
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTÍCULO

“Scienza non è altro che percezione” (*Tht.* 151e2-3): sul ruolo della percezione nel processo conoscitivo

“Science is nothing but perception” (*Tht.* 151e2-3). On the role of perception in the process of knowledge

Francesca Eustacchi ⁱ

<https://orcid.org/0009-0002-7002-5935>

francesca.eustacchi64@gmail.com

ⁱ Università degli Studi di Macerata – Macerata – Italia

EUSTACCHI, F. (2025). “Scienza non è altro che percezione” (*Tht.* 151e2-3): sul ruolo della percezione nel processo conoscitivo. *Archai* 35, e03507.

Sommario: Nella prima parte del *Teeteto*, Platone si confronta con la posizione protagorea, interpretando la massima dell'*homo mensura* su base sensoriale. Lo scopo del dialogo è quello di ricercare e definire in che cosa consista la scienza, identificata in un primo momento con la percezione. Il presente contributo propone un esame analitico della discussione che Socrate conduce con Teodoro e Teeteto, due matematici che veicolano il pensiero di Protagora. Viene quindi messa in evidenza l'operazione teoretica attraverso cui Platone, da una parte, rivolge al pensiero del sofista critiche mirate, mostrando l'impossibilità di considerare la percezione di ogni singolo essere umano una base conoscitiva, dall'altra, ne valorizza il contributo in funzione di una migliore caratterizzazione del ruolo della percezione nella conoscenza. Tale discussione, se considerata in relazione a quanto affermato nella *Lettera Settima*, si rivela utile per chiarire un momento centrale dell'articolata visione gnoseologica di Platone.

Parole chiave: Percezione, Conoscenza, Protagora, *homo mensura*, *Teeteto*.

Abstract: In the first part of the *Theaetetus*, Plato engages with the Protagorean position, interpreting the *homo mensura* maxim on a sensory basis. The dialogue aims to investigate and define the nature of knowledge, initially identified with perception. This study offers an analytical examination of the discussion Socrates conducts with Theodorus and Theaetetus, two mathematicians who convey Protagoras's thought. It highlights the theoretical approach through which Plato, on the one hand, directs precise criticisms at the sophist's view, demonstrating the impossibility of considering individual human perception as a cognitive foundation, and on the other, acknowledges its contribution to better defining the role of perception in knowledge. When considered in relation to *Letter VII*, this discussion proves useful in clarifying a central aspect of Plato's complex epistemological vision.

Keywords: Perception, Knowledge, Protagoras, *homo mensura*, *Theaetetus*.

Introduzione

Questo contributo indaga il ruolo che la percezione e i sensi assumono nella visione gnoseologica di Platone. Un luogo privilegiato per condurre tale analisi è costituito dal Teeteto, in cui Platone svolge una riflessione critica sul rapporto tra percezione e scienza in un dialogo immaginario con Protagora.

Il filosofo interpreta l'*homo mensura* protagoreo su base sensoriale per poi considerarne gli effetti sul piano ontognoseologico. Questa lettura platonica si caratterizza per la sua natura teoretica e va inquadrata in una prospettiva finalizzata alla ricerca di che cosa sia scienza; nel contempo, essa risulta rilevante anche dal punto di vista storico-filosofico, sia perché affronta un passaggio tanto cruciale quanto problematico della teoria della conoscenza, quale quello del ruolo della percezione, sia perché restituisce un'immagine di Protagora coerente con il dato storico. Il dialogo rivela, inoltre, l'atteggiamento polivoco che Platone assume nei confronti del sofista di Abdera, con cui si confronta in modo critico, ma comunque sempre rispettoso, valorizzandone in opere operate il contributo tematico nello sviluppo dell'intera discussione sulla scienza.¹

Questo percorso all'interno del Teeteto acquista maggiore profondità e coerenza se confrontato con alcuni passaggi della Lettera Settima, i quali, per la loro chiarezza, aiutano ad inquadrare correttamente il peculiare ruolo della percezione nella conoscenza, chiarendo in tal modo un momento centrale della gnoseologia platonica.

¹ Per approfondire l'atteggiamento di critica e recupero che Platone mostra nei confronti del pensiero protagoreo, si veda Eustacchi (2021, p. 55-66) e Corradi (2013).

Un necessario richiamo alla *Lettera Settima*

Per affrontare il ragionamento sulla percezione e l'interpretazione del pensiero protagoreo che Platone compie, è dunque necessario fare subito riferimento alla *Lettera Settima* (su cui torneremo anche in conclusione), nella quale vengono enumerati i diversi livelli conoscitivi:²

Per ciascun essere si danno tre elementi mediante i quali necessariamente si giunge alla scienza (τὴν ἐπιστήμην); il quarto è la stessa scienza, come quinto si deve porre l'oggetto conoscibile, che è il vero essere. Il primo è dunque il nome (ὄνομα), il secondo la definizione (λόγος), il terzo è l'immagine (εἶδωλον),³ il quarto la scienza (ἐπιστήμη) (*Ep. VII* 342a7-b3).

Da questa affermazione emergono alcuni punti chiave:

- La percezione non è nell'elenco;
- La conoscenza è costituita da diversi step: nome, definizione, immagine e scienza, che non iniziano dalla percezione, ma dall'uso delle parole.
- L'oggetto a cui la conoscenza si rivolge viene posto al di fuori del meccanismo conoscitivo e, tuttavia, definito 'conoscibile'; quindi, se, da una parte, non è mai perfettamente afferrabile perché sempre oltre, dall'altra, risulta raggiungibile in quanto oggetto di conoscenza.

Successivamente si chiarisce:

Lo stesso vale per la figura retta, per quella rotonda, per i colori, per il bene, per il bello, per il giusto, per

² L'autenticità della *Lettera Settima* è qui assunta sulla base di quanto affermano Forcignanò (2020, p. 9-16) e Migliori (2013, p. 27-46) (a quest'ultimo ci si riferisce anche per la sua traduzione dal greco).

³ Con 'immagine' si indicano i modelli che rendono possibili le dimostrazioni matematiche: il triangolo disegnato non è un vero triangolo, non ha la perfezione di quello, ne è solo un'immagine; è però utile perché le sole parole non possono dimostrare un teorema, che ha bisogno anche dell'immagine fisica, di un disegno.

ogni corpo sia costruito sia esistente in natura, per il fuoco e per l’acqua e per tutte le altre cose di questo tipo, per ogni essere vivente, per i costumi delle anime e per tutte le azioni e le passioni: se uno non ha colto in qualche modo i quattro elementi non potrà mai partecipare di una piena conoscenza del quinto (*Ep. VII 342d3-e2*).

E ancora:

Il discorrere attraverso tutti questi elementi, procedendo per ciascuno verso l’alto e verso il basso, con fatica riesce a generare in chi ha buona natura la scienza di ciò che ha buona natura (*Ep. VII 343e1-2*).

