

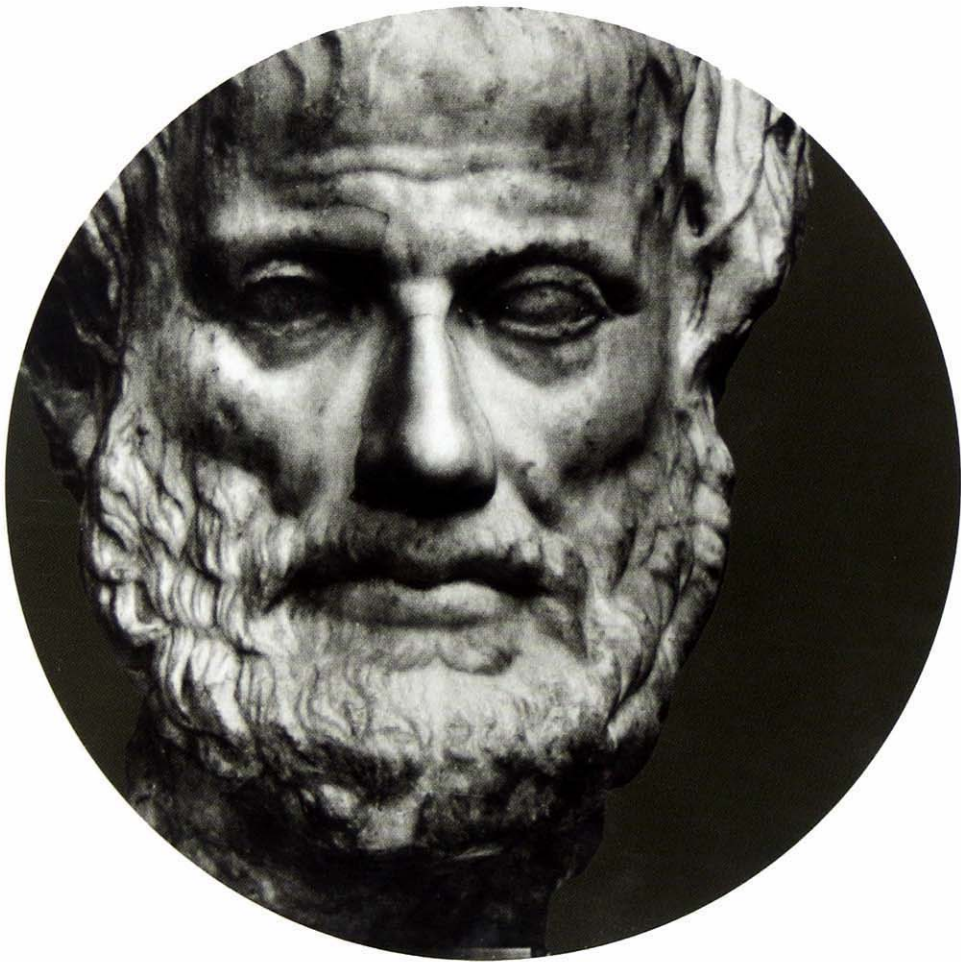
# GIOVANNI REALE

INTRODUZIONE, TRADUZIONE E COMMENTARIO DELLA

# METAFISICA

# DI ARISTOTELE

*Testo greco a fronte*



BOMPIANI  
IL PENSIERO OCCIDENTALE

ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μᾶλλον (οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν, οἱ τὰς  
 30 αἰτίας λέγοντες περὶ ἐκάστου), τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι  
 αὐτῶν ἔνεκα μάλιστα ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπι-  
 στήμη (ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὐτὸ αἰρούμενος τὴν μάλιστα  
 982<sup>b</sup> ἐπιστήμην μάλιστα αἰρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα  
 ἐπιστητοῦ), μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἷτια (διὰ  
 γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τᾶλλα γνωρίζεται ἀλλ' οὐ ταῦτα  
 διὰ τῶν ὑποκειμένων), ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ  
 5 μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἔνεκέν  
 ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τάγαθόν ἐκάστου, ὅλως  
 δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση. ἐξ ἀπάντων οὖν τῶν εἰρη-  
 μένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα·  
 δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητι-  
 10 κήν· καὶ γὰρ τάγαθόν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τῶν αἰτιῶν ἐστίν.

Ὅτι δ' οὐ ποιητικὴ, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφη-  
 σάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ  
 τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα  
 τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες  
 15 καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς  
 σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα  
 καὶ περὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμά-  
 ζων οἶεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς  
 ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)· ὥστ' εἶπερ διὰ  
 20 τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ  
 εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν.  
 μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων

gnare, la scienza che maggiormente indaga le cause: infatti, insegnano coloro che dicono quali sono le cause di ciascuna cosa<sup>6</sup>. (5) Inoltre, il sapere ed il conoscere che hanno come fine il sapere e il conoscere medesimi, si trovano soprattutto nella scienza di ciò che è in massimo grado conoscibile: infatti, colui che desidera la scienza per sé medesima, desidera soprattutto quella che è scienza in massimo grado, e tale è, appunto, la scienza di ciò che è in massimo grado conoscibile. Ora, conoscibili in massimo grado sono i primi princìpi e le cause; infatti, mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, viceversa, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette<sup>7</sup>. (6) E la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui vien fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene<sup>8</sup>.

Da tutto ciò che si è detto, dunque, risulta che il nome che è oggetto della nostra indagine si riferisce ad una unica e medesima scienza; essa deve speculare intorno ai princìpi primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose è una causa.

Che, poi, essa non tenda a realizzare qualcosa, risulta chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per primi hanno coltivato filosofia<sup>9</sup>. Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia<sup>10</sup>. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che

ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγω-  
 γὴν ἢ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι'  
 25 οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρω-  
 πος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὦν, οὕτω  
 καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὔσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη  
 γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἄνθρω-  
 πίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἢ κτῆσις· πολλαχῆ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν  
 30 ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην “θεὸς ἂν μόνος τοῦτ'  
 ἔχοι γέρας”, ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν  
 ἐπιστήμην. εἰ δὴ λέγουσί τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν  
 983<sup>a</sup> τὸ θεῖον, ἐπὶ τούτου συμβῆναι μάλιστα εἰκὸς καὶ δυστυχεῖς  
 εἶναι πάντας τοὺς περιττούς. ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐν-  
 δέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ φεύδονται  
 ἀοιδοί, οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρῆν νομίζειν τιμιω-  
 5 τέραν. ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη· τοιαύτη δὲ διχῶς  
 ἂν εἴη μόνη· ἦν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν  
 ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τού-  
 των ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων  
 πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μά-  
 10 λιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης,  
 ἀμείνων δ' οὐδεμία. — δεῖ μέντοι πῶς καταστῆναι τὴν κτῆσιν  
 αὐτῆς εἰς τούναντίον ἡμῖν τῶν ἐξ ἀρχῆς ζητήσεων. ἄρχονται  
 μὲν γάρ, ὥσπερ εἶπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως  
 ἔχει, καθάπερ (περὶ) τῶν θαυμάτων ταυτόματα [τοῖς μήπω  
 15 τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν] ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς  
 διαμέτρου ἀσυμμετρίαν (θαυμαστόν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι (τοῖς  
 μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν) εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖ-  
 ται)· δεῖ δὲ εἰς τούναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀπο-

necessitava alla vita ed anche all'agiatazza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, 25 come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa<sup>11</sup>.

