problema di non facile soluzione se sceglie di non parlarne direttamente, ma di riferirsi ad esso tramite la metafora del sole, "prole" che il bene stesso ha creato come proprio analogo nel mondo sensibile, mentre esso rimane circoscritto all'ambito noetico. Le determinazioni del bene si esplicano quindi non sulla natura dell'oggetto, ma sulle sue funzioni, principalmente sulle sue funzioni causali. Si veda a tal proposito M. Dixsaut, *L'analogie intenable: le Soleil et le Bien*, in *Platon et le question de la pensée*, Paris, 2000, pp. 121-51 in

un movimento di tipo inverso, ridiscende, mutando quelle che all'inizio erano solo ipotesi e nobilitandole in vere e proprie conoscenze stabili.

Una mossa nella dimensione conoscitiva è come una mossa nel gioco degli scacchi: si fa con il rispetto delle regole. Muovere un pezzo sulla scacchiera, senza seguire una regola, non è *assumersi* delle responsabilità nel gioco; anzi, non è giocare affatto. Una mossa è l'inizio di un procedimento razionale che prevede la consapevolezza di attaccare delle caselle e di lasciarne sguarnite altre. Spiegare una mossa negli scacchi non è descriverla, è *giustificarla*; e giustificarla significa darne conto secondo regole e buone ragioni d'applicazioni di una regola: perché possiamo fare una mossa sbagliata, ma non *scorretta*.

In fondo, di cosa parliamo quando usiamo il termine metodo? Etimologicamente "metodo" è "strada che passa attraverso" (*meta odos*) e Platone, come ci ricorda Ferrari<sup>15</sup>, usa frequentemente la metafora del cammino per indicare la natura *mediata* della dialettica<sup>16</sup>: si tratta di un cammino preciso, che solo i possessori del vero

---

cui la studiosa sostiene che "la détermination de ce que fait le Bien, la détermination de sa manière propre d'agir et d'être cause, est aussi la définition de sa manière d'être: comme une cause" (Dixsaut 2000: 122 ss., 127). Della stessa autrice *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris 2002, in cui si legge che "L'existence du Bien garantit la différence entre la manière d'être des essences et celle des choses sensibles, tout comme l'existence du Soleil garantit la différence entre la lumière et l'obscurité" (Dixsaut 2002: 59). Sulla funzione causale si veda anche F. Ferrari *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, Bibliopolis, Napoli 2003 (pp. 287-325), in cui lo studioso evidenzia la *praticità* della causalità del bene (pag.290), ovvero la priorità della dimensione della realizzabilità di ciò che è utile e vantaggioso grazie alla causa del bene, sulla semplice moralità di ciò che è definibile come bontà. In fondo lo stesso Socrate afferma: "Grazie alla relazione con essa [l'idea del buono] le cose giuste divengono utili e vantaggiose. [...] Senza di essa, anche se sapessimo nel modo migliore possibile tutto il resto, sai bene che non sarebbe di alcun giovamento" (*Resp.* 505a3-b1).

<sup>15</sup> F. Ferrari, *L'infallibilità del logos: la natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla "linea")*, «Elenchos», 27 (2006) pp. 425-40: p. 432.

<sup>16</sup> Ed è anche, secondo lo studioso, elemento comprovante la proposizionalità del sapere supremo. Scrive a proposito: "Tutto ciò [ossia la natura mediata della dialettica] sembra difficilmente inscrivibile all'interno di una

sapere possono compiere, perché il grado di conoscenza da raggiungere presuppone il possesso, la sottoscrizione, la rigorosa funzionalità di regole che possono condurci a trovare ciò che è, oppure che *non* è, ma non a ciò che potrebbe essere confutato.

La potenza del metodo dialettico, così come esposto da Platone in *Resp.* 533 c9-534d2, è la potenza di un sapere raggiungibile, insegnabile<sup>17</sup> che si avvale del sapere delle altre arti, ma che non è, come quelle, destinato a un solo uso specifico. Scrive Platone:

Il metodo dialettico soltanto, eliminando il carattere ipotetico delle premesse, si muove per questa via fino al principio stesso e vi si consolida; [...] valendosi [...] dell'ausilio delle tecniche che abbiamo passato in rassegna: le abbiamo spesso chiamate scienze, secondo l'uso, ma esse richiedono un altro nome, che indichi più chiarezza dell'opinione, più oscurità della scienza. [...] Credo l'abbiamo definito «pensiero discorsivo» (*Resp.* 533c8-d8).

Da questo passo è possibile ricavare due riflessioni: la prima è la riconosciuta dignità, da parte di Platone, delle “arti d’uso”; la seconda è che il sapere filosofico, scandito in tutti i suoi passaggi dalla regola del metodo dialettico, cogliendo l'essenza di ciascuna cosa, in realtà coglie il senso del filosofare stesso<sup>18</sup>. Il dialettico (notare che

---

prospettiva visualistica e intuitiva. [...] Il punto finale del processo dialettico [...] non si configurerebbe altrimenti che come il compimento [...] di un percorso squisitamente discorsivo, scandito da definizioni e proposizioni tra loro collegate da rapporti di inclusione, dipendenza e fondazione" (Ferrari 2006: 432). Fra gli altri, di avviso completamente diverso è F. Fronterotta che accusa i sostenitori del proposizionalismo di essere eccessivamente portatori di un'anacronistica eredità wittgensteiniana (F. Fronterotta, *L'ANOLAN ... AAA'OU NOUN su Resp. VI 511D3-5*, «Elenchos», 27, 2006, pp.441-58: p. 441). Un'interessante tesi è quella sostenuta da F. Aronadio il quale adotta una posizione intermedia, sostenendo l'ipotesi di un *nous*, che seppur capace di conoscenza diretta, "è costitutivamente predisposto a una riconversione nel discorsivo" (F. Aronadio, *Plat. Resp. 509d-511e: La chiarezza dei contenuti cognitivi e il sapere diretto*, «Elenchos», 27, 2006, pp. 409-24: p. 423).

<sup>17</sup> Direi che non è mai abbastanza evidenziare quanto l'aspetto paideutico sia centrale nella filosofia platonica.

<sup>18</sup> Si veda a tal proposito M. Dixsaut: "La dialectique est donc la forme que prend la pensée quand elle cesse d'exprimer des affects ou des opinions,

in *Resp.* VI-VII il *filosofo* del V libro diventa *dialettico*, quasi a voler sottolineare un nuovo modo di fare filosofia) è tale perché spiega e fonda i suoi assunti sia a se stesso, sia agli altri; il metodo normativo di cui si fa portavoce, la *dynamis tou dialeghesthai*, è ciò che gli consente di cogliere *fondatamente* l'immagine delle cose, perché di ognuna sa dare una giustificazione prescritta dal suo agire filosofico. E così il filosofo dialettico si trova ad avere quel livello di sapere supremo che è applicabile a tutti i campi di indagine, perché le norme che prescrive sono universali, e vanno a comporre quello spazio razionale all'interno del quale ogni mossa nel campo della conoscenza rappresenta non solo l'acquisizione di un dato di fatto, ma anche la riflessione epistemica che quel dato di fatto in realtà già ha risposto positivamente a tutta una serie di prerequisiti concettuali e normativi che vengono prima della mossa stessa.

Per usare un'analogia musicale, si potrebbe dire che lo spazio razionale così pensato e regolamentato dal metodo dialettico ha tutte le caratteristiche di un brano dodecafonico, in cui non esiste più un centro tonale cui tutto deve prima o poi tornare, ma *il* tutto si giustifica (secondo la regola data sin dall'inizio dal compositore/filosofo) prima in sé e poi nell'*intero* contesto.

Sellars parla della filosofia come "sapersi orientare": per usare un'immagine, si potrebbe dire che il filosofo deve "disporre di uno sguardo di tipo circolare"<sup>19</sup> ed è in tal senso che, a mio avviso, può essere interpretata la qualifica del dialettico come "sinottico": «Dia-

---

quand elle ne cherche ni à démontrer ni à argumenter- bref quand elle pense, c'est-à-dire veut comprendre ce qui est. [...] Que la dialectique ne soit pas une «methode» mais la science la plus haute ne faisant qu'un avec le chemin qu'elle se fraie est un trait essentiel de la philosophie platonicienne" (Dixsaut 2002: 9). Sul concetto di "metodo", la Dixsaut si esprime chiaramente: «"Méthode" ne désigne donc pas pour Platon un *instrument* dont la science ou les différentes sciences seraient le résultat; la méthode et la seule science digne de ce nom ne font qu'un, et elle sont toutes deux l'accomplissement de la puissance dialectique» (Dixsaut 2002: 93).