Il tipo di conoscenza che Platone prospetta è una conoscenza complessa: solo collegando i diversi livelli si raggiunge la conoscenza del quinto; vale cioè il principio della circolarità delle informazioni, pertanto non possiamo separare un livello dall’altro, ma tutti devono interagire con tutti. La descrizione degli oggetti si rivela inoltre fondamentale: si inizia dalle figure matematiche di base, insieme ad elementi costitutivi del reale, come i colori, si passa poi ai concetti, come bene, bello, giusto; seguono gli elementi, come fuoco e acqua, e le realtà determinate, come i viventi e le anime, ricordando anche azioni e passioni. Platone con questo elenco designa *tutti gli aspetti* della realtà, facendo risaltare l’assenza del dato sensoriale, senza il quale evidentemente è impossibile conoscere gli esseri viventi e i costumi. Viene evidenziato, nello stesso tempo, che il quarto livello è diverso dagli altri, in quanto interno all’anima; esso viene ulteriormente articolato:

Quarta è la scienza, l’intelligenza, l’opinione vera (ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθής τε δόξα) intorno a queste cose. Questo dev’essere considerato come un tutt’uno che non risiede né in suoni, né in figure corporee, ma nelle anime, per cui evidentemente è diverso dalla natura del cerchio e dei tre elementi di cui ho parlato prima. Di queste, la più vicina alla quinta in quanto congenere e simile è l’intelligenza (νοῦς), mentre le altre ne distano di più (*Ep. VII 342c4-d3*).

Emerge dunque:

- un ordine conoscitivo che, seppure non esplicitato, risulta chiaramente individuabile: al livello più basso troviamo l'opinione, che *essendo vera* appartiene alla sfera della conoscenza superiore;⁴ segue l'*episteme*, la conoscenza scientifica argomentativa, e infine il *nous*, che si può intendere come intuizione intellettuale, diversa dai procedimenti dimostrativi che caratterizzano l'*episteme*;
- il *nous* si differenzia dalle altre due forme conoscitive per la sua natura ed è superiore in quanto è congenere e simile all'oggetto conosciuto – che in questo caso è l'Idea – cioè appartiene alla sfera delle realtà divine;
- le conoscenze intellettuali sono diverse perché *esclusive dell'anima*, cioè non hanno alcun rapporto diretto con il corpo e in genere con la fisicità e la materialità;
- il distacco dall'oggetto reale: l'intuizione del cerchio è nell'anima al quarto livello, quindi non può essere confusa con l'Idea in sé del cerchio, che è nel quinto.

A questo livello psichico va quindi collocata l'elaborazione dei quadri teorici, dei paradigmi e delle scienze, che nascono dalla complessa attività delle conoscenze precedenti e si riversano su quelle stesse. Platone sottolinea, da una parte, l'unità della conoscenza, dall'altra, la forte presenza dell'elemento intellettuale, ponendo uno iato tra i primi tre livelli (nome, definizione e immagine), condizionati dalla sfera empirica, e il quarto che ha la sua collocazione nell'anima e non ha legame con la realtà esteriore. Questo iato non va però approfondito troppo, perché gli esseri umani, con i loro limiti, non possono che utilizzare, in qualche modo, tutti e quattro i momenti conoscitivi.

In sintesi, questo modello conoscitivo può essere inteso come un tipo di conoscenza paradigmatica, che, a partire da parole,

⁴ È solo opinione, spiega Platone nei dialoghi, perché non è connessa ad un processo causale che ne fondi le affermazioni. Cfr. su questo Migliori (2013, p. 248-250).

ragionamenti, immagini, attività psichiche, costruisce schemi concettuali, che si avvicinano, per quanto possibile, alla realtà nelle sue diverse manifestazioni.

Scienza e percezione nel *Teeteto*

Nel quadro del processo conoscitivo appena delineato, la percezione⁵ sembra del tutto esclusa. Ciò risulta coerente con la critica che Platone rivolge alla conoscenza sensoriale nel *Teeteto*. In questo contesto, attraverso la proposta del giovane Teeteto, viene analizzata la posizione protagorea che sembra comportare l'identificazione di scienza e percezione: “Mi sembra che chi ha scienza abbia percezione di ciò di cui ha scienza, e, per quel che ora appare, scienza non è altro che percezione (αἴσθησις)” (151e1-3).⁶ Questa definizione viene collegata all'*homo mensura*, per cui “L'essere umano è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono” (DK 80 B1) e che può trovare un suo adeguato fondamento solo nella percezione:⁷ ciò che a ognuno appare tale anche è, ossia ciò che *appare* in un certo modo ad un determinato soggetto si rivela anche *essere* in quel modo per quel soggetto:

⁵ Nel nostro linguaggio distinguiamo ‘percezione’ e ‘sensazione’, intendendo con la seconda un’informazione puntuale, effetto semplice e immediato del contatto dei sensi con un dato reale (amaro, verde, etc.), mentre, con ‘percezione’, un’esperienza più complessa, una sorta di rielaborazione delle diverse sensazioni, che permette il riconoscimento di un oggetto (vedere un albero). Nel *Teeteto*, Platone non sembra interessato a distinguere questi due momenti, per cui utilizza un unico termine (*aisthesis*). Il ragionamento si svolge in relazione non alla sequenza: sensazione - percezione, ma, come vedremo, a quella: sensazione/percezione - opinione ad essa connessa. Traduciamo quindi il termine greco sempre con ‘percezione’, mantenendo l’ambiguità originaria del testo platonico.

⁶ Le traduzioni dei passi del *Teeteto* e dei testi sofistici sono di chi scrive.

⁷ Per un approfondimento sulla validità storica di questa interpretazione platonica dell'*homo mensura*, si rimanda a Eustacchi (2021, p. 56-77). In contrasto, si veda Zilioli (2007, p. 21).

<Protagora> non sostiene forse che come ciascuna cosa *appare* (φαίνεται) a me, così è per me, come *appare a te* così è per te? Tu sei uomo come lo sono io? (...) Non è forse vero che qualche volta mentre soffia lo stesso vento, uno di noi ha freddo, l'altro no? E uno poco, l'altro molto? (...) Diremo dunque che questo vento in se stesso è freddo oppure che non è freddo? Oppure daremo retta a Protagora per cui è freddo per chi ha freddo, non lo è, per chi non lo ha? (...) E non appare anche in questo modo ad ognuno? (...) E l'“appare” è “percepire”? (...) Quindi apparenza (φαντασία) e percezione (αἴσθησις) sono la stessa cosa, nel caso del caldo e in tutti i casi simili, poiché le cose risulta che siano così come ognuno le percepisce (152a5-c4).

L'essere umano percepisce la realtà attraverso i sensi in modo esclusivo e questo spiega la differenza di giudizio che i singoli uomini hanno rispetto alla realtà empirico-fenomenica. Di conseguenza, ogni giudizio o opinione, in quanto basato sulla sensazione, non può essere falsificabile per il suo rapporto diretto con ciò che è:⁸ “La percezione è sempre di ciò che è e non è falsa, perché è scienza” (152c6-7). Commenta Sedley (2011, p. 72):⁹ “Questa tesi non solo rende la sensazione una forma infallibile di conoscenza, e perciò un tipo di scienza, ma sembra voler limitare il modo di essere delle cose per ciascun individuo al modo in cui quell'individuo le percepisce”. In effetti, il passo sopra citato accentua l'apparire fenomenico, il phainesthai,¹⁰ che viene a coincidere con la percezione

⁸ Per Bett (1989), anche se Platone nel *Teeteto* considera Protagora “tra i sofisti il miglior candidato al relativismo” (p. 159), il suo *homo mensura* non fa che affermare che tutte le percezioni “sono vere in senso *oggettivo*, vale a dire che ogni percezione fa comprendere un aspetto della realtà *oggettiva*”, allora anche “Protagora non è un relativista ma, come E.R. Dodds ha puntualizzato tempo fa, ‘un realista estremo’” (p. 167).