Per questo, anche, a ragione si potrebbe pensare che il possesso di essa non sia proprio dell'uomo; infatti, per molti aspetti la natura degli uomini è schiava, e perciò Simoni- 30 de dice che «Dio solo può avere un tale privilegio»<sup>12</sup>, e che non è conveniente che l'uomo ricerchi se non una scienza a lui adeguata. E se i poeti dicessero il vero, e se la divinità fosse veramente invidiosa, è logico che se ne dovrebbero 983 · vedere gli effetti soprattutto in questo caso, e che dovrebbero essere sventurati tutti quelli che eccellono nel sapere. In realtà, non è possibile che la divinità sia invidiosa, ma, come afferma il proverbio, i poeti dicono molte bugie<sup>13</sup>; né bisogna pensare che esista altra scienza più degna di onore. Essa, infatti, fra tutte, è la più divina e la più degna di 5 onore. Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: (a) o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo, (b) o, anche, perché essa ha come oggetto le cose divine. Ora, solo la sapienza possiede ambedue questi caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, esclusivamente o in grado supremo, abbia questo tipo di scienza<sup>14</sup>. Tutte le al- 10 tre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore<sup>15</sup>.

D'altra parte, il possesso di questa scienza deve porci in uno stato contrario a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche. Infatti, come abbiamo detto, tutti cominciano dal meravigliarsi che le cose stiano in un determinato modo: così, ad esempio, di fronte alle marionette che si muovono da sé nelle rappresentazioni, o di fronte alle rivoluzioni del 15 sole o alla incommensurabilità della diagonale al lato: infatti, a tutti coloro che non hanno ancora conosciuto la causa, fa meraviglia che fra l'una e l'altro non vi sia una unità minima di misura comune. Invece, bisogna pervenire allo stato di animo contrario, il quale è anche il migliore, secondo quanto

Platone

# TEETETO

Introduzione, traduzione e commento  
di Franco Ferrari

testo greco a fronte

**BUR**  
rizzoli

CLASSICI GRECI E LATINI

Proprietà letteraria riservata  
© 2011 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-58-64908-4

Titolo originale dell'opera:  
ΘΕΑΙΗΤΟΣ

Prima edizione digitale 2013

Per conoscere il mondo BUR visita il sito [www.bur.rcslibri.eu](http://www.bur.rcslibri.eu)

θαυμαστά τε καὶ γελοῖα εὐχερώς πως ἀναγκαζόμεθα λέγειν, ὡς φαίη ἂν Πρωταγόρας τε καὶ πᾶς ὁ τὰ αὐτὰ ἐκείνῳ ἐπιχειρῶν λέγειν.

10 ΘΕΑΙ. Πῶς δὴ καὶ ποῖα λέγεις;

c ΣΩ. Σμικρὸν λαβὲ παράδειγμα, καὶ πάντα εἶση ἃ βούλομαι. ἀστραγάλους γάρ που ἔξ, ἂν μὲν τέτταρας αὐτοῖς προσενέγκης, πλείους φαμὲν εἶναι τῶν τεττάρων καὶ ἡμιολίους, ἔαν δὲ δώδεκα, ἐλάττους καὶ ἡμίσεις, καὶ

5 οὐδὲ ἀνεκτὸν ἄλλως λέγειν· ἢ σὺ ἀνέξῃ;

ΘΕΑΙ. Οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. Τί οὖν; ἂν σε Πρωταγόρας ἔρηται ἢ τις ἄλλος· “Ὁ Θεαίτητε, ἔσθ’ ὅπως τι μείζον ἢ πλεον γίγνεται ἄλλως ἢ αὐξήθην;” τί ἀποκρινῇ;

10 ΘΕΑΙ. Ἐὰν μὲν, ὦ Σώκρατες, τὸ δοκοῦν πρὸς τὴν νῦν  
d ἐρώτησιν ἀποκρίνωμαι, ὅτι οὐκ ἔστιν· ἔαν δὲ πρὸς τὴν προ-  
τέραν, φυλάττων μὴ ἐναντία εἶπω, ὅτι ἔστιν.

scano rispettivamente alla realtà esterna e al soggetto percipiente viene sostenuto, tra gli altri, da Boeri (2006: 96 n. 70). Non c'è dubbio che il ricorso al verbo *parametrein* (b1, 4) richiami il *metron* protagoreo, sebbene, come osserva Haring (1992: 530), “in the argument the perceiver seems to be measured rather than to measure”. È anche vero che la condizione perché ciò sia il perpetuo cambiamento tanto delle proprietà che del percipiente consiste nell'assenza di qualità stabili, come osserva Cornford (1935: 40): “if it carried permanent qualities of its own, it could not adapt itself to each new object: those inherent qualities would obstruct the required modification of the organ”.

<sup>80</sup> Il caso precedente al quale Teeteto allude è ovviamente quello dell'esempio dei dadi, il cui numero risulta “maggiore” o “minore” senza essersi modificato in termini di valore assoluto. L'argomento di Socrate si presenta capzioso, perché gioca sulla natura ambigua dei predicati relativi: nell'esempio utilizzato il valore assoluto del gruppo di 6 dadi non subisce modificazioni, ma esso diventa maggiore o minore a seconda che sia confrontato rispettivamente con un numero minore o maggiore di dadi: rispetto a 4 il numero 6 equivale a  $1\frac{1}{2}$ , mentre esso è  $\frac{1}{2}$  di 12. La confusione può insorgere solo in chi identifica il numero 6 con la condizione relativa nella quale viene di volta in volta a trovarsi, generando in questo modo due asserti contraddittori:  $6 = 1\frac{1}{2}$  e  $6 = \frac{1}{2}$ : cfr. Tschemplik (2008: 77). In altri termini il ragionamento di Socrate presuppone la trasformazione di una condizione relativa (l'essere maggiore di  $x$ ) in una assoluta (l'essere maggiore), e in generale tratta ogni

amico mio, finiamo in un certo senso con l'essere subito costretti a fare affermazioni sorprendenti e ridicole, come potrebbe sostenere Protagora e chiunque tenti di avanzare le sue stesse concezioni.

TEET. Come dici e a quali affermazioni ti riferisci?

SOCR. Considera un piccolo esempio e comprenderai ciò che intendo dire. Se a sei dadi ne affianchi quattro, diciamo che sei sono più di quattro e precisamente che sono una volta e mezzo di più; se invece ai sei ne affianchi dodici, essi sono meno e precisamente nella misura della metà, e non è tollerabile dire altrimenti; oppure tu riuscirai a tollerarlo?

TEET. Io no.

SOCR. E allora? Se Protagora o chiunque altro ti dicesse: "Teeteto, è possibile che qualcosa diventi più grande o più numeroso in modo diverso che subendo un accrescimento?", tu che cosa risponderesti?