<sup>19</sup> Scrive Sellars: "Lo scopo della filosofia, formulato astrattamente, è comprendere come le cose, nel senso più ampio possibile del termine, stiano insieme, nel senso più ampio possibile del termine" [...]. Avere successo in filosofia vuol dire [...] «sapersi orientare» [...] in quel modo riflessivo che fa sì che nessun dominio intellettuale sia precluso" (Sellars 1962: 27).

lettico [...] è chi è capace di una visione d'insieme, gli altri no» (*Resp.* 537c8-9)<sup>20</sup>.

Il metodo dialettico è ciò che “detta le regole” della riflessione epistemica: come detto, in questo modo, la barriera fra soggetti *completamente* conoscenti e non conoscenti è alta, ma un risultato si è ottenuto: la conoscenza suprema, se codificata normativamente in un metodo, è raggiungibile e applicabile a tutto lo scibile umano.

## 2. Il *logon didonai* e l'esito aporetico del *Teeteto*

In questo modo [...] gli elementi risultano privi di *logos* e inconoscibili, e tuttavia percepibili; i composti invece sono conoscibili, esprimibili e opinabili dall'opinione vera. Quando qualcuno di una realtà afferra l'opinione vera senza il *logos*, la sua anima si trova in relazione a questa realtà nel vero, e tuttavia non la conosce, dal momento che colui che non è in grado di dare e ricevere *logos* non ne ha conoscenza. Una volta invece che vi abbia aggiunto il *logos*, diventa capace di tutte queste cose e si trova in una condizione di assoluta perfezione in rapporto alla conoscenza (*Theaet.* 202b6-c5)<sup>21</sup>.

Questo parole, celeberrime, sono pronunciate da Socrate nel cosiddetto “Sogno di Socrate”, o “Teoria del sogno” cioè nella terza sezione del *Teeteto*.

Il giovane matematico, dopo essersi visto confutare la seconda risposta (conoscenza=opinione vera), prova un ulteriore tentativo dicendo di aver sentito qualcuno<sup>22</sup> sostenere la tesi che la conoscen-

<sup>20</sup> Vegetti sostiene che l'*anonimato* del “principio del tutto” cui giunge il sapere dialettico, rende possibili due chiavi di lettura complementari sulla natura del suo conseguimento conoscitivo: (a) un sapere *sinottico* in grado di orientarsi a 360° sui diversi saperi; (b) un sapere del *buono* inteso come elemento fondante l'ambito etico-politico. Questi due livelli, sintetizzati, potrebbero mostrarci una dialettica (c) intesa come un sapere che abbia la capacità di comprendere (*logon lambanein*) e di valutare (*logon didonai*) e di rendere le conoscenze ottenute vantaggiose per l'orientamento etico-politico “insomma un sapere «regio» e di governo” (Vegetti 2003: 430).

<sup>21</sup> Platone, *Teeteto*, introduzione, traduzione e commento di F. Ferrari, BUR, Milano, 2011.

<sup>22</sup> Per la paternità della dottrina del sogno, il nome più accreditato è quello di Antistene. Rimando a questo proposito a A. Brancacci, p. 123 in *La terza*



za è opinione vera accompagnata da *logos* e che l'opinione senza *logos* è incapace di conoscenza (*Theaet.* 201d1-5).

Si tratta di un passo fondamentale per ciò che concerne l'epistemologia platonica, un passo simile a quelli già menzionati e presenti nella *Repubblica* e che ha il suo corrispettivo più celebre nel *Menone*, in quell'argomentazione con cui Platone distingue chiaramente fra la conoscenza della strada di Larissa<sup>23</sup> per chi l'ha già percorsa e la

---

*definizione di scienza nel Teeteto*, in *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, a cura di A. M. Battezzatore, Atti del Convegno di Filosofia, Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990, Genova 1993, pp. 107-32 in cui lo studioso interpreta il significato di *logos* come «definizione». Tale concetto, inteso socraticamente, ha evidentemente a che fare con «discorso», «ragionamento», termini che sono inglobati nell'idea stessa del definire. Sempre di Brancacci, interessante è *Aristotele e la dottrina del sogno del Teeteto* in *Platone La Teoria del sogno nel Teeteto* Atti del Convegno Internazionale Palermo 2008, pp. 43-59, Academia Verlag Sankt Augustin 2010. In questo scritto lo studioso sostiene che in *Metaph.* H 3, 1043 b4-14 Aristotele stia riportando la critica di Platone alla dottrina antistenica del sogno presente nella terza parte del *Teeteto*. Scrive Aristotele: "In effetti, non sembra, a coloro che conducono questa ricerca, che la sillaba risulti dagli elementi e dalla composizione, né che la casa sia mattoni e composizione" (trad. Brancacci 2010: 53). Questa prima tesi sarebbe tutta platonica e Aristotele nel passaggio successivo non farebbe altro che approvarla e spiegarla: "E questo (dicono) rettamente. Infatti né la composizione né la mescolanza risultano dalle cose di cui vi è composizione e mescolanza" (trad. Brancacci 2010: 53). Secondo Brancacci, se da una parte Aristotele concorda con Platone (contro Antistene) sull'istanza formale "che fa valere contro la concezione elementistica della *sullabé*" (Brancacci 2010: 54), dall'altra dà ragione allo stesso Antistene (contro Platone) mostrando come la critica del Socratico all'inconoscibilità degli elementi, solo nominabili ma non definibili, possa essere pericolosamente attribuita anche alle stesse idee platoniche. Per un chiarimento della posizione aristotelica, si rimanda a *Metaph.* Z 17.

<sup>23</sup> A. Nehamas in *Meno's Paradox and Socrates as a Teacher*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» III (1985) pp. 1-30, ritiene che l'esempio della strada per Larissa vada inteso con valore analogico: lo studioso non crede che esso possa valere come paradigma della conoscenza diretta della realtà sensibile. Senza dubbio l'esempio della strada di Larissa ha come scopo quello di porre sullo stesso piano pratico la scienza e l'opinione corretta, tuttavia esso serve anche a differenziare i due tipi di apprensione: la scienza la possiede solo chi ha *fattivamente* percorso la strada per Larissa. Ciò significa che l'*episteme* risulta essere una relazione *immediata* fra conoscente

credenza vera che ne può avere chi non c'è mai stato. Il concetto-chiave di tale argomentazione è l'*aitias logismos*, o «ragionamento che ridà la causa»<sup>24</sup>: in questo passo del *Menone*, anche se Socrate non afferma che conoscenza è opinione vera, ritiene tuttavia che quest'ultima possa garantire risultati altrettanto accettabili di quella sul piano pratico<sup>25</sup>. La differenza è evidenziata da una suggestiva metafora in cui Socrate collegandosi alla nozione di *desmòs* (legame) paragona le opinioni alle statue di Dedalo le quali «quando non siano legate se la svignano e scappano; se sono legate invece restano» (*Men.* 97d9-10)<sup>26</sup>. E prosegue:

Anche le opinioni vere, per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene<sup>27</sup>; ma troppo tempo non vogliono res-

---

e conosciuto, mentre l'opinione corretta è solo frutto di un sapere acquisito per "sentito dire" (si veda a proposito l'analisi di J.E. Thomas in *Musings on the Meno*, The Hague 1980, (p.201) in cui lo studioso raffronta il "sentito dire" del *Menone* con *Theaet.* 201a7-c7. Cfr. anche J. Klein, *A Commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill 1965, p.244). Pare comunque del tutto plausibile asserire che l'opinione corretta, contrariamente all'*episteme*, ha con l'oggetto conosciuto un rapporto di natura *mediata*.

<sup>24</sup> La traduzione da me usata è quella proposta da A. Brancacci, *La determinazione dell'eidos nel Menone*, «Wiener Studien», CXV (2002) pp. 59-78. Si veda Y. Lafrance, *La Théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris, 1981, p.110 per una rassegna delle proposte di traduzione di *aitias logismos*. A. Nehamas (1985) intende questo sintagma con *reasoning about the explanation*. Per un'approfondita analisi dell'*aitias logismos* si veda S. Martinelli Tempesta, *Alcune considerazioni su Platone, Menone, 98a3 (aitias logismo)*, «Acme», LIII (2000) pp.3-18.