⁹ E Guthrie (2005, p. 186): “Protagora sosteneva un soggettivismo estremo, per cui non c'è realtà dietro e indipendentemente dalle apparenze e non c'è differenza tra apparire ed essere”.

¹⁰ Fine (1996, p. 105-131) interpreta il verbo ‘apparire’ (φαίνεται, 152b12) in due modi: come legato alle percezioni sensoriali (protagorismo stretto) o ai giudizi/opinioni (protagorismo ampio). Tuttavia, questa distinzione può essere fuorviante rispetto al pensiero platonico, per cui il ‘protagorismo stretto’ è solo il punto di partenza per giustificare la posizione protagorea. Platone riconosce

e che si identifica con l'essere stesso degli enti. Così, poiché la percezione delle cose varia da soggetto a soggetto, da momento a momento, non si può mai dire come esse sono in se stesse, ma solo come sono per (in relazione a) colui che le percepisce. Risulta quindi possibile predicare di uno stesso oggetto qualità opposte: lo stesso vento è caldo (per x) e freddo (per y) e non è possibile dire che x sbaglia e y ha ragione; le due affermazioni differenti sullo stesso vento sono ugualmente valide.

Sul piano percettivo-sensoriale, non risulta affatto problematico stabilire la differenza di percezione tra un soggetto e l'altro;¹¹ tuttavia, se ci si sposta, come fa Platone chiamando in causa la scienza, sul piano gnoseologico-razionale, si deve affermare conseguentemente e contraddittoriamente che lo stesso vento è caldo e freddo. Su tale piano, si stabilisce un'equivalenza tra percezione e scienza (chi ha percezione di un ente reale *ha anche conoscenza* di quell'ente), con l'intento – vedremo in seguito – di confutarla per sgombrare il campo da possibili fraintendimenti su che cosa sia scienza e su quale sia il ruolo giocato dalla percezione. Non a caso:

Platone dedica ben trenta pagine del dialogo alla discussione delle prospettive filosofiche che derivano dalla possibilità di intendere ἐπιστήμη nei termini di αἴσθησις: un notevole dispiegamento di forze che dimostra quanto per lui fosse importante chiarire le ragioni per cui era necessario rifiutare questa ipotesi (Maffi, 2014, p. 53).

l'inattaccabilità dei giudizi percettivi, ma stabilisce un legame tra percezione e ragionamento, senza separarli, mostrando la loro coimplicazione.

¹¹ Platone conferisce una base filosofica solida all'individualità della percezione dell'*homo mensura*, collegandola alla dottrina del flusso eracliteo (152c-153d), che spiega l'unicità di ogni percezione (cfr. Sedley, 2011, p. 123). Questa dottrina è presentata come una “dottrina segreta” di Protagora, ma alcuni studiosi, tra cui Brancacci (2011, p. 87-108) e Di Lanzo (2015, p. 272-273), ritengono che fosse parte del movimento sofistico e che “segreta” indichi che fosse riservata a pochi. Per un'analisi della dottrina in chiave relativistica, infallibilista e indeterminista, cfr. Zilioli (2022, p. 117-132), Fine (1996), Burnyeat (1990), e Ketchum (1992).

Se percezione è scienza che cosa ne consegue

Platone rivolge una prima serie di critiche (161c-165e) all'*homo mensura* protagoreo inteso su base percettiva, mostrando le conseguenze, tanto necessarie quanto insostenibili, dell'identificazione di scienza e percezione. Viene scelto, come interlocutore di Socrate, Teodoro, che conosce e ammira l'*amico* Protagora (161b9). Si tratta di un'informazione importante, perché fa supporre che l'ambito del ragionamento sia più protagoreo che platonico. Si muove da una battuta di Socrate:

Mi è piaciuto molto quanto ha detto <Protagora>, che ciò che sembra a ciascuno questo anche è; sono pieno di stupore però per l'inizio del discorso, in quanto, incominciando la *Verità*, non ha detto “di tutte le cose misura è il maiale” o “il cinocefalo” o qualche altro essere alquanto strano tra quelli che hanno percezione, in modo da iniziare a parlarci in tono magniloquente e molto sprezzante, mostrando che noi lo ammiravamo come un dio per sapienza, mentre lui, per saggezza, non era per nulla superiore a un girino di rana, tanto meno ad un qualunque altro essere umano (161c2-d2).

Se la conoscenza, e quindi la verità che ne deriva, dipende dalla percezione, allora la conoscenza di qualsiasi animale percipiente è valida quanto quella di un essere umano. Si può quindi affermare, a ragione, che Protagora su questo terreno non vale più di un girino.¹² La battuta socratica introduce una questione più seria che minaccia il ruolo del sapiente:

Se per ciascuno sarà vero ciò che gli sembra attraverso la percezione, allora uno non potrà giudicare ciò che prova l'altro meglio di lui, né uno sarà più autorevole nel valutare se l'opinione dell'altro sia vera o falsa, ma, come si è detto più volte, ciascuno, da solo, si farà

¹² Chappell (2004, p. 90) nota che questa conseguenza non solo non è assurda, ma è anzi reale, se consideriamo animali e esseri umani per il loro essere percipienti: molte percezioni animali sono addirittura superiori a quelle umane (cfr. Arist., *De an.* 421a9). L'obiezione funziona quindi meglio, come si vedrà in seguito, se riformulata in relazione non alle percezioni ma ai *giudizi* che derivano dalle percezioni.

le proprie opinioni, e tutte queste saranno giuste e vere, allora, amico mio, perché mai Protagora sarebbe sapiente tanto da essere stimato degno di divenire giustamente maestro anche di altri insieme a ingenti compensi, mentre noi saremmo più ignoranti e dovremmo frequentare le sue lezioni, dato che ciascuno per se stesso è misura della propria sapienza? (161d2-e3)

Il testo esplicita il passaggio dalla dimensione percettiva a quella ‘di ciò che uno sa’: se ogni opinione, frutto della percezione, non può essere falsificata, allora, rimanendo al solo ambito umano, ogni essere umano è sapiente quanto un altro (quindi nessuno lo è davvero),¹³ con la conseguenza che nessuno può diventare e definirsi ‘maestro’. Inoltre, anche la dialettica, nel senso socratico di confronto dialogico, diventerebbe superflua (161e3-162a3). A questo punto, Teodoro si ritira, poiché, essendo il sofista un *amico* (162a4, ribadito per la seconda volta), non vuole vederlo confutato, per di più con il suo consenso. Il cambio di interlocutore, il ritorno del giovane Teeteto, segnala al lettore che si sta ragionando più che *su* Protagora *a partire da* Protagora.