TEET. Se dovessi dire la mia opinione rispondendo alla questione che poni ora, Socrate, direi che non è possibile; mentre alla questione precedente, facendo attenzione a non contraddirmi, direi che è possibile.<sup>80</sup>

cambiamento, anche quelli relativi, in termini assoluti: Roochnik (2002: 39). Il tipo di cambiamento *non intrinseco* qui evocato è stato considerato dagli studiosi come un caso di *Cambridge change*, che rappresenta la denominazione con la quale ci si riferisce in area analitica (sulla scorta di Peter Thomas Geach) alla circostanza che nel set di predicati che definiscono una certa entità intervenga un mutamento di natura relazionale, che interessa l'entità in questione senza che essa sia in se stessa cambiata: per es., se la mamma di Paolo, che è figlio unico, partorisce Luigi, Paolo *diventa* fratello di Luigi, acquisisce cioè una nuova condizione, senza che sia intervenuto in lui nessun mutamento. È evidente che, assumendo il corretto punto di vista di Platone, il *puzzle* risulta facilmente risolvibile, constatando, ad esempio, che nel caso in cui le proprietà percettive siano di tipo relazionale, gli oggetti ai quali esse si riferiscono possono apparire differenti senza per questo avere subito un mutamento: Fine (1996: 123). L'imbarazzo nel quale cade Teeteto, che è costretto a fare affermazioni contraddittorie, sostenendo che la stessa quantità è sia aumentata che diminuita senza in realtà essersi modificata, dipende evidentemente dalla sua incapacità di comprende-

ΣΩ. Εὐ γε νῆ τὴν Ἥραν, ὡ φίλε, καὶ θείως. ἀτάρ, ὡς  
 εἴκειν, εἴαν ἀποκρίνη ὅτι ἔστιν, Εὐριπίδειόν τι συμβήσεται·  
 5 ἢ μὲν γὰρ γλώττα ἀνέλεγκτος ἡμῖν ἔσται, ἢ δὲ φρῆν οὐκ  
 ἀνέλεγκτος.

ΘΕΑΙ. Ἀληθῆ.

ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μὲν δεινοὶ καὶ σοφοὶ ἐγώ τε καὶ σὺ ἡμεν,  
 πάντα τὰ τῶν φρενῶν ἐξητακότες, ἤδη ἂν τὸ λοιπὸν ἐκ  
 e περιουσίας ἀλλήλων ἀποπειρώμενοι, συνελθόντες σοφ-  
 ιστικῶς εἰς μάχην τοιαύτην, ἀλλήλων τοὺς λόγους τοῖς  
 λόγοις ἐκρούομεν· νῦν δὲ ἄτε ἰδιῶται πρῶτον βουλευσό-  
 5 μεθα θεάσασθαι αὐτὰ πρὸς αὐτὰ τί ποτ' ἔστιν ἃ διανοού-  
 μεθα, πότερον ἡμῖν ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ οὐδ' ὅπωςτιοῦν.

ΘΕΑΙ. Πάνυ μὲν οὖν ἔγωγε τοῦτ' ἂν βουλοίμην.

ΣΩ. Καὶ μὴν ἐγώ. ὅτε δ' οὕτως ἔχει, ἄλλο τι ἢ ἡρέμα,  
 ὡς πάνυ πολλὴν σχολὴν ἄγοντες, πάλιν ἐπανασκεψόμεθα,  
 155 οὐ δυσκολαίνοντες ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμᾶς αὐτοὺς ἐξετάζοντες,

re la natura di questi predicati. Platone comunque non può non essere perfettamente consapevole del fatto che simili paradossi risultano inefficaci e non contribuiscono a rafforzare la tesi relativistica di Protagora: Day (1997: 53-6). Si veda anche il commento di Cornford (1935: 43-44), Chappel (2004: 69-71) e Boeri (2006: 97-8 n. 71), e la discussione di Fine (1996: 122-28), Longo (2000: 172-74) e O'Brien (2008: 64-8).

<sup>81</sup> Dovrebbe trattarsi di un riferimento a Eur. *Hipp.* 612: "Giurò la lingua, non il cuore", che viene citato anche in *Symp.* 199a5-6.

<sup>82</sup> Il verbo *exetazein* (esaminare, indagare: cfr. anche 155a1) esprime una tipica movenza della dialettica socratica (*Apol.* 22e6, 23c4, 24c3, 28e5-6, 29e5, 33c3, 41b5, c3), con la quale di fatto si identifica: Gianantonio (2005: 207 ss.); esso ritorna nella forma del sostantivo *exetasis* alla fine del dialogo, per caratterizzare l'intero andamento dello stesso (210c2). Anche l'accenno alla fine del passo all'esigenza di valutare la coerenza (*symphonein*) di ciò che viene detto, ossia dei vari elementi di una teoria, costituisce un tipico motivo socratico, che Platone con-

SOCR. E rispondi bene, per Era, e in modo divino, amico mio. Tuttavia, almeno sembra, se rispondi che è possibile, ne conseguirà qualcosa di simile al detto euripideo, dal momento che la nostra lingua risulterà inconfutabile, non però la nostra mente.<sup>81</sup>

TEET. È vero.

SOCR. In realtà se tu e io fossimo abili e sapienti e avessimo esaminato in modo analitico tutte le questioni relative alla mente, potremmo dedicare il resto del tempo a metterci alla prova a vicenda in modo approfondito, affrontando alla maniera dei sofisti una simile battaglia, e contrapponendo uno all'altro i nostri argomenti; ma, e visto che siamo solo dei dilettanti, dobbiamo prima di tutto considerare il significato delle affermazioni di volta in volta fatte, per vedere se ai nostri occhi esse si accordano tra loro o no.<sup>82</sup>

TEET. Anch'io vorrei procedere esattamente così.

SOCR. E io pure. Stando così le cose, che cos'altro dovremmo fare, visto che abbiamo a disposizione parecchio tempo libero,<sup>83</sup> se non riesaminare con calma, senza spazientirci ma sottoponendo davvero noi stessi a un'analisi approfondita, quali siano queste immagini mentali<sup>84</sup> 155

sidera una condizione necessaria, sebbene non sufficiente, della verità di una ipotesi. L'intero passo è percorso da un evidente sarcasmo nei confronti delle sottigliezze, per lo più verbali, dei sofisti: cfr. in proposito Boeri (2006: 98 n. 73) con gli opportuni riferimenti testuali.

<sup>83</sup> Il motivo della *scholé* rappresenta uno dei *topoi* più frequentemente invocati nel corso del dialogo per esprimere la condizione del filosofo (cfr. 143a2); nell'ambito della digressione esso diventa il tratto caratteristico che distingue il filosofo dall'uomo impegnato nei tribunali (172d4 e *passim*). Si veda in proposito Butti de Lima (2002: 91 ss. e 138 ss.).

<sup>84</sup> Intelligente mi pare la traduzione di *phasmata* (attestato dalle famiglie I e II, mentre W riporta *phantasmata*) con "affirmations à l'allure de rêve" proposta da Nancy (1994: 325 n. 115), giustificata dal fatto che la radice *pha* è comune ai verbi *phemi* (dire) e *phaino* (apparire). Qui il termine indica in generale contenuti mentali (espressi nell'ambito della conversazione), i quali non si presentano (in chi li possiede) del tutto chiari e distinti.