<sup>25</sup> La differenza non dipende dal grado di sicurezza che hanno le nostre opinioni o le nostre conoscenze, ma dal fatto che: "It is understanding, and non certainty, that is the mark of knowledge" (J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic?*, Oxford 1981, p. 193).

<sup>26</sup> Platone, *Menone*, traduzione e commento di G. Reale. Bompiani, Milano, 2000.

<sup>27</sup> M. Canto-Sperber, *Platon. Ménon*, Traduction inédite, Introduction et notes, Paris 1991 rileva una differenza fra opinioni vere derivanti dal mondo esterno, ossia dalla percezione e opinioni vere frutto di reminiscenza: le prime avrebbero un successo pratico equivalente a quello della scienza, proprio perché sono radicate nel mondo della *praxis*, mentre le seconde si rivolgerebbero alle nozioni concettuali che sono innate e quindi per questo motivo non avrebbero la stessa *força* delle prime (pp. 91-3). Il passo cui

tare, e se ne fuggono dall'animo dell'uomo; sicché non sono di grande pregio, finché uno non le leghi, con la conoscenza della causa [...]. Dopo che siano legate, diventano in primo luogo conoscenza e, inoltre, diventano stabili. Per queste ragioni, la scienza è cosa di maggior pregio della retta opinione e, ancora, la scienza differisce dalla retta opinione per quel legame (*Men.* 97e8-98a10).

Ciò che consente questo legame è appunto l'*aitias logismos*, il ragionamento che ridà la causa, ossia quel procedimento per cui una opinione vera e corretta si tramuta in conoscenza perché di essa si è dato un rendiconto razionale, un ragionamento relativo ai suoi "perché".

È in virtù di questo legame che l'opinione vera, confutabile (*fuggono dall'animo dell'uomo*), diventa inconfutabile (*dopo che siano legate [...] diventano stabili*): dalla *doxa* si è passati all'*episteme* e questo passaggio è garantito nel *Menone* dal riferimento, immediatamente successivo, all'*anamnesis*<sup>28</sup> e quindi al mondo eidetico: «E questo è, o

---

fa riferimento la studiosa è il seguente: "Non diciamo rettamente anche questo: che l'opinione vera, facendo da guida a ciascuna azione, produce un effetto non meno buono della scienza?" (*Men.* 98b7-9). Ritengo che abbia ragione Aronadio (*Procedure e Verità In Platone*, Bibliopolis, Napoli, 2002), quando dice che una lettura come quella della Canto non solo forza leggermente il testo platonico, ma rende troppo sfumata la differenza fra scienza ed opinione vera che in Platone sfumata non è affatto (Aronadio 2002, pp. 58-59).

<sup>28</sup> Scrive F. Ferrari: "Il tipo di ragionamento che l'anima deve essere in grado di produrre risulta sostanzialmente identico (o comunque molto simile) alla reminiscenza, la quale aveva già fatto la sua comparsa nella prima parte del dialogo" (Ferrari, p. 292, in *La transizione epistemica*, in M. Erler-L. Brisson (eds.), *Gorgias-Menon*, Selected papers from the VII Symposium Platonicum, (International Plato Studies, 25), Academia Verlag, Sankt Augustin 2007, pp. 290-96). Il problema su cui si sofferma l'attenzione dello studioso è relativo al fatto che, messo in questi termini, sembrerebbe sufficiente ripercorrere il procedimento anamnastico per comprendere la *transizione epistemica* dall'opinione vera alla conoscenza. In realtà, ribadisce Ferrari, questo tipo di percorso non è battuto da Socrate nell'interrogazione dello schiavo di Menone (*Men.* 82c-85b). L'*aitias logismos* è quindi ciò che risulta essere necessario per "alludere alla capacità di rendere ragione in senso causale di una certa affermazione (doxastica), vale a dire di fornire ad essa qualcosa di simile al celebre *logon didonai*" (Ferrari 2007: 294). Ferrari ritiene che la transizione epistemica sia dunque la capacità di ri-

caro Menone, la reminiscenza, come abbiamo convenuto nei ragionamenti precedenti » (*Men.* 98a5-6).

Il *logos*, secondo l'interpretazione che si è data, è una regola che si manifesta nel metodo della dialettica: l'*aitias logismos* sembra legittimamente rientrare in questo tipo di lettura perché che cosa meglio di una procedura di tipo normativo così come è già stata focalizzata nei libri centrali della *Repubblica*, può fungere da fondamento, da *desmòs* delle nostre conoscenze? Sembra possibile ravvisare una forte somiglianza fra l'*aitias logismos* del *Menone* e tutti quei passi della *Repubblica* citati in cui la conoscenza si riconosce grazie all'agire della sua potenza dialettica (leggi: regola dialettica) in cui si è in grado di rendere conto delle proprie conoscenze<sup>29</sup>. La stessa assonanza non è riscontrabile con il passo del *Teeteto* sopra citato in cui si parla di "dare e ricevere *logos*".

Si è detto all'inizio che molto probabilmente la terza definizione di conoscenza non è platonica, quindi la domanda principale che ci dovremmo porre è: l'aporia in cui incappano Socrate, Teeteto e Teodoro è una reale incertezza che ha colpito lo stesso Platone, facendolo ritornare sui suoi passi? O si tratta piuttosto di un "literary device"<sup>30</sup>, di uno stratagemma letterario in cui Platone, astutamente, riporta posizioni non sue che si premura di confutare con il fine di mostrare la veridicità della sua impostazione? Se così, perché fra le quattro definizioni di *logos* (si tratta infatti di quattro definizio-

---

congiungere l'insieme delle proprietà (*poion*) all'essenza (*ousia*) che esse caratterizzano e che l'*aitias logismos* sembra consistere nel riconoscimento causale dell'inevitabile connessione che lega l'essenza alle sue qualità (Ferrari 2007, p. 295).

<sup>29</sup> Scrive Aronadio: "Il ragionamento che ridà la causa, l'*aitias logismos*, è lo strumento di questo agire; il passaggio dall'opinione corretta alla scienza ne è l'effetto. Nell'insieme l'azione del legare è la misura della distanza fra opinione corretta e scienza" (Aronadio 2002: 65). A ciò si aggiunga quanto dice Ferrari: "Per essere trasformate da opinioni vere in conoscenze esse devono venire *legate*, ossia *stabilizzate* per mezzo di un *aitias logismos*, alla ragione del loro essere vere, cioè devono venire in qualche modo ricondotte all'essenza" (Ferrari 2007: 296). Il *desmos* cui fanno riferimento i due studiosi è la riconduzione tramite *anamnesis* all'*eidos* dell'oggetto stesso, palesando in questo modo la funzione causale esercitata dalle idee tramite lo strumento del "ragionamento che ridà la causa".

<sup>30</sup> T. Chappel, *Reading Plato's "Theaetetus"*, (International Plato Studies, 20), Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, p. 199.

ni, la prima contenuta nel “Sogno di Socrate” e le altre tre che verranno confutate una ad una) Platone non esprime più quello che era stato il suo pensiero esternato non solo nella *Repubblica* e nel *Meno*<sup>31</sup>, ma anche in altri lavori tra cui il *Timeo* che a ragione si ritiene essere successivo al *Teeteto*<sup>32</sup>? Si può a ragione ritenere che il *Teeteto* sia una sorta di *unicum* nel *corpus* platonico? Certo, la quasi totale assenza di riferimento al mondo eidetico ha portato più di un interprete a vedere in questo dialogo una sorta di revisione dell'intero sistema della dottrina delle idee<sup>33</sup>.

Penso che un'impostazione di questo tipo sia sbagliata e per due motivi che ritengo sostanziali. Il primo è perché non credo sia corretto leggere il *Teeteto* senza attribuire il giusto peso al fatto che il suo

<sup>31</sup> *Phaed.* 76b5-b6: "Un uomo che conosce (*epistamēnos*), potrebbe oppure no rendere ragione (*logon dounai*) di ciò di cui è conoscente (*peri bon epistatai*)?" "Per forza, assolutamente". Socrate si lamenta delle spiegazioni scientifiche di Anassagora, il quale spiega le cose senza spiegare la causa (*aitia*) del perché sono come sono (cfr. *Phaed.* 97d-9d2). *Symp.* 202 a5-9: "Non sai che avere opinioni corrette, senza la capacità di darne ragione (*to ortha doxazein kai aneu tou echein logon dounai*) non è avere conoscenza? In che modo qualcosa che sia senza *logos* (*alogon*) potrebbe essere conoscenza? [L'opinione corretta] non è ignoranza (*amathia*). Come potrebbe essere ignoranza qualcosa che tocca la realtà? Così presumibilmente opinione vera è proprio questo: è a metà strada fra ignoranza e conoscenza (*phroneseos*)". *Timeo*51e5: "L'intelletto è sempre accompagnato da *logos* vero (*meta alethous logon*), ma l'opinione vera è senza *logos* (*alogon*)".