Si insinua poi un nuovo e più duro argomento: se la tesi ‘di Protagora’ vale per gli esseri umani, essa deve valere *a fortiori* anche per gli dèi, che si troverebbero ad essere non più sapienti degli uomini (162c2-7). A tale obiezione però – rileva Socrate – Protagora non farebbe certo fatica a rispondere (segno che il livello della critica è ancora *soft*) in tal modo: non è possibile fare riferimento agli dèi in quanto non si può sapere né che sono né che non sono (162e2-163a1).¹⁴ Protagora potrebbe poi rispondere – nota ancora Socrate – senza fatica anche alla prima obiezione che prende avvio dalla battuta sul maiale, considerandola cioè come un’abile mossa da retori, i quali si rivolgono alla folla per colpirla con similitudini (maiale = essere

¹³ Anche in *Cra.* 386c-d, si trova un’argomentazione simile: se ha ragione Protagora che le cose sono come sembrano a ciascuno, allora non ci sono più né saggi né stolti, nessuno potrebbe essere più saggio dell’altro.

¹⁴ Qui Platone sembra dar voce proprio al sofista che assume una posizione agnostica, come testimoniano le *Antilogie* (DK 80 B4).

umano), senza fondarle con alcuna dimostrazione ma usando la verosimiglianza al solo scopo di persuadere l'uditorio (162e1-163a1). Entrambe queste risposte protagoree sarebbero poi del tutto valide, tanto che Socrate afferma che "bisogna indagare in altro modo" (163a4-5) e Teodoro ribadisce "in altro modo" (163a6). La via confutatoria fin qui intrapresa non permette di muovere obiezioni significative alla posizione protagorea.

Si deve quindi procedere riprendendo la questione di fondo: *se percezione è scienza* contro cui Socrate sviluppa due argomenti *ad hominem*:

1. Ci sono forme percettive chiare che non possono essere definite conoscenza. Ad esempio, sentire un discorso in una lingua sconosciuta o guardare, da analfabeti, una pagina scritta. Tale argomento evidenzia la differenza tra percepire qualcosa e comprenderne il contenuto. La percezione, pur mettendoci di fronte a un oggetto – suono, ombra, immagine – è una condizione necessaria ma non sufficiente per la conoscenza, in quanto, se non si conosce il significato di ciò che si percepisce, non si ha scienza. Chi sa una lingua percepisce e conosce quello che chi non conosce quella lingua non riesce a percepire; ciò non dipende dalla struttura percettivo-sensoriale ma dalla presenza o assenza della conoscenza (163a7-c5).
2. Se un soggetto ha avuto una percezione, quindi ha conosciuto, e conserva nella memoria questa conoscenza, nel momento in cui ne ha solo memoria senza alcuna percezione corrispondente, si deve affermare che non conosce. Questo argomento colpisce nel segno l'identificazione percezione=scienza e può essere anche estremizzato. Se vedere è percepire e se percepire è conoscere, chiudendo gli occhi e ricordando bene quello che si è visto, dovremmo concludere che, in questo momento, non si conosce. Infatti, "non vede" corrisponde a "non ha scienza" dato che anche "vede" corrisponde a "ha scienza" (164b1-2). Il risultato è

assurdo eppure rappresenta la conseguenza immediata dell’affermazione che conoscenza e percezione sono la stessa cosa (163c5-164b12).

Anche questa volta, Socrate fa ammenda riconoscendo che il comportamento argomentativo tenuto è stato simile a quello degli antilogici, in quanto si è puntato solo a vincere:¹⁵

Così come gli antilogici, ci sembra di aver raggiunto un accordo sulle concordanze verbali e in tal modo ci compiacciamo di aver dominato il discorso e mentre diciamo di non essere polemisti, ma filosofi, non ci accorgiamo di fare le stesse cose di quegli uomini terribili (164c7-d2).

In realtà, anche queste obiezioni sono valide, ma il fatto che Socrate muova un simile rimprovero indica che Platone intenda sottolineare, con un *climax*, che la posizione da criticare si presta ad obiezioni più importanti di quelle finora avanzate. L’assenza di Protagora, che non ha potuto difendersi, inoltre, rende queste argomentazioni ancora più meritevoli di biasimo. Perciò Socrate si assume il compito di difendere il sofista, ma non prima di aver passato in rassegna, su questa stessa linea, critiche ancora più terribili! Come quella che, muovendo dal definire impossibile che chi sa insieme non sappia, afferma, di contro, che se uno tiene un occhio chiuso percepisce e non percepisce insieme, dunque si deve anche ammettere che conosce e non conosce insieme. Questo argomento appare debole e si potrebbe puntualizzare che il principio di non contraddizione non risulta offeso, poiché si attribuiscono qualità opposte a due diversi occhi: l’uno vede, l’altro non vede. Considerare però la questione in tale prospettiva sposta il problema dal *chi* conosce al *come* conosce. Un soggetto (*chi*) conosce con un occhio e non conosce con l’altro occhio (*come*). Se riferito al soggetto che

¹⁵ Casertano (2000, p. 352) nota che il rimprovero contro un argomentare antilogico accomuna nel *Teeteto* sia Socrate, che qui esprime il suo dissenso, sia Protagora che poco prima, seppure sempre per bocca di Socrate, rimprovera gli interlocutori per essersi attaccati nella confutazione alle sole parole (164d). Ciò rappresenta un modo di riconoscere a Protagora “una ‘serietà’ d’intenti che Platone non è disposto a riconoscere ad altri sofisti”.

conosce un oggetto, invece, l'argomento conserva una sua forza 'strumentale' rispetto alla tesi della identità tra scienza e percezione (165b1-c10). Si possono poi costruire trappole ancora peggiori: parlando di percepire 'in modo fievole', 'da lontano', 'con intensità', etc. Tutti rilievi che consentono giochi sofisticati all'infinito (165d2-e4).

La ricostruzione della posizione protagorea

Nella immaginaria difesa di Protagora (166a-168c), Socrate considera come il sofista potrebbe rispondere a queste prime obiezioni. In primo luogo, vengono contestate quelle affermazioni che gli sono state *illegittimamente* attribuite, quelle cioè che egli non avrebbe mai potuto accettare in modo coerente con il suo pensiero; Protagora

- non ammetterebbe mai che esiste una memoria, la quale non costituisce un prolungamento dell'esperienza sensoriale originale, né è simile all'affezione ottenuta con i sensi; quindi *ricordare* non corrisponde a *conoscere* (166b1-4);
- potrebbe concedere che è *possibile* conoscere e non conoscere la stessa cosa (166b4-5);
- oppure, più facilmente, potrebbe negare che sia la stessa persona a conoscere e non conoscere (166b5-c1). La dottrina del flusso, base teoria della sua posizione,¹⁶ esclude infatti che ci sia identità personale nel tempo, quindi elimina anche il problema della memoria.

In secondo luogo, Protagora attaccherebbe l'avversario sfidandolo a negare i punti forti della sua posizione, quindi a dimostrare che:

1. la percezione non è un fenomeno privato;

¹⁶ Cfr. n. 11.

2. ciò che appare non si genera o – se si vuole usare questa terminologia – *non è* soltanto per colui al quale appare (166c4-6).

Ribadito poi il principio dell'*homo mensura*, l'Abderita si difenderebbe dall'accusa di negare valore alla sapienza e all'uomo sapiente:

sono tanto lontano dal negare che esistano sapienza e uomo sapiente, anzi chiamo sapiente proprio colui che, ad uno di noi, al quale appaiono e per cui certe cose sono cattive, operando un cambiamento, le faccia apparire ed essere buone (166d5-8).