ἅττα ποτ' ἐστὶ ταῦτα τὰ φάσματα ἐν ἡμῖν; ὦν πρῶτον ἐπισκοποῦντες φήσομεν, ὡς ἐγὼ οἶμαι, μηδέποτε μηδὲν ἄν μείζον μηδὲ ἔλαττον γενέσθαι μήτε ὄγκω μήτε ἀριθμῷ,  
 5 ἕως ἴσον εἶη αὐτὸ ἑαυτῷ. οὐχ οὕτως;

ΘΕΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Δεύτερον δέ γε, ὦ μήτε προστιθεῖτο μήτε ἀφαιροῖτο, τοῦτο μήτε ἀξάνεσθαι ποτε μήτε φθίνειν, ἀεὶ δὲ ἴσον εἶναι.

10 ΘΕΑΙ. Κομιδῆ μὲν οὖν.

b ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὐ καὶ τρίτον, ὃ μὴ πρότερον ἦν, ὕστερον ἀλλὰ τοῦτο εἶναι ἄνευ τοῦ γενέσθαι καὶ γίγνεσθαι ἀδύνατον;

ΘΕΑΙ. Δοκεῖ γε δῆ.

5 ΣΩ. Ταῦτα δῆ, οἶομαι, ὁμολογήματα τρία μάχεται αὐτὰ αὐτοῖς ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ, ὅταν τὰ περὶ τῶν ἀστραγάλων λέγωμεν, ἢ ὅταν φῶμεν ἐμὲ τηλικόνδε ὄντα, μήτε ἀξηθέντα μήτε τούναντίον παθόντα, ἐν ἐνιαυτῷ σου τοῦ νέου νῦν μὲν μείζω εἶναι, ὕστερον δὲ ἐλάττω, μηδὲν τοῦ  
 c ἐμοῦ ὄγκου ἀφαιρεθέντος ἀλλὰ σου ἀξηθέντος. εἰμὶ γὰρ δῆ ὕστερον ὃ πρότερον οὐκ ἦ, οὐ γενόμενος· ἄνευ γὰρ τοῦ γίγνεσθαι γενέσθαι ἀδύνατον, μηδὲν δὲ ἀπολλύς τοῦ ὄγκου οὐκ ἂν ποτε ἐγιγνόμην ἐλάττων. καὶ ἄλλα δῆ μυρία

<sup>85</sup> “These are clearly *mathematical* axioms, as the use of terminology shows (for example *meizon, elatton, onkos, arithmos, ison, prostithemi, aphaireo*)”, come osservano in modo impeccabile Benitez-Guimaraes (1993: 311 n. 32).

<sup>86</sup> Socrate intende dire che è impossibile che una cosa si trasformi (ossia divenga dopo ciò che prima non era), senza divenire, cioè senza subire una qualche forma di cambiamento.

<sup>87</sup> In base al principio che stabilisce che solo in virtù del divenire si può essere ciò che prima non si era, dovrebbe risultare impossibile “essere diverso”, senza venire coinvolto in un processo di trasformazione. L'esempio scelto da Platone, ossia il confronto tra due individui in relazione alla loro grandezza e piccolezza reciproca, ricorda quello di *Phd.* 102b3-d4, dove veniva invocato il ricorso alla grandezza e alla piccolezza in sé, ossia all'idea della grandezza e a quella della piccolezza, per spiegare il fatto che Simmia fosse contemporaneamente più grande di Socrate (in virtù della grandezza

che si trovano in noi? E indagandole, diremo in primo luogo, io penso, che nessuna cosa potrà mai diventare maggiore o minore, né per dimensione né per numero, finché essa rimane uguale a se stessa. Non è così?

TEET. Sì.

SOCR. In secondo luogo che ciò a cui non si aggiunge né si sottrae nulla, non potrà né aumentare né diminuire, ma rimane sempre uguale.<sup>85</sup>

TEET. Assolutamente esatto.

SOCR. E come terzo assioma non diremo che è impossibile che una cosa diventi dopo ciò che prima non era, senza che essa sia divenuta e divenga?<sup>86</sup>

TEET. In effetti, sembra impossibile.

SOCR. Ora, questi tre assiomi condivisi, penso, si contraddicono a vicenda nella nostra anima, quando parliamo dei dadi o quando diciamo che io, avendo l'età che ho, senza crescere e senza subire il processo contrario, nel corso di un anno ora sono più grande di te, che sei giovane, ma poi più piccolo, senza che mi sia stata sottratta nessuna componente della massa corporea, ma perché tu sei cresciuto. Infatti sono poi ciò che prima non ero, senza essere divenuto. Ma poiché è impossibile essere diventato senza divenire, non sarei potuto diventare più piccolo senza avere perso una certa massa.<sup>87</sup> E migliaia

che egli ha e della piccolezza che invece ha Socrate) e più piccolo di Fedone (per la ragione opposta). Secondo Cornford (1935: 44-5), al momento della composizione del *Fedone* Platone avrebbe concepito grandezza e piccolezza come predicati *inerenti* alle cose cui vengono assegnati, per poi abbandonare questo punto di vista nel *Teeteto*, dove i predicati *relativi* vengono sottratti agli oggetti (ai quali appartenevano in virtù della partecipazione alle forme), per venire collocati nell'ambito della sfera relazionale del rapporto tra soggetto e oggetto: "we are now to think of the change as falling between the thing and the percipient, not inside the thing". Ma ha probabilmente ragione Fine (1996: 125) a mettere radicalmente in discussione l'adesione da parte di Platone alla dottrina che sta esponendo. Una discussione delle principali interpretazioni di questo passo si trova in Chappel (2004: 69-71). Per un approfondito e brillante confronto tra le trattazioni del *Fedone* e del *Teeteto* cfr. O'Brien (2008: *passim*).

- 5 ἐπὶ μυρίοις οὕτως ἔχει, εἴπερ καὶ ταῦτα παραδεξόμεθα.  
ἔπει γὰρ που, ὦ Θεαίτητε· δοκεῖς γοῦν μοι οὐκ ἄπειρος  
τῶν τοιούτων εἶναι.

ΘΕΑΙ. Καὶ νῆ τοὺς θεοὺς γε, ὦ Σώκρατες, ὑπερφυῶς  
ὡς θαυμάζω τί ποτ' ἐστὶ ταῦτα, καὶ ἐνίοτε ὡς ἀληθῶς  
10 βλέπων εἰς αὐτὰ σκοτοδινῶ.

- d ΣΩ. Θεόδωρος γὰρ ὅδε, ὦ φίλε, φαίνεται οὐ κακῶς  
τοπάζειν περὶ τῆς φύσεώς σου. μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο  
τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ  
αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἰριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ  
5 κακῶς γενεαλογεῖν. ἀλλὰ πότερον μανθάνεις ἤδη δι' ὅ  
ταῦτα τοιαῦτ' ἐστὶν ἐξ ὧν τὸν Πρωταγόραν φημὲν λέγειν, ἢ  
οὔπω;

ΘΕΑΙ. Οὔπω μοι δοκῶ.

