

Ariberto Acerbi

CORSO DI FILOSOFIA DELLA CONOSCENZA

(Pusc, Roma - A.A. 2013-2014)

Appunti delle lezioni

NB. 1) Manuale: J. J. Sanguineti, *Introduzione alla gnoseologia*, Le Monnier, Firenze 2003 [tr. cast., Id., *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid 2005]; 2) Le lezioni, di tre ore settimanali, sono state distribuite tra l'esposizione degli argomenti sistematici, trattati nel manuale (2 ore), e la delineaazione di un percorso storico (1 ora).

INDICE: 1. Schema e domande di verifica (pp. 1-2). 2. Appunti delle lezioni (pp. 3-57). 3. Schizzo storico (pp. 58-75).

Schema e domande di verifica (sulla sezione sistematica del corso)

Lezione 1 (cfr. manuale, Introduzione, § 1, pp. 1-6).

1. Varie denominazioni di "Filosofia della conoscenza". 2. Definizione di gnoseologia. 3. Rapporto della gnoseologia con altre scienze vertenti sulla conoscenza. 5. Metodo della gnoseologia: la riflessione.

a) Spiegare l'oggetto formale e il metodo della gnoseologia (rispetto ad altre scienze che studiano la conoscenza umana, come la logica, la linguistica, etc.). Menzionare alcuni argomenti e problemi tipici della gnoseologia. La riflessione gnoseologica (o "critica") comporta una fondazione assoluta della conoscenza (o "criticismo")?

Lezione 2. *Approccio alla realtà della conoscenza* (cfr. cap. 1, § 1-3, pp. 27-43).

1. Indefinibilità della conoscenza. 2-3. Descrizione della struttura ontologica della conoscenza. 4. Principi generali sul rapporto di essere e conoscenza.

a) Si può definire in senso stretto che cosa è l'atto di conoscere qualcosa? Perché e in che senso la conoscenza è "atto immanente"? Perché bisogna dire che la conoscenza è un'operazione "immateriale" e "intenzionale"? Che cosa è un abito cognitivo?

b) Qual è il principio del realismo metafisico? Che cosa vuol dire: "una cosa si conosce nella misura in cui è" e "si conosce una cosa secondo il modo proprio del soggetto conoscente?". Ogni pensiero vero corrisponde ad una realtà extra-mentale?

Lezione 4. *Conoscenza e verità* (cfr. cap. 7, § 1-3, pp. 246-260; cap. 4, § 3, pp. 156-163).

1. Verità, riflessività e coscienza. 3. Verità e riflessività del pensiero. 4. Distinzione tra verità ontologica e verità logica o epistemica. 5. Natura cooperativa della conoscenza umana.

a) Definizione generale di verità e differenza tra verità ontologica e verità epistemica. In quale operazione mentale si trova principalmente la verità e perché? Illustrare la dimensione intenzionale e riflessiva del giudizio. Quali sono le condizioni affinché una proposizione possa essere vera o falsa? (→ forma e forza assertoria: cfr. pp. 250-251). Che cosa manca alle seguenti proposizioni

affinché si possano dire vere o false: “l'armadio è chiuso”, la crisi economica è neutra”? (→ individuazione del soggetto e determinazione del predicato: cfr. pp. 265-266). Se la verità consiste nella corrispondenza del pensiero con la realtà, esiste una perfetta simmetria, o isomorfismo, tra il pensiero espresso in una proposizione e la corrispondente realtà (in generale, tra grammatica, logica e metafisica)?

Lezione 6. *Coscienza, primi principi* (cfr. cap. 4, § 1, pp. 147-153; cap. 5, § 1 e 3.I-II, pp. 175-177, 181-187).

2. Nozione generale e dimensioni della coscienza. 3. Estensione del campo di coscienza. 4. I primi principi della conoscenza umana.

a) *Definire la coscienza. Distinguere tra coscienza sensibile e coscienza intellettuale, concomitante e riflessa, abituale e oggettivata. L'esperienza è solo delle cose fisiche? Descrivere il campo di coscienza: quali sono gli elementi sempre in certo modo presenti nel campo di coscienza? (→ oggetto, atto, soggetto: cfr. p. 149). Quali tipi di riflessione possiamo compiere sul pensiero: “vedo un albero”? (→ psichica, logica, linguistica, biografica, morale: cfr. p. 152).*

b) *Che cosa sono i primi principi? In che modo si conoscono? (→ in modo abituale: cfr. p. 185-187). In che senso essi si possono dire “innati”? Che cosa significa che essi sono universali, immediati e indimostrabili? Ci sono interpretazioni non realistiche dei primi principi? Quali sono i primi tre principi esistenziali? Menzionare altri principi logico-ontologici primitivi (→ causalità, finalità, inferenza logica, etc.: cfr. pp. 187-193).*

Lezione 8. *Verità e inferenze immediate, dinamismo del pensiero* (cfr. cap. 5, par. 4, pp. 193-195; cap. 9, § 1-3, pp. 296-310.)

3. Intelletto, essenza, proprietà necessarie e inferenze immediate. 4. Le principali situazioni della mente umana rispetto alla verità.

a) *Distinzione tra verità “per se nota omnibus” e verità “per se nota sapientibus”.*

b) *L'ignoranza è sempre una privazione? Che cosa rivela la capacità di domandare? Che cosa è il dubbio? Si può dubitare di tutto? Quando è logico dubitare? Che cosa è l'opinione? Ci sono realtà di per sé opinabili? Se sì, perché?*

Lezione 11. *La realtà dell'errore, la giustificazione della verità* (cfr. cap. 4, par. 3, pp. 156-159; cap. 8, par. 3, pp. 310-317; cap. 8, parr. 1-3, pp. 271-289).

I. 1-2. Realtà dell'errore. 3. Le cause dell'errore. 6. Impossibilità dell'errore assoluto. II. 1. La giustificazione della verità. 3. Fondamenti della giustificazione. 4. Evidenza. 5. Evidenza mediata. 6. Alcuni principi sull'evidenza. 7. Modulazione dell'evidenza.

a) *Che cosa è l'errore? In generale, perché l'uomo erra? Quali sono le cause particolari dell'errore?*

b) *Quali sono i requisiti e i criteri per la giustificazione della verità di una proposizione? Che cosa è l'evidenza? Quali sono i tipi di evidenza? L'evidenza può avere modi diversi e gradi di intensità? Qual è la posizione del razionalismo e dello scetticismo sull'evidenza? Perché è necessario accontentarsi di “evidenze ragionevoli”?*

Lezione 13. *La conferma dell'evidenza, la ragionevolezza della fede* (cfr. cap. 8, par. 3-5).

I. 3. Criteri di verifica indiretta dell'evidenza. II. 3. Nozione di fede. 4. Criteri di credibilità.

a) *Si può verificare o rafforzare un'evidenza? Come? La coerenza è un criterio indipendente di giustificazione? E l'autorità?*

b) *Che cosa è la fede? La fede si contrappone del tutto all'evidenza? Distinguere tra fede e opinione. Quali sono le condizioni di una testimonianza credibile?*

Lezione 1 (17 febbraio)

Presentazione della filosofia della conoscenza

Cfr. manuale, Introduzione, § 1, pp. 1-6.

1. Confronto tra le varie denominazioni della materia “Filosofia della conoscenza”

i. “Gnoseologia”, da *gnosis* e *logos*, discorso o indagine sulla conoscenza. Il termine *gnosis* indica la conoscenza in generale, senza alcuna connotazione specifica. Per questo “gnoseologia” esprime efficacemente l'ampiezza tematica e problematica che caratterizza l'approccio filosofico alla realtà della conoscenza. Infatti, la filosofia della conoscenza considera l'intero campo della conoscenza umana, riguardandone specialmente i principi, gli elementi e i problemi fondamentali.

ii. “Epistemologia”, da *episteme*: discorso sul sapere o sulla scienza. È una denominazione invalsa nell'area anglosassone. L'etimologia del termine potrebbe sottintendere una restrizione dell'indagine ad una forma particolare della conoscenza, quella scientifica. In Italia e nell'area europea continentale il termine denomina infatti la filosofia della scienza. Tuttavia, l'uso del termine contraddice tale restrizione: i trattati di *Epistemology* trattano di solito gli aspetti più generali della conoscenza.

iii. “Criteriologia” o “Critica”, da *kritiké (tekne)*: arte del giudicare. Questa denominazione esplicita una delle finalità principali della nostra disciplina, sebbene non sia l'unica: l'esame della conoscenza umana quanto al suo valore di verità. Tuttavia, tale denominazione è ormai desueta; inoltre, presenta il difetto di indurre l'assimilazione di una disciplina filosofica, qual è la filosofia della conoscenza, ad una sua interpretazione, la “filosofia trascendentale” di Kant. Il termine si può comunque utilizzare in maniera tale da non presentare tale ambiguità; ad esempio come aggettivo: “indagine/riflessione/ etc. critica”.

2. Definizione di gnoseologia: *studio filosofico della conoscenza*. Esso mira a fornire: a) una definizione di “conoscenza” in generale e dei concetti ad essa strettamente congiunti (es., *sensibile, concetto, verità, evidenza, etc.*); b) un'analisi delle sue principali modalità, funzioni e contenuti, in sé e nel loro rapporto (es., *distingue percezione e concetto, sensibile e intelligibile, ne determina il rapporto nella formazione della conoscenza*); c) una valutazione del suo valore di verità (es., *analizza la situazione di certezza, errore, opinione e determina i corrispondenti criteri di verità*).

3. Rapporto della gnoseologia con le altre scienze vertenti sullo stesso argomento

i. La gnoseologia, in quanto è una disciplina filosofica, affronta la realtà della conoscenza, nel complesso e nelle sue proprietà fondamentali: elabora una nozione di conoscenza in senso assoluto, ossia risponde alla domanda: “che cos'è la conoscenza?”. Le scienze particolari (non filosofiche), che hanno in qualche modo ad oggetto la conoscenza umana (es., la logica, la linguistica, la psicologia cognitiva), tralasciano tale domanda, assumono la risposta fornita dal senso comune o da una concezione filosofica, per concentrarsi su di un insieme circoscritto di aspetti rilevabili attraverso una metodologia empirica o comunque descrittiva. Che cosa distingue la psicologia filosofica, la logica filosofica o la filosofia del linguaggio rispetto alle corrispondenti discipline non filosofiche? La determinazione essenziale, non meramente descrittiva, dell'aspetto studiato e il suo riferimento (più o meno ampio ed esplicito) alla realtà complessiva cui esso appartiene. L'aspetto è cioè riguardato nei suoi presupposti ontologici. Es., che cos'è il linguaggio, è vero?

ii. Il tema della verità è tipicamente filosofico, poiché implica una determinazione della conoscenza dal punto di vista trascendentale dell'essere: la sua essenza e il suo rapporto intenzionale con la realtà. Le scienze particolari ne descrivono alcune condizioni e il funzionamento ad un certo livello di considerazione (es., la psicologia della percezione, al livello della attività psichica e del comportamento osservabili; la neuroscienza, al livello delle strutture cerebrali coinvolte nella percezione), ma non rispondono alla domanda sull'essenza e sulla portata ontologica o veritativa, ossia se e in che misura conosciamo la realtà. Per rispondervi bisogna determinare il significato e la validità dei concetti di "realtà" e "verità", e ciò è compito della metafisica. La gnoseologia è dunque strettamente congiunta alla metafisica.

iii. Il confronto della gnoseologia con le scienze particolari che si occupano della conoscenza è utile e talora necessario, in diverso modo a seconda degli argomenti ogni volta trattati. Es., lo studio filosofico della percezione quando scende al dettaglio di qualche aspetto o problema particolare non può trascurare un confronto con la relativa indagine sperimentale (psicologia o neuroscienza), senza rimanere ad un livello troppo astratto ed elementare. Lo studio filosofico della conoscenza concettuale non può trascurare la relativa espressione logico-linguistica, perciò comporta un confronto con la filosofia del linguaggio, con la linguistica e la logica.

4. Anticipazioni sulla natura della conoscenza umana

i. La conoscenza è una capacità propria dell'essere umano (e di altri animali); non è una dimensione meramente accidentale, assimilabile ad un'attività qualsiasi che l'uomo potrebbe compiere in un dato momento. Tutti gli atti in cui consiste la vita umana in quanto tale sono in certa misura determinati dalla conoscenza. Almeno, la conoscenza, con la volontà, è l'elemento che le dà forma ed unità. Il progredire della vita umana corrisponde al progredire della conoscenza di sé e del mondo.

ii. La conoscenza ha le caratteristiche proprie di un'attività vitale. La sua unità e struttura è più simile a quella di un organismo che a quella di una macchina; perciò l'analisi delle sue parti (la distinzione delle modalità, funzioni e contenuti) deve essere ricondotta ad una sintesi in cui si ritrovi l'unità operativa e contenutistica della conoscenza (tutte le funzioni cognitive cooperano alla nostra visione del mondo).

iii. La conoscenza umana è finita, non possiede mai una visione universale completa in ogni dettaglio; inoltre è fallibile. Tuttavia, col tempo va costruendo una certa visione d'insieme sul mondo, per molte cose si dispone di una visione abbastanza certa e precisa, almeno sufficiente per delineare un cammino di ricerca (la luce completa e la completa oscurità non rendono conto del suo proprio dinamismo).

5. Metodo della gnoseologia: la riflessione

i. La conoscenza si conosce riflettendo sul suo stesso esercizio: ricostruendo come abbiamo appreso qualcosa o come procediamo quando vogliamo conoscere qualcosa, distinguendo i principi, le modalità, i contenuti e i gradi di certezza o ricostruendo i passi che ci hanno condotto a sapere con maggiore o minore certezza.

ii. La riflessione della conoscenza non comporta una autofondazione. La riflessione della conoscenza non comporta una negazione o una sospensione del suo rapporto naturale all'essere (al modo di Cartesio). La conoscenza umana è sin dall'inizio una relazione all'essere, installata sul terreno della realtà immediata nella quale il soggetto vive e si riconosce, sebbene dai dati immediatamente disponibili si debba procedere ad una visione più ampia, profonda e sicura delle cose.

Lezione 2 (19 febbraio)

Approccio alla realtà della conoscenza

Cfr. manuale, cap. 1, § 1-3, pp. 27-43

1. Indefinibilità della conoscenza

i. Ogni espressione che si utilizza per definire la conoscenza la presuppone. Come si osserva nel tentativo di descriverla con espressioni sinonime o con metafore (es., presentarsi, apparire, luce), essa rappresenta un modo di essere proprio, irriducibile ad altri: è il modo di essere nuovo che le cose assumono nell'essere, oltre che in sé sussistenti, manifeste a qualcuno. L'essere presente di qualcosa a qualcuno non si può ridurre a un modo di essere qualsiasi nell'ordine fisico o reale, poiché qualunque cosa o principio fisico si possa indicare per identificare o spiegare la conoscenza (es., un processo psicologico o neurale), appena è indicato è subito, per così dire, duplicato: esiste ed è altresì appreso nella sua esistenza.

2. Descrizione sommaria della conoscenza

i. Breve ricognizione dei fattori della conoscenza umana: i sensi, il pensiero, le sensazioni, le immagini, i ricordi, i concetti, i giudizi; la realtà, il mondo, le cose (artefatti, animali, persone, fatti); l'esistenza nello spazio e nel tempo, i colori, le figure, i movimenti, le azioni, gli eventi naturali o gli eventi umani collettivi; le realtà presenti, le realtà esistenti ma non percepite, le realtà passate, future o possibili.

ii. Osservazione sulla ampiezza e il dinamismo della vita mentale, della quale la conoscenza fa parte. La vita mentale non include solo conoscenze di cose o di fatti (di realtà il cui essere presente, passato o futuro sia stato già accertato o previsto), ma anche ragionamenti, ipotesi, immaginazioni fantastiche, dubbi, domande, opinioni, convincimenti per fede, intenzioni, progetti, sentimenti, desideri.

iii. Osservazione sintetica sulla conoscenza umana: attraverso i sensi e il pensiero abbiamo notizia delle cose presenti nel mondo, entriamo in una certa relazione con esse: la loro realtà dapprima ignota adesso ci è nota. Tale relazione dipende talora dalla nostra iniziativa (dal nostro interesse, curiosità, necessità), talaltra dalle cose stesse (es., apprendiamo nostro malgrado che c'è una buca nel terreno). La nostra immagine del mondo si è comunque arricchita e precisata; d'ora in poi potremo tenerne conto nel nostro agire. La conoscenza comporta un arricchimento che amplia enormemente le possibilità di azione (es., sapendo dopo lunghi sforzi com'è fatta una città posso circolarvi con scioltezza, progettando il percorso migliore). La relazione con le cose attraverso la conoscenza non è puntuale e intermittente. Nella mente vi è una continua raccolta e collegamento delle cose apprese, che vanno a comporre un'immagine unitaria del mondo. La conoscenza determina una certa acquisizione della realtà delle cose, di cui possiamo disporre con certa libertà, anche in loro assenza. Perciò possiamo ragionare sulle cose, intrattenerci sulle loro caratteristiche e sui loro rapporti, per comprenderle meglio. Non dobbiamo ricominciare ogni volta da capo (la tela della conoscenza non si disfa ogni volta). I dati della percezione sono in continuo movimento: i fatti empirici richiedono quindi una verifica costante; nondimeno anche sul piano della percezione ci sono cose e relazioni relativamente stabili (es., non so se adesso c'è una persona alla porta, debbo verificarlo; ma so che cos'è una persona, una porta e in quali modi tali realtà si possano rapportare). Il complesso delle conoscenze acquisite, pur se non attualmente considerate, forniscono le risorse che ci permettono di conoscere cose nuove.

3. Descrizione della struttura ontologica della conoscenza

i. La relazione con le cose tramite la conoscenza comporta una loro acquisizione, possesso e disposizione. Distinzione di “relazione”, “acquisizione”, “possesso” e “disposizione” nella relazione conoscitiva e nella relazione fisica e giuridica.

ii. L'acquisizione e il possesso conoscitivo riguarda le cose nella loro pura dimensione formale, non materiale o fisica (cfr. Arist., *De Anima*, II e III). Es., acquisire conoscitivamente una mela non implica l'averla in mano o l'averla mangiata, ma implica saperla riconoscere e definire. Se la nostra conoscenza è vera, allora l'“essere mela” di una mela è lo stesso nella realtà e nella mente; ma nella prima esiste materialmente (“l'essere mela” significa una forma, ossia un modo specifico di essere, che si realizza in un certo individuo), nella seconda esiste nel suo puro essere formale, ossia l'“essere mela” di una mela semplicemente appare, è noto.

iii. L'attività con la quale acquisiamo e disponiamo delle cose nella conoscenza non modifica il loro intrinseco modo di essere. In ciò essa si distingue dalla relazione con le cose che stabiliamo tramite la causalità fisica o con l'attività tecnica (l'attività “poietica”, dal greco *poiesis*: attività costruttiva, trasformatrice). Si tratta della cosiddetta “attività immanente”, cioè quell'attività il cui termine o fine, a differenza dell'attività “poietica”, è solo nel soggetto stesso che la esercita. La conoscenza rappresenta una modificazione perfetta del soggetto (nel senso di un possesso acquisito) non della realtà conosciuta, altrimenti la conoscenza non potrebbe avvenire (la realtà sarebbe modificata o spostata dal nostro avvicinarci ad essa).

Poniamo il caso della conoscenza personale: qui il fatto che uno conosca un altro influisce sul comportamento di quest'ultimo. Tuttavia, tale conoscenza influisce sulla realtà conosciuta, poiché questa è a sua volta un soggetto cosciente che ha avvertito di essere stato conosciuto dall'altro. Tale avvertenza richiede anzitutto alcuni dati e concetti elementari: che ho davanti una persona e non un tavolo, etc.; il comportamento tipico di una persona che sente, osserva e intende. Poi si tratterà di conoscere la sua identità, personalità, ruolo, biografia, etc. Il fatto di essere stato conosciuto dall'altro sarà allora più o meno rilevante, poiché comporterà implicazioni differenti. Certamente, la conoscenza delle persone, nel senso intensivo che di solito attribuiamo a questa espressione (es., conoscenza di un amico), implica una frequentazione, uno scambio, una condivisione, etc. perciò un coinvolgimento del soggetto a livello esistenziale e una certa reciprocità nella relazione con l'oggetto: il soggetto cosciente non è più un semplice osservatore della realtà.