L'esempio del malato e del sano indica che questo approccio alla conoscenza si differenzia radicalmente dai precedenti:

Non bisogna, dunque, considerare nessuno di questi due più sapiente dell'altro (infatti non è possibile), né si deve affermare che il malato è ignorante perché ha opinioni simili, mentre il sano è sapiente perché ha opinioni diverse, *bisogna invece cambiare l'una nell'altra, in quanto la seconda condizione è migliore* (...) il medico produce il cambiamento con i farmaci, il sofista con le parole (166e4-167a6).

Protagora opera un passaggio dall'ambito gnoseologico, basato sulla coppia vero-falso, a quello 'pragmatico', basato sulla coppia migliore-peggiore, utile-non utile: le opinioni non sono tutte uguali, ma si distinguono in migliori e peggiori; il compito del sapiente è dunque quello di produrre un cambiamento nelle anime, facendo prevalere il meglio sul peggio.

Nessuno mai ha fatto sì che uno che avesse opinioni false, le avesse poi vere: infatti non è possibile avere opinioni su ciò che non esiste, né diverse sulle impressioni che uno prova e queste *sono sempre vere*. Penso però che uno che, per una disposizione d'anima malvagia, abbia opinioni ad essa conformi, poi, per una disposizione d'anima buona, sia messo in grado di avere opinioni diverse per la seconda disposizione. E queste rappresentazioni alcuni, per ignoranza, le

chiamano vere, mentre io chiamo le une migliori delle altre, per nulla più vere (167a6-b4).

Il sofista non nega che vi siano profonde differenze tra le opinioni che risalgono alle percezioni, ritiene però errato distinguere tali opinioni in vere e false. Poiché le opinioni riguardano ciò che è e non possono contraddire la percezione che si riceve, l'unica cosa da fare è modificare la disposizione dell'anima o del corpo in modo da avere rappresentazioni migliori e più utili. In tal modo, spostando il suo ambito di competenza dal vero all'utile, Protagora salva il ruolo del sapiente e della conoscenza e chiude la strada a una possibile deriva relativistica, che nega qualsiasi criterio di discriminazione delle opinioni.¹⁷

Questa difesa restituisce la posizione del sofista, più correttamente dal punto di vista storico:¹⁸ essa è caratterizzata dalla rinuncia al vero/falso in favore di una prospettiva pragmatico-utilitaristica, in cui ciò che conta sono gli effetti pratici delle opinioni, e dalla stretta compresenza di dimensione empirico-fenomenica e di dati percettivi e doxastici.¹⁹

L'autoconfutazione dell'*homo-mensura*

Dopo aver reso onore a Protagora, cercando di restituire in una certa misura le movenze storico-dialettiche, Platone si appresta a dare

¹⁷ Più avanti, con l'*argomento della tecnica* (177c-179b), Platone stesso sviluppa il discorso protagoreo sull'utile: il sapiente, l'esperto, è capace di fare previsioni sul futuro in merito ai benefici che si verificheranno. Questo significa che la sua opinione è più autorevole (177d) e migliore (178d) di quella di un profano. Nota Ferrari (2011, p. 370-373, n. 206 e n. 208), che il riferimento all'efficacia futura e al principio di competenza impedisce definitivamente il relativismo delle opinioni.

¹⁸ La dimostrazione di questo assunto, sulla base dei testi pervenuti, si trova in Eustacchi (2021, p. 66-85).

¹⁹ Va precisato che anche la prospettiva socratico-platonica non trascura gli effetti pratici delle opinioni, ma in essa, a differenza della visione protagorea, l'utilità delle opinioni non può prescindere dal loro valore veritativo. Lo si afferma bene in *Men.* 98a-99a, in cui l'opinione *retta* e l'opinione *vera* sono considerate guide efficaci ed affidabili dell'agire umano; nel *Teeteto*, l'opinione vera viene addirittura connessa alla scienza: "la scienza è opinione vera accompagnata da *logos*" (201c8-d1). Per un approfondimento sul rapporto *doxa* ed *episteme* in Platone, si veda Migliori (2013, p. 238-253).

un colpo decisivo alla posizione del sofista. Per questo, fa intervenire di nuovo Teodoro ricordando per la terza volta che è amico di Protagora (168c3, 168e8). Si delinea così il famoso e controverso argomento dell’auto-confutazione,²⁰ esposto in una duplice movenza: la prima solleva problemi relativi allo *status* delle opinioni false; la seconda si concentra su quelli relativi alla dottrina della misura.

Il primo argomento (170a6-e6), muovendo dall’affermazione che ogni cosa è come ad ognuno appare, pone una premessa: non c’è nessuno che non riconosca di essere più sapiente di altri in un certo ambito, mentre ammette che ci sono esperti migliori di lui in altre sfere di competenza; alcuni infatti cercano guide e maestri, altri sono certi di poter assumere il compito di insegnare. Gli esseri umani sono quindi convinti che sapienza e ignoranza esistano e collegano la prima al pensiero vero, la seconda all’opinione falsa. Questo ragionamento viene poi applicato al discorso di Protagora:

Allora, Protagora, come utilizzeremo il tuo discorso? Diremo che gli uomini hanno sempre opinioni vere, oppure che ora vere, ora false? Da entrambi i casi, infatti, emerge che essi non abbiano sempre opinioni vere, ma sia vere sia false. Perciò vedi, Teodoro, se qualcuno della cerchia di Protagora, o tu stesso, volesse controbattere che nessuno dei due pensi che l’altro sia ignorante o abbia opinioni false (170c2-8).

L’affermazione pare a Teodoro inaccettabile, eppure si tratta di una conseguenza necessaria dell’*homo mensura*.²¹ Posto che, in accordo con questo principio, le cose sono come ad ognuno appaiono

²⁰ Zucca (2022, pp. 139-154), considera centrale questo argomento per dimostrare sia le contraddizioni interne al relativismo derivante da questa interpretazione dell’*homo mensura*, sia come il processo di autoriflessione condotto da Socrate consenta di superarle; cfr. anche l’analisi di Castagnoli (2010, p. 40-64).

²¹ Il centro dell’argomentazione, per cui in entrambi i casi la conseguenza è che le opinioni possono essere sia vere sia false, ricorda un analogo procedimento nei *Dissoi Logoi* (DK 90.4,6).

e, constatato che molti *credono* che ci siano opinioni false (che a molti le opinioni false appaiono esistenti), si danno tre possibilità:

1. se tutte le opinioni sono vere, le opinioni false esistono dal momento che per molti esse ci sono.
 - 1.1. se non tutte le opinioni sono vere, cade la massima protagorea, quindi ci sono opinioni false;
 - 1.2. se non tutte le opinioni sono vere e si sostiene che non è vero ciò che credono molti, ossia che esistono le opinioni false, allora essi hanno una opinione falsa, quindi le opinioni false esistono.