- ΣΩ. Χάριν οὖν μοι εἶση ἐάν σοι ἀνδρός, μᾶλλον δὲ  
10 ἀνδρῶν ὀνομαστῶν τῆς διανοίας τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμ-  
e μένην συνεχέρευνήσωμαι αὐτῶν;

<sup>88</sup> Si tratta di un'allusione alla solida formazione matematica di Teeteto, al quale gli assiomi e i ragionamenti esposti qui da Socrate non possono certamente suonare estranei.

<sup>89</sup> La connessione tra *thaumazein* e *philosophein* viene stabilita anche da Arist. *Metaph.* A 2. 982b11-17: "Infatti, gli uomini sia ora che all'inizio hanno cominciato a filosofare per il fatto di meravigliarsi (*to thaumazein*), da principio meravigliandosi di quelle fra le cose strane che erano a portata di mano, in seguito, procedendo a poco a poco in questo modo, sollevando problemi (*diaporesantes*) anche su cose di maggiore importanza, come sulle affezioni della luna, su quelle concernenti il sole e gli astri e sulla genesi del tutto". Molto interessante anche il parallelo in Plut. *De E*, 385c-d: "poiché inizio del filosofare è l'indagare (*to philosophein arché to zetein*), e l'inizio dell'indagare è il meravigliarsi e il trovarsi in stato di aporia (*to thaumazein kai aporein*), è logico che la maggior parte dei problemi riguardanti il dio siano nascosti negli enigmi e abbiano bisogno che si ragioni sul loro perché (*dia ti*) e se ne spieghino le cause"; su questo passo plutarco in relazione a *Th.* 155d3-4 cfr. Opsomer (1998: 78-80). Sul tema della meraviglia in rapporto all'attività filosofica cfr. Berti (2007: v-vii).

e migliaia risultano i casi come questo, sempre che ammettiamo questi assunti. Mi segui dunque, Teeteto; perché mi sembra che tu non sia privo di esperienza quanto a questo genere di ragionamenti.<sup>88</sup>

TEET. Certo, e, per gli dèi, Socrate, io sono preso da autentica meraviglia di fronte a questi paradossi, e talora, a dire il vero, quando fisso l'attenzione su di essi provo le vertigini.

SOCR. Amico mio, sembra davvero che Teodoro a proposito della tua natura non abbia fatto previsioni sbagliate, dal momento che è tipico del vero filosofo provare questo stato d'animo, la meraviglia.<sup>89</sup> Infatti non c'è altro principio della filosofia che questo, e colui che disse che Iride è discendente di Taumante non sembra essersi sbagliato nello stabilire la genealogia.<sup>90</sup> Ma comprendi finalmente la ragione per cui queste cose sono così come risultano in base alle tesi che sosteniamo formulava Protagora<sup>91</sup> o no?

TEET. Non ancora, credo.

SOCR. Mi sarai allora grato se cercherò di aiutarti a svelare il senso recondito del pensiero di un uomo, anzi di questi uomini famosi?<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Per la discendenza di Iride da Taumante cfr. Hesiod. *Thg.* 265-67: "Taumante sposò la figlia di Oceano dalle profonde correnti / Elettra, e questa generò Iride veloce / e le Arpie dalle belle chiome, Aello e Ocipete" (trad. Arrighetti); cfr. anche 780: Boeri (2006: 101 n. 80). Talora Iride viene anche detta figlia di Zeus ed Era.

<sup>91</sup> Come osserva opportunamente Cornford (1935: 46 n. 1), Platone si premura di precisare che la teoria in questione è il frutto dell'attribuzione a Protagora da lui (ossia da Socrate) operata e non costituisce il dettato formulato espressamente dal grande sofista.

<sup>92</sup> L'accento al presunto sapere nascosto di Protagora e dei suoi seguaci suona in bocca a Socrate fortemente ironico. In realtà nei dialoghi si incontrano numerosi passi in cui Socrate rimprovera i suoi interlocutori di tenergli celato il nucleo profondo del loro pensiero. Interessante il caso del *Cratilo*, dove gli Eraclitei sembrano volere nascondere il sapere di cui sarebbero in possesso o vengono accusati da Socrate di esprimersi volutamente in maniera poco chiara (*Crat.* 383b8-384a4 e 427d3-7); sul motivo della presunta segretezza degli interlocutori di Socrate, che allude a una reale segretezza di Socrate stesso, cfr. Szlezák (1988: 282-97).

ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐκ εἶσομαι, καὶ πάνν γε πολλήν;

ΣΩ. Ἄθρει δὴ περισκοπῶν μὴ τις τῶν ἀμυήτων  
ἐπακούῃ. εἰσὶν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὐ  
5 ἂν δύνωνται ἀπρίξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ  
γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν  
οὐσίας μέρει.

156 ΘΕΑΙ. Καὶ μὲν δὴ, ὦ Σώκρατες, σκληροῦς γε λέγεις  
καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους.

ΣΩ. Εἰσὶν γάρ, ὦ παῖ, μάλ' εὖ ἄμουσοι· ἄλλοι δὲ πολὺ  
κομψότεροι, ὧν μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν. ἀρχὴ δέ,  
ἐξ ἧς καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα ἤρτηται, ἥδε αὐτῶν, ὡς  
5 τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδὲν, τῆς δὲ κινή-  
σεως δύο εἶδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἐκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ  
μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὀμιλίας τε  
καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν  
b ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἰσθησις, αἰεὶ  
συνεκρίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. αἰ μὲν  
οὖν αἰσθήσεις τὰ τοιάδε ἡμῖν ἔχουσιν ὀνόματα, ὄψεις τε

<sup>93</sup> Non è detto che Socrate stia alludendo a personaggi effettivamente esistenti e non voglia semplicemente attribuire a figure fittizie gli esiti teorici cui perviene la radicalizzazione delle tesi protagoree ed eraclitee. In ogni caso la rapida descrizione che ne fa Platone richiama quella relativa ai “figli della terra” contenuta in *Sph.* 246a8-b3: costoro “strappano ogni cosa dalle regioni invisibili del cielo fino alla terra, agguantando a mani nude pietre e quercie. Infatti, aggrappandosi a realtà che sono tutte di questa natura, si accaniscono ad affermare che è soltanto ciò che oppone resistenza al contatto, dichiarando identici l’essere e il corpo (*tautòn soma kai ousian horizomenoi*) e disprezzando assolutamente, senza volerne neanche sentire parlare, chiunque altro dica che vi è qualcosa che non possiede corpo” (trad. Fronterotta). Il rinvio al passo del *Sofista* si trova in Cornford (1935: 48).

<sup>94</sup> Il termine *amousoi* significa letteralmente “privi delle Muse”,

TEET. Come potrei non esserlo addirittura moltissimo?

SOCR. Guardati allora intorno e bada a che nessuno dei non iniziati ci ascolti. Costoro sono quelli che pensano che non esista altro se non ciò che possono afferrare saldamente con le mani e non sono disposti a riconoscere come parte dell'essere azioni, processi generativi e tutto ciò che è invisibile.<sup>93</sup>

TEET. Tu parli, Socrate, certamente di uomini rigidi e ostinati.