<sup>32</sup> Per qualche studioso, per esempio G.E.L. Owen, *The Place of the "Timaeus" in Plato's Dialogues*, ora in R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul, London 1965, pp. 313-38 e D. Bostock, *Plato's "Theaetetus"*, Clarendon Press, Oxford 1988 il *Timeo* sarebbe precedente al *Parmenide* e al *Teeteto* perché Platone in esso difenderebbe ancora esplicitamente la teoria delle idee. Cosa che secondo questi ed altri studiosi (prendendo spunto soprattutto dal *Teeteto*) Platone cesserebbe di fare nelle cosiddette opere della vecchiaia.

<sup>33</sup> Come è noto, alcuni studiosi soprattutto d'area analitica (Robinson, Ryle, Runciman Owen, McDowell, Bostock, Lutoslawski) hanno sostenuto la tesi della "revisione": secondo questo tipo d'interpretazione l'opera di Platone sarebbe ricca di ripensamenti e impostazioni spesso contrastanti con i lavori precedenti. Per un approfondimento si veda T. Chappel, "Plato on Knowledge in the *Theaetetus*", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009, pp. 4-7.

seguito e filosofico e “drammatico”, sia il *Sofista*<sup>34</sup>. Il secondo motivo è legato al fatto che il *Teeteto* non è il dialogo deputato all’esplicitazione dell’epistemologia platonica.

Si potrebbe sostenere, per contro, che l’esito aporetico della terza definizione di conoscenza sia determinato anche dall’assenza di un *logon didonai* di tipo normativo così come descritto da Platone nei libri centrali della *Repubblica* e nell’*aitias logismos* del *Menone*. Riguardo a tale questione di non poco conto è certamente meritorio il lavoro degli studiosi di marca revisionista: in fondo, per quanto concerne l’argomento principale di questo scritto, ossia il *logon didonai*, il *Teeteto* può essere a ragione considerato come un *unicum* rispetto agli altri dialoghi, ma con una distinzione, sulla quale è bene essere chiari. Nel *Teeteto* la mancanza di un riferimento diretto alle idee, al metodo dialettico e al “dare e ricevere ragione” della conoscenza non credo vada riferito ad un integrale ripensamento platonico del suo sistema filosofico così come ci è pervenuto codificato in dialoghi precedenti e successivi. Trovo del tutto convincenti le parole di Ferrari secondo cui

l’esito aporetico cui perviene il dialogo non sta ad indicare che Platone non avesse un’idea *non* aporetica. Le tre risposte presuppongono un continuismo deleterio fra opinione e conoscenza: si tratta di un modello di tipo addizionale, come se la conoscenza [si parla della terza definizione] fosse opinione con *qualcosa* in più. Il continuismo epistemico fra *doxa* ed *episteme* è ciò che secondo Platone non può non portare ad un esito aporetico<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Basti citare il passo in cui Socrate si appresta a parlare degli Eleati e di Parmenide (*Theaet.* 183e3-184b2) che però nomina solo superficialmente rimandando il tutto ad altro momento, direi proprio al *Sofista*. E poi sembrano fugare ogni dubbio le parole con cui si chiude il dialogo e che servono a prepararne il seguito: "Domani mattina, Teodoro, troviamoci ancora qui" (*Theaet.* 210 d4-5): inutile ricordare che in apertura del *Sofista*, Teodoro evoca l’incontro del giorno precedente riferendosi quindi proprio al *Teeteto* (*Soph.* 216 a1-2).

<sup>35</sup> Le considerazioni qui riportate sono ricavate dalla conferenza con cui il prof. Ferrari ha inaugurato il seminario sul *Teeteto* all’Università Tor Vergata di Roma il 10 ottobre 2012 nell’ambito delle attività della Scuola Superiore di Studi in Filosofia di quell’Ateneo.

Nel *Teeteto* Platone è regista che fa recitare agli attori presenti sulla scena un copione che non appartiene a loro: c'è sempre qualcuno che parla per bocca di qualcun altro: Protagora, teatralmente, fa la sua apparizione direttamente evocato dalle parole del suo più acerrimo nemico, Socrate, e poi ritorna dietro le quinte; Eraclito e tutta la sua progenie è costantemente presente su di uno sfondo minaccioso, anche se talvolta viene deriso (si veda la descrizione degli eraclitei data da Teodoro in 179e4-180d9).

Tutto nel *Teeteto* è sfumato abilmente dall'astuto scrittore Platone: per quale scopo? La stessa tecnica socratica per eccellenza, la maieutica, è gestita ad arte dall'autore perché ogni "parto" di *Teeteto* (forse con la debita eccezione della seconda definizione conoscenza=opinione vera) dà sempre una "figliolanza" che appartiene a qualcun altro.

Quello che voglio dire è che la grandezza del *Teeteto* sta nel fatto che Platone ha costruito un dialogo-dramma (basti pensare al dialogo nel dialogo di Euclide e Terpsione) che è un monumento negativo dell'empirismo *tout court*. Il fatto che Platone non faccia ricorso alle idee (anche se c'è un piccolo accenno di cui si dirà in seguito) non sta ad indicare che Platone ormai pensa che si possa giungere alla conoscenza suprema senza di esse: e questo per due motivi. Il primo è che Platone nel *Teeteto* parla di *altri*, cioè dei cosiddetti "partigiani del mobilismo", noi diremmo, generalizzando, *empiristi*; l'altro è invece di natura squisitamente logica e uso le parole di Centrone per spiegarlo:

Che egli [Platone] non abbia di meglio da proporre di una definizione dell'*episteme* in termini di *doxa* e che non abbia risposte migliori di quelle fornite nella parte finale alla questione di cosa significhi rendere ragione (*logos*) di qualcosa, sembra, dopo la *Repubblica*, grottesco<sup>36</sup>.

Certo, il rischio che si assume Platone nel *Teeteto* è alto e l'aporia finale è lì a testimoniare: nel *Teeteto* parlano Protagora, Eraclito, Antistene e, se da parte platonica, l'insolubilità del problema della co-

<sup>36</sup> B. Centrone, p. 153, *Il concetto di bolon nella confutazione della dottrina del sogno (Theaet.201d8-206e12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione*, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone: Struttura e Problematiche*, pp. 139-55, Napoli 2002.

noscenza dal punto di vista empiristico è una vittoria dell'epistemologia eidetica, dall'altra non possiamo *noi* non guardare con un certo sospetto alla conduzione dell'argomentazione operata da Platone per giungere al finale 'nullo' espresso dall'aporia.

In fondo è stato già sottolineato sin dal commento dell'Anonimo che il comportamento di Socrate-Platone risulta talvolta capziosamente sofisticheggiante: basti pensare alla sovrapposizione operata da Socrate in 152 b13-c4 fra *phantasia* e *aisthesis*, ossia fra apparenza e percezione. Dice l'Anonimo:

La prima premessa la pone Protagora: come le cose appaiono a ciascuno, tali anche sono, per esempio nel caso dello stesso vento, che è freddo per l'uno, ma non freddo per l'altro. La seconda la stabilisce Platone quando dice che "appare equivale a percepisce (Anon. in *Theaet.* 66,26-38).

Dello stesso avviso McDowell il quale è molto scettico sulla reale eraclitizzazione del pensiero protagoreo. Secondo lo studioso, infatti, si tratta di una tattica platonica per mettere alle strette la qualifica di insegnanti dei sofisti che foggiano il loro sapere su una dottrina, come quella segreta, che però non è insegnabile perché dotata di una perenne instabilità (McDowell 1973, pp. 121-22). A tal proposito, non bisogna dimenticare che il *Teeteto* può anche essere letto come il testo in cui si parla di quale sia il sapere più adatto all'educazione dei giovani: quello matematico, quello sofistico o quello dialettico (Ferrari 2011: 30-1). Per più di un motivo, insomma, al termine della lettura del *Teeteto* non siamo pienamente convinti delle confutazioni socratiche.

Dopo questa lunga digressione, fondamentale per chiarire il punto di vista del presente studio, si può tornare alla terza definizione di conoscenza. Come detto, cercherò di dimostrare che nel *logon didonai* del *Teeteto* manca, e manca *volutamente*, quel concetto di regola dialettica di cui si è detto nella prima parte.