In sostanza, sia che si ammetta che gli uomini abbiano solo opinioni vere sia che si ammetta che le abbiano sia vere sia false, l'esistenza delle opinioni false si impone come dato emergente.²²

Il secondo argomento (170e7-171c7) è più ampio, ma dipende dalla struttura di quello precedente. In base alla dottrina della misura, si deve ammettere, in caso di disaccordo, che una stessa opinione è vera per chi la ritiene tale e falsa per coloro che non la ritengono tale. Ne consegue che, se Protagora non avesse ritenuto che l'essere umano è misura e non lo avesse ritenuto neanche la massa (come di fatto non lo ritiene), questa "verità" di cui egli ha scritto non sarebbe tale per nessuno (170e7-171a1). Oltre al gioco di parole sul titolo dell'opera protagorea la *Verità*, si assume qui l'inevitabile esito dell'*homo mensura*: la verità appare assurdamente dipendente dalle opinioni del soggetto, se nessuno la crede o la pensa essa non esiste. Segue poi un passaggio che riconduce il tema ad una questione di maggioranza e minoranza: se soltanto Protagora crede ad una opinione, mentre la massa no e se vale il principio protagoreo per cui

²² Su questa confutazione si è sviluppato un acceso dibattito critico, che indaga un aspetto non esplicitato da Platone: la possibilità che la doppia relativizzazione – o teoria dei due mondi – trasformi questa critica in una difesa piuttosto che in un attacco. Secondo tale teoria, l'affermazione "le opinioni false non esistono" sarebbe valida solo per chi la condivide, mentre per coloro che credono nell'esistenza delle opinioni false essa non avrebbe alcun valore. Se così fosse, la confutazione risulterebbe insufficiente per demolire la posizione protagorea (cfr. Ferrari, 2011, p. 334-336 n. 168; Sedley, 2011, p. 88-89).

una cosa è/esiste in quanto opinata, tale opinione, sostenuta da uno e negata da molti, *non è molto più di quanto è*:

Se invece egli lo pensava, ma la gente non lo pensa, tu sai che, innanzi tutto, quanto maggiore è il numero di coloro a cui non pare rispetto a quelli a cui pare, tanto più essa [la verità] non è piuttosto che è (171a1-3).

Dal punto di vista gnoseologico, l'affermazione ha poco senso, mentre ne acquista se anche in questo caso aggiungiamo una riflessione ontologica: se l'essere dipende dall'opinione dei soggetti, una cosa sarà più esistente quanto più sarà affermata da molti. A conferma, Teodoro commenta entrambi gli argomenti in chiave ontologica: “È necessario sempre che una cosa sia e non sia sulla base dell'opinione di ciascuno” (171a4-5).

Viene formulata, infine, un'ulteriore conseguenza:

E poi c'è sicuramente questa conseguenza molto sottile: Protagora, riguardo alla sua propria opinione, concorda che l'opinione di quelli che la pensano in modo opposto (per la quale ritengono che è lui ad essere nel falso) sia in qualche modo vera, riconoscendo che tutti quanti sono in grado di avere opinioni sulla realtà (171a5-8).

Protagora dovrebbe accettare in qualche modo come vera l'opinione di quelli che credono che lui sbaglia; pertanto, se è vera l'opinione degli altri, dovrà ammettere che la sua è falsa cioè dire che nessuno è misura di nulla. C'è, però, anche un'altra possibilità. Nel caso in cui gli altri sostengano la loro opinione contro Protagora ed egli confermi quello che ha scritto nella *Verità*:

Da parte di tutti quelli che sono partiti da Protagora si faranno obiezioni, ma piuttosto da parte di lui ci sarà un consenso, quando con chi dice il contrario concorda affermando che ha opinioni vere, allora persino Protagora stesso ammetterà che né un cane né il primo essere umano incontrato per caso è misura neppure di una sola cosa, che *non abbia imparato* (οὐδ' ἄν μὴ μάθῃ) (171b10-c3).

Si sviluppano due alternative: o tutti contesteranno tutto o Protagora ammetterà tutto, comprese le opinioni opposte alle sue; in entrambi i casi, tutti, e persino Protagora, dovranno ammettere che nessuno né un cane né un essere umano è misura di qualcosa,²³ *a parte di quelle che ha imparato.*

Questa conclusione che si sposta sull'apprendimento è significativa in quanto serve a negare che la conoscenza sia immediatamente accessibile con la percezione e a confermare, come mostrato all'inizio della *Lettera Settima*, che essa è frutto di un processo ben più lungo che va costruito.²⁴

Il ruolo dell'anima e quello della percezione

Che la percezione non possa identificarsi con la scienza viene chiarito più avanti nel corso del dialogo (184b-186c). Il *focus* decisivo riguarda l'*unità dell'esperienza* che può essere ottenuta solo dalla *psiche*²⁵ e non dai sensi, che si presentano intrinsecamente divisi e separati. Una percezione è puntuale, ossia fornisce *una sola* informazione, al massimo coglie alcuni elementi comuni di *una sola* forma percettiva, connettendo i dati della vista o quelli dell'udito. *In*

²³ Questo argomento noto come *peritrope* viene ripreso da Aristotele (*Metaph.* 4.8 1012b13-22). Si veda la ricostruzione di Corradi (2012, p. 61 n. 1), Emilsson (1994, p. 138-142) e Trabattoni (2020, p. 89-106).

²⁴ Per Polansky (1992, p. 131-132), Socrate vuole umiliare l'Abderita, ma a nostro avviso la vera motivazione che lo spinge a scavare a fondo sta nella preoccupazione per le conseguenze etico-politiche (171e-172b) che il ragionamento protagoreo può comportare (cfr. anche Maffi, 2014, p. 57): in ogni stato il "giusto" viene stabilito in base alle sue leggi e nessun altro stato può dire nulla, in quanto ogni uomo politico o comunità è sapiente rispetto alla sua situazione. Questa è la concezione della sapienza che assumono quelli che seguono "*anche se non proprio in tutto* la dottrina di Protagora" (172b6-7). L'attacco platonico è dunque rivolto più che a Protagora ai suoi 'seguaci', che applicano l'*homo mensura* in modo estremo, il che giustifica l'approfondimento del ragionamento: "ci prende un discorso che deriva da un altro, uno più importante da uno che lo è meno" (172b8-9).

²⁵ Bossi (2020, p. 65-88) mostra che la confutazione della identificazione di scienza e percezione mira una comprensione più profonda della percezione, verso cui viene indirizzato Teeteto, la quale non è limitata ai sensi ma include anche la percezione dell'anima della *natura* di ciò che è conosciuto.

questo caso avremmo una serie di realtà divise secondo le funzioni percettive, mentre la nostra esperienza ci testimonia un'unica realtà, in cui tutti i dati si intrecciano. Tale connessione non può essere ottenuta dai sensi stessi perché ogni percezione è isolata: l'udito non vede e la vista non sente. Come Socrate afferma (184d-185a), il pensiero minimo *comune* che è possibile stabilire riguardo a una coppia di oggetti percettivi, un colore o un suono, è che entrambi *sono*. Ma, affinché l'attribuzione dell'essere avvenga, deve esserci una facoltà in forza della quale è possibile chiarire “ciò che è comune a tutte le cose in genere e a queste in particolare, onde diviene enunciabile l'‘è’ e il ‘non è’ (Teet. 185c)” (Natoli, 2005, p. 27). Per questa via Platone raggiunge la *psiche*.