Poniamo il caso del principio di indeterminazione di Heisenberg il quale stabilisce che una particella subatomica non può essere osservata senza modificarne o tralasciarne qualche fattore (come la posizione e la velocità). Tale principio rappresenta una legge che riguarda il rapporto del soggetto con la realtà dal punto di vista cognitivo. Ma tale rapporto, se davvero sussiste (cioè se la legge in questione è vera), non è stato a sua volta modificato quando è stato scoperto ed enunciato (la relatività espressa dal principio vale per il suo contenuto, la conoscenza della particella, ma non si applica a se stesso e nemmeno alla realtà del suo oggetto, la particella).

Poniamo il caso che una conoscenza non possa avvenire se non in grazia di un movimento con cui il soggetto si avvicina all'oggetto, che prima non era percepibile, lo aggira o lo maneggia; o ancora, tramite un intervento sulla realtà che si vuole conoscere (come in un esperimento chimico). Ebbene tali movimenti ed attività causali sono preveie alla conoscenza dell'oggetto, quali condizioni necessarie nel contesto descritto, ma non la costituiscono come tale. Esse pongono le condizioni affinché l'oggetto ci si mostri.

iii. Aristotele ha elaborato l'ontologia del possesso conoscitivo (un possesso e una capacità disponibili ed efficaci anche se latenti, cioè anche se non considerati o utilizzati in atto) identificandone il modo di essere con la potenzialità propria dell'abito (una sorta di memoria che riguarda contenuti e capacità) (cfr. *De Anima*, II,5). La scienza (ad esempio, la conoscenza di una lingua) è presente anche quando non è utilizzata (sappiamo l'inglese anche se stiamo parlando in italiano). Peraltro, il contenuto del sapere (la “scienza”) è operante anche se il suo contenuto non è stato

esplicitato se non in minima parte. Se così non fosse, se non potessimo cioè affidare parte del nostro lavoro mentale alla memoria e alla subcoscienza, saremmo paralizzati: per ogni contenuto sottoposto all'attenzione dovremmo riconsiderare tutto quanto già sappiamo al riguardo, e non progrediremmo mai di un passo (es., per dire una frase in inglese, dovremmo esplicitare tutta la nostra conoscenza dell'inglese).

iv. Attraverso la conoscenza l'essere diviene manifesto, appare. La realtà delle cose, altrimenti solo esistenti, può essere altresì osservata, ricordata, apprezzata. Il passaggio dal mero essere all'apparire è un progresso nell'ordine ontologico. Almeno, questo è il progresso ontologico che si riscontra passando dagli esseri incoscienti agli esseri capaci di sentire se stessi e il mondo che li circonda, per giungere alla capacità riflessiva (autocoscienza, autopossesso) della realtà personale. Tale progresso corrisponde ad un incremento della capacità operativa. (Per san Tommaso, la perfezione nell'essere corrisponde al grado di unità e di potenza operativa).

4. Principi generali sul rapporto di essere e conoscenza

i. Principio del realismo metafisico: la conoscenza dipende dall'essere. La conoscenza è propriamente tale se è vera, cioè se attinge la realtà delle cose (le cose che sono, così come esse sono, che chiunque nelle stesse condizioni potrebbe riconoscere). Le nozioni di essere, realtà o cosa sono largamente equivalenti; inoltre, sono nozioni analogiche: ci sono diversi tipi di realtà che possiamo conoscere e di cui possiamo parlare: fisico, spirituale, mentale, logico, matematico, etc.). Il contenuto di una proposizione ("l'essere y di x") è ritenuto oggetto di conoscenza, non di opinione o congettura, se si sa con sufficiente certezza che tale proposizione descrive correttamente le proprietà di una certa realtà (percepibile, pensabile o immaginabile), così come si può verificare nel mondo (nell'insieme di cose, proprietà, relazioni e leggi, universalmente accessibile) in cui essa si trova (es., per comprendere e verificare una proposizione geometrica dobbiamo entrare nel "mondo della geometria"). Peraltro, la pretesa di verità espressa dal verbo "conoscere" può essere smentita da una verifica della realtà cui ci si riferisce o da una verifica delle fonti in base ai quali essa è stata avanzata. Le realtà non esistenti o non sussistenti (le realtà passate, future, possibili; le negazioni, le privazioni; le realtà mentali, immaginarie o astratte) sono conosciute grazie al rapporto (causale o logico) che intrattengono con la realtà intesa nel suo senso fondamentale: l'essere sostanziale in atto. Una realtà non sostanziale, non attuale, astratta o immaginaria è oggetto di conoscenza quando è determinata nel suo contenuto formale e nel suo modo di essere (appunto un modo di essere non originario ma derivativo).

ii. Principio della soggettività del conoscere: la conoscenza avviene in accordo alla natura e alle capacità del soggetto conoscente. L'uomo non conosce la realtà come un qualsiasi altro animale o come Dio. Inoltre, un bambino non conosce una stessa cosa come un adulto; l'uomo comune non conosce gli alberi come un botanico. La realtà pur rimanendo la stessa può essere riguardata da diversi punti di vista, a diversi gradi di profondità e precisione. Tali punti di vista, se veri, benché parziali, sono dunque legittimi e tra loro connessi (il bambino e il botanico vedono lo stesso albero). Perciò c'è un'unità nella conoscenza del mondo nel medesimo soggetto in tempi diversi, tra soggetti diversi in diverse condizioni e tra i diversi possibili approcci epistemici alla realtà (le diverse scienze, metodologie o funzioni cognitive impiegate). Ancora, tali differenze si possono via via rilevare e ordinare; inoltre, possiamo avvertire la limitatezza del nostro punto di vista, poiché non siamo chiusi in esso: possiamo dialogare con altri e avvertire la trascendenza del reale rispetto al nostro pensiero.

Lezione 3 (24 febbraio)

Descrizione del processo conoscitivo: somiglianza e identità Empedocle, Parmenide, Aristotele

1. Importanza della storia della filosofia

- i. Esempio di Aristotele, primo storico della filosofia: prima di affrontare un problema è necessario raccogliere tutte le soluzioni e le difficoltà che altri hanno già trovato al riguardo, per approfittare delle prime e per studiare e superare le seconde.
- ii. Nel leggere gli scritti di un filosofo (o i resoconti del suo pensiero) bisogna simpatizzare con la sua situazione, ponendosi con serietà, cioè personalmente, dinanzi alla realtà o al problema in essi affrontati.
- iii. Si deve leggere gli scritti di un filosofo cercando di cogliere la realtà o il problema che egli ha affrontato, distinguendo il senso profondo delle sue tesi dal modo eventualmente insoddisfacente con cui esse sono state espresse o sviluppate.

2. Osservazioni sulla difficoltà, i presupposti e i problemi più comuni sulla conoscenza

- i. Irrinunciabilità di espressioni che descrivono la conoscenza con analogie tratte da attività o relazioni di ordine fisico, quand'anche se ne noti subito la relativa inadeguatezza. Es., “afferrare” per “capire”, “sapere” per “avere in mente”, etc.
- ii. Nelle descrizioni della conoscenza offerte nella storia della filosofia (o in quelle che noi stessi potremmo tentare), si possono riscontrare alcune coordinate comuni: 1) la distinzione tra soggetto conoscente e realtà conosciuta; 2) il carattere processuale della conoscenza (l'acquisto della conoscenza implica un certo divenire del soggetto); 3) la somiglianza o l'identità tra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta come esito della conoscenza, quando essa giunge a compimento ed è perciò vera.
- iii. Alcuni aspetti fondamentali della realtà fisica che generano problemi nella conoscenza: 1) la molteplicità, la somiglianza e la differenza tra le cose; 2) il divenire, cioè la continua trasformazione delle cose. Per (1), risulta che i termini universali attraverso i quali ci riferiamo a più cose apparentemente uguali o simili, o attraverso i quali le qualificiamo, sono a ben vedere falsi o approssimativi. Per (2), ogni descrizione che determina l'essere o il modo di essere di una realtà è falsa; al limite, si può solo descriverne la storia.

3. La dottrina di Empedocle di Agrigento: la somiglianza fisica

- i. Il mondo è composto di elementi qualitativamente distinti. La conoscenza avviene quando nella relazione del soggetto conoscente con la realtà conosciuta gli elementi qualitativamente simili vengono in contatto e infine coincidono.
- ii. Vi si può rilevare una delle prime identificazioni di un aspetto essenziale della conoscenza, la somiglianza tra il soggetto e l'oggetto, sotto le vesti di una interpretazione fisica. Il principio recita: “il simile si conosce con il simile”; ovvero, la conoscenza implica una corrispondenza tra il soggetto e l'oggetto: la relazione di adeguazione del conoscente alla realtà conosciuta è fondata nella natura stessa dei suoi termini, in quanto essi sono predisposti a tale relazione.

4. Perché descrivere la conoscenza attraverso la sua genesi fisica non è soddisfacente?

- i. Poiché non distingue la specificità della conoscenza: a) questa potrebbe essere attribuita ad ogni realtà della natura, contro il senso comune (infatti, nella tesi pansichistica, tutto ciò che sembra inerte è invece animato); b) non rende conto

della differenza tra processi causali che determinano la conoscenza ed altri che non la determinano (se si ammette che ve ne sono).

ii. Poiché non rende conto della duplicità introdotta dalla conoscenza: che qualcosa è o avviene, ma altresì appare, è noto. La somiglianza e il contatto di due elementi fisici (per ipotesi, il soggetto conoscente e altro), è a sua volta un fatto che potrebbe essere osservato da un soggetto esterno; ancora, potrebbe essere una condizione della conoscenza, al livello fisico, ma non è di per sé conoscenza. L'essere prossimo o in contatto con qualcosa è una condizione per la percezione, ma non è percezione.

iii. Perché non rende conto del fatto che la conoscenza è un'attività compiuta dal soggetto che attinge l'essere di una realtà, non è a sua volta un semplice fatto oggettivo, impersonale (il quale dovrebbe essere a sua volta riconosciuto da un altro soggetto, e così via all'infinito). Peraltro, a) non permette di individuare l'oggetto conosciuto: è la cosa che entra in contatto col soggetto o la stessa coincidenza del soggetto con l'oggetto? b) Non permette di attribuire la conoscenza al soggetto piuttosto che alla realtà conosciuta.

5. La dottrina di Parmenide di Elea: l'identità di pensiero ed essere

i. Parmenide identifica direttamente la natura formale della conoscenza: l'identità tra il soggetto conoscente e la realtà. Leggiamo infatti nel celebre frammento 3: “lo stesso è l'essere il pensare”. La conoscenza vera implica non già solo una vaga somiglianza tra il pensiero e l'essere, ma che la cosa pensata è proprio lo stesso che la cosa reale, altrimenti il pensiero intenderebbe un'altra cosa; la pretesa conoscenza sarebbe allora falsa o non sarebbe propriamente conoscenza, ma errore o opinione.

ii. Parmenide interpreta l'identità di pensiero ed essere in termini schiettamente metafisici. Non c'è identità solo dal punto di vista intenzionale, della rappresentazione (in quanto il pensiero manifesta le cose così come esse sono), ma in senso assoluto o sostanziale: sono la stessa cosa.

iii. La conoscenza vera riguarda il vero essere, e questo è l'essere assoluto, l'essere che esclude qualsiasi forma di negatività o di non-essere: molteplicità, diversità, iniziare, finire, divenire. Conseguentemente, di questi non c'è conoscenza ma al limite soltanto opinione.

6. Perché l'interpretazione metafisica dell'identità conoscitiva non è soddisfacente?

i. Perché non rende conto del soggetto finito, che può conoscere con verità, ma attraverso il passaggio dall'ignoranza al sapere, e dall'aver imparato qualcosa al riconsiderarlo attualmente.

ii. Perché rende aporetica la relazione tra il mondo della conoscenza (per Parmenide: l'essere identico eterno; noi potremmo interpretare: il modo di essere del concetto o degli enti di ragione, es. i numeri) e il mondo dell'opinione (l'essere molteplice in divenire: la realtà sensibile).

iii. Bisogna assumere la tesi di Parmenide sull'identità che si realizza nella conoscenza, ma bisogna interpretarla in relazione ad un modo di essere e ad un modo di essere identico che non è l'essere fisico né l'essere sostanziale: l'essere in quanto conosciuto e l'essere identico prodotto dall'adequazione del conoscente al conosciuto.

7. L'interpretazione aristotelica delle note fisiche e metafisiche della conoscenza

i. Cfr. *De anima*, II, 5. Aristotele, al termine di una ricostruzione della storia della filosofia sul problema della conoscenza, ricomincia per così dire da capo: analizza i termini elementari attraverso i quali descriviamo la conoscenza: 1) “essere mosso o

modificato”, 2) “essere simile”, 3) “sapere”. Su (1), nota che l'essere modificato del soggetto conoscente da parte dell'oggetto, il suo essere passivo e patire da parte di esso, è per esso un beneficio, l'attualizzazione di una sua capacità, non un danno. Su (2), osserva che il soggetto conoscente e la realtà conosciuta sono di per sé diversi, nel loro essere sostanziale, ma nella relazione conoscitiva diventano simili, anzi in certo modo diventano la stessa cosa. Su (3), distingue i diversi sensi di “sapere”, analizzandone le modalità di attribuzione; in particolare, osservando i diversi tipi di transizione dal non sapere al sapere: a) come capacità naturale di certi enti: il passaggio al sapere coincide con la loro generazione, in quanto essi sono dotati per natura di tale capacità, sebbene non la esercitino; b) come acquisizione di una scienza, ossia di un sapere abbastanza ampio e organico su un certo oggetto (es., la grammatica); a tale proposito, Aristotele nota che tale acquisizione richiede tempo e lavoro, ossia un tornare spesso sulla stessa cosa per comprenderla; c) come attualizzazione di una conoscenza già acquisita (es., considerare una regola grammaticale che di solito usiamo senza pensarci).

La conoscenza è di per sé un bene: anche quando riguarda un male? La tesi aristotelica s'intende in questo senso: la conoscenza è un atto, una perfezione propria del soggetto non dell'oggetto: l'essere appreso di una cosa non la modifica (altrimenti non sarebbe appresa, poiché sarebbe una cosa diversa), ma modifica il soggetto conoscente nel senso che attualizza una sua capacità. La modificazione determinata dalla conoscenza non avviene su un piano fisico, ma su un piano propriamente conoscitivo (o intenzionale): il soggetto è determinato dal semplice apprendere “l'essere ed essere così della cosa”, non è determinato causalmente dalle qualità reali della cosa (sebbene, sul piano degli antecedenti causali o fisici della conoscenza o sul piano dell'influsso della conoscenza sulla volontà, ciò possa avvenire): perciò il conoscere il male, di per sé, non “informa” il soggetto di tale male in senso reale (o causale), rendendolo cattivo, ma in senso conoscitivo (o intenzionale), rendendolo “informato” della sua esistenza. Ma, si potrebbe chiedere ancora, la conoscenza del male è comunque un bene, è sempre utile e innocua? In altri termini, la conoscenza del male è sempre comunque un bene che possiamo prefiggerci, è sempre comunque senza conseguenze per il soggetto)? Questa domanda è molto ampia. Possiamo osservare brevemente, la conoscenza del male è un bene se è autentica conoscenza, cioè se il male è riconosciuto chiaramente come tale, oltretutto se la sua conoscenza in un caso particolare risulta in effetti opportuna o necessaria. Allora la conoscenza del male, la quale di fatto è inevitabile, è un bene, poiché completa la nostra visione del mondo e di noi stessi, che sarebbe altrimenti falsa o parziale. Ad esempio, è utile per riconoscerlo nella sua realtà o nella sua possibilità, per evitarlo e per estirparlo; non è utile, diventa anzi dannosa, se è cercata per curiosità, con atteggiamento superficiale, moralmente ambiguo o indifferente: in tal caso, non si percepisce la realtà del male come tale o ci si compiace di esso.

Lezione 4 (26 febbraio)

Conoscenza e verità

Cfr. manuale, cap. 7, § 1-3, pp. 246-260; cap. 4, § 3, pp. 156-163.

1. Verità, riflessività e coscienza

i. (giustificazione della nostra scelta nell'esposizione degli argomenti del manuale)
La verità si compie principalmente nell'operazione mentale del giudizio attraverso la quale il soggetto riconosce e dichiara che il proprio pensiero, formulato in una certa proposizione, rappresenta correttamente la realtà. Il giudizio dipende dunque dalla capacità del pensiero di riconoscere, controllare ed affermare se stesso. Tale capacità riflessiva del pensiero è riconducibile alla caratteristica fondamentale della vita personale, in virtù della quale la persona è padrona del proprio essere ed agire. Ciò distingue in effetti la conoscenza al livello dell'uomo: la conoscenza è un'attività in larga misura libera e cosciente (una misura comunque decisiva). Ancora, l'essere stesso della persona richiede per natura un autopossesso cosciente, una certezza, ossia una trasparenza e una presa sicura del proprio essere, normalmente espresse nell'uso del pronome "io". Nel nostro corso, intendiamo sottolineare precisamente tale carattere personale della conoscenza (la conoscenza come attività esercitata dalla persona e come dimensione costitutiva dello stesso essere personale).

2. Principio fondamentale della gnoseologia: "l'uomo può conoscere la verità"

i. La verità come presupposto del pensiero, del linguaggio e della vita associata. L'esercizio del pensiero e la relativa espressione linguistica implicano una responsabilità nei confronti del reale e degli altri. Ricognizione di alcuni verbi il cui uso comporta l'assunzione di tale responsabilità, nonché la validità di (1): "ignorare", "scoprire", "sbagliare", "mentire", "ricercare", "esaminare", "spiegare", "giustificare", "correggere", "precisare".

ii. Funzione necessaria implicita dei concetti trascendentali *res*, *verum*, *bonum* in ogni giudizio o tesi filosofica che si pronuncia sulla realtà, sul soggetto conoscente e sulla loro relazione. Es., lo scetticismo: lo scettico afferma qualcosa su qualcosa (l'intelligibilità del reale o l'incapacità dell'uomo di attingerla), pretendendo di fornire così una descrizione veridica di uno stato di cose (*res*, *verum*), che presume comprensibile, utile o interessante (*bonum*) anche per altri.

iii. Altri presupposti ontologici di ogni giudizio: l'essere dell'io, del mondo e degli altri. Il "dire qualcosa su qualcosa" implica l'esistenza di un soggetto conoscente e parlante, di altri che possano intenderlo, perciò un linguaggio comune riferentesi ad un mondo comune (cioè un mondo di cui i soggetti fanno parte e che, alla debite condizioni, è loro ugualmente accessibile negli elementi ogni volta indicati o descritti). Il solipsista, che ritiene di non poter uscire dal cerchio della propria privata esperienza, non potrebbe né esprimere né universalizzare il proprio punto di vista.

iv. Universale rigetto dell'inganno: "Molti ho incontrato che volevano ingannare, ma che volesse farsi ingannare, nessuno" (Agost., *Confessioni*, X, 23.33). Confronto con un esperimento mentale tipo "Matrix" o "cervelli nella vasca" (H. Putnam): scegliereste di vivere in un mondo fittizio, da cui sia escluso ogni fattore spiacevole? Il senso comune suggerisce di no: la realtà, pur con il suo peso, sembra a tutti un bene irrinunciabile, poiché è congiunta alla stessa identità dell'io. Chi sceglie di vivere in un mondo fittizio, se è coerente, deve essere disposto ad alienare la propria

sostanzialità, la proprietà di se stesso; la certezza dell'io deve essere rimossa e la sua vita è a disposizione di qualcun'altro (lo scienziato che maneggia la macchina).

Eppure molti sembrano compiere tale scelta, scegliendo di vivere in un mondo fittizio o di morire: i tossicodipendenti, i suicidi; oggi la tecnologia offre la possibilità di vivere in una sorta realtà virtuale. Un caso meno drammatico, nondimeno abbastanza frequente, è quello di chi imposta le proprie relazioni sulla menzogna (es., il don Giovanni di Mozart). Tuttavia, il tossicodipendente, il suicida, il dipendente dalla realtà virtuale, il menzognero cercano attraverso un intervento (continuo, ripetuto o singolo) sulla realtà di procurarsi ad ogni costo un bene (seppure apparente o parziale) o di rimuovere ad ogni costo un male. In tal modo mostrano almeno di riconoscere l'esistenza di una realtà e la differenza tra un bene e un male; inoltre, continuano ad esercitare un dominio su se stessi: c'è ancora un soggetto che esperisce consapevolmente qualcosa, anzi lo fa volontariamente per un certo scopo. Tuttavia, nella scelta di vivere in un mondo totalmente fittizio, si sceglie una situazione in cui tali condizioni (le condizioni della scelta stessa) vengono a cadere, a cominciare dalla realtà del soggetto. Ancora, il menzognero deve fare i conti comunque con la verità: questa comporta per lui un continuo sforzo di rimozione, sostituzione, manipolazione...: la vita del menzognero diventa perciò complicata.