### 3. I *logoi* del *Teeteto*: l'assenza del metodo

Si è detto sopra che quattro sono le definizioni di *logos* all'interno della terza risposta alla domanda: "che cos'è la conoscenza?" Ciò che crea accordo fra gli studiosi del pensiero platonico, sia di stam-



po unitarista, sia revisionista è che nessuno delle quattro corrisponde a quelle presenti in altre opere. Già Cornford aveva sollevato la questione più di ottant'anni fa: «No one of the senses [of *logos* discussed in 206c-210 a] is the sense which [*logos*] bears in the *Meno* and the *Timaeus*» (Cornford 1935: 142). A Cornford fa eco Ryle: «Socrates himself suggests three different interpretations of *meta logou*, none of which has anything to do with the possession or provision of [...] reasons »<sup>37</sup>.

Ciò premesso, si deve notare che non c'è alcun passaggio nel dialogo da cui si possa arguire che Platone abbia cambiato idea rispetto a quanto detto nei dialoghi precedenti. Il problema va letto allora in modo diverso.

Come detto, Platone sta facendo parlare i suoi antagonisti, ma questo potrebbe non bastare a giustificare il fatto che il *logos* del “sogno” si ingarbuglia in tre definizioni che alla fine verranno confutate, mentre risulta così chiaramente espresso nella *Repubblica* e nel *Menone*.

Ritengo che la chiave di lettura con cui intendere la posizione rappresentata dagli antagonisti di Socrate sia quella empirista. Quanto di empirista c'è dietro la pretesa che gli elementi sono solo nominabili ma non conoscibili e tuttavia *percepibili* (*Theaet.* 202b10)? Direi molto, soprattutto se pensiamo che l'obiettivo che si pone Platone è quello di rispondere alla domanda “che cos'è conoscenza?” e che la prima soluzione ha indicato la percezione come risposta. Dietro il “puro nome” non si può non vedere in ottica empirista il “puro dato”, anch'esso nominabile, anch'esso percepibile, ma che da solo, senza una struttura concettuale che lo inserisca in una dimensione di razionalità normativa non potrà mai giustificarsi in quanto *conoscenza*. Il dato bruto, come l'elemento singolo, rappresentano per l'empirista la base fondazionale non *bisognosa* di giustificazione: una base, un fondamento *infondato* razionalmente che dà inizio al processo conoscitivo. Vedere *x* tuttavia non è conoscere *x*, perché la percezione priva di un fondamento razionale, di un percorso che dà spunto ad inferenze articolate non equivale alla conoscenza. La percezione di un dato, intesa in senso atomistico, isolata dal resto non è fondamento di conoscenza: per Platone/Socrate non è *fertile*.

<sup>37</sup> G. Ryle, *Logical Atomism in Platos Theaetetus*, «Phronesis» 35 (1990), pp. 21-46: p. 29 (testo frutto di una conferenza tenuta nel 1952).

Questa è la grande vittoria che egli riporta nel *Teeteto* sull'epistemologia empirista. La conoscenza oggettuale legata al vedere  $x$  o nominare  $x$  non implica nient'altro fintanto che questo *nient'altro* non venga inserito in una dimensione della comprensione che potremmo definire "di tipo olistico".

Questo è un altro passaggio che ci possiamo chiarire facendo riferimento a Sellars. Scrive il filosofo americano:

Il fatto che rifiuti il quadro teorico dell'empirismo tradizionale non significa che voglia sostenere che la conoscenza empirica sia priva di *qualsiasi* fondamento. [...] V'è indubbiamente *una qualche* plausibilità nell'idea che la conoscenza umana poggi su di un livello di proposizioni – resoconti d'osservazione – che non dipendono, a loro volta, da altre proposizioni nel modo in cui altre proposizioni dipendono dalle proposizioni di quel livello. D'altro canto, però, voglio sostenere che la metafora della «fondazione» è fuorviante in quanto ci impedisce di vedere che se c'è una dimensione logica in cui si può legittimamente dire che certe proposizioni empiriche dipendono da resoconti d'osservazione, ve n'è pure un'altra in base alla quale vale l'inverso (Sellars 1956: 56).

Sellars ci sta dicendo che accanto al dato, ci deve essere una capacità normativa, linguistica, direi un *metodo razionale* che abbia la funzione di inserirlo in un sistema articolato il cui fondamento è la platonica *dynamis tou dialegethai* che in termini contemporanei potremmo definire la *potenza inferenziale*<sup>38</sup>.

Fatto salvo tutto questo, si deve comunque tener presente che in Platone il mondo ontologico delle idee è lì *prima* di qualsiasi percorso epistemologico e tentare di darne una lettura più moderata<sup>39</sup> significa volerlo forzare in un modo tale che si potrebbe perfino arrivare a concepire una conoscenza che, da un momento all'altro, potrebbe affrancarsi da esso. Non credo che questa sia una lettura esegeticamente corretta dell'epistemologia platonica.

<sup>38</sup> Cfr. *supra*, nota 4.

<sup>39</sup> Scrive McDowell: "It may be that to concentrate excessively on the passages in which Plato disparages perception is to take an unfair view of his intentions in constructing the Theory of Forms" (McDowell 1973: 227). Facevo riferimento proprio ad affermazioni di questo tipo, quando prima dicevo che non si può leggere il *Teeteto* come se Platone non avesse scritto prima il V, VI e VII libro della *Repubblica* e il *Timeo* dopo.

Così come nella *Repubblica* il passaggio da un'ipotesi a una conoscenza è codificato da un insieme di salti ascensionali verso un principio anipotetico che una volta raggiunto consente di ridiscendere e giustificare le ipotesi mutandole in conoscenze vere e proprie, così il *logismos* del *Menone* ha la sua *dynamis tou dialeghesthai* che è ciò che gli consente di tenere ben netta la cesura fra *alethès doxa* ed *episteme*, in una *aitia* che è tutt'altro dall'essere inferita dal rapporto credenza-mondo, ma che ha la sua prima ed unica forma di giustificabilità razionale nella reminiscenza. Ancora una volta la differenza è fra una conoscenza di tipo descrittivo e una conoscenza regolata e prescritta da un metodo, quello dialettico.

A chiudere inoltre questo discorso è il riconoscimento *sul solo piano pratico*, come Platone enfatizza, dell'opinione retta e dell'*episteme*: il *piano teoretico* non è affatto toccato, perché all'opinione è preclusa la strada normativa (ovvero quella del metodo dialettico) che conduce, anzi che *già* si muove nel mondo eidetico.

Certo si può non essere d'accordo sul fatto che un modello epistemologico di tipo coerentista possa essere accettabile<sup>40</sup>, ma ritengo

<sup>40</sup> Fra i sostenitori della lettura coerentista di Platone, appartenenti soprattutto all'area analitica, non si può non citare per prima G. Fine *Knowledge and Belief in Republic V*, «Archive für Geschichte der Philosophie», LX, 1978, 121-139 in cui la studiosa respinge la cosiddetta "teoria dei due mondi" (mondo della *doxa* e mondo dell'*episteme*) a favore di un'epistemologia di tipo proposizionalista secondo cui il sapere s'articola non fondandosi sulla *Objektbezogenheit*, bensì sulla natura delle proposizioni: infallibili quelle epistemiche, fallibili quelle doxastiche. Sempre della Fine da citare è *Knowledge and Logos in the Theaetetus*, «Philosophical Review», 88 (1979) pp. 366-97, poi pubblicato in *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford, 2003. La studiosa, secondo cui *aitias logismos* va tradotto con "explanatory account" (Fine 1979: 366), ritiene che la conoscenza per Platone è sempre "description-dependent, not description-independent" (Fine 1979: 366). Per questo motivo la Fine ha sostenuto in modo convincente questa sua posizione interpretando la conoscenza platonica secondo un interessante criterio di *interscambiabilità* (Fine 1979: 367): per Platone sarebbero equivalenti sia una conoscenza diretta (*knowledge by acquaintance*) del tipo S conosce P, sia una conoscenza per descrizione (*knowledge by description*) del tipo S conosce che P (*Men.*79c8-9 e *Theaet.* 147b2-5). Ciò significa che, anche se Platone tende a parlare di conoscenza di cose, non è escluso che di tali cose si possa dare un rendiconto proposizionale, anzi che si possano conoscere cose proprio attraverso una proposizione vera che ci parla di esse: infatti,