Se dunque tu pensassi qualcosa riguardo entrambi i tipi di oggetto, non potresti farlo per mezzo di uno dei due organi [vista o udito] né, d'altra parte, potresti avere percezioni su entrambi gli oggetti per mezzo di uno solo dei due organi (185a10-13).

Appena si mette in gioco la *psiche* il quadro subisce una radicale modificazione: lo stesso riconoscimento delle percezioni come *base necessaria ma non sufficiente* per l'unità della realtà sensibile rimanda ad una funzione superiore che può essere attribuita solo all'anima, che riconosce le diverse percezioni, e quindi la loro differenza. Stabilita questa supremazia dell'anima e il valore puramente ‘strumentale’ della percezione è facile ricondurre all'anima tutte le percezioni: è questa che sente la durezza e la mollezza per mezzo del tatto (186b3) e poi si sforza di chiarire, nelle poche persone in cui questo riesce, il loro essere “a fatica e col tempo, attraverso molti processi e l'educazione” (186c3-4).

La conseguenza che Socrate ne trae è che, non raggiungendo l'essere, la percezione non raggiunge la verità e non ha vera conoscenza.

La scienza non si trova certo nelle affezioni, ma nel ragionamento su di esse. Infatti qui è possibile toccare l'essere e la verità, come pare evidente, lì in quelle, invece, è impossibile (186d2-5).

Dunque la vera conoscenza non è in queste affezioni ma nel ragionamento che si fa intorno a esse: infatti in questo modo è possibile, a quel che sembra, raggiungere l'essere e la verità, in quello è impossibile. Solo con la mediazione del pensiero inizia la vera conoscenza.

Platone risponde definitivamente alla sfida di Protagora: non nega affatto che ognuno abbia percezioni proprie e soggettive, ma il problema della conoscenza non si affronta e non si risolve a questo livello. Le percezioni sono organizzate solo ad opera del pensiero, che consente di dire che sono, che sono due, che sono diverse, ecc. (185a-b). Solo l'anima può ricollocare le singole percezioni in una struttura di relazioni stabili e oggettive, e come tali formulabili in termini di verità o falsità, nonché far convergere tutte le percezioni particolari in un'unica forma determinata (184d), quella che ci restituisce l'oggetto e la realtà nella sua unità.

La dimostrazione della impossibilità di identificare scienza e percezione non implica però una svalutazione della percezione per il processo conoscitivo, ma, al contrario, una più corretta riqualificazione del suo ruolo. Nella stessa *Lettera Settima*, si fa riferimento, tra gli elementi da conoscere, a dati che non sono raggiungibili a prescindere dalla percezione, la cui funzione viene valorizzata rispetto ai limiti inerenti ai quattro passaggi conoscitivi:

Un'infinità di argomenti si potrebbe poi proporre per mostrare come sia oscuro ciascuno dei quattro elementi (...) ciascuno di quei quattro le <all'anima> mette davanti con la *parola* e con i *fatti* ciò che essa non ricerca; così sempre ciascuno presenta ciò che viene detto e ciò che viene dimostrato *come facilmente confutabile dai sensi* (αἰσθήσεων εὐέλεγκτον), e, in tal modo, riempie ogni uomo di problemi e di una oscurità, per così dire, totale (343b6-c5).

Questo è un punto decisivo: l'anima, da una parte, aspira a conoscere l'essenza, dall'altra, gli strumenti conoscitivi di cui dispone, nel linguaggio e nella realtà fattuale (cioè tramite i sensi), le mettono di fronte le qualità. Dunque, 'sente il caldo', 'vede i colori' e nel contempo cerca di definire il dato a cui attribuisce queste

qualità.²⁶ Tuttavia, a fronte di deboli o cattivi schemi concettuali, la percezione ha il potere di confutarli. Si pensi, ad esempio, ai paradossi di Zenone e alle argomentazioni basate sulla logica eleatica:

un ragionamento che dimostra qualcosa che *il complesso dell'evidenza sensoriale*, attentamente verificato, smentisce è scorretto. Ciò non colloca la sensazione sul piano delle conoscenze valide, perché *si deve pensare e dire* ciò che l'evidenza sensoriale testimonia (...) Resta però il fatto che la sensazione come origine è ineliminabile e come testimonianza del complesso dell'esperienza umana ha un ruolo per così dire di cartina di tornasole, perché afferma l'esistenza di qualcosa di reale, cioè, per usare il pensiero di Lacan, “ciò che resiste al potere dell'interpretazione” (Migliori, 2013, p. 289).²⁷

La percezione è quindi uno strumento utile per smentire quei ragionamenti che si rivelano, grazie ad essa, *immediatamente errati*, anche se la loro erroneità dovrà poi essere dimostrata anche sul piano concettuale. Questo importante ruolo della percezione viene confermato nella discussione sul vero e sul falso e sulla conquista della verità, che si raggiunge “dopo una applicazione totale e dopo molto tempo (...) sfregando insieme tra di loro con fatica ciascuna di queste realtà, nomi, definizioni, visioni e *percezioni*” (*Ep. VII* 344b5). In questo passaggio, non a caso, la percezione rientra in gioco come gli altri strumenti conoscitivi.

Un'ultima conferma dell'importanza della percezione si trova nella funzione 'indiretta' che Platone le fa svolgere nei confronti di un elemento decisivo per la conoscenza, l'*anamnesi*.²⁸ Questa pone

²⁶ Come appena mostrato nel *Teeteto*, non raggiungendo l'essere (οὐσία: 186b6, 7, c3, 7, d3, e5), la percezione non raggiunge la verità (ἀλήθεια: 186c7, 9, d3-4, e4) e non ha scienza (ἐπιστήμη: 186c9, d2, e7, 187a2, 4).

²⁷ In questo senso, si può ritornare su una affermazione centrale del *Teeteto*: *la percezione è sempre di ciò che è* (152c5). Essa cambia il suo senso precipuo: non indica più l'infallibilità della percezione, ma piuttosto il fatto che questa ci testimonia la presenza reale dell'oggetto da conoscere.

²⁸ In *Phd.* 73c4-5, Platone identifica *episteme* ed *anamnesi*.

in evidenza come la scienza si costruisca a partire da un *a priori*, ossia da un bagaglio conoscitivo originario dell'essere umano, che è *in potenza* e che, se adeguatamente sviluppato, realizza *in atto* la vera conoscenza. Questo, anche lungo, processo può essere attivato soltanto da un intervento esterno all'anima, il primo e più facile è proprio quello ad opera della percezione. Platone arriva a presentare il processo affermando che se si ha percezione *si conosce* (γνῶ, *Phaed.*, 73c7): è *a partire dalle cose viste* che risulta possibile pensare le loro relazioni. Vedendo due oggetti e riconoscendone il rapporto, si comincia a pensare l'Identico e il Diverso; se non si vede un ente bello non si può risalire all'Idea di Bello (*Symp.*, 211b-d); senza la visione degli astri non si scopre il concetto di ordine, quindi le matematiche. Il processo conoscitivo-anamnastico che si basa sul ricordare le conoscenze a priori si attiva *a posteriori*, a partire cioè dalla percezione.²⁹ La scienza dunque non deriva dalla percezione, da cui, in un certo senso, ha tuttavia origine.