3. Verità e riflessività del pensiero

i. Il pronunciarsi del soggetto sulla realtà, realizzato nell'atto del giudizio, implica la capacità del pensiero di riflettere su se stesso per formarsi ed esprimersi, attraverso la costruzione di una proposizione, e per “verificarsi”, cioè per confrontare tale proposizione con la realtà stessa cui si riferisce, attraverso i dati che ce la mostrano.

ii. Non ogni proposizione è contenuto di un pronunciamento sulla realtà. Oltre che la stessa forma della proposizione, che dovrà presentare almeno la forma di una descrizione, non ad esempio di un ordine o di un'esortazione, importa l'intenzionalità e il contesto della sua enunciazione. Es., un attore sulla scena afferma “qualcosa sta bruciando”: questo enunciato, dato il suo contesto, s'interpreta subito nel senso fittizio della recitazione. Kierkegaard immagina una drammatica modificazione della funzione pragmatica del giudizio e della relativa portata veritativa: un attore grida “il teatro sta bruciando” per dire che in effetti esso sta bruciando, ma tutti ridono poiché pensano che sia ancora parte della commedia.

4. Distinzione tra verità ontologica e verità logica o epistemica

i. San Tommaso con Aristotele intende il senso fondamentale di “verità” come una proprietà dell'intelletto (*Metaph.*, VI, 4). Ne distingue tuttavia due sensi: l'uno originario, riferentesi appunto alla proprietà dell'intelletto di adeguarsi conoscitivamente all'essere, l'altro derivato, come proprietà dell'essere stesso in quanto esso, da parte sua, rende possibile ed anzi fonda la conoscenza (cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 2). Infatti, la conoscenza vera presuppone che la realtà, in quanto semplicemente è e per com'è fatta, possa manifestarsi a un soggetto conoscente. Sotto le condizioni della conoscenza legate alle caratteristiche intrinseche della realtà, potremmo includere l'unità e la determinatezza formale (una pura molteplicità e un puro divenire sono infatti inintelligibili). Una realtà si dice invece falsa se è fatta in modo tale da nascondersi o da confondere i sensi o l'intelletto.

ii. In un senso più forte di conoscenza e di verità, si può anche intendere: la conoscenza razionale, che procede oltre la registrazione empirica dei fatti per leggerci una struttura causale e finalistica, è possibile perché la realtà stessa è fatta in modo da fondare una tale lettura: la realtà è formata secondo un ordine che non è la stessa ragione umana ad avere prodotto; peraltro, un ordine così profondo da generare un'impresa storica indefinita qual è la scienza. Questo punto introduce la questione circa il fondamento metafisico della razionalità. San Tommaso identifica tale fondamento con il Dio creatore: la verità ontologica delle cose è l'impronta dell'intelligenza che le ha prodotte. La realtà è dunque costituita come un medio per

il dialogo tra due intelligenze, quella divina, che ha preso l'iniziativa, e quella umana. Sul tema cfr. Benedetto XVI, lezione di Regensburg (12-IX-2006), discorso a Verona (19-X-2006).

5. Natura cooperativa della conoscenza umana

i. La formazione della conoscenza umana implica una continua opera collettiva di trasmissione, confronto, collaborazione. Es., l'apprendimento infantile del linguaggio, dei criteri elementari di interpretazione e valutazione delle cose, delle circostanze, delle azioni, etc.; i testi, i racconti, i mezzi di informazione e di comunicazione, l'istruzione scolastica ed universitaria, la formazione professionale, l'abituale conversazione con altri, etc.

ii. L'impresa della conoscenza è un'opera temporale, storica, collettiva. Ciò dipende dalla natura dell'uomo, che è un soggetto finito, storico e intrinsecamente sociale.

6. Lettura e commento di Aristotele, *Metafisica*, II, 1.

i. Facilità e difficoltà nella ricerca della verità (993a 30 - 993b 7). a) La situazione dell'uomo nei confronti della verità è caratterizzata anzitutto nei termini della ricerca (*theoria*), ossia dell'indagine: la conoscenza non è un mero dato di fatto ma il risultato di un'attività, di un lavoro. Il dinamismo della conoscenza esclude un'assoluta ignoranza, poiché non si saprebbe che cosa cercare, ed altresì esclude il possesso di una verità universale, completa e definitiva, poiché non ci sarebbe più nulla da cercare. b) Facilità: ci sono conoscenze sul mondo che per la loro generalità ed evidenza sono universalmente accessibili con relativa immediatezza. Tali conoscenze assicurano dunque un punto di partenza necessario per ogni progresso della conoscenza. c) Difficoltà: l'immagine del mondo guadagnata dal senso comune è sì vera, universale e necessaria (offre una visione di sintesi sul mondo che si deve supporre in chiunque), ma è vaga e in molti aspetti incerta; è necessario un lavoro di analisi che scenda negli elementi del reale per ricomporre un'immagine del mondo sì universale ma altresì determinata, concreta.

ii. Verità ontologica e finitezza dell'intelligenza umana (993b 7-11). a) L'esperienza della scoperta di una verità o della soluzione di un enigma (quando si dice "aaha!", "ecco!", "eureka!") rivela che le cose erano là presenti, ne avevamo tutti gli indizi, tuttavia esse erano per noi invisibili, non le avevamo riconosciute. Avevamo i dati, ma non ne avevamo inteso il significato. Allora si avverte l'intelligibilità del reale e il carattere finito della nostra intelligenza. Aristotele ritiene che tale sia in effetti la situazione dell'intelligenza finita nei confronti della verità profonda del reale, la verità metafisica: si deve procedere dalle cose sensibili, che sono per noi più evidenti quanto al loro essere sebbene opache quanto al loro perché, per risalire alle loro cause, nel cui essere, una volta raggiunto cioè inteso, si trova la ragione d'essere di tutto il resto. b) Aristotele conclude più avanti (993b 26-31) che le cose sono intelligibili, cioè ontologicamente vere, in ragione del loro grado di essere. Le realtà più intelligibili sono quelle il cui essere non richiede una ulteriore spiegazione e che fornisce la spiegazione di tutto il resto: qui l'intelligenza rimane finalmente soddisfatta. Queste sono per noi il punto di arrivo di un procedimento che parte dalle cose il cui essere è più evidente ai sensi, ma più oscuro per l'intelligenza.

iii. Carattere storico e cooperativo della conoscenza (993b 11-19). a) La nostra conoscenza è in debito verso altri. Un atteggiamento morale che Aristotele raccomanda nel disporsi alla conoscenza della verità è perciò la gratitudine. b) La conoscenza trasmessa può riguardare contenuti, ad esempio fatti o teorie, sia attitudini necessarie per la conoscenza, ad esempio saper leggere, la grammatica, etc.

Lezione 5 (3 marzo)

Il problema gnoseologico della molteplicità e del divenire. Parmenide, Eraclito, Anassagora

1. (Riepilogo lez. preced.) Interpretazione ontologica della relazione conoscitiva

i. Empedocle stabilisce il principio “il simile si conosce con il simile” e lo interpreta in termini naturalistici, attraverso una spiegazione della genesi fisica della sensazione. Interesse generale del principio di Empedocle, al di là della sua stessa interpretazione; es., il principio si può applicare per intendere la conoscenza umana come un processo teleologico orientato all'unione con qualcosa che corrisponde alla natura e all'interesse del soggetto. Platone riconduce infatti la conoscenza all'amore, alla nostalgia del divino al quale l'anima sente di appartenere.

ii. Parmenide (che pure è cronologicamente precedente) radicalizza il principio di Empedocle in termini di identità, senza valersi di alcuna spiegazione fisica, ma appoggiandosi solo all'intima esigenza della conoscenza vera: “lo stesso è l'essere e il pensiero” (framm. 3). Tale identità esclude qualunque differenza sia all'interno dell'essere, perciò esclude la molteplicità e il divenire, sia nel rapporto di essere e pensiero, poiché esclude dal pensiero qualunque nota soggettiva, come la possibilità dell'errore, che introduca una tale differenza. Rimane l'aporia di come rendere conto del rapporto di conoscenza vera e opinione e dei rispettivi mondi, particolarmente in relazione allo stesso soggetto conoscente.

2. Il problema gnoseologico della molteplicità e del divenire

i. *Parmenide*. La molteplicità e il divenire manifesti nell'esperienza sensibile sono ascritti da Parmenide all'opinione. Il problema è dunque risolto dividendo non già l'essere, come farà Platone, ma la conoscenza. Tale soluzione avrà una grande importanza nella storia della filosofia: la si può ritrovare in tutti gli autori che condividono un assunto che possiamo denominare genericamente come razionalistico: si attribuisce verità alla visione offerta dall'intelletto indipendentemente o in opposizione rispetto alla visione offerta dai sensi. Ora, l'intelletto tende per natura all'unità, tende a reperire il fondamento o la regola che lega tutti i fenomeni secondo un ordine universale e necessario, cioè un ordine che non può essere modificato o contraddetto, e perciò è sempre identico a se stesso. Parmenide esprime tale esigenza dell'intelletto, sostanzializzando le note dell'essere che l'intelletto solo riconosce o a cui tende, appunto l'universalità e la necessità, non interpretandole come proprietà (della realtà o della conoscenza) ma come la realtà stessa. Egli non ammette un ordine universale e necessario delle cose ma l'assoluta unità. La molteplicità e il divenire rappresentano al contempo un problema metafisico e gnoseologico, che Parmenide dissolve, interpretandole come fenomeni non veraci.

ii. *Eraclito*. Risolve il problema della molteplicità e il divenire non già, come potremmo dire noi in termini moderni, eliminandolo soggettivisticamente, ma assumendo anzi tali realtà come caratteristiche costitutive dell'essere. Lo può fare attraverso il reperimento di una regola metafisica, il *logos*, che lega i fenomeni al di là della loro apparente contraddizione, o piuttosto attraverso di essa. Eraclito sembra essere guidato da una diversa intuizione dell'unità, non già come sostanza ma come

ordine. Il *logos* è l'ordine realizzato nelle cose, che solo la ragione può riconoscere.

iii. *Anassagora*. Introduce un principio metafisico di capitale importanza, che Aristotele saprà sfruttare nel suo studio del pensiero e della conoscenza in generale. Il principio recita così: l'intelletto (*Anassagora* intende, l'intelletto divino) non è mescolato alle cose che deve dominare, ma è elevato sopra di esse ed è semplice (cfr. *framm.* 12). Ciò significa, il principio che introduce un ordine nelle cose non deve essere a sua volta una cosa, altrimenti la sua particolarità e la sua differenza sarebbero d'impedimento all'universalità della sua potenza causale. Aristotele legge: l'intelletto per poter conoscere tutte le cose non deve essere una cosa tra le altre, altrimenti la sua particolarità sarebbe d'impedimento alla sua apertura all'universalità. Con *Anassagora* possiamo assistere alla prima confusa apparizione della specificità ontologica dell'intelletto, e nella rispettiva trasposizione gnoseologica di Aristotele, possiamo assistere alla prima determinazione della specificità ontologica della conoscenza: la conoscenza non giace sullo stesso piano dell'essere che in essa si manifesta; altrimenti l'apparire delle cose, che non è una cosa a sua volta, sarebbe dimenticato o sarebbe sempre differito (ogni cosa, cioè ogni processo fisico, con cui s'identifichi la conoscenza sarebbe sempre un oggetto per un altro soggetto).

Lezione 6 (5 marzo)

Verità e riflessività del giudizio, dimensioni della coscienza, verità prime (primi principi)

Cfr. manuale, cap. 7, § 1.III, pp. 249-253; cap. 4, § 1, pp. 147-153; cap. 5, § 1 e 3.I-II, pp. 175-177, 181-187.

1. Giudizio come luogo della verità

i. Aristotele asserisce che la verità si trova nel pensiero e non nelle cose (*Metaph.* VI, 4); s'intende, la verità è anzitutto una proprietà del pensiero in quanto esso rappresenta correttamente la realtà. L'atto del pensiero nel quale la verità, così intesa, si realizza nel senso più proprio, è il giudizio. Infatti, nel giudizio la verità non è solo realizzata nell'intelletto, in quanto il pensiero espresso in una proposizione è oggettivamente conforme alla realtà, ma è altresì riconosciuta e dichiarata come tale. Nel giudizio il pensiero si pronuncia sulla realtà, formando una proposizione che determina il modo di essere delle cose (es., "il prato è verde"), e si pronuncia altresì al contempo sulla propria comprensione di essa, asserendo che tale proposizione è vera; essa cioè non rappresenta un'ipotesi ma una descrizione di cui il soggetto giudicante si fa carico ("ora io dico: il prato è verde"). Il giudizio è dunque l'atto nel quale il pensiero esamina ed afferma il proprio rapporto con la realtà.

ii. Nel giudizio si riscontra una duplice direzione, l'una diretta od oggettiva, il contenuto proposizionale e il rispettivo riferimento alla realtà, l'altra riflessa o soggettiva, l'esame e la qualificazione del pensiero espresso nella proposizione come vero. È importante sottolineare che queste due direzioni sono contemporanee: non c'è una moltiplicazione di giudizi all'interno dello stesso giudizio (giudico che il mio giudizio è vero, etc), altrimenti si andrebbe all'infinito.

iii. Nella filosofia contemporanea è stato soprattutto il logico e filosofo Gottlob Frege ad avere messo in luce l'importanza dell'impegno del soggetto nell'affermazione di verità, che egli chiamava "forza assertoria". La forza assertoria distingue un'enunciato proferito con l'intenzione di descrivere la realtà, oppure recitando o riferendo un'opinione in terza persona (tra virgolette).

iii. La riflessività del giudizio è coerente con il modo di essere ed agire dell'uomo come soggetto autocosciente. Esso esprime infatti il dominio cognitivo e altresì volontario che il soggetto esercita sui propri atti.

2. Nozione e dimensioni della coscienza

i. C'è un significato generico di coscienza che equivale a conoscenza, seppure ne enfatizzi la qualità di attenzione o la certezza del soggetto. Es., quando diciamo: "lo so bene, ne sono perfettamente cosciente". Per distinguere la nozione di coscienza dobbiamo concentrarci sulla connotazione specifica che la conoscenza attenta e certa introduce. Si tratta di una conoscenza il cui compimento non passa inosservato o su cui il soggetto esercita il proprio dominio. La coscienza esplicita dunque la relazione di appartenenza della conoscenza al soggetto. In un senso più ampio, coscienza significa l'avvertenza che il soggetto ha di se stesso e dei propri atti. A tale proposito si utilizza anche l'espressione "auto-coscienza".

ii. Possiamo distinguere due livelli della coscienza, corrispondentemente ai due livelli fondamentali dell'essere umano. a) Coscienza sensibile: il soggetto avverte se stesso al livello corporeo e delle proprie relazioni con il mondo fisico. b) Coscienza

intellettiva: il soggetto non solo sente se stesso, ma sa se stesso; è consapevole di sé, del proprio essere in universale: sa di essere un uomo e sa che cosa ciò comporta dal punto di vista morale. Peraltro tale consapevolezza rappresenta un compito (si ricordi il motto delfico “conosci te stesso”) che si realizza nel tempo; inoltre, il soggetto conosce se stesso proporzionalmente alla conoscenza del mondo e degli altri che va acquisendo.

iii. Alcune dimensioni operative della coscienza. a) Coscienza concomitante e coscienza riflessiva: la prima avverte l'atto nel suo compimento, la seconda esamina l'atto compiuto come oggetto. b) Coscienza abituale e coscienza attuale: la prima modalità corrisponde alla disponibilità di contenuti e di capacità alla coscienza, seppure questi non siano presentificati o attualizzati (es., coscienza dello stato corporeo, sebbene l'attenzione sia impegnata nella lettura); la seconda corrisponde all'attenzione diretta su di un contenuto o sull'esercizio di una capacità.

3. Estensione della coscienza

i. La coscienza si estende normalmente sui tre elementi fondamentali della relazione conoscitiva: l'oggetto, l'atto, il soggetto. L'attenzione rivolta a questi elementi può essere variamente distribuita e modulata, tuttavia si dà contemporaneamente. Non c'è una coscienza che sia esclusivamente concentrata sugli oggetti, che debba poi risalire di qui all'atto e al soggetto attraverso una sorta di argomentazione. Si confronti invece Hume che da una impostazione empiristica radicale conclude ad una eliminazione del soggetto.

ii. La coscienza riguarda l'oggetto, l'atto conoscitivo, il suo prodotto mentale e il soggetto stesso, da diversi punti di vista o a diversi livelli di profondità, corrispondentemente allo stesso *background* cognitivo del soggetto. Es., l'atto espresso nella proposizione “sto studiando filosofia”, può essere colto e riguardato nel suo aspetto logico-linguistico (analizzandone l'espressione mentale e linguistica), nel suo aspetto psicologico (osservando il comportamento del pensiero nello studio), nel suo valore morale o biografico (quale valore realizza per me lo studiare filosofia).

4. Primi principi della conoscenza

i. Aspetti per cui la ricerca della verità è facile (cfr. Arist., *Metaph.*, II,1, passo commentato): esistono verità che per la loro evidenza e necessità sono la porta d'ingresso nella conoscenza. Senza di esse non si potrebbe né pensare né parlare. Queste verità sono tradizionalmente chiamate “primi principi”. Aristotele ha soffermato la sua attenzione sul principio di non contraddizione.

ii. Ci sono altre “verità prime” affatto indispensabili a chiunque intenda pensare o dire alcunché. Infatti, ogni ricerca presuppone dei dati già certi, altrimenti si andrebbe all'infinito. La validità dei principi è dimostrata indirettamente dalle assurdità in cui incorre chi li nega e per il fatto che la loro stessa negazione li deve necessariamente presupporre (sebbene in modo occulto o confuso).

iii. Vi sono alcuni estremi che delimitano dall'inizio il campo di ogni ricerca. Si tratta del contenuto di un giudizio esistenziale complesso, che rappresenta la situazione concreta della conoscenza umana: l'io nel mondo insieme con altri. Altri principi determinano più precisamente la struttura essenziale del mondo, dell'io e della relazione personale. Es., l'esistenza della molteplicità e della causalità nel mondo, la libertà e la coscienza dell'io, la forma morale della relazione umana (come relazione non assimilabile a quella tra cose).

Lezione 7 (10 marzo)

*Immaterialità dell'intelletto (Anassagora, Aristotele).
Errore e giudizio nei sensi e nell'intelletto (Aristotele)*

1. (Riepilogo) Interpretazione aristotelica del pensiero di Anassagora circa l'intelletto.
 - i. Una potenza causale universale deve potersi relazionare ad ogni cosa. Ogni cosa naturale è determinata da una sua individualità e da proprietà qualitative specifiche; la sua capacità causale è delimitata da tale particolarità e distinzione. Conseguentemente, il principio che introduce ordine nelle cose, armonizzandone le differenze, non dev'essere a sua volta una cosa. Anassagora afferma infatti che l'intelletto è semplice e non mescolato alle cose, appunto per poterle ordinare.
 - ii. Aristotele traspone questi pensieri sul piano dell'operazione conoscitiva: se l'intelletto deve conoscere ogni cosa, o se semplicemente è capace di una conoscenza universale e non meramente empirica, deve trascendere la condizione ontologica delle cose sensibili. Ora, è la materia la radice delle caratteristiche ontologiche delle cose sensibili, l'individualità e la temporalità, le quali rendono la conoscenza delimitata secondo tali medesime caratteristiche. Infatti, la materia è sempre determinata nello spazio-tempo; inoltre, è la materia la radice del divenire. L'intelletto dev'esser perciò immateriale.
2. Evidenza di una conoscenza non sensibile, ma intellettuale
 - i. L'esistenza di una modalità di conoscenza non sensibile risulta evidente se si bada alla capacità di attingere realtà le cui proprietà non sono soggette ai limiti della realtà fisica; es., il concetto di relazione, di identità, i numeri. Ma anche una realtà sensibile qualora sia compresa intellettualmente, cioè in forma universale, trascende il suo intrinseco modo di essere. Es., il concetto di gatto non è colorato e mortale.
 - ii. Una delle principali argomentazioni addotte da Platone a favore di una distinzione tra i sensi e l'intelletto, e quindi di una modalità di conoscenza essenzialmente differente da quella sensibile, è fondata sulla evidente validità della conoscenza matematica. Le figure e i numeri, nel loro concetto, non sono individui nello spazio-tempo.
3. Infallibilità ed errore nella conoscenza sensibile e intellettuale, secondo Aristotele
 - i. Il problema della verità è strettamente congiunto al problema dell'errore: che cosa sia, in che modo si generi, in quali casi sia possibile e in quali no. Quando c'è possibilità di errore, allora la conoscenza non è scontata, poiché richiede un maggiore impegno riflessivo da parte del soggetto.
 - ii. Aristotele afferma che l'errore non è possibile sul piano della conoscenza che assicura, per così dire, la materia prima della conoscenza: le sensazioni grezze e i concetti elementari. Su questo piano si dà la pura ricezione del dato, sia d'ordine sensibile sia d'ordine intellettuale; tale dato non può essere fornito né assicurato da un'altra fonte. I sensi non si sbagliano nel registrare l'effetto che le cose producono in essi. Così pure l'intelletto non sbaglia nel recepire i puri significati, come l'“essere relazione” o l'“essere tavolo”, o almeno l'errore non si pone mai su questo piano. Se così non fosse, non si potrebbe dare nemmeno errore, poiché il pensiero non avrebbe affatto contenuto (s'intende un contenuto dotato di senso). Del resto, l'operazione di

analisi e definizione dei concetti, se non deve andare all'infinito, deve terminare in alcuni termini elementari che possono essere solo colti o ignorati.

iii. L'errore avviene quando il dato è interpretato o giudicato: quando il contenuto della sensazione è attribuito all'oggetto o quando un concetto è riferito a un altro concetto. La persona che soffre di allucinazioni non sbaglia qualora ci dicesse che cosa prova; sbaglia invece nel ricavare dalle sue sensazioni un'informazione affidabile sulla realtà. Chi emette un giudizio erraneo non sbaglia normalmente sul significato generico, elementare, dei termini che utilizza, ma sbaglia nel definirli esattamente e nel connetterli, descrivendone le proprietà e le relazioni.