---

come si è visto, per la Fine il *logos* ha essenzialmente valore esplicativo. In questa direzione va letta un'affermazione di questo tipo: "Knowledge, Plato believes, must be based on knowledge" (Fine 1979: 367). La Fine ipotizza un "interrelation model of knowledge" (Fine 1979: 369) che viene a configurarsi come una complessa struttura relazionale fra gli elementi che compongono l'atto conoscitivo stesso e che trovano la loro giustificazione nei *logoi* impiegati. Ritengo che una lettura di tipo proposizionalista del *logon didonai* come quella espressa dalla Fine possa rivelarci (ed essere quindi un ulteriore supporto teorico allo scopo del presente articolo) un Platone del tutto in sintonia con quanto dice Sellars in EPM: "Caratterizzare qualcosa come un episodio o uno stato di conoscenza non equivale a fornirne una descrizione empirica ma, piuttosto, a collocarlo nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice" (Sellars 1956: 54). Sempre nell'ottica coerentista, da citare è R. Sorabji, *Myths about Non-Propositional Thought*, in *Language and Logos*, ed. by M. Schofield and M. Nussbaum, Cambridge, U.P. 1982, pp. 295-314 il quale "legge" in chiave discorsivo-procedurale tutti i maggiori filosofi dell'antichità (Platone, Aristotele e Plotino). Tra i sostenitori francofoni di una lettura coerentista della conoscenza in Platone si devono citare, fra gli altri, M. Dixsaut (2002) soprattutto pp. 57-101 e Y. Lafrance, *La rationalité platonicienne: mathématiques et dialectique chez Platon*, in *L'amour du savoir*, éd. Par M. Narcy, Paris, Presses universitaires de France, 2002, pp. 13-48. Discorso a parte merita il commento di McDowell al *Tee-teto* soprattutto alla luce della *filosofia* di McDowell. Il filosofo ritiene che il *logos* aggiunto da Platone nella terza definizione di conoscenza dia luogo a due possibili interpretazioni entrambe ascrivibili in una lettura di tipo discorsivo-procedurale: (a) la conoscenza sarebbe articolata (cfr. *supra*, nota 8), ovvero conoscere  $x$  significa essere in grado di articolare  $x$  sotto forma di proposizioni che ci dicono, per esempio, che  $x$  è  $\phi$ ; (b) il *logos* è una spiegazione razionale (*account*) che ci consente di rispondere al "perché"  $x$  è, per esempio,  $\phi$ . Come si diceva, McDowell riveste un duplice ruolo che rende la sua filosofia particolarmente interessante e questo proprio in merito alla problematica legata al coerentismo epistemologico. Infatti in *Mente e Mondo* (J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. Trad. it. *Mente e Mondo* a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino, 1999) il filosofo inglese tenta di risolvere il dualismo mente-mondo proponendo una posizione mediana fra l'ipotesi di un coerentismo alla Davidson, secondo il quale "niente può valere come ragione per nutrire una credenza, tranne un'altra credenza" ("nothing can count as a reason for holding a belief except another belief", D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp. 307-19: p. 310; trad. it.: *Un'idea coerentista della verità e della cono-*

che un'affermazione di questo tipo: «Knowledge=true belief with an account of the reason why the true belief is true» (Chappel 2004: 201) sia il modo migliore per esprimere ciò che Platone intende per *logon didonai* o *aitias logismos*. Non penso si tratti di “suggerimento coerentista”<sup>41</sup>, ma piuttosto del nucleo del ragionamento con cui Platone ci invita a scorgere un metodo, vale a dire a giocare un gioco scandito da regole, che trovi in sé la sua ragion d'essere.

Rimane comunque il fatto che Platone nel *Teeteto* non si riferisce direttamente né alla dialettica, né alle idee. Rifiuta la sua idea precedente di *logon didonai*, o semplicemente non ne parla? Il “metodo” è il grande assente del *Teeteto*: il metodo dialettico regolato da una normatività che consente di rendere conto delle proprie ragioni così come lo troviamo nella *Repubblica* o nel *Menone*.

Penso che non sia errato vedere questo tipo di prospettiva anche in tutto il passo finale del *Teeteto* (*Theaet.*294 a1-208c10) relativo al «tutto» (*to pan*) e all'«intero» (*to holon*)<sup>42</sup>. I composti, conoscibili se-

---

*scienza*, in *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Raffaello Cortina, Milano2003, pp. 175-97), e quella di proseguire la battaglia contro il dato fondazionale, iniziata da Sellars ed espressa dalla nota etichetta di Mito del Dato da lui coniata in EPM. In questo modo il “platonismo naturalizzato” ipotizzato da McDowell risponde al tentativo di collocare l'ambito delle giustificazioni razionali in una dimensione naturale senza fare ricorso alla dimensione trascendente delle idee (quello che McDowell chiama “platonismo sfrenato”). Mi sento di poter dire che mentre lo “spazio logico delle ragioni” di Sellars ha in sé molto del carattere prescrittivo dell'epistemologia platonica, per quanto Sellars sia un naturalista che guarda ad Aristotele con maggior benevolenza, il “platonismo naturalizzato” di McDowell ha veramente poco a che vedere con il “platonismo” di Platone.

<sup>41</sup> F. Di Lorenzo Ajello, *L'episteme e la sua giustificabilità razionale nella terza definizione del Teeteto: verso una teoria della responsabilità cognitiva*, 2010, p. 13 (on line: portale.unipa.it).

<sup>42</sup> "Diciamo che la sillaba è entrambe le lettere, e se sono più di due, tutte le lettere [*ta panta*], oppure che è una forma unica [*mian tinà idéa*] generata dalla loro combinazione?" (*Theaet.* 203c5-7). Si apre con questa domanda la ricerca sulla natura del composto, ovvero se esso corrisponda alla somma delle sue parti costituenti (come unità sommativa, *to pan*), o se invece, inteso come intero (*to holon*), sia identificabile con un'entità unitaria (*mia idéa*) non riducibile alle sue parti (unità strutturale e olistica). Scaltas nel testo *Is a Whole Identical to its Parts?*, «Mind», 99, 1990, pp. 583-98 in

condo i “sostenitori del sogno”, vengono considerati inconoscibili da Socrate perché, o sono conoscibili anche gli elementi di cui sono composti (anzi gli elementi, proprio perché li compongono, devono essere conosciuti prima di essi), oppure, se i composti vengono considerati come un tutto (*to pan*) e questo tutto viene equiparato all'intero (*to holon*), allora risultano anch'essi elementi singoli e quindi inconoscibili<sup>43</sup>. A tale critica Teeteto non sarà in grado di rispondere adeguatamente e questo ha portato alcuni studiosi<sup>44</sup> a sostenere che Platone, a prescindere dall'incapacità dialettica di Teeteto, non ha trovato nell'anonimo teorizzatore del sogno<sup>45</sup> una concreta e sostenibile tematizzazione della teoria stessa. L'identificazione fra tutto e intero attuata da Platone rende perplessi soprattutto alla luce di altri

---

merito a questo secondo tipo di unità, parla di "magical composition" (p.585). Fondamentale nella disamina della questione *pan/holon* è il testo di V. Harte, *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Clarendon Press, Oxford 2002. La studiosa ritiene che l'equivalenza *holon = pan* (composition as identity), causa principale della confutazione della terza definizione di conoscenza, sia dovuta all'assenza in questa parte del *Teeteto* di una nozione di ciò che definirei “composizione strutturale” e che tale errata identificazione non vada attribuita al reale pensiero di Platone, ma che egli stia semplicemente indagando alla ricerca di una possibile risposta alternativa all'equivalenza stessa (Harte 2002: 8-32). Si tratterebbe dunque di una "strategy of Socrate's argument for the view of composition as identity. But this view of composition is here to be problematized, not endorsed" (Harte 2002: 47). Si veda anche Centrone 2002.

<sup>43</sup> Ciò che non convince Socrate della bontà della teoria del sogno è espresso esemplarmente da questa affermazione: "Quello che sembra essere il più raffinato, ossia che gli elementi sono inconoscibili mentre il genere dei composti conoscibile" (*Theaet.* 202d10-e1). Sull'uso ironico del superlativo *kompsoi*, cfr. (*Theaet.* 156a2-3, 171a6). In effetti Socrate si affretta ad aggiungere che la conoscenza della prima sillaba del suo nome (SO) non sembra poter prescindere dalla conoscenza singola delle due lettere che la compongono, ovvero S e O e che quindi per tenere in piedi la teoria del sogno si deve necessariamente ipotizzare che la sillaba non corrisponde alle lettere ma ad "un'unica forma generata a partire dalle lettere, che però possiede un'unica idea relativa a sé, e che è diversa dalle lettere" (*Theaet.* 203 e3-5), ovvero che il "composto sia un'idea unica che si genera a partire dai singoli elementi che si armonizzano, e questo valga tanto per l'alfabeto quanto per tutti gli altri ambiti" (*Theaet.* 204 a1-3).