156

SOCR. In effetti, ragazzo, sono individui del tutto privi di formazione. Altri però sono molto più sottili, e di essi intendo rivelarti i misteri.<sup>94</sup> Il loro principio, dal quale dipendono anche tutte le tesi di cui prima parlavamo, è questo: il tutto era movimento e non c'è nient'altro al di fuori di esso; il movimento poi è di due specie, ciascuna infinita di numero, l'una in possesso della capacità di agire, l'altra di subire; dall'unione e dalla reciproca frizione tra di esse si genera una discendenza illimitata nel numero, e tuttavia articolata in due serie gemelle, l'una del sensibile, l'altra della percezione b sensibile, la quale si accompagna sempre e si produce insieme al sensibile. Da un lato le percezioni sensibili, le quali hanno per noi nomi di questo genere: visioni, sensazioni uditive e olfattive,<sup>95</sup> sensazioni di freddo

ossia mancanti di un'adeguata formazione, di cui appunto le Muse rappresentano il simbolo. Anche l'accento ai misteri suona in bocca a Socrate in questo contesto vagamente ironico; sulla natura "misterica" della verità filosofica e sul tema della (non) comunicazione dei misteri si veda Szlezák (1988: 250-82). Certamente ironico, per non dire addirittura sarcastico, risulta poi l'appellativo di *kompsoiteroi* (cfr. anche 202d10), che spesso Platone utilizza per indicare personaggi che si arrogano la pretesa di possedere un sapere che in realtà è solo presunto. Per Giannantoni (1996: 239-42) va considerata infondata l'ipotesi di individuare nei Cirenaici questi *kompsoiteroi*.

<sup>95</sup> Marsilio Ficino nella sua versione parafrastica si sente legittimato ad aggiungere gli altri due sensi, ossia *gustus tactusque frigidorum et calidorum*, seguito da Cornarius che inserisce *kai geuseis kai thixeis* dopo *osphreseis*: cfr. Campbell (1883: 57 ad locum).

καὶ ἀκοαὶ καὶ ὀσφρήσεις καὶ ψύξεις τε καὶ καύσεις καὶ  
 5 ἡδοναί γε δὴ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι καὶ φόβοι κεκλη-  
 μέναι καὶ ἄλλαι, ἀπέραντοι μὲν αἱ ἀνώνυμοι, παμπληθεῖς  
 δὲ αἱ ὠνομασμένοι· τὸ δ' αὖ αἰσθητὸν γένος τούτων ἐκά-  
 c σταις ὁμόγονον, ὄψει μὲν χρώματα παντοδαπαῖς παντο-  
 दाπά, ἀκοαῖς δὲ ὠσαύτως φωναί, καὶ ταῖς ἄλλαις  
 αἰσθήσεσι τὰ ἄλλα αἰσθητὰ συγγενῆ γιγνόμενα. τί δὴ οὖν  
 ἡμῖν βούλεται οὗτος ὁ μῦθος, ὦ Θεαίτητε, πρὸς τὰ  
 5 πρότερα; ἄρα ἐννοεῖς;

ΘΕΑΙ. Οὐ πάνυ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Ἄλλ' ἄθρει ἐάν πως ἀποτελεσθῆ. βούλεται γὰρ δὴ

<sup>96</sup> Socrate si propone di fondare il soggettivismo percettivo di Protagora su una teoria generale del movimento, che possa appunto costituire il quadro ontologico entro cui incorniciare tale posizione. Dopo l'assunzione di partenza relativa al mobilismo universale, nella quale merita di essere segnalata la presenza del cosiddetto "imperfetto filosofico" (156a5: "il tutto *era* movimento", che Campbell 1883: 57 *ad locum* chiosa con *really is*, spiegando che si tratta della modalità espressiva molto usata da Aristotele, la quale indica "what a thing proves to be when an inquiry is finished, that it *was* before the inquiry began"), vengono individuate due specie di movimento, l'una attiva e l'altra passiva; dall'incontro tra di esse si genera un numero infinito di processi, i quali risultano però riconducibili a due serie gemelle (*didyma*), quella relativa a ciò che viene percepito (*aisthetòn*), ossia alla qualità sensibile (ad es. bianco), e quella relativa all'atto percettivo (*aisthesis*), vale a dire all'evento istantaneo (ad es. il vedere) nel quale la qualità percettiva diventa tale per il percipiente (e solo per lui). L'idea fondamentale contenuta in questo passo è che le componenti fondamentali dell'evento percettivo rappresentano fattori interdipendenti, in quanto ciascuna di esse non può essere considerata come un fattore autonomo. Il principio della correlatività vale tanto per il rapporto tra agente e paziente: "Patients are not single things by themselves, but come to be in relation to agents; and agents are not single things by themselves, but come to be for patients": Cobb-Stevens (1989: 256); quanto per la "coppia di gemelli", cioè per la percezione e la qualità percepita. In effetti il processo di formazione delle realtà, ossia dei fenomeni percettivi, può venire descritto in questi termini: "tutte le cose vengono generate in coppia

e di caldo, e poi i cosiddetti piaceri, dolori, desideri, paure e innumerevoli altre senza nome e moltissime invece che lo possiedono; dall'altro lato il genere delle cose percepibili, il quale nasce contemporaneamente a ciascuna delle percezioni sensibili: così in corrispondenza alle tantissime percezioni visive si producono tantissimi tipi di colori, e analogamente nel caso dei suoni rispetto alle sensazioni uditive e di tutti gli altri sensibili che si ingenerano insieme alle corrispondenti percezioni.<sup>96</sup> Ora, quale è il significato di questo mito, Teeteto, rispetto a ciò che si è detto in precedenza?<sup>97</sup> Riesci a capirlo?

TEET. Non proprio, Socrate.

SOCR. Fai attenzione, allora, che non riusciamo in qualche modo a portarlo a termine. Il mito intende sostenere che,

all'interno di eventi interattivi, e per ogni coppia della forma [A, B], la quale è costituita dalla qualità percepibile A e da uno stato percipiente B, vale il principio per cui A e B sono causalmente dipendenti l'uno dall'altro": Hardy (2006: 33 e 46). La descrizione dell'evento percettivo e in particolare il suo inquadramento all'interno dei principi generali della teoria del movimento universale conducono inevitabilmente all'assunzione di un'epistemologia infallibilistica, perché concepiscono ogni evento percettivo come un *unicum* irripetibile, il quale rappresenta uno stato "reale" (e dunque "vero") del mondo. Scrive in proposito Hardy (2001: 67): "Mit der Annahme des Zwillingspaars von *aistheton* und *aisthesis* kann daher die Behauptung begründet werden, dass die Wahrnehmung im protagoreischen Sinne unfehlbar ist". Sull'infallibilismo come esito epistemologico della strategia volta a fondare il protagorismo sulla dottrina del flusso universale cfr. Brown (1993: 203-04), Fine (1996: 126-30), (1998: 204-08) e Sedley (2004: 41-2).