4. Distinzione dei sensibili propri e dei sensibili comuni in relazione all'errore

i. Aristotele introduce una sottodivisione all'interno della conoscenza sensibile che è rilevante per affrontare il problema dell'errore. Egli distingue le qualità sensibili di cui sono ricettivi i cinque sensi separatamente (i suoni per l'udito, i colori per la vista, etc.), e alcune qualità, o proprietà, sensibili di cui sono ricettivi i cinque sensi in maniera distribuita o comune, appunto, i cosiddetti "sensibili comuni": il movimento, il numero, la figura, il tempo. È da notare che si tratta di proprietà caratterizzate essenzialmente dalla dimensione quantitativa. Queste rendono possibile da un lato una collaborazione tra i sensi, d'altro lato rendono possibile una maggiore penetrazione della realtà dell'oggetto, poiché si tratta di qualità o proprietà, per così dire, di second'ordine, che organizzano le qualità percettive elementari. Su questo piano comincia ad emergere una configurazione dell'oggetto, non già un insieme di sensazioni.

ii. Aristotele attribuisce l'errore percettivo a questo secondo livello, escludendolo invece dal primo. È proprio su questo piano, in cui la conoscenza sensibile rivendica una capacità discriminatoria più fine e complessa, che è più facile sbagliare.

Lezione 8 (11 marzo)

(Giudizio e dimensioni della coscienza), situazione della mente verso la verità: primi principi, dinamismo del pensiero

Cfr. manuale, cap. 5, § 1 e 3.I-II, pp. 175-177, 181-187; cap. 9, § 1-3, pp. 296-310.

1. (Riepilogo) Illustrazione del programma e dimensioni riflessive della coscienza

i. Riflessività del giudizio → (riflessività della vita cosciente razionale) coscienza → chiarificazione-riflessione sulla situazione uomo nei confronti della verità: a) verità prime, il punto di partenza del pensiero: i primi principi; b) situazione del pensiero nel cammino della ricerca della verità: apprendimento, certezza, opinione, errore, etc.

ii. Distinzione tra coscienza abituale-concomitante e coscienza riflessiva. La prima corrisponde alla modalità di coscienza che il soggetto attua nel comportamento quotidiano: c'è una continua presenza dell'io e dei propri atti, seppure non in maniera tematica o esplicita. Questa maniera corrisponde invece alla coscienza riflessiva, attraverso la quale il soggetto esamina direttamente se stesso e il proprio agire.

iii. Ampiezza del campo di coscienza. a) La coscienza abbraccia sempre insieme i tre elementi della relazione intenzionale, l'oggetto, l'atto e il soggetto, seppure ciascuno con diverso grado di attenzione o precisione. Va esclusa l'ipotesi di una originaria presenza di soli oggetti, da cui debba essere ricostruita inferenzialmente la realtà dell'atto e del soggetto. b) La realtà dell'oggetto, dell'atto e del soggetto può essere riflessa sotto diversi profili o a diverso livello di profondità. Es., si può avvertire il mero compimento di un atto (sto andando a scuola) oppure il suo significato e valore (andare a scuola oggi è per me utile, doveroso, etc.). Del pensiero "io vedo un albero", possiamo considerare il contenuto percettivo (l'albero), il contenuto logico-linguistico (l'enunciato "io vedo."), la valenza morale o biografica (che cosa significa per me questo atto e questo contenuto), etc.

iv. Distinzione in Arist. *Metaph.*, II,1 di un aspetto per il quale la ricerca della verità è facile ed un aspetto per cui essa è difficile. Al primo possiamo far corrispondere i primi principi: si tratta di una base naturale, cioè di un corpo di verità universali su cui poggia l'intero edificio della conoscenza umana. Al secondo possiamo far corrispondere i diversi aspetti che contraddistinguono la situazione dinamica della conoscenza umana, precisamente come una *ricerca* della verità.

2. Primi principi

i. Le verità descritte negli enunciati dei primi principi (ad esempio l'enunciato del principio di non contraddizione), sono massimamente universali poiché rendono possibile la conoscenza in generale, per qualsiasi altro contenuto o verità. Essi assicurano la base e l'intelaiatura di ogni conoscenza, da quella più elementare a quella più elaborata. La funzione dei primi principi è dunque necessaria, per quanto essi non siano sempre espressamente riconosciuti o siano addirittura negati.

ii. Questa è la situazione ontologica che fonda la conoscenza umana: l'essere dell'io con altri nel mondo. Altri primi principi articolano questa situazione, determinando la struttura essenziale del mondo, ad esempio il principio di causalità (il quale descrive il mondo come un insieme ordinato di cose secondo rapporti causali), o determinando la natura delle relazioni umane, in quanto relazioni informate dal senso della verità, del bene e della dignità della persona (sono questi i requisiti della relazione dialogica, per quanto questa possa essere poi strumentalizzata e corrotta).

iii. La negazione dei principi comporta un contrasto con il senso comune e delle autocontraddizioni. Es., la negazione del mondo o degli altri rende problematico e infine autocontraddittorio l'uso del linguaggio.

iv. Altri primi principi si possono riconoscere nelle nozioni ontologiche fondamentali, come i trascendentali e le categorie, le quali animano (sostengono, regolamentano, organizzano) il linguaggio ordinario, per quanto in maniera non consapevole. Es., essere-non essere, unità-molteplicità, divenire-tempo, possibilità-necessità, vero-falso, bene-male, etc. Nel giudizio “la foglia è verde” è implicita la nozione di cosa, essere, qualità. La metafisica non crea queste nozioni, ma le esplicita, le definisce e le analizza.

3. Intelletto, essenza, proprietà e inferenze immediate

i. L'intelletto comprende gli aspetti essenziali delle cose. Questa comprensione comporta la determinazione di almeno alcune proprietà che qualificano e distinguono una cosa da un'altra, sebbene in maniera ancora generica. Es., se comprendo la realtà “uomo” come un modo di essere in sé qualificato e distinto, allora comprendo necessariamente anche “animale” o “razionale”, quindi ancora la capacità di pensare e parlare. La verità della proposizione che esprime tale implicazione (se uomo allora animale, animale razionale, capace di pensare e parlare) è immediata, cioè non richiede un medio esterno, poiché questa non fa che esplicitare la nozione stessa del soggetto, ed è perciò la base di ogni proposizione avente lo stesso soggetto. Si nota allora che le verità immediate costituiscono un primo principio della conoscenza, relativamente alle singole realtà considerate.

ii. L'immediatezza logica di tali proposizioni (la relazione immediata e necessaria di soggetto e predicato) è la ragione della loro autoevidenza (il manifestarsi della loro verità). Si dicono perciò verità *per se notae*. Tuttavia, l'autoevidenza della verità di una proposizione dipende dalla comprensione del significato dei suoi termini da parte del soggetto conoscente. Es., la proposizione “il tutto è maggiore della parte” è immediata e autoevidente, poiché le nozioni di tutto, parte, essere maggiore-minore, e la loro relazione espressa nella proposizione sono necessarie e di universale dominio. Altre proposizioni contengono invece termini tecnici ed allora sono autoevidenti solo per chi è esperto di quell'ambito (*per se notae sapientibus*). Ci sono invece verità immediate che non sono per noi autoevidenti, come ad esempio l'esistenza di Dio (cfr. l'argomento a priori di sant'Anselmo: l'esistenza non è per Dio una proprietà accidentale). Queste ultime si dicono *per se notae quoad se* (in sé), ma non *quoad nos* (per noi). Cfr. nuovamente Arist., *Metaph.* II,1.

4. Situazioni della mente rispetto alla verità

i. *Apprendimento*. È la situazione nella quale la mente riceve informazioni sul mondo, forma od affina le proprie capacità cognitive, grazie all'esperienza e all'aiuto di altri.

ii. *Ammirazione*. L'interesse per la realtà è destato non solo dall'utilità ma altresì dalla bellezza o dall'aspetto enigmatico che essa presenta. Cfr. Platone e Aristotele sulla meraviglia come inizio della filosofia.

iii. *Ignoranza*. Chi apprende va sanando la propria ignoranza. Quantitativamente considerata, l'ignoranza umana è incolmabile, poiché la realtà è infinita. Tuttavia, non ogni ignoranza è un male, ma solo l'ignoranza di quelle realtà che sono rilevanti supposta una certa necessità (per restaurare l'edificio debbo sapere di quanti mattoni è composto, sapere che altrimenti soddisferebbe una pura curiosità), e soprattutto di

quelle realtà che sono importanti per l'uomo in generale (es., l'esistenza di Dio).

iv. *Domanda*. La capacità di domandare rivela la natura razionale dell'uomo. La realtà sensibile non gli appare autosufficiente; la ragione porta a superare l'evidenza della realtà immediata, la cui esistenza è certa ma non rende conto di sé (perciò è sensibilmente evidente ma razionalmente opaca) per attingere un piano di evidenza o intelligibilità più alto grazie alla comprensione delle cause.

v. *Dubbio*. Nel dubbio la mente oscilla tra due o più alternative senza poter decidere con sufficiente certezza. Va anzitutto riconosciuto che ogni dubbio sensato riposa su fondamenti non sottoposti a dubbio; altrimenti, il dubbio non sarebbe motivato ma sarebbe arbitrario, inoltre si procederebbe all'infinito nella soluzione dei termini del dubbio, se mai una qualsiasi soluzione fosse così possibile.

vi. *Certezza*. Questa è la situazione della mente che determina la realtà con la sicurezza garantita da una sua sufficiente evidenza. La certezza della mente nel pronunciamento di un giudizio assertorio, che determina la realtà ossia uno stato di cose, implica la determinatezza intrinseca della realtà giudicata. Ci sono invece realtà che non sono determinate, come è ad esempio gli eventi futuri, i quali possono essere solo previsti con maggiore o minore certezza attraverso la determinatezza dei loro antecedenti (stasera c'è un tramonto rosso, allora domani ci sarà bel tempo).

vii. *Opinione*. La mente che opina si trova una situazione diversa dal dubbio, poiché pur non disponendo di elementi che possano determinare una realtà, decidere una deliberazione o risolvere una questione in maniera sicura e incontrovertibile, tuttavia non oscilla tra due posizioni equivalenti, ma si pronuncia a favore di una posizione. L'opinione dipende o dalla situazione del soggetto, ad esempio l'ignoranza degli elementi che permetterebbero di giudicare con certezza, o dalla stessa materia giudicata, poiché questa non fornisce tali elementi. Ad esempio, una realtà futura è indeterminata; la vita umana comporta un alto grado di indeterminazione, perciò la scelta di un corso di azione non è sempre univocamente prescritto dai relativi principi morali, ad esempio una scelta particolare di ordine estetico, tecnico, economico o politico. Nella condotta quotidiana si usa presentare i propri pensieri in forma di opinione non già perché non si sia certi della loro verità ma per sottoporli al giudizio di altri o per invitare l'interlocutore a formarsi almeno un'opinione al riguardo.

Lezione 9 (17 marzo)

(Giudizio-errore, errori dei sensi), Protagora, Gorgia

1. (Riepilogo) Divisione aristotelica interna alla conoscenza sensibile tra “sensibili propri” e “sensibili comuni”. Sui primi non si dà errore, si invece sui secondi.

i. Cfr. Arist., *De Anima*, II.6

“Chiamo sensibile proprio quello che non è possibile sia sentito con altro senso e intorno al quale non è possibile ingannarsi, ad esempio per la vista il colore, per l'udito il suono, per il gusto il sapore (...) ciascun senso giudica, per lo meno, i propri oggetti, e non s'inganna sul fatto di un colore o di un suono, ma sulla natura o sul luogo dello oggetto colorato oppure sulla natura o sul luogo dell'oggetto sonoro (...) [C]omuni, invece, il movimento, la quiete, il numero, la figura, la grandezza perché sensibili di tal genere non sono propri di alcun senso, ma comuni a tutti. E infatti il movimento è percepito dal tatto e dalla vista” (trad. di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1994).

ii. I sensibili comuni rappresentano un livello di prima formalizzazione del dato percettivo, a livello della sua configurazione spazio-temporale. Poiché a questo livello la materia della conoscenza si fa più fine e complessa qui avviene per lo più l'errore. Si tratta infatti non già più di una mera registrazione del dato, ma di una sua prima elementare interpretazione o giudizio. Anche i sensi al livello dei sensibili propri in certo modo giudicano, ma non l'oggetto, bensì la stessa qualità percettiva. I sensi discriminano all'interno della qualità generica cui sono preposti, distinguendone in particolare il tipo, l'intensità, etc. Es. la vista distingue all'interno del colore, il tipo, la luminosità, etc. I sensibili comuni attingono invece a una discriminazione del dato sensibile ad un livello cognitivo più alto, seppure sempre relativamente alla sua configurazione quantitativa, cioè la sua distribuzione nello spazio-tempo.

iii. Risulta notevole che Aristotele attribuisca ai sensi una capacità discriminatoria, cioè giudicativa, e questo già per i sensibili propri. In questo modo, Aristotele assicura una profonda unità tra i due estremi della conoscenza, i sensi e l'intelletto, che altrimenti apparterebbero, per così dire, a due mondi diversi, rendendo così problematica l'unità del processo conoscitivo. Peraltro, tale aporia si ripercuotrebbe sul piano metafisico e antropologico, introducendo una divisione insanabile nella realtà del mondo e del soggetto conoscente.

iv. Democrito attribuiva alcuni tra quelli che Aristotele chiamava sensibili comuni all'intelletto, come proprietà profonde delle cose che i sensi non possono riconoscere. Galilei identificherebbe in queste proprietà la struttura profonda della realtà fisica, che solo l'intelletto può riconoscere; anzi, per lui, solo queste proprietà corrispondono alla realtà oggettiva, non i sensibili propri che sono invece puramente soggettivi. Per Democrito e Galilei la ripartizione dell'errore dei sensi è esattamente rovesciata rispetto a quella aristotelica: l'errore, o piuttosto la soggettività, si dà per i sensibili propri ma non per i sensibili comuni. Lo spazio geometrico, costruito dall'intelletto, è più facilmente rappresentabile dello spazio qualitativo, offerto dai sensi; dunque, questa è l'implicazione razionalistica, il primo è vero mentre il secondo è fallace.

2. Divisione aristotelica dei giudizi rispetto al vero e al falso in materia contingente o necessaria. In materia contingente, un giudizio può essere talora vero talaltra falso, in materia necessaria è sempre vero o sempre falso.

i. Cfr. Arist., *Metaph.* IX,10

“alcune cose sono sempre unite ed è impossibile separarle, e altre sono sempre separate ed è

impossibile unirle, mentre altre ancora possono trovarsi nei due modi opposti (...) allora circa le cose che possono trovarsi nei due modi opposti, la stessa opinione e il medesimo discorso possono diventare e veri e falsi, e può accadere che, talora, si affermi il vero e, talaltra, si affermi il falso; invece circa le cose che non possono mai essere in modo diverso da come sono, la stessa opinione e lo stesso discorso non possono diventare talora veri e talora falsi, ma sono sempre veri o sempre falsi” (trad. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000).

ii. Supposta la sensatezza del giudizio (cioè l'intelligibilità dei suoi termini e l'apparente plausibilità della loro supposta relazione: es., il giudizio “il triangolo è triste” ha termini comprensibili ma non ha alcun senso), si possono riscontrare diversi tipi di relazioni tra la realtà denotata dal soggetto e la realtà denotata dal predicato, in virtù del loro stesso contenuto o significato ontologico. Es., il giudizio “il tavolo è marrone” è vero ma contingente, poiché il legno di cui è fatto il tavolo potrebbe ammuffire e diventare perciò verde. Invece, il giudizio che afferma “il tutto è maggiore della parte” o un qualunque giudizio matematico sanziona una relazione necessaria, che come tale non può variare.

3. Protagora e la reinterpretazione relativistica del predicato “vero”.

i. Protagora si sofferma sulla dimensione soggettiva della conoscenza, particolarmente della conoscenza sensibile. Egli osserva che la qualità dell'oggetto percepito è relativa alla situazione del soggetto percipiente. Così, un malato gusta diversamente uno stesso alimento rispetto a quando era sano.

ii. Il filosofo esprime la sua dottrina nel famoso principio: “l'uomo è misura di tutte le cose”. È dunque il soggetto, anzitutto nella sua stessa realtà fisica, a determinare il modo in cui la realtà o piuttosto il modo in cui la realtà può apparirgli.

iii. Uno degli esiti della dottrina protagorea, rilevati da Platone e da Aristotele, è la eliminazione del senso del predicato vero, nella sua normale accezione riferentesi al modo di essere intrinseco delle cose. La conoscenza non riflette l'essere dell'oggetto, ma la stessa relazione (fisica, sensibile) tra soggetto e oggetto, la quale, secondo Protagora è ogni volta diversa, poiché la realtà stessa (la materia) è infinitamente molteplice in continuo movimento. Ne segue che non c'è una rappresentazione vera o falsa, poiché ogni rappresentazione è espressiva di una relazione (reale, fisica) tra il soggetto e il mondo (a ben vedere, anche la realtà di questi termini, come alcunché di fisso e distinto, andrebbe soppressa, come ha notato Platone).

iv. Cfr. Sesto Empirico, dagli *Schizzi pirroniani* (Raccolta Diels-Kranz, A14).

“Ma anche Protagora sostiene che misura di tutte le cose è l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono per ciò che non sono; intendendo per misura la norma di giudizio, e per cose, i fatti in genere; sicché il senso è questo, che l'uomo è la norma che giudica di tutti i fatti; di quelli che sono, per ciò che sono, di quelli che non sono, per ciò che non sono. E perciò egli ammette solo ciò che appare ai singoli individui, e in tal modo introduce *il principio di relatività* (...) Dice dunque questo filosofo che la materia è fluida, ma via via che fluisce, di continuo delle aggiunte compensano le perdite, e le sensazioni si trasformano e cambiano a seconda dell'età e delle altre condizioni del corpo. Dice poi anche che le ragioni di tutti i fenomeni risiedono nella materia, per modo che la materia considerata in se stessa ha la proprietà di essere tutto ciò che appare ai singoli individui. Gli uomini poi percepiscono or l'una ora l'altra apparenza, secondo le diverse disposizioni in cui si trovano” (*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, cur. G. Giannantoni, Laterza, Bari 1969, pp. 881).

v. Nel dialogo *Teeteto*, Platone riporta, o piuttosto esplicita, un ulteriore aspetto del pensiero di Protagora: il criterio alternativo a quello della verità, secondo il quale vanno valutate le opinioni. Tale criterio consiste nell'utilità. Le opinioni sono dunque non vere o false, ma più o meno adeguate dal punto di vista pratico. Il sapiente deve educare a sentire le cose in maniera tale che il pensiero e l'agire producano una situazione più favorevole per il soggetto e per la società. In termini moderni

potremmo dire che Protagora, nella presentazione offertaci da Platone, è il primo sostenitore di una dottrina pragmatistica della verità.

vi. Cfr. Platone, *Teeteto*, 166 D – 167 A.