Note conclusive

Questa seppur breve disamina ha mostrato come la prospettiva platonica sulla percezione in relazione alla conoscenza sia molto articolata. Da una parte, per la sua intrinseca instabilità e mutevolezza, la percezione non può costituire una base gnoseologica né può far parte del processo conoscitivo *stricto sensu*; dall'altra, costituisce un passaggio ineliminabile dell'esperienza umana, in quanto testimonianza originale e fondamentale dell'esistenza della realtà, che va rispettata anche nei ragionamenti. In altre parole, la percezione *attiva* il processo conoscitivo fornendo informazioni che non si possono ignorare poiché costituiscono l'attestazione del dato reale che la conoscenza stessa intende spiegare e 'dominare'.

Questo spiega perché Platone consideri rilevante la posizione empirico-percettiva di Protagora tanto da dedicargli una trattazione lunga e articolata nella prima parte del *Teeteto*. Avendo infatti

²⁹ Cfr. Migliori (2013, p. 237).

individuato l’ambiguità del ruolo della percezione, l’Autore, in ultima analisi, vuole evitare:

- che, per via dei suoi limiti intrinseci, si elimini *in toto* la percezione dalla riflessione gnoseologica, lasciando così campo libero ad un razionalismo astratto che non spiega la realtà, quindi blocca la stessa conoscenza;³⁰
- che la scienza venga identificata con la percezione, sulla base del rapporto diretto che la percezione instaura con la realtà. Tale identificazione è risultata scorretta in sé, sia perché valorizza soltanto un versante della natura bivalente della percezione sia perché annulla il valore stesso della scienza, aprendo la strada alla deriva relativistica.

Disponibilità dei dati

Non applicabile.

Bibliografia

- BETT, R. (1989). The Sophists and Relativism. *Phronesis* 34, p. 139-169.
- BOSSI, B. (2020). On Socrates’ Manipulative Dealing with Theaetetus’ First Claim about Knowledge. In: BOSSI, B.; ROBINSON, T.M. (eds.). *Plato’s Theaetetus Revisited*. Berlin/Boston, De Gruyter, p. 65-88.
- BRANCACCI, A. (2011). La «dottrina riservata» di Protagora (Plat. *Theaet.* 152c7-e1). *Méthexis* 24, p. 87-108.
- BURNET, J. (1967). *Theaetetus*. In *Platonis opera* (vol. 1): St I.142a-210d. Oxford, Clarendon Press (1ed. 1900).

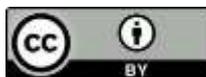
³⁰ Sul modello degli Amici delle Idee (cfr. *Soph.* 248a-250d), che considerando ogni Idea isolata rendono impossibile anche semplicemente affermare: ‘il fiore è bello’.

- BURNYEAT, M. (1990). *The Theaetetus of Plato*. Hackett, Indianapolis/Cambridge.
- CASERTANO, G. (2000). Caratteristiche e funzioni del λόγος, Sulla forma e la struttura del *Teeteto*. In: MIGLIORI, M. (ed.). *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*. Napoli, La Città del Sole, p. 337-381.
- CASTAGNOLI, L. (2010). *Ancient self-refutation, The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CHAPPELL, T. (2004). *Reading Plato's Theaetetus*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- CORRADI, M. (2013). Platone allievo di Protagora? Ancora sul grande discorso del Protagora. *Peitho* 4, p. 141-158.
- CORRADI, M. (2012). *Protagora tra filologia e filosofia. La testimonianza di Aristotele*. Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore.
- DI LANZO, D. (2015). Il frammento 80 B1 DK di Protagora sul conoscere. *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 11, p. 264-280.
- EMILSSON, E. K. (1994). Plato's Self-Refutation Argument in Thaeetus 171A-C Revisited. *Phronesis* 39, p. 136-149.
- EUSTACCHI, F. (2021). *Leggere i Sofisti: le diverse anime di una rivoluzione filosofica*. Brescia, Morcelliana-Scholé.
- FERRARI, F. (2011). Platone. *Teeteto* (introduzione, traduzione e commento). Milano, Rizzoli.
- FINE, G. (1996). Conflicting appearances, *Theaetetus* 153d-154b. In: GILL, C.; MCCABE, M.M. (eds.). *Form and Argument in Late Plato*. Oxford, Oxford University Press, p. 105-131.
- FORCIGNANÒ, F. (2020). *Platone, Settima Lettera* (introduzione, traduzione e commento). Roma, Carrocci.
- GUTHRIE, W. K. C. (2005). *The Sophists*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KETCHUM, R. J. (1992). Plato's "Refutation" of Protagorean Relativism: *Theaetetus* 170-171. *Oxford Studies of Ancient Philosophy* 10, p. 73-105.

- MAFFI, E. (2014). *Lo spazio della filosofia. Una lettura del Teeteto di Platone*. Napoli, Loffredo Editore.
- MIGLIORI, M. (2013). *Il Disordine ordinato: la filosofia dialettica di Platone* (2 vols.). Brescia, Morcelliana.
- POLANSKY, R. M. (1992). *Philosophy and Knowledge. A Commentary on Plato's Theaetetus*. London/Toronto, Bucknell University Press; Lewisburg, Associated University Presses.
- REALE, G. (ed.) (2000). *Platone. Tutti gli scritti*. Milano, Bompiani.
- REALE, G. (ed.) (2006). *I Presocratici*. (Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walter Kranz). Milano, Bompiani.
- SEDLEY, D. (2011). *La levatrice del Platonismo. Testo e sottotesto nel Teeteto di Platone*. Milano, Vita e Pensiero.
- TAGLIAPIETRA, A. (ed.) (1994), *Platone. Teeteto* (introduzione di Salvatore Natoli e Saggio critico di Davide Spiano). Milano, Feltrinelli.
- TRABATTONI, F. (2020). *Peritrope Once Again*. In: BOSSI, B.; ROBINSON, T. M. (eds.). *Plato's Theaetetus Revisited*. Berlin/Boston, De Gruyter, p. 89-106.
- TRABATTONI, F. (ed.) (2018). *Platone. Teeteto* (traduzione di Andrea Capra). Torino, Piccola Biblioteca Einaudi.
- ZILIOLI, U. (2007). *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato's Subtlest Enemy*. Aldershot, Ashgate Publishing.
- ZILIOLI, U. (2022). *Protagoras' Secret Doctrine: Theaetetus 152a–157c - Relativism, Indeterminacy and Ineffability*. In: ZUCCA, D. (ed.). *New Explorations in Plato's Theaetetus*. Leiden/Boston, Brill, p. 117-132.
- ZUCCA, D. (2022). *Plato, Theaetetus 169e8–171c7: The Self-Refutation Argument and What Protagoras Is Right About*. In: ZUCCA, D. (ed.). *New Explorations in Plato's Theaetetus*. Leiden/Boston, Brill, p. 133-160.
-

Editrice: Pilar Spangenberg

Inviato il 27/07/2024, approvato per la pubblicazione il 26/02/2025



Questo è un articolo ad accesso libero distribuito secondo i termini della licenza Creative Commons Attribution, che consente l'uso illimitato, la distribuzione e la riproduzione su qualsiasi supporto, a condizione che l'opera originale sia citata correttamente.

Desideri inviare un articolo alla Rivista *Archai*? Segui le istruzioni per l'invio all'indirizzo <http://www.scielo.br/archai>.