<sup>44</sup> Cfr. McDowell 1973, p. 244 e Fine 1979, p. 382.

<sup>45</sup> Che, come si è detto, potrebbe essere Antistene (cfr. *supra*, n. 15).

dialoghi<sup>46</sup>: ancora una volta sembrerebbe che Platone, attraverso le figure di Socrate e Teeteto non stia esponendo il suo reale pensiero, cfr. (Ferrari 2011, p. 116).

Cos'ha lo *holon* in più rispetto al *pan*? O meglio, in che cosa i due concetti differiscono?<sup>47</sup> Socrate, esponendo la seconda definizione di *logos*=enumerazione degli elementi attraverso il celebre esempio del carro di Esiodo e dei cento pezzi che lo compongono, compie due interventi decisivi su cui si è giustamente soffermata l'attenzione degli studiosi. Il primo è quello che riguarda la scrittura del nome

<sup>46</sup> L'esempio più significativo si ha nel *Parmenide* (157 b6-159 b1) in cui Platone sembra contraddire l'identificazione del tutto inteso come somma di parti con l'intero, cfr. (McDowell 1973, pp. 243-44).

<sup>47</sup> A tal proposito molto interessante è l'analisi di Centrone mirante a dimostrare che per Platone, in realtà, lo *holon* non si identifica con la somma delle sue parti (Centrone 2002, pp. 146-47). Egli inizia dalla schematizzazione dei passaggi in cui Socrate *dimostra* l'equivalenza fra *holon* e *pan*: (a) il tutto è le sue parti (*Theaet.* 204b10-d2); (b) *holon* e *pan* sono la stessa cosa, perché entrambi non mancano di nulla (*Theaet.* 205a1-6); (c) quindi lo *holon* è identico a tutte le sue parti (*Theaet.* 205a7). Centrone è del parere che (c) è una conclusione tratta sbrigativamente da Teeteto sotto l'incalzare dialettico di Socrate, mentre (b) ha invece tutto il carattere della "fallacia intenzionale" (Centrone 2002: 147). Dello stesso parere sono McDowell (1973, p. 245) e Bostock (1988, pp.215-216). L'analisi di Centrone prosegue con un interessantissimo parallelo con la definizione di *holon* data da Aristotele in *Metaph.* Δ 26, 1023b26-7: "Intero o un tutto si chiama ciò cui non manca nessuna delle parti delle quali si dice che l'intero è per natura costituito" (Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000). Centrone ricorda che per lo stagirita la differenza fra *pan* e *holon* è frutto "della disposizione delle parti sulla determinazione della natura di tali entità; se la *thesis* fa differenza si ha un *holon*, se non lo fa [...] si ha un *pan*" (Centrone 2002: 147) e che dal punto di vista della completezza delle parti *pan* e *holon* non differiscono l'uno dall'altro. L'errore si cela nell'identificazione: infatti, secondo lo studioso, Socrate conduce Teeteto all'errata equivalenza *to pan=to holon* grazie al trabocchetto del tipo *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Poiché *pan* e *holon* non differiscono da un certo punto di vista (quello della completezza), essi non differiscono in nulla (sono quindi identici). Scrive Centrone: "Dal momento che per il *pan* vale effettivamente la sua *identità* con tutte le sue parti, la indistinzione tra «è» di composizione ed «è» di identità nel caso dell'*holon* [...] è il risultato di una confusione tra dirsi *simpliciter* e dirsi secondo un determinato rispetto" (Centrone 2002: 147).

“Teeteto” e il fatto che ci sia differenza fra saper mettere una di seguito all’altra le lettere del nome e “avere conoscenza” del nome “Teeteto”. Dice Socrate:

Ma costui [il teorico del sogno]potrebbe probabilmente pensare che noi siamo ridicoli, come se, interrogati sul tuo nome, rispondessimo pronunciando sillaba dopo sillaba, e così facendo opineremmo correttamente, ma parleremmo come se pensassimo di essere dei grammatici e di essere in grado di formulare secondo le leggi della grammatica il *logos* del nome Teeteto" (*Theaet.* 207 a9-b4).

Non basta saper enumerare gli elementi che compongono il carro di Esiodo o le sillabe che compongono il nome “Teeteto”: ancora una volta ci troviamo di fronte (stavolta, sì, in maniera del tutto simile a quella riportata nei libri centrali della *Repubblica* e nel *Menone*) alla differenza fra la correttezza di un’affermazione o di una conoscenza e l’immissione in tale affermazione o conoscenza di una regola che in questo caso specifico, chiamando in causa Wittgenstein esplicitamente, è un “saper usare”. Il grammatico evocato da Socrate è colui il quale *sa* usare le sillabe per scrivere il nome “Teeteto”, perché conosce il *logos*, la *regola* della grammatica di cui è competente: ed è un sapere che si fa *metodo generale*. Nell’intervento successivo Socrate aggiunge:

Così anche del carro noi possiamo avere un’opinione corretta, ma colui che è in grado di esporne l’essenza attraverso quei cento pezzi, aggiungendo questo aspetto, ha aggiunto il *logos* all’opinione vera, e al posto di essere un uomo in possesso di un sapere doxastico è diventato uno in possesso di una conoscenza tecnica dell’essenza del carro, appunto perché ha penetrato l’intero attraverso gli elementi (*Theaet.* 207 b11-c 5).

Il riferimento al *logos*, in quanto “qualcosa in più” rispetto alla semplice opinione corretta che possiamo avere del carro, non può non rammentarci la definizione del dialettico (*Resp.* 534 b3-6).

Deviamo ancora una volta dal lessico filosofico. Pensiamo ad un bambino che inizi a scrivere il suo nome: parliamo di un soggetto che non conosce neanche le regole più elementari della grammatica, vale a dire le sillabe. Eppure con un po’ d’addestramento, scriverà il suo nome in modo corretto. Da questo fatto possiamo dedurre che



sia già in grado di gestire la conoscenza di quelle poche lettere che ha imparato per scrivere un pensiero? Certamente no. Ancora di più: siamo certi che *sappia* che quello è il suo nome? O piuttosto saremmo propensi a dire che si tratta più che altro del riconoscimento *descrittivo* delle lettere, una di seguito all'altra e di nient'altro? Il nome non è solo l'unità sommatoria delle lettere, il nome ha una funzione strutturale che va inserita in un contesto di conoscenze più ampio<sup>48</sup>.

Si deve distinguere fra due tipi di principi: il primo è quello che consente di scrivere correttamente il nome "Teeteto", ma che non implica null'altro se non un composto frutto di una somma di lettere che però risulta sterile, perché in grado di fornire solo un sapere di tipo descrittivo-veritativo. L'altro è quello che ci interessa. Si tratta, infatti, di principi normativi grazie ai quali intrecciamo le lettere tramutandole in sillabe e le sillabe in nomi: «L'essenza del *logos* è di essere un intreccio di nomi» (*Theaet.* 202b7-8).

È naturale che per riuscire in questo intento dobbiamo seguire una regola: anzi, dobbiamo aver capito come *usarla*. La regola ci obbliga ad assumere delle responsabilità nello "spazio logico del dare e ricevere ragioni" e per farlo dobbiamo dimostrare di essere dei soggetti razionali in grado di assumere un ruolo giustificativo nel gioco concettuale della conoscenza.

Il problema dell'assenza del metodo nel *Teeteto* è dovuto a Platone stesso: egli, a differenza degli altri dialoghi analizzati, non ha considerato questa dimensione che definirei *responsabilità normativa*. Se i composti non fossero pensati come la somma (*to pan*) degli elementi ma come un intero (*to holon*) inteso però non nel senso di unità sommatoria, ma di "unità logica"<sup>49</sup> diversa dalla semplice aggrega-

<sup>48</sup> Molto significative le parole di Chappel: "Suppose someone could enumerate the letters of "Theaetetus", and could give the principles that give their correct order, and yet knew nothing about syllables. This person wouldn't count as knowing "Theaetetus" because they would have no understanding of the principles that get us from ordered letters to names. Those principles are principles about *how* letters form syllables, and *how* syllables form names. A person who can state only the letters of "Theaetetus" and their order has no awareness of these principles" (Chappel 2004: 227).