“Io affermo, sì, che la verità è proprio come ho scritto; che ciascuno di noi è misura delle cose che sono e che non sono: ma c'è una differenza infinita fra uomo e uomo per ciò appunto che le cose appaiono e sono all'uno in un modo all'altro in un altro. E sono così lontano dal negare che esistano sapienza e uomo sapiente, che anzi chiamo sapiente colui il quale, trasmutando quello di noi cui certe cose appaiono e sono cattive, riesca a far sì che codeste medesime cose appaiano e siano buone. (...) Ricorda quel che già prima dicemmo, che a chi è malato i cibi sembrano e sono amari, a chi sta bene., al contrario, sono gradevoli. Se non che non è lecito inferire da ciò che di questi due l'uno è più sapiente dell'altro - ché non è possibile e nemmeno si deve dire che l'ammalato, perché ha tale opinione, è ignorante, ed è sapiente il sano perché ha opinione contraria; bensì bisogna mutare uno stato nell'altro, perché lo stato di sanità è migliore. E così, anche nell'educazione, bisogna tramutare l'uomo da un abito peggiore a un abito migliore. Ora, per codesti mutamenti, il sofista adopra discorsi come il medico farmaci: ma nessuno mai indusse chicchessia che avesse opinioni false ad avere opinioni vere; né di fatti è possibile che uno pensi cose che per lui non esistono, o cose estranee a quelle di cui abbia impressione, ché queste soltanto per lui sono vere ogni volta. Ebbene, colui che per uno stato d'animo inferiore ha opinioni conformi alla natura di codesto suo animo, può esser indotto, credo, da un animo superiore ad avere opinioni diverse che siano conformi a codesto animo superiore; che sono appunto quelle fantasie che taluni per ignoranza dicono vere, e io dico semplicemente migliori le une delle altre, ma più vere nessuna” (trad. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1991).

4. Il nichilismo di Gorgia segna un punto critico nella storia del pensiero greco: la contrapposizione più netta al principio di Parmenide “lo stesso è l'essere e il pensiero”. Egli rileva piuttosto la differenza tra pensiero, linguaggio e realtà — il che di per sé costituisce un effettivo avanzamento nella riflessione gnoseologica —, fino a sostenere la loro inconciliabilità. Gorgia, che era un maestro di retorica, punta così a svincolare il potere suggestivo della parola dal rapporto con la verità.

i. Cfr. Pseudo-Aristotele, frammenti dalla raccolta Diels-Kranz, 82B 3a.

“E se anche fossero conoscibili, in che modo, egli osserva, uno potrebbe manifestarle ad un altro? quello che uno ha visto, come, egli si chiede, potrebbe esprimerlo con la parola? o come questo potrebbe divenir chiaro a chi ascolta senza averlo veduto? Come infatti la vista non conosce i suoni, così neppure l'udito ode i colori, ma i suoni; e chi parla, pronunzia, ma non pronunzia né un colore né una cosa. Quello dunque di cui uno non ha un concetto, come potrà chiederlo ad un altro mediante la parola o concepirlo con un qualche segno di natura diversa dalla cosa, o non dovrà piuttosto, se è un colore, vederlo, se è un rumore, udirlo? Infatti chi parla non usa un rumore o un colore, ma una parola; perciò neppure è possibile pensare un colore, ma solo vederlo, né pensare un suono, ma udirlo. E se anche è ammissibile conoscere ed esprimere quello che si conosce, come poi, chi ascolta, concepirà la stessa cosa? Infatti non è possibile che una stessa cosa sia contemporaneamente in più [menti], fra loro distinte, perché allora l'uno sarebbe due. E se anche fosse vero, egli dice, che la stessa cosa sia in più [menti], nulla impedisce che non appaia loro uguale, poiché esse non si somigliano in tutto fra loro, né si trovano nella stessa condizione, perché se fossero nella stessa condizione, sarebbero uno e non due. Né poi lo stesso uomo, evidentemente, prova sensazioni simili nel medesimo tempo, ma altre con l'udito, altre con la vista; e in modo differente ora e in passato. Dunque difficilmente uno potrebbe avere sensazioni uguali a quelle d'un altro. E così, nulla è; e se anche fosse, nulla sarebbe conoscibile; se poi anche fosse conoscibile, nessuno potrebbe farlo conoscere ad un altro, per la ragione che le cose non sono parole, e che nessuno concepisce le cose nel modo stesso d'un altro” (trad. G. Salmeri, <http://mondodamani.org/mneme/s1so0.htm#par12>; cfr. *I Presocratici*, cit., p. 923).

ii. Perché il punto di vista di Gorgia è interessante, al di là del rompicapo che ci ha proposto? Perché evidenzia la differenza ontologica tra pensiero, linguaggio e realtà. La conoscenza espressa in un enunciato armonizza tali differenze, ma non le dissolve. L'identità intenzionale tra il pensiero espresso e la realtà non è la realtà. Il principio parmenideo deve essere dunque criticato. La riflessione gnoseologica si vede adesso impegnata a trovare una sintesi tra quella dimensione d'identità e di differenza che precisamente costituisce la realtà della conoscenza umana.

Lezione 10 (24 marzo)

(Protagora, Gorgia) Socrate e Platone

1. La figura di Socrate segna un discrimine essenziale nella storia della filosofia antica. Sotto l'aspetto gnoseologico, possiamo notarlo soprattutto nel suo contributo alla distinzione tra il piano della conoscenza sensibile e il piano della conoscenza intellettuale (o concettuale).

i. Aristotele attribuisce a Socrate il merito di aver introdotto l'arte della definizione e congiuntamente a questa, la nozione dell'essenza e del concetto universale. Cfr. *Metaph.* XIII, 4:

“Socrate si occupò delle virtù etiche, e per primo cercò di dare di esse definizioni universali. Fra i filosofi naturalisti solamente Democrito toccò questo punto, e in scarsa misura, e diede in certo qual modo, una definizione del caldo e del freddo. I Pitagorici, in precedenza, avevano cercato di dare definizioni di alcune poche cose, riducendo le nozioni di queste a determinati numeri: per esempio cercando di definire che cos'è il conveniente, il giusto, l'unione. Socrate, invece, cercava l'essenza delle cose e a buona ragione: infatti egli cercava di seguire il procedimento sillogistico, e il principio dei sillogismi è appunto l'essenza. La dialettica, infatti, allora non era ancora forte al punto di essere in grado di procedere all'esame dei contrari indipendentemente dall'essenza, e di stabilire se una stessa scienza tratti dei contrari. In effetti due sono le scoperte che si possono a giusta ragione attribuire a Socrate: i ragionamenti induttivi e la definizione universale: scoperte, queste, che costituiscono la base della scienza. Ma Socrate non pose le definizioni e gli universali come separati dalle cose ” (trad. G. Reale, cit.).

2. La dottrina socratica è stata sviluppata autonomamente da Platone sia nel suo aspetto logico sia nel suo aspetto metafisico. Platone si sofferma in particolare sulle note ontologiche dell'oggetto inteso dall'intelletto, l'essenza, e contrappone queste agli oggetti e alle note della conoscenza sensibile. In tutto questo emerge prepotentemente la novità dell'intelletto, non già più soltanto come principio metafisico (il *nous* di Anassagora), ma come fonte conoscitiva distinta e sopraelevata sui sensi.

i. L'intelletto intende nell'essenza ciò che nella realtà e nelle stesse cose sensibili vi è di invariante, universale, necessario. La conoscenza dell'essenza si contrappone alla conoscenza sensibile per il suo carattere oggettivo, poiché essa supera la variabilità e la relatività soggettiva a cui questa è inevitabilmente esposta. Ancora, l'essenza permette di determinare una normatività delle cose, oltre l'individualità e la contingenza con la quale queste ci si presentano nell'esperienza sensibile; ad esempio la natura universale e il conseguente dover essere dell'uomo in quanto tale. La dottrina dell'essenza è la risposta principale di Socrate e Platone al relativismo protagoreo.

ii. Cfr. *Fedone*, 79 c-d:

“E non dicevamo poco fa anche questo: che, cioè, quando l'anima si avvale del suo corpo per fare qualche indagine, servendosi della vista o dell'udito o di altra percezione sensoriale (infatti far ricerca per mezzo del corpo significa far ricerca per mezzo dei sensi), allora essa è tratta dal corpo verso le cose che non permangono mai identiche ed erra e si confonde e barcolla come ubriaca, perché tali sono appunto le cose cui si attacca? Certamente. Ma quando l'anima, *restando in sé sola e per sé sola*, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, avendo natura affine a quello, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca essere in sé e per sé sola; e, allora, cessa di errare e in relazione a quelle cose rimane sempre nella medesima condizione, perché immutabili sono quelle cose alle quali si attacca. *E questo stato dell'anima si chiama intelligenza*” (ed. Rusconi, cit.).

iii. Sebbene Aristotele non condivida la concezione platonica dell'essenza, tuttavia

assume come un dato ormai acquisito la distinzione tra l'ordine sensibile e l'ordine intelligibile, tra senso e intelletto, e la assume precisamente da un lato come l'acquisizione gnoseologica più importante rispetto alla filosofia presocratica da un altro lato come la soluzione più efficace del relativismo. Cfr. *Metaph.* IV,5:

“In generale, questi filosofi affermano che tutto ciò che ci appare ai sensi è necessariamente vero, per la ragione che *essi ritengono che l'intelligenza sia sensazione e che questa sia una alterazione*. Per queste stesse ragioni anche Empedocle e Democrito e tutti gli altri, si può dire, sono caduti in questa convinzione. E, infatti, Empedocle afferma che, mutando lo stato fisico, si muta anche il pensiero: «In relazione alle cose presenti ai sensi, il senso aumenta negli uomini», e in altra parte egli dice che «nella misura in cui li uomini mutano, sempre diversi ad essi si presentano i pensieri» (...). *Orbene, la ragione per cui questi filosofi si sono fatti tale opinione, sta nel fatto che essi ricercavano, sì, la verità intorno agli esseri, ma credevano che fossero esseri solamente le cose sensibili*. Ora, nelle cose sensibili, è presente in notevole misura l'indeterminato” (trad. G. Reale, cit.).

3. Platone radicalizza la concezione socratica in quanto sottolinea l'autonomia dell'intelletto (“anima”) rispetto alla conoscenza sensibile. A questo proposito, possiamo identificarvi la prima espressione del principio razionalistico: l'intelligenza è una fonte autonoma di conoscenze.

i. L'intelletto legge o riconosce la struttura ideale di quanto è dato nell'esperienza, che l'esperienza stessa non manifesta, se non attraverso esempi sensibili. Ad esempio, nella realtà e nella differenza reciproca dei colori, l'intelletto riconosce la nozione universale dell'essere, dell'identità e della differenza. Platone evidenzia dunque il salto tra il dato sentito e il dato pensato, esperienza sensibile e pensiero. Cfr. Teeteto 185 a-d.

“Dimmi dunque: gli organi attraverso i quali tu hai la sensazione del caldo, del duro, del leggero, del dolce, non le poni ciascuno come organi del corpo o di qualcosa d'altro? TEETETO: Di nessun'altra cosa. SOCRATE: Naturalmente vorrai anche ammettere che, le cose che tu senti mediante una potenzialità, è impossibile che le senta mediante un'altra potenzialità: ad esempio quel che senti attraverso l'udito non puoi sentirlo attraverso la vista, e quel che senti attraverso la vista, non puoi sentirlo attraverso l'udito. TEETETO: E come potrei non volerlo? SOCRATE: Se dunque tu hai in mente qualcosa di due oggetti, non potrai quest'idea pensarla attraverso l'uno e l'altro dei due organi e neppure attraverso l'uno e l'altro dei due organi potresti avere una sensazione intorno ai due oggetti stessi. TEETETO: Certamente no. SOCRATE: Riguardo alla voce e al colore, considerati l'uno e l'altro a un tempo, senza dubbio, per prima cosa tu pensi che l'uno e l'altro sono. TEETETO: Io sì. SOCRATE: Naturalmente tu pensi anche che ognuno dei due è altro rispetto all'altro, mentre è identico a se stesso. TEETETO: Certamente. SOCRATE: E consideri anche che l'uno e l'altro fanno due, mentre ciascuno, seppure fra due, è sempre uno. TEETETO: Anche questo, sì. SOCRATE: E dunque tu sei in grado di sottoporli al vaglio, tanto se sono dissimili quanto se sono simili tra loro. TEETETO: Forse sì. SOCRATE: Tutte queste cose comunque, riguardo questi due oggetti, attraverso quale organo le pensi? Giacché né attraverso l'udito, né attraverso la vista è possibile ottenere il possesso di quello che è comune tra essi. E c'è anche questo argomento a conferma di quel che andiamo dicendo: se fosse possibile esaminare insieme questi due oggetti, se sono salati o meno, tu sai che avresti modo di ben rispondermi con quale potenzialità sottoporresti a esame la cosa: e questa non pare proprio che sia la vista, né l'udito, ma qualche altra facoltà. TEETETO: E cos'altro potrebbe essere se non quella potenzialità che agisce attraverso la lingua? SOCRATE: Dici bene. *Ma attraverso che cosa agisce la potenzialità che ti rende chiaro quel che è in comune a tutte le cose e quel che è comune a queste in special modo, quella attraverso cui affermi questo «è» e questo «non è» e tutte le cose che su di esse ora chiediamo? Quali organi attribuirai a tutte queste condizioni attraverso cui la parte sensitiva di noi le avverta a una a una? TEETETO: Tu dici dunque l'essere e il non essere, la somiglianza e la dissimiglianza, ciò che è identico a se stesso e ciò che è altro, e ancora l'unità e l'altra numerazione su di esse. È evidente che tu domandi anche l'eguale e il dispari e tutte le altre particolarità che fanno seguito a queste, e attraverso quale organo del corpo noi riusciamo a percepirle, con l'anima. SOCRATE: Tu mi segui egregiamente, Teeteto. Ed è proprio questo che ti domandavo. TEETETO: Ma, per Zeus, Socrate, non avrei nulla da dire se non che a me non sembra affatto che esista nessun organo tale per queste cose, come per quelle, ma mi pare che *l'anima stessa di per se stessa riesca a osservare quello che è in comune a tutte le cose.*” (trad. di P. Sanasi, <http://www.operediplatone.virtuale.org/Testi/teeteto.pdf>).*

Lezione 11 (26 marzo)

I. La realtà dell'errore. II. La giustificazione della verità

Cfr. manuale, cap. 4, par. 3, pp. 156-159; cap. 8, par. 3, pp. 310-317;
cap. 8, parr. 1-3, pp. 271-289.

I

1. L'errore va anzitutto riconosciuto nella sua realtà, cioè nella sua effettiva, massiccia presenza nella vita umana. Ci sono infatti posizioni filosofiche che, per coerenza ai propri principi, non consentono di ammettere la realtà dell'errore, in assoluto o nel suo pieno significato e in tutta la sua portata.

i. Ad esempio la posizione relativistica di Protagora, secondo la quale la verità della conoscenza ha da misurarsi con il vario apparire delle cose, così come avviene per ciascuno. Perciò non esiste l'errore come non esiste una verità oggettiva.

ii. Il relativismo è ricondotto da Aristotele alla posizione, che potremmo chiamare "sensistica", secondo la quale la sensazione è la forma fondamentale della conoscenza umana, non c'è differenza essenziale tra i sensi e l'intelletto e la sensazione presenta il risultato dello scambio causale tra il soggetto e la realtà esterna. Cfr. Arist., *De Anima*, III,3, dove la realtà dell'errore è evidenziata come un'obiezione essenziale alla posizione sensistica e relativistica.

"Tutti costoro [Empedocle e Omero] suppongono che il pensare sia corporeo al pari del sentire e che il simile senta e comprenda mediante il simile (...) Eppure avrebbero dovuto parlare nello stesso tempo anche dell'errore, che è più abituale ai viventi e nel quale l'anima umana trascorre più a lungo" (trad. cit.).

2. Alcuni fatti che esemplificano la realtà dell'errore.

i. La fatica della conoscenza e della comunicazione della verità.

ii. Il fraintendimento, l'illusione, la menzogna, la mezza verità (l'occultamento di dati rilevanti nel contesto).

iii. L'inadeguatezza del pensiero e del linguaggio: l'imprecisione, la parzialità, l'assimilazione affrettata tra realtà differenti.

iv. L'errore sistematico: le ideologie contrarie alla verità sull'uomo, sul mondo e su Dio, trasmesse attraverso la scuola, la letteratura o i media.

v. La rettificazione dei propri errori, il miglioramento nel tempo delle proprie capacità percettive, logiche e comunicative.

3. Le cause dell'errore.

i. L'errore è reso possibile dalla stessa finitezza della mente umana, la quale non è immediatamente e in tutto identica con l'essere, come la mente divina, ma ha da compiere tale identificazione grazie ad un lavoro assai impegnativo che si dispiega nel tempo. Precisamente: a) la differenza tra soggetto e mondo e tra soggetto e soggetto comporta una laboriosa attività di sintesi o coincidenza (appunto tra soggetto e mondo e tra soggetto e soggetto) che non giunge mai ad essere perfetta; b) la conoscenza umana comporta la composizione di molti elementi, già al livello della percezione e poi progressivamente nei gradi superiori del sapere razionale (es., il lavoro richiesto nella formazione di un giudizio, di una frase, di un ragionamento).

ii. Alcune cause dell'errore di rilevanza morale, le quali dipendono dall'influsso

negativo della volontà e delle passioni sulla conoscenza: pigrizia, superficialità, arroganza, faziosità, fretta, trascuratezza o disordine (nell'informarsi, nel ragionare, nel parlare o nello scrivere), faziosità, rispetti umani (la timidezza nel dire la verità di fronte ad altri per paura di provocare un dissapore o conseguenze pratiche spiacevoli).

iii. Cause dell'errore riconducibili a mancanza di educazione logica o comunicativa: incapacità di verificare e confrontare con un certo metodo e con un certo rigore realtà, fatti o opinioni; fraintendimenti indotti dalla difficoltà del parlante di esprimersi tenendo conto la mentalità dell'interlocutore.

4. L'errore e l'inganno non sono le situazioni originarie della conoscenza umana. La situazione originaria è piuttosto la percezione della verità e il desiderio di comunicare generosamente la verità conosciuta.

5. L'utilità dell'errore: "sbagliando s'impara". Infatti, l'esperienza dell'errore ci rende più cauti, umili e attenti. Tuttavia, non è l'errore come tale a far scoprire la verità. Peraltro, l'errore si coglie come tale solo attraverso l'apprensione della verità.

6. Impossibilità dell'errore assoluto. Quanto si scopre come errore aveva dapprima indotto la mente a crederci poiché si presentava con le credenziali di una certa verosimiglianza o affidabilità. Almeno, una proposizione falsa è composta di termini sensati e la cui associazione non risulti immediatamente assurda (es. "il tavolo è triste": i termini "tavolo", "essere triste" significano delle realtà, ma la loro associazione è evidentemente impossibile).

II.

1. La giustificazione della verità. L'inevitabile mescolanza di verità ed errore nella conoscenza umana richiede un continuo lavoro di discernimento, appunto una "critica" della conoscenza. L'uomo è sempre sollecitato a verificare o a corroborare il proprio sapere e "dare ragione" (*logon didonai*) di esso, particolarmente nello scambio con altri. A tale istanza corrisponde il momento della giustificazione, nel quale si allega alla formulazione del sapere in una proposizione i titoli della sua credibilità. L'esigenza della giustificazione discende dalla stessa natura personale della conoscenza umana. Questa non è un fatto meramente naturale, ma un'operazione altamente riflessiva; inoltre, essa è un'operazione razionale e volontaria.

2. L'esigenza della giustificazione è così irrinunciabile, che persino le opinioni più assurde debbono farvi ricorso per poter essere accettate. Si ricorre appunto a giustificazioni solo apparentemente valide o a pseudo-giustificazioni. Altrimenti, si avrebbe semplicemente l'imposizione di un ordine, di una volontà estranea, ma non la trasmissione di una conoscenza (il caso della fede è differente, come vedremo, poiché anche la fede è motivata da criteri o indizi di credibilità). Infatti la conoscenza è un atto personale, e come tale richiede che il soggetto sia davvero responsabile del proprio atto (qui, del proprio aderire o meno a una proposizione).