<sup>97</sup> La concezione "protagorea" della correlatività del moto (con l'accenno agli accoppiamenti e alle generazioni), e più in generale la dottrina eraclitea del flusso universale, vengono equiparate a un *mythos* (cfr. anche 164d8-9 e 164e2-3), esattamente come "mitica" (e per la precisione un *mythos* adatto ai fanciulli) risulta l'esposizione eleatica dell'unità del tutto in *Sph.* 242c8. Agli occhi di Platone in entrambi i casi si tratta di "narrazioni" unitarie e compatte, ma prive di una sufficiente giustificazione razionale. Morgan (2000: 250) osserva giustamente che "the use of *mythos* implies a Socratic distancing from the subject matter, but also isolates the theory as a defined intellectual unit claiming cultural authority".

λέγειν ὡς ταῦτα πάντα μὲν ὡσπερ λέγομεν κινεῖται, τάχος  
 δὲ καὶ βραδυτῆς ἐνὶ τῇ κινήσει αὐτῶν. ὅσον μὲν οὖν βραδύ,  
 10 ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ  
 d οὕτω δὴ γεννᾶ, τὰ δὲ γεννώμενα <  
 > οὕτω δὴ θάπτω ἐστίν. φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ  
 αὐτῶν ἢ κινήσις πέφυκεν. ἐπειδὴν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι  
 τῶν τούτων συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά

<sup>98</sup> Testo probabilmente lacunoso. Hicken propone di colmare, *exempli gratia*, la lacuna supposta tra *gennōmena* e *houto* con le parole: ἐτέραν τὴν κίνησιν κινούμενα (dove il participio dovrebbe possedere un valore medio e la formula *hetéran ten kinesin* va probabilmente intesa come accusativo di relazione); si potrebbe però limitare la congettura alle parole *heteran ten kinesin*, aggiungendo *kai* prima di *houto*, e fare dipendere l'accusativo dal verbo *ischei* di c10, e intendere dunque che le cose generate dai movimenti lenti possiedono l'altro tipo di movimento, e così risultano più veloci (in questo modo verrebbe preservata la simmetria della frase e del ragionamento di Platone). Sulla costruzione del periodo si veda anche Cornford (1935: 47 n.1) e Narcy (1994: 326 n. 129). Il significato dell'argomento non è facile da cogliere anche in considerazione del fatto che le diverse descrizioni del fenomeno della percezione sensibile presenti nel dialogo non sembrano del tutto sovrapponibili. L'interpretazione più verosimile di questo passo mi pare comunque la seguente: i movimenti "lenti" sono rappresentati dal "soggetto" e dall'"oggetto" statici, ossia, nel caso della vista, dall'occhio e dalla pietra, i quali appunto muovono "da fermi", o "nelle vicinanze" (*pros ta plesiázonta*: "in relation to what is in contact with them": Campbell): Hardy (2001: 67 e n. 29); i movimenti "veloci", i quali si situano *tra* quelli lenti, dovrebbero invece identificarsi con la visione e con la qualità vista, che si muovono più rapidamente nello spazio: cfr. lo schema di Burnyeat (1998: 32) e l'esposizione di Ioppolo (1999: xxiv) e Tschemplik (2008: 80-81). I quattro movimenti formano due coppie: "twin slow motions or 'parents', one active and one acted upon, and twin 'fast motions'": Brown (1993: 203), il che significa che i membri delle due coppie sono concepiti come principi interrelati. Pertinente dunque anche la ricostruzione di Silverman (1990: 155): "The parents are the eye and object – a ston or log, say. They have their motion in the same place and with respect to what comes near, and hence are slow motions. When they come together the offspring they produce are faster motions, for they are moved from place to place". In effetti questa spiegazione fu inaugurata dal vecchio Campbell (1883: 59 *ad locum*): "The slower motions are the *poiounta* and *paschonta*, which,

come diciamo, tutte le cose si muovono e nel loro movimento si trovano velocità e lentezza; nella misura in cui è lento, mantiene il movimento nello stesso luogo e in direzione delle cose che si trovano vicine, e in questo modo genera; **a** ciò che viene generato, <muovendosi in base a un diverso movimento>, risulta così più veloce, perché queste cose si spostano e il loro movimento naturale consiste nella traslazione locale.<sup>98</sup> Quando dunque l'occhio e qualcun'altra delle cose che risultano commisurabili all'occhio entrano

when in contact, produce (without changing place) the *aistheta* and *aistheseis* (i.e. qualities and sensations), which are the quicker motions, and pass to and fro between the *poioun* and *paschon* [...] Qualities and sensations are in locomotion, because existing merely in the act of flowing from subject to object, and from object to subject". Si direbbe dunque che i movimenti lenti forniscono il livello macroscopico (organo di senso e oggetto percepito) dell'evento percettivo, mentre quelli veloci, generati da quelli lenti, costituiscono l'esito dinamico del processo percettivo, il quale presenta due poli: la percezione e la qualità percepita: cfr. anche Day (1997: 56-7) e Silverman (2000: 120). Tuttavia una spiegazione come quella qui avanzata sembra inclinare eccessivamente verso un'interpretazione "causale" della percezione, nella quale "soggetto" e "oggetto" rappresentano appunto i fattori causali (*parents*) della percezione e della qualità percepita, mentre in realtà essi stessi risultano coinvolti nel processo cinetico. Non va dimenticato che nell'ottica della teoria del flusso nulla è in se stesso ma sempre diviene, come viene ribadito poco sotto (157a8 ss.), e dunque gli stessi "fattori causali", essendo coinvolti nel flusso universale, non possiedono una vera e propria consistenza. Questo motivo trova conferma nella descrizione del fenomeno percettivo fornita in 182b3-8, nella quale soggetto e oggetto cessano di rappresentare entità fisiche per trasformarsi in aggregati percettivi: cfr. Day (1997: 64-70) e *infra* nota *ad locum*. Sul passo cfr. anche Bostock (1988: 62-70), McDowell (1973: 137 ss.), Cobb-Stevens (1989: 254-55). Se poi si volesse stabilire un parallelo tra la distinzione tra movimenti lenti (dei "genitori") e movimenti veloci (dei "gemelli") qui formulata e quella tra movimento locale (*phorà*) e alterazione qualitativa (*alloiosis*) contenuta in 181c3 ss., l'ipotesi più verisimile continua a sembrarmi, nonostante le riserve di Day (1997: 64-65), quella tradizionale, che identifica il movimento lento con la *alloiosis* e quello veloce con la *phorà*: Cornford (1935: 49-50), McDowell (1973: 138) e più recentemente Sedley (2004: 92), per il quale "the perceptual theory has clearly introduced two kinds of change: the locomotive change of the twins themselves, and the qualitative change undergone by the parents" e Hardy (2006: 57-60).