<sup>49</sup> Cito per intero il passaggio: "L'unità logica di una molteplicità di elementi che acquistano una nuova ed unitaria natura nel divenire una totalità ar-

zione degli elementi (e questo perché un'unità logica deve rispondere a molti più "perché" di un'unità sommativa), il *Teeteto* probabilmente avrebbe avuto un esito non aporetico perché avremmo dato una risposta socraticamente fertile della conoscenza, ricca di conseguenze inferenziali. La regola impiegata, infatti, sarebbe divenuta lo strumento adatto a creare quell'*interrelation model of knowledge*<sup>50</sup> grazie al quale ogni elemento, ogni dato, non è unico o isolato rispetto agli altri.

Ciò significa che non esiste una base ingiustificata della nostra conoscenza: essa può non essere conclusione di un'inferenza (ciò che sellarsianamente viene definita conoscenza non-inferenziale), ma deve possedere quella potenza, quella *dynamis tou dialegesthai* grazie alla quale può fungere da *possibile* premessa ad un principio inferenziale.

Un'ottima sintesi di questo discorso è offerta da Spinicci quando parla di «olismo della comprensione»:

Alla struttura gerarchica della fondazione deve fare così da riscontro un olismo della comprensione e quindi la tesi secondo la quale ogni giustificazione non inferenziale presuppone l'uso di concetti il cui significato implica una rete inferenziale<sup>51</sup>.

Comprendere significa disporre di un bagaglio concettuale ampio in cui ogni nuovo elemento viene inserito secondo un sistema retto da regole cui l'essere umano dà la sua approvazione. Conoscere dipende dal possesso di svariati *know that*, ma questi da soli non basterebbero a costituire il bagaglio razionale di cui siamo provvisti. Ogni forma di conoscenza deve innanzitutto essere in grado di "spiegare il perché" e per fare questo, l'elenco degli elementi conosciuti deve seguire un ordine prescrittivo, di cui la comprensione, ossia l'approvazione o consapevolezza della regola da seguire, è il primo passo. Questa consapevolezza nel *Teeteto* è appena sfiorata da

---

monica" (E.Maffi, *To pan, to bolon e la confutazione della terza definizione di episteme: alcune considerazioni su Teeteto 203a1-208b10*, «Plato», 7 2007, pp.1-26, on-line).

<sup>50</sup> Cfr. *supra*, nota 40.

<sup>51</sup> P. Spinicci, *Percezioni ingannevoli. Lezioni di filosofia della percezione*, Milano, CUEM, 2005, p. 206.

Platone, perché, come si diceva sopra, non è nel *Teeteto* che Platone intende definire *platonicamente* che cos'è la conoscenza.

Per quanto sia corretto sostenere che nel *Teeteto* il *mondo* preso in considerazione dai protagonisti del dialogo, quindi dall'autore stesso, sia quello quotidiano, cfr. (Ferrari 2011, pp. 122-23) e quindi le risposte date siano tutte eccessivamente invischiata in una dimensione della conoscenza di tipo doxastico, e per quanto letture più o meno revisioniste abbiano gioito di questo fatto, ritengo che il riferimento al *logon didonai*, allo *holon*, all'*ousia* della terza sezione debbano essere considerati come degli avvertimenti che Platone ci sta lanciando per tranquillizzarci del fatto che la sua dottrina non è affatto mutata: direi solo rimandata alla giornata successiva.

Il metodo dialettico, la regola dialettica identificata nel *logon didonai* non è impiegata nel *Teeteto*, quasi si trattasse di un'arma troppo devastante per dei nemici che, a ben guardare, si sono in fondo auto-confutati. Sarà invece determinante nel *Sofista*, laddove tale metodo raggiungerà due scopi: lo smascheramento del falso sapere sofistico e il parricidio di Parmenide.

Con queste affermazioni non intendo affatto sminuire la portata filosofica del *Teeteto*. È anzi incredibilmente affascinante il fatto che Platone abbia ideato un dialogo in cui costantemente avvertiamo la grandezza della sua presenza filosofica, senza che essa sia resa esplicita. Lo stesso accenno all'*ousia* (*Theaet.* 207b12) è un chiaro riferimento al mondo eidetico (l'unico punto di cui parlavo sopra) perché è solo lì che platonicamente è possibile scorgere uno *holon* inteso come molteplicità di parti predicative dotate tuttavia di unità logico-strutturale<sup>52</sup>. E penso che questo sia più che sufficiente per tranquil-

---

<sup>52</sup> Più di uno studioso si è interrogato su una eventuale allusione alla teoria delle idee nella parte conclusiva del *Teeteto*. In un'affermazione di questo tipo: "In base al ragionamento che stiamo sviluppando ora, la sillaba sarebbe senza dubbio un'unica idea indivisibile [*mia tis idèa améristos*]" (*Theaet.* 205c1-3), sembra che l'impiego dell'aggettivo *améristos* possa essere considerato un chiaro riferimento alla condizione ontologica delle idee. Lo stesso per l'aggettivo *monoeidés* usato subito dopo: "E allora c'è un'altra causa del suo essere semplice [*monoeidés*] e indivisibile?" (*Theaet.* 205d1-3). McDowell (1973, p. 246) ritiene che tutto il passaggio di *Theaet.* 205c4-d6 condivida con altri dialoghi precedenti e successivi una terminologia che si richiama direttamente alle idee. Per esempio, (a) "l'indivisibilità" (*Theaet.* 205c2, 205d2): (*Timeo* 35a1) e l' "indissolubilità" in *Fedone* 80b2; (b) il fatto

lizzarci sulla unitarietà del pensiero del grande ateniese. Il *Teeteto* è un meraviglioso dramma filosofico in cui, seppur celata da mille giochi di specchi, giganteggia l'imponente figura del suo regista.

---

che gli elementi primi siano "incomposti" (*Theaet.* 205c7), (*Fedone* 78c6-d9); (c) "semplicità" (*single in form*) degli elementi primi (*Theaet.* 205d1), (*Fedone* 78d5, 80b2, *Simposio* 211b1, 211e4). Ryle invece vede nella confutazione della dottrina del sogno un chiaro riferimento ad una critica alla teoria delle idee. Lo studioso anglosassone arriva anche ad ipotizzare che la dottrina del sogno possa essere letta nei termini dell'atomismo logico: le cose possono solo essere nominate e percepite, mentre i fatti, esprimibili tramite proposizioni, sono gli unici a godere del criterio *vero-falso* (1990, pp. 21-46). A. Oksenberg Rorty in *A Speculative Note on Some Dramatic Elements in the Theaetetus*, «Phronesis» 17, 1972, tuttavia, pur non condividendo la conclusione ryleana, rileva che la dottrina del sogno crea delle difficoltà alla teoria delle idee. Abbiamo (1) una chiara descrizione delle idee come "incomposte" (*Fedone* 78c6-d9) e per questo sembrerebbe impossibile dare di esse una definizione tramite *logos*; (2) se la dottrina del sogno riguarda elementi primi e questi risultano incomposti e indivisibili così come le idee, allora l'assenza di *logos* potrebbe a ragione riguardare le idee stesse. Centrone ricorda però che, pur premesse le assonanze strutturali fra gli elementi primi della dottrina del sogno e le idee, Platone confuta la dottrina stessa e quindi questa operazione potrebbe essere considerata come un'indiretta difesa della teoria delle idee (2002, p. 142). Lo studioso, tuttavia, ricorda due cose: (a) la confutazione della dottrina del sogno si fonda probabilmente su una teoria (l'equivalenza *pan/holon*) cui Platone non crede; (b) la paternità della dottrina non è attribuibile a Platone, ma, quasi sicuramente ha in Antistene il suo ideatore. Centrone giustifica (a) facendo riferimento a *Parmenide* 157c4-e2 (cfr. *supra*, n. 46) anche se si premura di raccomandare prudenza perché "il contesto fortemente dialettico di questo dialogo non permette di attribuire questa convinzione a Platone senza dubbi residui" (Centrone 2002: 146); giustifica (b) grazie agli esempi che sono stati usati dall'anonimo autore della dottrina che Socrate cita (*Theaet.* 202e3-4) e l'espressione "*outosì kai onomazōn*" (*Theaet.* 201d4) che sembra incontestabilmente condurre verso un autore "altro" da Platone.