3. Una buona giustificazione deve riposare su fondamenti oggettivi e universali, cioè chiaramente riconducibili alla realtà stessa cui ci si riferisce e, in linea di principio, pubblicamente accessibili. Si escludono quindi argomenti puramente soggettivi, come la premonizione o il sentimento, e privati, cioè non comunicabili ad altri. Va pure detto che il sentimento è pure una fonte importante di conoscenza e valutazione della realtà, sebbene da solo non basti. Inoltre, l'accoglimento della verità è sempre un atto libero,

che quanto più riguarda realtà profonde e complesse, tanto più dipende dalle disposizioni mentali e morali del soggetto. Es., per riconoscere che “oggi piove” non ci vuole una particolare finezza e rettitudine; diversamente va per il caso di “ogni uomo è dotato di una dignità inalienabile” o “Dio esiste”.

4. Il principale criterio di verità è l'evidenza. L'evidenza consiste nella automanifestazione della realtà al soggetto conoscente. Etimologicamente essa significa la qualità di ciò che è direttamente visibile, chiaro, luminoso. Tale qualità si riscontra specialmente nel contenuto di quelle proposizioni che riguardano realtà o fatti i quali, per il loro carattere elementare o fondamentale, non possono essere altrimenti appresi che in se stessi. Per questi risulta pressoché impossibile offrirne un'idea a chi non ne abbia fatto già esperienza. Es., che cos'è il colore? Che cos'è il tempo? La richiesta di una definizione porta infine a dire: “insomma, guarda!”.

5. C'è anche un'evidenza mediata, che è quella che è trasferita dalle premesse di un ragionamento, il cui contenuto è per ipotesi una realtà o un fatto di per sé evidente, alle relative conseguenze. Proseguendo nella metafora della luce, potremmo dire che l'evidenza mediata è come la luce riflessa. La realtà di una cosa nascosta è illuminata da un'altra realtà invece manifesta, con la quale la prima intrattiene una certa relazione (es., una relazione causale: l'evidenza di un effetto è il fondamento dell'evidenza di una causa nascosta).

6. Alcuni principi sull'evidenza

i. L'evidenza non implica una completa comprensione. Es., posso sapere che qui c'è un orologio anche se non so com'è fatto o se non so dimostrare perché esso è qui.

ii. L'evidenza di una realtà o di un fatto non è sospesa alla dimostrazione della sua incontrovertibilità logico-metafisica. Es., posso ritenere con piena certezza che il mondo esiste anche se non posso dimostrare che tale esistenza è assolutamente necessaria (come in effetti non è), cioè che la sua non esistenza sarebbe intrinsecamente autocontraddittoria. Se così fosse bisognerebbe dire con Parmenide solo l'Essere assoluto (Dio), è. L'argomento ontologico o a priori sull'esistenza di Dio procede appunto in tal modo.

iii. L'evidenza immediata non esclude la mediazione percettiva o concettuale. Es., per riconoscere con immediata evidenza che qui c'è un cavallo debbo avere i sensi ben funzionanti (il meccanismo neurologico di una sensazione è poi in sé molto complesso) e debbo sapere che cos'è un cavallo, o almeno che cos'è un animale. Ma ciò non toglie che queste condizioni dell'evidenza costituiscono lo stesso atto del vedere, e non comportano una mediazione di tipo inferenziale.

iv. La giustificazione tramite l'evidenza sensibile implica evidenze di natura intellettuale e principi di natura epistemica. Es., per affermare con certezza “come vedi, in questa stanza c'è un computer” debbo sapere che cos'è un computer (debbo avere il concetto di computer) e debbo altresì ritenere che un oggetto fisico di media grandezza da una breve distanza e con una buona illuminazione si può riconoscere con sufficiente certezza (principio epistemico che stabilisce le regole per l'osservazione di oggetti sensibili).

7. La modulazione dell'evidenza. L'evidenza, cioè la visibilità dell'oggetto, è in funzione della natura dell'oggetto e delle disposizioni del soggetto. La visibilità dei numeri non è la stessa dei fatti della vita quotidiana. D'altra parte, un bambino non riconosce le stesse cose di un adulto, lo stesso per un ignorante ed un esperto di arte, botanica, etc.

Lezione 12 (30 marzo)

(Protagora) Platone e Aristotele

1. Nel dialogo *Teeteto*, che è uno degli scritti gnoseologici più importanti della storia della filosofia, Platone presenta una versione radicalizzata della dottrina relativistica di Protagora (cfr. *ivi*, 155e-157d). Platone esplicita alcuni presupposti di carattere metafisico, il mobilismo universale, che Protagora condividerebbe con una tradizione che (secondo lo stesso Aristotele: cfr. *Metaph.* IV,5, vedi sopra Lezione 10, par 2) attraversa l'intera cultura greca antica, e ne sviluppa le ultime conseguenze. In sintesi, il mobilismo universale nega le condizioni metafisiche della conoscenza, più precisamente del giudizio, in quanto nega la possibilità di attingere nel mondo, nonché nello stesso soggetto conoscente, alcunchè di stabile ed unitario a cui si possa attribuire un certo predicato con il quale se ne determini o se ne qualifichi l'essere. L'uso stesso del verbo essere risulta dunque illegittimo.

“Conseguenza di tutto questo è (...) che nessuna cosa è una in sé e per sé, ma sempre diviene rispetto ad un'altra, e che bisogna eliminare dappertutto il termine *essere*, benché noi, molte volte, anche poco fa, ci siamo trovati costretti a usarlo, per abitudine e per ignoranza. Come dicono questi sapienti, non bisogna fare ciò, né bisogna ammettere qualcosa, né *di qualcosa*, né *di me*, né *questo*, né *quello*, né alcun'altra parola che indichi un che di stabile; bensì bisogna parlare, secondo natura, di cose che si generano, si fanno, periscono, si alterano: perché, quando uno rende stabile qualcosa con la parola, chi fa questo è facile da confutare” (157b, ed. Reale, cit.).

2. A rigore, in tale prospettiva non si può più parlare nemmeno di un soggetto conoscente, un oggetto e una qualsiasi relazione determinata tra essi. Esiste solo il loro rapporto come condizione di un puro momentaneo apparire (non dell'apparire di qualcosa a qualcuno). Il relativismo è così condotta a una sorta di fenomenismo, una concezione che si ripresenterà nel pensiero scettico antico e moderno (es., Hume). Aristotele affronta una posizione simile a quella descritta da Platone nel libro Gamma della *Metafisica* (parr. 5 e 6), sempre con espresso riferimento a Protagora.

3. È evidente che ci si trova qui di fronte a un'aporia gravissima, che costrinse a trovare una soluzione di pari potenza. Sia Platone sia Aristotele misero a frutto l'eredità del magistero socratico, tra l'altro l'arte della definizione, esplicitandone i presupposti logici e metafisici. Entrambi rilevarono la distinzione qualitativa, ontologica, tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale, e la relazione essenziale dell'intelletto con la realtà intelligibile della forma. Solo l'intelletto può rilevare la forma, ossia la chiara e stabile determinatezza, del reale. Alla forma e all'intelletto sono vincolati rispettivamente l'essere e la conoscenza dell'essere, e perciò sono attribuiti loro i caratteri del divino (il divino è infatti eterno, ciò che è, in quanto è determinato e stabile, imita il divino).

4. Com'è noto, i due filosofi divergono poi nella interpretazione della realtà della forma e nella spiegazione dello stesso processo conoscitivo. La loro divergenza dipende anzitutto dal loro atteggiamento nei confronti della realtà naturale. Platone identifica la forma con le norme ideali eterne alle quali l'intelletto si riferisce non già per descrivere ma per valutare la realtà (egli si sofferma perciò sui giudizi morali ed estetici). Inoltre, egli sembra accettare l'assunto eracliteo (il mobilismo universale), ma lo circoscrive nel mondo sensibile. L'intelletto attinge sì l'essere, ma quest'essere, completamente sottratto al divenire, si trova al di là del sensibile. Viceversa, Aristotele ritiene che il mobilismo

presocratico debba essere sconfitto sul suo stesso terreno, senza consegnarli per intero la realtà della natura per cercare salvezza soltanto in un'altra realtà trascendente. Secondo Aristotele, la forma è qualcosa di divino, ma si trova anzitutto nella stessa realtà della materia e del divenire. Nella natura non c'è solo movimento, ma anche forme, ordine e leggi universali (lo stesso Platone nel *Timeo* e anche in altre opere tarde sembra modificare notevolmente la propria concessione al mobilismo).

5. Un altro aspetto sul quale i due filosofi divergono è, come si è detto, la spiegazione della genesi della conoscenza. Nel dialogo *Menone*, Platone ricorre alla celebre dottrina della reminescenza (*anamnesi*), secondo la quale chi apprende va ricostruendo attraverso l'esperienza sensibile e attraverso il dialogo un sapere intellettuale che dovette formarsi già prima, ossia indipendentemente dalla conoscenza sensibile e che del resto non può essergli semplicemente trasmesso da un altro soggetto. Il soggetto conosce, dunque, in maniera autonoma, essendo solo stimolato dall'esterno (sia l'esperienza sensibile sia un altro soggetto). Viceversa, Aristotele conformemente al suo apprezzamento del mondo sensibile, si sprofonda nell'analisi della percezione per rinvenire già qui un punto di contatto con l'intelletto. L'esperienza sensibile non è una raccolta caotica di dati, ma va già elaborando, tramite la memoria e il confronto dei dati, un'immagine unitaria e stabile dell'oggetto, perciò un'immagine nella quale l'intelletto potrà riconoscere l'impronta di una forma universale. È questo il celebre processo astrattivo (*epagoghé*) della forma dal sensibile. Cfr. *Metafisica*, I,1 (cfr. anche *Anal. Post.* II,19):

“Gli animali sono naturalmente forniti di sensazione; ma, in alcuni, dalla sensazione non nasce la memoria, in altri, invece, nasce. Per tale motivo questi ultimi sono più intelligenti e più atti ad imparare rispetto a quelli che non hanno capacità di ricordare. Sono intelligenti, ma senza capacità di imparare, tutti quegli animali che non hanno facoltà di udire i suoni (per esempio l'ape e ogni altro genere di animali di questo tipo); imparano, invece, tutti quelli che, oltre la memoria, posseggono anche il senso dell'udito. Orbene, mentre gli altri animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza, il genere umano vive, invece, anche d'arte e di ragionamenti. Negli uomini, l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica. L'esperienza, poi, sembra essere alquanto simile alla scienza e all'arte: in effetti, gli uomini acquistano scienza e arte attraverso l'esperienza. L'esperienza, infatti, [...], produce l'arte, mentre l'inesperienza produce il puro caso. L'arte si genera quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili” (ed. Reale, cit).

Lezione 13 (1 aprile)

I. (Modulazione dell'evidenza, importanza della memoria) La conferma indiretta dell'evidenza. II. La ragionevolezza della fede

Cfr. manuale, cap. 8, par. 3-5.

I.

1. (Riepilogo: lez. 11, II., nr. 7) L'evidenza, cioè la visibilità dell'oggetto non è univoca, ma varia in funzione: a) della natura dell'oggetto, b) della situazione del soggetto.

i. (a) Va respinto il privilegio razionalistico per l'evidenza logico-matematica come criterio universale di certezza. La luminosità delle idee chiare e distinte (Cartesio) piuttosto che illuminare il mondo nella sua profondità e ricchezza, lo semplificherebbe drasticamente, ossia lo oscurerebbe. Quest'errore riposa su un assunto epistemico di segno monistico: esiste uno solo metodo di indagine. Tale assunto epistemico riposa spesso su di un fondamento metafisico altrettanto monistico: esiste un solo tipo di realtà, o in ogni caso la realtà sostanziale di cui ogni altra è un accidente è quella indicata (es., la realtà descritta dalle leggi fisiche). Si può aggiungere ancora, la semplificazione razionalistica dipende da un'esigenza soggettiva di certezza che può valere talora nell'ordine pratico (l'ordine dell'agire è imposto all'incertezza dei fatti), ma non vale affatto nell'ordine teoretico.

ii. Invece, coerentemente con il realismo aristotelico, assumiamo che esistono diversi metodi di indagine perché diversi e irriducibili sono gli oggetti corrispondenti. Come gli organi di senso si adattano prontamente alle diverse situazioni percettive (es. la dilatazione della pupilla), così l'intelligenza deve trovare il metodo più appropriato per cogliere con la precisione ogni volta consentita la realtà con quale ci s'incontra.

iii. Cfr. Arist., *Metaph.* II,3:

“L'efficacia delle lezioni dipende dalle abitudini degli uditori. Noi esigiamo, infatti, che si parli nel modo in cui siamo abituati; le cose che non ci vengono dette in questo modo non ci sembrano neppure le medesime, ma, per mancanza di abitudine, ci sembrano più difficili da comprendere e più estranee. Ciò che è abituale, infatti, è più facilmente conoscibile. E quale sia la forza dell'abitudine lo dimostrano le leggi, nelle quali anche ciò che è fiabesco e puerile, in virtù dell'abitudine, ha più forza che non la conoscenza stessa. Ora, alcuni sono disposti ad ascoltare se non si parla con rigore matematico; altri invece non ascoltano se non chi parla per esempi, mentre altri ancora esigono che si adduca la testimonianza di poeti. Alcuni esigono che si dica tutto con rigore; ad altri, invece, il rigore dà un senso di molestia, sia per loro incapacità di comprendere i nessi del ragionamento, sia per avversione alle sottigliezze. Il rigore ha, in effetti, qualcosa che può sembrare sottigliezza; e per questo alcuni lo considerano qualcosa di meschino, tanto nei discorsi quanto negli affari. Per questo è necessario essere stati istruiti sul metodo con cui ciascuna scienza va trattata, in quanto è assurdo ricercare, ad un tempo, una scienza e il metodo di questa scienza. Nessuna di queste due cose, infatti, è facile da apprendere. Non bisogna poi esigere in ogni cosa il rigore matematico, ma solo in quelle cose che non hanno materia. Per questo, il metodo della matematica non si adatta alla fisica. Infatti, tutta quanta la natura, senza dubbio, ha materia. Perciò bisogna, prima, esaminare che cos'è la natura; e in questo modo risulterà chiaro quale sia l'oggetto della fisica. E risulterà chiaro, anche, se appartenga ad una sola scienza o a molte l'esame delle cause e dei principi” (trad. Reale, cit.).

iv. (b) La visibilità dell'oggetto dipende dalla capacità visiva del soggetto; non già solo dalla sua capacità di recepire dei dati ma altresì di interpretarli in maniera corretta o con diverso grado di penetrazione (es. la situazione di un bambino, un adulto e un esperto di fronte a un'opera d'arte). Inoltre, le mentalità scientifiche, culturali o professionali determinano un modo di vedere le cose da un certo punto di vista che permette di cogliere un certo aspetto e di non vederne un altro (es. come un

geologo e un pittore guardano una montagna). Tuttavia le diverse maniere di vedere non sono sempre in opposizione tra loro ma possono anche integrarsi (es. l'esperto di arte può valorizzare i suoi primi ricordi di bambino al museo. Inoltre, Leonardo da Vinci era pittore e scienziato. L'università ideale dovrebbe favorire questa integrazione di punti di vista epistemici).

2. (Riepilogo, lez. 12, nr. 5) Osservazioni sulla memoria.

i. Importanza della memoria nella definizione della conoscenza come possesso (es. sapere, scienza).

ii. Somiglianze e differenze tra Platone e Aristotele sul ricorso alla memoria come principio di spiegazione della conoscenza. Memoria come funzione interna alla costituzione dell'esperienza (Aristotele, cfr. *Metaph.* I,1; *Anal. Post.* II,19), e memoria come conoscenza a priori rispetto all'esperienza (Platone, cfr. *Menone*).

iii. Metodi di formazione e conservazione della memoria: la scrittura, gli appunti, i diari. Importanza della connessione logica delle conoscenze (es., la mnemotecnica consiglia di associare elementi diversi secondo criteri di analogia o di affinità formale). La memoria implica una selezione e interpretazione dell'esperienza.

3. Metodi e criteri di verifica indiretta dell'evidenza.

i. Coerenza interna ed esterna: coerenza (non contraddizione) e plausibilità del referto dell'evidenza in riferimento ai principi del senso comune o a conoscenze pregresse sullo stesso argomento.

ii. Conferma o confutazione in relazione alle conseguenze deducibili con necessità dall'assunzione della verità di una proposizione pretesa evidente. Es., la procedura di confutazione per assurdo (se dall'assunzione di x segue logicamente l'assurdo o la contraddizione allora x risulta confutata).

iii. Semplicità, coerenza e bellezza (o eleganza). Questo criterio vale specialmente per un insieme logicamente connesso di proposizioni, cioè per una teoria (es. si cominciò a dubitare seriamente della teoria tolemaica allorché le ipotesi che si dovevano aggiungere per renderla coerente con i dati astronomici a disposizione erano sempre più numerose e complicate). Di solito la semplicità nel parlare e nell'agire è un indizio di intelligenza e veracità, mentre la complicazione è un indizio di confusione e artificiosità. Il che non significa che la realtà delle cose sia sempre chiara e semplice e che non si debba padroneggiare il tecnicismo di una scienza.

iv. Autorità. L'autorevolezza è relativa alla provata competenza del soggetto sull'argomento in questione. È invece un abuso frequente nei mezzi di comunicazione e nell'opinione pubblica l'indiscriminata attribuzione di autorevolezza per chi sia notoriamente competente in un certo determinato ambito (es., interviste a premi Nobel per la medicina su temi di politica, religione, bioetica, etc.).

v. Tempo. La verità di una teoria o la bontà di un'opera si misura dalla sua durata attraverso le prove ripetute e varie che il tempo consente.

vi. Questi criteri, salvo il primo e il secondo, non valgono in maniera assoluta e indipendente, ma sempre come indizi, congiuntamente ad altri.

II.

1. Fede: ritenere per vero il contenuto di un asserto proprio o altrui in assenza di evidenza o con un grado di evidenza insufficiente.

i. Differenza tra fede e opinione: la fede assume in maniera netta la verità del proprio

contenuto, mentre l'opinione privilegia una posizione ma non esclude la possibilità o la validità della propria alternativa. Inoltre, la fede non rimane come l'opinione un giudizio ipotetico su una certa realtà, ma determina una scelta che espone il soggetto alle relative conseguenze. Es. differenza del verbo “credere” per riferire un'opinione o un convincimento profondo.

ii. La fede è uno degli atti o degli atteggiamenti mentali dove meglio si osserva l'intima compenetrazione delle facoltà dell'anima, specialmente della conoscenza e della volontà. La volontà è particolarmente richiesta per superare il rischio legato all'assenza di certezza. La scienza non avanzerebbe mai senza persone che accettano questo rischio.

2. La fede è un atto ragionevole in quanto riposa su alcuni criteri di credibilità: a) la coerenza, la plausibilità o il valore del suo contenuto; b) la veracità e la competenza del testimone.

i. La veracità e la competenza del testimone dipende da alcune presunzioni di senso comune circa l'affidabilità delle persone o da una conoscenza approfondita delle sue disposizioni mentali o morali ottenuta grazie alla sua frequentazione nel tempo. La certezza relativa alla affidabilità del testimone corrisponde anzitutto al modo peculiare di conoscenza che riguarda le persone. La certezza relativa ai fatti umani è talora detta “certezza morale”. Il grado di certezza sensatamente esigibile dai resoconti varia in funzione del contenuto e del rapporto esistente tra i due soggetti (es. al passante posso chiedere quale autobus prendere per andare a Termini, ma non posso chiedere che cosa ha fatto ieri senza ricevere un diniego o una bugia).

ii. Nell'esame dei documenti storici si mettono in gioco alcuni criteri di credibilità sulla competenza del testimone e sulle motivazioni della sua testimonianza (es., quale era la situazione del soggetto rispetto ai fatti descritti, quali fonti di informazione ha utilizzato? Possiamo escludere qualche causa o interesse per la produzione di un falso o per l'omissione di dati rilevanti?).

Lezione 14 (7 aprile)

Riepilogo delle lezioni storiche (Empedocle, etc.).

Importanza gnoseologica della nozione aristotelica di atto e potenza.