ΣΩ. Οὕτω μέντοι χρή, ὦ Θεαίτητε, λέγειν προθύμως  
 10 μάλλον ἢ ὡς τὸ πρῶτον ὠκνεῖς ἀποκρίνεσθαι. ἐὰν γὰρ  
 c οὕτω δρώμεν, δυοῖν θάτερα, ἢ εὐρήσομεν ἐφ' ὃ ἐρχόμεθα,  
 ἢ ἤττον οἰησόμεθα εἶδέναι ὃ μηδαμῆ ἴσμεν· καίτοι οὐκ ἂν  
 εἶη μεμπτὸς μισθὸς ὁ τοιοῦτος. καὶ δὴ καὶ νῦν τί φῆς; δυοῖν  
 5 ὄντοιν ιδέαιν δόξης, τοῦ μὲν ἀληθινοῦ, ψευδοῦς δὲ τοῦ  
 ἑτέρου, τὴν ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην ὀρίζη;

ΘΕΑΙ. Ἐγωγε· τοῦτο γὰρ αὐτὸ νῦν μοι φαίνεται.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν ἔτ' ἄξιον περὶ δόξης ἀναλαβεῖν πάλιν—

ΘΕΑΙ. Τὸ ποῖον δὴ λέγεις;

d ΣΩ. Θράττει μέ πως νῦν τε καὶ ἄλλοτε δὴ πολλάκις,  
 ὥστ' ἐν ἀπορίᾳ πολλῇ πρὸς ἑμαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλον  
 γεγονέναι, οὐκ ἔχοντα εἰπεῖν τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος  
 παρ' ἡμῖν καὶ τίνα τρόπον ἐγγιγνόμενον.

5 ΘΕΑΙ. Τὸ ποῖον δὴ;

ΣΩ. Τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ. σκοπῶ δὴ καὶ νῦν ἔτι  
 διστάζων, πότερον ἐάσωμεν αὐτὸ ἢ ἐπισκεψώμεθα ἄλλον  
 τρόπον ἢ ὀλίγον πρότερον.

10 ΘΕΑΙ. Τί μὲν, ὦ Σώκρατες, εἴπερ γε καὶ ὀπητιοῦν  
 φαίνεται δεῖν; ἄρτι γὰρ οὐ κακῶς γε σὺ καὶ Θεόδωρος  
 ἐλέγετε σχολῆς πέρι, ὡς οὐδὲν ἐν τοῖς τοιοῖσδε κατεπείγει.

e ΣΩ. Ὅρθως ὑπέμνησας· ἴσως γὰρ οὐκ ἀπὸ καιροῦ  
 πάλιν ὥσπερ ἔχνος μετελθεῖν. κρεῖττον γάρ που σμικρὸν εὖ  
 ἢ πολὺ μὴ ἰκανῶς περᾶναι.

ΘΕΑΙ. Τί μὲν;

<sup>259</sup> Socrate allude probabilmente a 167a6 ss. dove Protagora aveva esplicitamente negato la possibilità che esistano opinioni false, argomentando in qualche misura in favore di un infallibilismo epistemico

SOCR. Proprio così bisogna parlare, Teeteto, coraggiosamente, anziché indugiare come hai fatto all'inizio. Perché, se facciamo così, si determinerà uno di questi due casi: o troveremo ciò verso cui ci stiamo dirigendo, o crederemo meno di sapere ciò che non sappiamo affatto. E si tratterebbe in quest'ultimo caso di un guadagno tutt'altro che disprezzabile. Dunque, che cosa dici ora? Essendoci due forme di opinione, l'una vera l'altra falsa, definisci l'opinione vera conoscenza?

TEET. Sì. Questa mi pare ora la risposta giusta.

SOCR. Allora è forse opportuno a proposito dell'opinione tornare di nuovo su un punto.<sup>259</sup>

TEET. A quale ti riferisci?

SOCR. Ne sono in un certo senso turbato anche ora, come spesso altre volte, tanto da essere finito in grande difficoltà con me stesso e con qualcun altro, non essendo in grado di dire che cosa sia questa condizione che ci riguarda e in che modo essa si ingeneri.

TEET. Quale?

SOCR. L'opinare cose false. Valuto anche ora con esitazione se sia il caso di lasciare perdere questo problema o di indagarlo in modo diverso rispetto a poco fa.

TEET. E perché no, Socrate, se per qualche ragione ti sembra che occorra farlo? Del resto poco fa tu e Teodoro, in maniera tutt'altro che sbagliata, a proposito del tempo libero dicevate che in questo tipo di discussioni nulla ci mette pressione.

SOCR. Hai fatto bene a ricordarmelo. Perché non è fuori luogo tornare come sulle proprie orme; infatti è meglio, credo, portare a compimento bene una piccola opera piuttosto che una grande in maniera insufficiente.

TEET. E dunque?

radicale. Questa tesi è stata ripresa e confutata da Socrate in 170c2-171b2 per mezzo della procedura della cosiddetta *peritropé*: cfr. Nancy (1994: 357-58 n. 347).

## Riferimenti bibliografici e tracce di approfondimento:

### PRIMA GIORNATA:

(Il difficile rapporto tra *episteme* e *doxa*)

- B. AN TOMARINI, *Pensare con l'errore. Il bersaglio mobile della conoscenza*, Codice Edizioni, Torino 2007.
- PLATONE, *Repubblica*, 514a – 520a 5, a c. di M. VEGETTI, BUR, Milano 2021<sup>13</sup>, pp. 842-857.
- (ID., *Repubblica*, a c. di G. REALE, Bompiani, Milano 2009, pp. 736-751).
- ID., *Teeteto*, a c. di F. TRABATTONI, tr. it. di A. CAPRA, Einaudi, Torino 2018.
- (ID., *Teeteto*, a c. di F. FERRARI, BUR, Milano 2011).
- E. SEVERINO, *Esser convinti di ciò che non è*, in «La Filosofia Futura», V (2015), pp. 119-127.
- ID., *Il Giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, pp. 21-43.
- ID., *Lezioni Veneziane. L'identità della follia*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 13-50.

### SECONDA GIORNATA

(*Thaumazein*: aporia e contraddizione in Platone)

- ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it di G. Reale, Bompiani, Milano 2009.
- F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972<sup>2</sup>.
- P. PINOTTI, *Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo*, in *Il meraviglioso e il verosimile. Tra antichità e medioevo*, a c. di D. LANZA e O. LONGO, Olschki, Firenze 1989, pp. 29-55.
- PLATONE, *Teeteto*, a c. di F. TRABATTONI, tr. it. di A. CAPRA, Einaudi, Torino 2018.
- (ID., *Teeteto*, a c. di F. FERRARI, BUR, Milano 2011).
- E. SEVERINO, *Il Giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, pp. 347-355.

### TERZA GIORNATA

(*Thaumaston e automaton* in Aristotele)

- ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it di G. Reale, Bompiani, Milano 2009.
- ID. *Analitici primi*, in *Organon di Aristotele*, a c. di M. ZANATTA, Vol. I, UTET, Torino 1996.
- ID., *Poetica*, in *Retorica e Poetica di Aristotele*, a c. di M. ZANATTA, UTET, Torino 2004.
- S. GASTALDI, *Eikos e Thaumaston nella Poetica di Aristotele*, in *Il Meraviglioso e il verosimile. Tra antichità e medioevo*, cit., pp. 85-100.
- D. LANZA, *Aristotele, La miglior tragedia, gli automata*, in *Il Meraviglioso e il verosimile. Tra antichità e medioevo*, cit., pp. 101-111.
- PLATONE, *Teeteto*, a c. di F. TRABATTONI, tr. it. di A. CAPRA, Einaudi, Torino 2018.
- E. SEVERINO, *Il Giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, pp. 347-355.