1. Problema intorno alla spiegazione della natura intenzionale della conoscenza.

i. Distinzione tra intuizione e spiegazione: i primi filosofi afferrano che la somiglianza e l'identità sono aspetti definitivi della conoscenza, in quanto rappresentazione veridica della realtà, ma interpretano queste nozioni in senso fisico (es. Empedocle); comunque in un modo tale da non rilevare la differenza ontologica tra l'essere e il conoscere (es. Parmenide, come possiamo interpretare il frammento nr. 3, "lo stesso è l'essere e il pensare", nella cornice della sua metafisica monista).

ii. Solo Aristotele, non ancora Platone, rileva che la conoscenza determina un modo di essere diverso non già solo dall'essere fisico, ma anche dall'essere reale. A questo proposito egli interpreta l'essere della copula del giudizio ($X \text{ è } Y$) come un modo di essere che significa oltre l'esistenza del fatto descritto la verità stessa del pensiero che lo descrive. Cfr. *Metaph.* VI,4. La verità del pensiero significata dall'è esprime un'identità tra il pensiero e la realtà, ma tale identità consiste non già in un fatto fisico o una realtà sostanziale, ma nell'adeguatezza della relazione intenzionale rappresentativa (es. "il prato è verde" è vero, allora questo enunciato rispecchia fedelmente un fatto: l'essere verde del prato).

iii. La conoscenza introduce una differenza nelle cose relativamente al soggetto: le cose in quanto sono conosciute non cambiano, ma il loro stesso essere dapprima ignoto diviene poi manifesto a qualcuno. La realtà della conoscenza consiste nel portare a manifestazione la realtà delle cose (nonché di se stessa).

iv. Protagora si è soffermato sulla dimensione relativa e fenomenica della conoscenza, ciò che è giusto (cfr. iii), ma ha interpretato tali dimensioni in maniera tale da dissolvere la stessa natura intenzionale e veritativa della conoscenza. La verità consiste nell'unità dell'evento percettivo, il risultato della relazione che di fatto ogni volta si produce tra un soggetto e una realtà, come termini individui sempre cangianti. Perciò non c'è mai errore e non c'è un accesso a una (supposta) verità delle cose in sé. Platone, nel *Teeteto* radicalizza la posizione protagorea in un senso che in termini moderni potremmo dire "fenomenistico": la realtà consiste non già nell'apparire di qualcosa a qualcuno, intesi come realtà in sé distinte che nell'evento conoscitivo convengono in un certo momento ad un certo rapporto, ma esiste solo l'unità di soggetto e oggetto nell'evento percettivo. Aristotele tratta una posizione simile quando critica i Megarici, i quali sostenevano che l'unico senso dell'essere è quello dell'atto, escludendo quindi la potenza. Dice Aristotele, se questa posizione allora la realtà esiste (o è riconoscibile) solo quando (o in quanto) è percepita.

2. Interpretazione aristotelica dell'identità intenzionale: il caso della percezione acustica

i. Cfr. Aristotele, *De Anima*, III, 2 (425b 26ss.):

«L'atto del sensibile e del senso sono, in realtà, lo stesso ed unico atto, benché la loro essenza non sia la stessa: dico, ad esempio, il suono in atto e l'udito in atto: può darsi, certo che ciò che ha l'udito non ascolti e ciò che ha il suono non sempre suoni. Ma quando esercita l'atto ciò che è in potenza a sentire, e suona ciò che è in potenza a suonare, allora avvengono simultaneamente udito in atto e suono in atto: si potrebbe chiamare il primo audizione, il secondo risonanza [...] Lo stesso vale per gli altri sensi e sensibili, e come l'azione e la passione si trovano nel paziente, non nell'agente, così pure lo atto

dell'oggetto sensibile e quello della facoltà sensitiva si trovano nel soggetto senziente»

ii. L'atto del sensibile in quanto tale non è il suo essere ma il suo manifestarsi al soggetto. Es. il suono o il colore: l'atto sensibile del colore non è l'essere colorato di una mela ma il suo rendersi visibile come tale. La manifestazione sensibile accade nello stesso atto della sensazione: il vedere, l'udire, etc. Sono atti intrinsecamente qualificati da un contenuto sensibile. Inoltre sia il sensibile sia la sensazione in atto avvengono nello stesso soggetto: il suono come tale avviene non nella realtà che lo produce, ma nell'organo capace di riceverlo.

iii. La tesi aristotelica dà conto dell'aspetto non meramente passivo della percezione, ma piuttosto del gioco di attività e passività presente in questa, come nella conoscenza in generale: l'attualità che l'oggetto sensibile esercita sull'organo e sulla facoltà percettiva è attivamente accolta e interpretata da queste, sì che la percezione non è un mero fatto transitivo (l'essere determinato del soggetto da un oggetto) ma appunto un "atto immanente ricettivo" del soggetto.

iv. Nota: l'identità intenzionale non implica una identità reale; perciò non implica fenomenismo o idealismo. Aristotele dà conto dell'identità e differenza di conoscenza e oggetto tramite le nozioni metafisiche di atto e potenza. Il sensibile in potenza è la sostanza (es. la mela) le cui qualità sono capaci di ingenerare una sensazione. La potenza si specifica in funzione dell'atto cui si riferisce, in questo caso la percezione (la percepibilità della mela).

v. Si noti che qualora la distinzione di atto e potenza non fosse legittima, allora la tesi dell'identità intenzionale dovrebbe essere interpretata alla luce del principio fenomenista di Protagora, come Aristotele nota in riferimento alla posizione parmenidea della scuola megarica: la realtà esiste solo in relazione alla sua percezione. Cfr. *Metafisica IX*, 3:

«Ci sono alcuni pensatori, come ad esempio i Megarici, i quali sostengono che c'è la potenza solamente quando c'è l'atto, e che quando non c'è l'atto non c'è neppure la potenza. Per esempio, colui che non sta costruendo -secondo costoro- non ha la potenza di costruire, ma solo colui che costruisce e nel momento in cui costruisce; e così dicasi per tutti gli altri casi. Le assurdità che derivano da queste asserzioni sono facilmente comprensibili [...] né il freddo, né il caldo, né il dolce, né, in genere, alcun sensibile potrà esistere se non sarà attualmente percepito. Cosicché ai Megarici accadrà di sostenere la stessa dottrina di Protagora. E anzi, uno non potrà più neppure avere la facoltà di sentire, se non starà sentendo e non starà esercitando in atto questa facoltà» (trad. G. Reale).

Lezione 15 (28 aprile)

Aspetti fondamentali della conoscenza razionale. Scienza, limiti e diverse modalità della ragione

Cfr. manuale cap. 6, parr. 1 e 2, pp. 196-204, 208-212, 216-217.

1. Ragione e ordine: la ragione è la facoltà del pensiero discorsivo, cioè del pensiero che collega conoscenze, ipotesi e intenzioni; il collegamento razionale dei pensieri avviene secondo i rapporti delle cose o delle azioni, in quanto questi sono ordinati secondo una certa legge, scopo o criterio, e secondo la regola della non contraddizione.
2. Senso soggettivo e senso oggettivo di ragione. “Ragione” s'intende non solo come facoltà del pensiero ma altresì come principio di spiegazione di un certo fenomeno (es. la ragione di un fatto, la ragione cioè la motivazione o il criterio di una scelta) e perciò come fondamento del pensiero discorsivo.
3. L'operazione tipica del pensiero discorsivo è l'inferenza, come la deduzione logica o l'inferenza causale. La prima è strettamente regolata dal nesso di conseguenza logica, sicché possono darsi deduzioni valide con premesse false o del tutto ipotetiche. La validità della seconda è invece relativa alla realtà del nesso di causa-effetto, che può essere più o meno forte e perciò l'inferenza può essere più o meno probabile.
4. Normalmente il discorso della ragione è regolato al contempo dal criterio della conseguenza logica e dai reali rapporti causali tra le cose. Tuttavia, ci sono scienze che possono astrarre da questi, come la logica e la matematica. Il grado di astrazione e di libera costruzione presente in queste scienze è giunto nell'epoca moderna a un punto che è difficile discernere il loro stesso riferimento alla realtà, se non per alcuni aspetti fondamentali, come ad esempio il riferimento del numero alla quantità e il significato ontologico dei connettivi logici (congiunzione, disgiunzione, implicazione, etc.). Peraltro tale riferimento alla realtà è indispensabile per l'applicazione di queste scienze, ad esempio per l'applicazione della matematica alla fisica e all'ingegneria, o per l'utilizzo della logica nella scienza o nella vita quotidiana.
5. Oscillazione del pensiero umano tra il razionalismo e lo scetticismo. L'attribuzione alla ragione di un compito indebito e impossibile, la rappresentazione esaustiva dell'ordine cosmico, porta a dubitare radicalmente della sua reale portata conoscitiva. Conviene allora da un lato riconoscere il limite della ragione umana, ad esempio per lo suo stesso carattere concettuale del suo contenuto, la cui natura astratta non contiene l'intera concretezza del reale. D'altro lato, conviene riconoscere che non c'è un'unica rappresentazione del reale né ogni realtà si presta ad essere conosciuta con uno stesso grado di certezza o con uno stesso metodo; piuttosto, ogni realtà deve essere avvicinata e appresa secondo il suo modo proprio di essere (pluralismo metodologico).
6. La ragione nelle scienze umane. La razionalità delle scienze umane può essere relativa a leggi universali e necessarie o probabilistiche, come in altre scienze. Ma questo approccio non dovrebbe far dimenticare che l'uomo opera secondo ragioni o leggi ch'egli stesso sceglie. In tal caso le ragioni non sono solo cause ma fini.

Lezione 16 (30 aprile)

Introduzione alla conoscenza sensibile

Cfr. manuale cap. 2, par. 1, pp. 45-48, 55-56.

1. La conoscenza sensibile è un argomento molto complesso, poiché si trova al punto di confluenza di molte dimensioni della realtà e della conoscenza (i), il cui rapporto è difficile descrivere e spiegare, e la cui trattazione richiede in ogni caso sempre una certa interazione tra diversi approcci epistemici (ii).

i. Dimensioni ontologiche ed epistemiche coinvolte nella sensibilità: fisico-psichico, corpo-anima, sensazione-concetto, attività-passività, conoscenza-prassi vitale (es. movimento nello spazio, manipolazione di oggetti, etc.).

ii. Approcci epistemici alla sensibilità: a) oggettivo, “in terza persona”, es. biologia, neuroscienza; b) soggettivo, “in prima persona”, es. psicologia, fenomenologia.

2. Irriducibilità e valore ontologico della dimensione soggettiva della conoscenza: l'apparire di qualcosa a qualcuno è un originario modo di essere, che non si può rimpiazzare con una descrizione delle condizioni fisico-biologiche della conoscenza¹. Posso descrivere accuratamente quanto avviene nel mio cervello quando percepisco una mela, ma non posso riprodurre in questo modo la percezione della mela. Per questo la dimensione fenomenologica o esperienziale della conoscenza sensibile è ineliminabile.

L'apparire dell'essere, ossia che il mondo sia presente a qualcuno, è metafisicamente necessario o potrebbe anche non esserci? Nell'ipotesi dell'assenza di un soggetto intelligente molte cose presenti nel mondo non ci sarebbero (es. azioni, artefatti, discorsi, etc.); rimarrebbe poi la questione se l'ordine naturale implichi o meno come causa un'intelligenza. Da un punto di vista empirico e quantitativo, l'essere intelligente sembra rappresentare una parte minima dell'universo. Tuttavia, da un punto di vista metafisico e qualitativo possiamo riconoscere: è ontologicamente più alto l'essere intelligente rispetto al semplice essere; perciò l'essere vivente e percipiente (l'animale) segna un progresso rispetto al semplice essere. Si ricordi la scala neoplatonica dei tre livelli di realtà: essere, vita, intelligenza.

3. Esemplificazione dell'unità ileomorfica tra la dimensione fisica e la dimensione psichica presente nella conoscenza sensibile² con le emozioni: cfr. Arist., *De Anima*, I,1:

«Diversamente definirebbero il fisico e il dialettico ciascuna di queste affezioni, ad esempio che cos'è la collera: per quest'ultimo è il desiderio di vendetta o qualcosa di simile, per il primo il ribollire del sangue o del calore che sta intorno al cuore. Dei due l'uno rende conto della materia, l'altro della forma cioè della nozione. La nozione, infatti, è la forma della cosa, ma, se dev'essere, è necessario che si realizzi in una determinata materia».

4. Dimensione attiva e passiva della conoscenza sensibile: la prima, specialmente enfatizzata nella gnoseologia moderna e contemporanea, riflette la complessità delle operazioni che sono messe in opera nella percezione, dell'alto grado di schematizzazione e costruzione presente in essa (vedi l'importanza della componente immaginativa e interpretativa), infine dell'intimo collegamento tra percezione e movimento (es., i movimenti che il soggetto deve compiere per conoscere un oggetto). La seconda dimensione, maggiormente marcata nella gnoseologia classica, riflette il fondamento causale della percezione: il percepire è anzitutto un affezione, un ricevere.

¹ È significativo che questo punto di vista sia stato riconosciuto da filosofi d'indirizzo naturalistico, come J. Searle.

² Cfr. J. J. Sanguineti, “Operazioni cognitive: un approccio ontologico al problema mente-cervello”, in *Acta Philosophica* 14/II (2005), pp. 233-258 (didattica.pusc.it/mod/resource/view.php?id=1989).

Lezione 17 (5 maggio)

Sullo scetticismo antico

1. Nello svolgimento delle lezioni storiche (del lunedì) intendiamo passare dalla filosofia antica alla filosofia moderna. Poiché è solitamente riconosciuto in Cartesio un punto importante di avvio di questa, almeno per l'influenza dei problemi generati dalla sua filosofia, e poiché tale filosofia ha preso avvio dal problema dello scetticismo, ch'era un'indirizzo filosofico e culturale assai diffuso all'epoca, vorremmo richiamare alcuni aspetti dello scetticismo antico. Peraltro, le correnti scettiche del seicento e poi del settecento si richiamavano espressamente agli autori antichi, agli argomenti e alle nozioni che adesso menzioneremo.

2. Il fondatore della scuola scettica è Pirrone (III a. C.). Questi sostiene un radicale fenomenismo come metodo per garantire l'imperturbabilità d'animo che è richiesta dalla saggezza e che è necessaria per la felicità. Si tratta di sospendere il giudizio (*epoché*) circa l'oggettiva realtà delle cose (l'essere e il non essere, il bene e il male), per rimanere invece alla loro pura apparenza o fenomeno. Il non pronunciarsi sulla verità delle cose, anzi il non parlare affatto, deve riflettersi anche nella condotta, la quale non deve esprimere una preferenza ma deve accomodarsi al corso degli eventi. È da notare che Pirrone partecipò alla campagna di Alessandro il grande in India dove venne in contatto con filosofie d'ispirazione induista e buddista. Si può supporre dall'interpretazione delle testimonianze indirette del suo pensiero che la sua impostazione gnoseologica riposasse su una percezione mistica dell'indifferenza o della incomprendibilità di tutte le cose. La posizione etica e gnoseologica di Pirrone avrebbe perciò avuto una giustificazione di carattere religioso o metafisico.

3. La scuola scettica evolve nel senso di una elaborazione sistematica dei suoi argomenti, passando quindi dalla prevalente ispirazione morale della dottrina pirroniana, ad una vera e propria problematica e metodologia critica della conoscenza, il cui culmine si può riconoscere nell'opera di Sesto Empirico (II-III sec. d. C.). La prima figura significativa a tale proposito è Enesidemo (I sec. a. C.). Vanno ricordati specialmente i suoi dieci argomenti o “tropi” che, nell'intenzione dell'autore, rendono impossibile la conoscenza della verità. Li riportiamo di seguito nella illustrazione che ne fa Sesto Empirico nella sua opera *Schizzi Pirroniani* (I, 210):

«[1] Il primo modo è quello secondo il quale per *la differenza fra gli animali* non si hanno uguali rappresentazioni dalle stesse cose. È naturale che disuguaglianze e diversità... producano grandi contrasti di affezioni... e grandissima discordia di rappresentazioni. E se le stesse cose appaiono dissimili per la diversità fra gli animali, potremo anche dire quale appaia a noi l'oggetto ma sospenderemo il giudizio su quale sia esso in realtà. Poiché non potremo essere noi giudici delle rappresentazioni nostre e di quelle degli animali, essendo noi stessi parte in causa, e per ciò più bisognosi di un giudice, che capaci di giudicare. [2] Il secondo modo...deriva dalla *differenza fra gli uomini*. Perché se anche per ipotesi si conceda che siano più credibili gli uomini delle bestie, troveremo, a causa delle differenze che esistono fra di noi, indotta una sospensione del giudizio. Delle due parti di cui si dice che l'uomo sia composto, l'anima e il corpo, per ognuna di queste differiamo fra noi...Perciò anche nel desiderare e fuggire le cose c'è molta differenza...e della grande, anzi infinita differenza fra le menti degli uomini è massima prova la discrepanza fra le affermazioni dei dogmatici...anche riguardo a cosa si debba cercare o evitare...anche per questo sarà indotta la sospensione del giudizio. ... [3] esaminiamo il terzo modo...proveniente dalla *differenza fra le*

sensazioni. Che differiscano fra loro le sensazioni è evidente: le pitture alla vista paiono aver rientranze e sporgenze, non certo al tatto. Il miele appare gradevole alla lingua per alcuni, sgradevole agli occhi.... Perciò quale sia in realtà ognuna di queste cose, non possiamo dire; possiamo dire quale ci appaia di volta in volta.... E non riuscendo i sensi a comprender gli oggetti, neppure la mente ci riesce. Sicché anche per questo discorso pare concludersi la sospensione sugli oggetti esterni. ... prendiamo anche [4] il quarto modo, detto *delle circostanze*... nei casi dello stato naturale o innaturale, della veglia e del sonno, dell'età, del muoverci o star fermi, dell'odiare o amare, affamati o sazi, ubriachi o astemi, delle predisposizioni, dell'aver coraggio o paura, dolore o gioia. Essendoci così grandi disuguaglianze...è forse facile dire quale appaia ciascun oggetto, non quale sia. [5] Il quinto modo riguarda *le posizioni, intervalli di tempo e luoghi*, poiché per ognuno di questi le stesse cose appaiono differenti. Per esempio lo stesso portico visto da un'estremità pare restringersi, visto stando a metà sembra tutto uguale... lo stesso remo, immerso in parte in acqua sembra spezzato, visto fuori dell'acqua sembra dritto...il collo di una colomba, se diversamente inclinato, sembra di colore diverso. Siccome tutti i fenomeni si vedono in un luogo, in un intervallo, in una posizione...siamo costretti anche da ciò ad arrivare alla sospensione. [6] Il sesto modo riguarda *le mescolanze*: ...poiché nessun oggetto si coglie in sé stesso, ma almeno con altro, si può ben dire qual è la mescolanza dell'oggetto con ciò che viene percepito insieme; ma non quale sia l'oggetto in sé... [7] Il settimo modo riguarda *le quantità* e costituzioni degli oggetti, intendendo per costituzioni le composizioni... per esempio, i granelli di sabbia, presi a uno a uno, paiono ruvidi, messi in un mucchio danno impressione di morbidezza. Così il rapporto di quantità e costituzione confonde la percezione degli oggetti. [8] L'ottavo modo è quello della *relazione*... Questo si dica in due sensi: rispetto al giudicante e rispetto alle cose percepite insieme. Che tutto è relativo s'è già detto, rispetto al giudicante, che tutto appare relativo a un dato animale, a un dato uomo, a un dato senso, a una data circostanza; rispetto alle cose percepite insieme, che tutto appare relativo a una data mescolanza, località, composizione, quantità, posizione. [9] Del nono modo, della *continuità o rarità* degli incontri, diciamo questo: il Sole è certo molto più impressionante di una cometa; ma poiché vediamo continuamente il Sole e raramente una cometa, noi dalla cometa siamo colpiti tanto da crederla un segno divino, mentre dal Sole non siamo per niente impressionati...possiamo anche dire quale ci appaia ciascuna cosa a seconda della continuità o rarità degli incontri, ma non quale sia, nudo e crudo, ciascuno degli oggetti esteriori. [10] Il decimo modo che attiene specialmente ai *fatti morali*, riguarda l'educazione, i costumi, le leggi, le credenze mitiche e le opinioni dogmatiche... Non possiamo dire quale sia di sua natura un oggetto, ma quale appaia a seconda dell'educazione, della legge, del costume ecc. Anche per ciò dobbiamo sospendere il giudizio sulla natura della realtà esterna».

4. Sesto Empirico nota come i dieci tropi si possono ridurre progressivamente a tre e infine a uno: quello della relatività; si tratta della relatività intrinseca alle cose, che le rende inconoscibili in se stesse, e la relatività rispetto al soggetto percepiente. È da notare che Enesidemo sostenne ancora tre principi, che danno maggiore vigore alla sua posizione scettica: 1) l'inesistenza della verità; 2) l'impossibilità del nesso causale; 3) l'impossibilità di passare dal fenomeno empirico a un fondamento non empirico. Questi due ultimi principi inibiscono l'utilizzo dell'inferenza da un effetto o da un segno visibile a una causa o una realtà significata non visibili. Un punto notevole in cui culmina la costruzione di tale dottrina epistemica è l'espressa fondazione in una metafisica d'ispirazione eraclitea.

5. Un altro autore interessante è Agrippa (I/II sec. d.C.). Questi propone 5 tropi, i quali, diversamente da quelli di Enesidemo che riguardavano prevalentemente la percezione sensibile, riguardano invece l'argomentazione tesa a una giustificazione razionale della conoscenza. 1. Il conflitto delle opinioni; 2. il regresso all'infinito nell'argomentazione; 3. la relatività delle cose e delle relative rappresentazioni; 4. l'arbitrarietà delle proposizioni assunte come prime premesse di un ragionamento; 5. il diallele o petizione di principio (la conclusione fonda la premessa e viceversa).

6. Si deve notare che gli scettici avevano un obiettivo polemico nel cosiddetto "dogmatismo" degli stoici, cioè la loro pretesa di fondare la conoscenza della natura e

della realtà umana sull'evidenza di una natura intrinseca normativa del pensiero e della prassi. La problematica scettica è molto presente nella filosofia moderna, con precisi riscontri concettuali e nella stessa terminologia. Es. la terminologia kantiana fenomeno-noumeno, dogmatismo-criticismo; inoltre, l'assunzione dell'insuperabile dialettica delle dottrine metafisiche, la circolarità delle prove dell'esistenza di Dio, etc.

7. L'ultima figura significativa è quella di Sesto Empirico (II-III sec. d. C.), di cui ci sono giunte diverse opere. Diversamente da Pirrone ed Enesidemo, egli mantiene il fenomenismo scettico sul piano epistemico, non negando un fondo sostanziale delle cose, ma nemmeno pronunciandosi su di esso. La scienza si deve occupare solo dell'ordine dei fenomeni. Tenendo conto che l'autore apparteneva a una scuola di medicina caratterizzata da un rigoroso metodo empirico, donde appunto il suo appellativo, si potrebbe avvicinare la posizione di Sesto empirico a una sorta di positivismo scientifico. L'empirismo fenomenista dell'autore si riflette nella sua dottrina etica che assumeva come guida dell'azione la sollecitazione degli impulsi sensibili e le consuetudini del luogo.

Lezione 18 (6 maggio)

Sulla conoscenza sensibile:

Sensi esterni ed interni, caratteristiche generali della c.s., errori dei sensi

Cfr. manuale, cap. 2, par. 2, pp. 57-62; par. 3, pp. 62-67; par. 4, pp. 67-70.

1. Importanza ed erroneità degli argomenti scettici: rilievo ed analisi del carattere relativo e fallibile della conoscenza sensibile (d'ora in poi: c.s.); erroneità dell'inferenza dalla relatività e fallibilità della c. s. alla negazione di ogni suo valore intenzionale o veritativo. I tropi di Enesidemo rappresentano bene i fattori di relatività della c.s. ma non giustificano la posizione scettica a meno di assumere la premessa razionalistica implicita secondo la quale la verità o si dà totalmente e in maniera incontrovertibile o non si dà affatto. Si noti che lo scetticismo e il razionalismo condividono tale premessa.

2. Carattere complesso della c.s., come riflesso della stessa complessità della vita umana. Ad es., possiamo distinguere le diverse funzioni che presiedono alla percezione, come i sensi esterni, l'immaginazione e la memoria, e possiamo distinguere la percezione dalla cognizione intellettuale. Ma questi fattori sono in realtà mutuamente connessi. Inoltre, si deve tener conto dell'importanza delle funzioni pratiche e affettive, come la volontà e le emozioni, nella motivazione e nella strutturazione della c.s. L'esempio forse più evidente di tale complessità di aspetti è la percezione estetica.

3. Nella disposizione delle funzioni che concorrono alla c.s. seguiamo lo schema aristotelico, ulteriormente perfezionato dalla psicologia medievale e da san Tommaso. La prima fonte della c.s. sono i cinque sensi esterni. Ciascun senso è ricettivo di una determinata qualità sensibile delle cose, i cosiddetti "sensibili propri". I sensi esterni colgono ciascuno e insieme alcune caratteristiche quantitative fondamentali degli oggetti, come il movimento, il numero e la figura; si tratta dei cosiddetti "sensibili comuni". Cfr. Arist., *De Anima*, II,6:

«Chiamo sensibile proprio quello che non è possibile sia sentito con altro senso e intorno al quale non è possibile ingannarsi, ad esempio per la vista il colore, per l'udito il suono, per il gusto il sapore; il tatto invece ha per oggetto qualità differenti. Comunque, ciascun senso *giudica*, per lo meno i propri oggetti, e non si inganna sul fatto di un colore o di un suono, ma sulla natura o sul luogo dell'oggetto colorato oppure sulla natura e sull'oggetto dell'oggetto sonoro. Siffatti sensibili si dicono propri di ciascun senso: comuni invece, il movimento, la quiete, il numero, la figura, la grandezza perché sensibili di tal genere non sono propri di alcun senso, ma comuni a tutti. E infatti il movimento è percepito dal tatto e dalla vista» (trad. di R. Laurenti, cit.).

4. Va notato come Aristotele assegni ai sensi esterni una vera funzione giudicativa: già al loro livello si raccoglie un'informazione distinta e strutturata sul mondo, d'ordine qualitativo e quantitativo. Non si ha a che fare con una collezione caotica di dati isolati, che l'immaginazione o l'intelletto debbano successivamente collegare secondo criteri logici di associazione, come ritenevano gli autori dell'empirismo classico (Locke, Hume).

5. I sensi interni continuano l'opera di interpretazione nella struttura e nel significato del dato. Anzitutto, nell'immaginazione e nella memoria si deposita uno schema relativamente stabile degli oggetti, intorno al quale si può costruire l'unità contenutistica e temporale del processo percettivo. Diversamente, ogni dettaglio ed ogni scena

formerebbero un oggetto unico, a sé stante: nel vedere una bottiglia da più lati in tempi diversi avremmo a che fare con realtà completamente diverse. La memoria è in particolare la funzione che assicura l'ordine temporale (la cronologia) dell'esperienza. Per questo essa è decisiva per assicurare l'identità degli oggetti percepiti ma altresì dello stesso soggetto percipiente.

6. Una soglia di elaborazione del dato particolarmente rilevante è quello che avviene al livello delle cosiddette facoltà “estimativa” (per gli animali) e “cogitativa” (per l'uomo). Qui il dato è ormai valutato nelle sue qualità finalistiche, cioè nel suo significato pratico. Es. per l'estimativa l'animale riconosce l'utilità o la pericolosità degli oggetti. Particolarmente su questo piano si riscontra una integrazione tra le funzioni prettamente percettive e quelle pratico-affettive. Così, l'animale è sensibile a una qualità che riveste una speciale rilevanza per la sua sopravvivenza.

7. L'integrazione e il mutuo rafforzamento dei sensi esterni e interni è palese nel concreto dinamismo dell'esperienza sensibile. Es.1. Per verificare se l'oggetto che mi si presenta alla vista è davvero un uovo di Pasqua, come sembra da una certa distanza, debbo avvicinarmi, prenderlo in mano, percuoterlo, farlo risuonare, assaggiarlo, etc. Es.2. per conoscere un oggetto sensibile con relativa esattezza, come un edificio, debbo percepirlo da più lati, anticipando nell'immaginazione i lati ancora da vedere e raccogliendo via via i nuovi lati percepiti per formare infine un'immagine unitaria (es. uno schema geometrico), che possa poi riutilizzare e perfezionare. Si noti quanto in questi esempi sia decisivo il fattore motorio o pratico: il soggetto non è uno spettatore passivo di una scena estranea.

8. Una dimensione interessante della c.s. dove si riscontra un alto grado di integrazione delle facoltà è l'attenzione. Anzitutto l'integrazione tra percezione e volontà. Quindi, tra percezione e memoria, poiché gli oggetti già noti sono più prontamente riconosciuti (anche se talora proprio perché noti sono trascurati).

9. Sulla conoscenza sensibile si possono riconoscere due concezioni filosofiche alternative: una prima ne enfatizza la dimensione di passività e la natura causale; una seconda sottolinea invece la dimensione attiva della percezione nella costruzione della figura o del significato degli oggetti a partire dalle informazioni disponibili. Quest'ultima posizione accentua perciò il ruolo della ragione nella strutturazione dell'esperienza, mentre la prima accentua l'indipendenza della percezione rispetto alla conoscenza concettuale o razionale. Entrambe le posizioni illustrano degli aspetti importanti, ma da sole rischiano di presentare un'immagine unilaterale della c.s.

10. La relativa indipendenza della percezione rispetto alla conoscenza concettuale o razionale è manifesta negli esempi di discordanza tra percezione e credenze; es. le illusioni ottiche (come il celebre esempio del bastone immerso nell'acqua che sembra sempre curvo, per quanto si sappia che l'acqua non modifica l'oggetto ma solo la rifrazione della luce). Il ruolo della conoscenza concettuale o razionale nella percezione è evidente nei gradi superiori della percezione, laddove la componente interpretativa è particolarmente rilevante e sofisticata. Es. nella lettura di un manoscritto o nell'analisi di un'opera d'arte.

11. Note generali della c.s. (cfr. manuale p. 66): parziale, schematica, prospettica, relativa, elaborata, dinamica, correggibile. Si potrebbero concentrare queste note intorno all'ultima, la correggibilità, per osservare come a partire da esse non si possa desumere, con gli scettici antichi e moderni, una svalutazione della portata conoscitiva della sensibilità. La c.s. è appunto un processo costantemente aperto di registrazione e interpretazione dei segni attraverso i quali una realtà ricchissima e in continuo movimento, eppure dotata di un alto grado di ordine e costanza, ci si presenta. Il carattere limitato della c.s. va colto non solo nell'aspetto negativo, ma altresì nel suo positivo apporto (una finestra stretta delimita la vista ma inquadra una scena); peraltro la visione parziale, schematica, prospettica, relativa si va via via elaborando attraverso un continuo mutuo confronto, correzione e integrazione dei dati.

12. Cause più comuni degli errori percettivi (cfr. manuale, p. 67). 1) Errori dipendenti dall'oggetto e dalla situazione osservativa: ambiguità, oscurità o fallacia nella presentazione sensibile dell'oggetto (es. le illusioni ottiche, oggetti ambigui o irriconoscibili se visti da una eccessiva lontananza o vicinanza). 2) Errori dipendenti dal soggetto: malattie, mancanza delle predisposizioni cognitive necessarie (es. per sapere riconoscere la presenza o la natura di un oggetto), precomprensioni ingannevoli o troppo approssimative (es., “quello che si muove è di certo un animale”), precipitazione.

Lezione 19 (14 maggio)

I. Il problema gnoseologico nella prima filosofia moderna.

II. Sull'oggettività della conoscenza sensibile

Cfr. manuale, cap. 2, parr. 5-6, pp. 70-77.

I

1. Il tentativo di Bacon di un *Novum Organon*, ossia una nuova logica della scienza, alternativa a quella aristotelica. Il filosofo inglese si è dedicato specialmente al punto che riteneva più carente nella logica aristotelica: le regole dell'induzione.

2. Anche Cartesio si propone una rifondazione del metodo scientifico, ma lo fa non soltanto attraverso l'approntamento di un metodo, ma attraverso una giustificazione della conoscenza umana nella sua interezza, di contro al dubbio scettico. Il filosofo francese ritiene di poter superare lo scetticismo esasperando il dubbio fino al limite di quanto non si possa più negare: la realtà stessa del soggetto pensante. Questa realtà è dunque il fondamento sul quale Cartesio intende ricostruire l'edificio della scienza.

3. La posizione di Cartesio dipende in buona misura dall'impostazione data alla scienza non già da parte di un teorico di essa, qual era Bacone, ma da uno scienziato: Galileo. In particolare, Cartesio approfondisce il divario stabilito da Galileo tra l'ordine della conoscenza sensibile e quello della conoscenza intellettuale o razionale. Infatti, lo scienziato italiano aveva identificato nelle proprietà quantitative della materia, rappresentabili matematicamente, le uniche che si potessero conoscere con certezza. Assegnava, invece, le qualità sensibili in maniera esclusiva al corpo del soggetto percipiente, deprivandole di portata intenzionale e assimilandole perciò alla sensazione del dolore o del piacere (es. il solletico). Cartesio procede oltre assegnando tutte le rappresentazioni, sia quelle intellettuali sia sensibili, alla mente, indipendentemente dal corpo. Si ricordi come secondo la gnoseologia aristotelica la percezione fosse un atto risultante dal contributo dell'anima e del corpo (di un corpo animato e senziente); la posizione di Cartesio sembra invece prossima a quella di Platone ed Agostino. Inoltre, secondo Aristotele la conoscenza sensibile risulta fallace soprattutto in ordine ai sensibili comuni (corrispondenti alle proprietà quantitative degli oggetti), non ai sensibili propri.

4. Cartesio descrive dunque la situazione originaria della conoscenza umana nella coscienza di rappresentazioni, concetti, immagini o percezioni, a cui si deve assegnare un valore di verità; ci si chiede: quali rappresentazioni sono informative della realtà (s'intende della realtà esterna al soggetto)? Si noti, Cartesio presuppone una dualità di soggetto e oggetto, cioè presuppone la portata referenziale di almeno alcune rappresentazioni, come condizione ontologica della questione circa la verità della conoscenza. Tale presupposto è stabilito tramite un'argomentazione metafisica sulla bontà del Creatore, altrimenti incomprendibile (ci sarebbe una creatura disposta per natura verso l'errore).

5. Un punto qualificante della posizione di Cartesio è l'indicazione del criterio in base al quale è possibile discernere la verità delle rappresentazioni; tale criterio è l'evidenza

delle idee e dei rispettivi nessi. Egli riscontra specialmente tale qualità nelle nozioni e nei principi della matematica. Vi si trova conferma dell'assunto galileiano circa il primato ontologico o veritativo della matematica.

7. Alcuni principi gnoseologici emergenti nel pensiero di Galileo e Cartesio che avranno un particolare influsso nella storia della filosofia moderna:

a) Soggettività della conoscenza sensibile; qui soggettività è intesa in senso epistemico (cioè in relazione alla qualità della conoscenza), si oppone a oggettività in quanto delimita la portata veritativa della conoscenza sensibile, riferendone il contenuto e la validità esclusivamente al soggetto.

b) Autonomia della conoscenza razionale rispetto all'esperienza sensibile; questa è la tesi qualificante della posizione razionalistica: la ragione è una fonte autonoma di conoscenze, poiché non dipende in maniera essenziale ma al limite in maniera solo accidentale dall'esperienza sensibile. Tale posizione è associata in Cartesio e in altri autori, es. in Leibniz, alla tesi d'innatismo circa l'origine dei concetti razionali (come quelli matematici, etici o metafisici): questi si troverebbero per natura nell'anima.

c) (questo si rinviene solo in Cartesio, non in Galileo) “Principio di rappresentazione”: l'oggetto diretto del pensiero è la rappresentazione della cosa e non la cosa in se stessa. A proposito di quest'ultimo, è interessante notare come un filosofo posteriore come Thomas Reid identificò in tale principio il punto di contatto tra buona parte delle filosofie successive a Cartesio, peraltro affatto diverse anzi opposte (es. Locke), indicandone l'esito più coerente nel fenomenismo di Hume. Reid sostiene che l'assunto rappresentazionista rende impossibile l'accesso, sia pure mediato, al reale.

d) Opposizione irriducibile tra l'immagine scientifica (costruita) e “l'immagine manifesta” (naturale ossia del senso comune) del mondo. Il mondo rappresentato dalla scienza moderna (tipicamente il mondo secondo la meccanica classica di Newton), esclude tutte le caratteristiche non formalizzabili matematicamente, perciò buona parte delle proprietà che costituiscono la realtà del mondo della vita o del senso comune: es., le qualità percettive, le sensazioni, la finalità inerente alla natura.

II

1. Il problema dell'oggettività delle qualità sensibili. Come abbiamo accennato, questo problema ha dominato la filosofia moderna sin dall'inizio. Esso dipende dall'assunzione di un'alternativa assoluta tra il carattere oggettivo e soggettivo della conoscenza. Poiché la conoscenza sensibile è relativa al soggetto, allora essa non consente di conoscere la realtà come essa è in se stessa, dunque non è vera ma fallace; o comunque, essa è piuttosto informativa sul modo in cui il soggetto reagisce ad una realtà esterna piuttosto che su quest'ultima. La realtà in se stessa sarebbe piuttosto guadagnabile attraverso una rappresentazione scientifica delle cause produttive delle qualità sensibili; es., lo studio della luce per i colori, le vibrazioni e le onde sonore per i suoni, e così via.

2. Soluzione di (1). Certamente, le qualità sensibili ci informano sulle proprietà degli oggetti in quanto queste agiscono sui nostri organi di senso; ma ciò non implica che non siano affatto informative sulla natura di tali proprietà e dei loro rispettivi oggetti. Così, ad esempio, le differenze di temperatura percepita, date certe condizioni adeguate nel soggetto e nell'ambiente, sono sufficientemente indicative del relativo stato fisico degli oggetti. Es., il colore di una sedia può apparire diversamente da una diversa distanza,

con una diversa illuminazione etc.; ma tale variazione sarà sempre regolata da una certa costanza, tale da poter dire che si tratta sempre dello stesso colore, cioè di una definita modalità di apparire propria di una cosa, data la sua specifica natura, in diverse condizioni ambientali e in relazione alla capacità ricettiva propria del soggetto percipiente. Lo scienziato sarà poi in grado di spiegare tutto ciò da un punto di vista quantitativo e causale (fisico, chimico, ottico, acustico); ma tale analisi e spiegazione non è necessariamente incompatibile con l'informazione contenuta nel fenomeno percettivo.

3. Il problema del realismo mediato (r.m.). Il r.m. è una teoria che cerca di conciliare la relatività soggettiva e la portata veritativa (o referenziale) della percezione; ne abbiamo un chiaro esempio nella concezione rappresentazionista, peraltro assai diversa, di Cartesio e Locke. Il soggetto si trova di fronte a rappresentazioni, idee, o dati dei sensi (*sense data*), che in virtù di un'inferenza causale riferisce a una certa realtà del mondo esterno. Un modo classico per argomentare tale posizione è il caso dell'allucinazione. Qual è la differenza tra una percezione veridica e un'allucinazione? I teorici del r.m. sostengono che, dal punto di vista strettamente fenomenico, non si riscontra alcuna differenza, salvo che in un caso alla rappresentazione manca il rispettivo oggetto. Il punto di partenza per l'analisi di una percezione è dunque il fenomeno; tale fenomeno va quindi sottoposto a un *test* di verità, utilizzando alcuni criteri che consentano di verificare la corrispondenza tra rappresentazione ed oggetto. I criteri più citati sono quelli della coerenza complessiva e la tangibilità, ossia il contatto o l'influsso causale.

4. Difficoltà del r.m. Il fenomenismo (es. Hume) è una rigorizzazione del punto di vista rappresentazionistico. Senza un accesso diretto a una realtà esterna, è incoerente sostenere l'esistenza stessa di una tale realtà. Inoltre, i criteri adottati per la giustificazione della portata veritativa delle rappresentazioni possono valere localmente ma non in senso globale: possiamo usare la coerenza e la tangibilità per comprovare l'affidabilità di una percezione o di un ricordo, come di fatto facciamo, ma non ha senso appellarsi a tali criteri per giustificare l'affidabilità della conoscenza in generale (peraltro tale giustificazione presupporrebbe la comprensione di ciò che significa conoscenza vera e realtà, dunque l'argomento sarebbe circolare). Inoltre, un fenomenismo radicale può facilmente sostenere il carattere soggettivo di un'esperienza perfettamente coerente, dotata altresì dell'impressione della tangibilità.

Lezione 20 (19 maggio)

Interpretazioni del principio di rappresentazione: Cartesio, Locke, Leibniz, Berkeley, Hume, Reid.

1. Il principio rappresentazionista inaugurato da Cartesio, secondo il quale l'oggetto immediato del pensiero è l'idea o rappresentazione, conosce due versioni che configurano i due indirizzi maggioritari della filosofia moderna: l'empirismo e il razionalismo. Quest'ultimo è fedele al privilegio veritativo accordato da Cartesio alle idee razionali (come le nozioni della logica, della metafisica e della matematica), congiuntamente alla tesi, pure cartesiana, circa la loro autonomia rispetto all'esperienza, quindi sul loro carattere innato alla mente umana (innatismo). Il secondo interpreta l'idea, ossia il contenuto immediato di coscienza, in termini sensistivi: l'idea sarebbe il risultato di un processo elaborativo della mente che ha come prima fonte la sensazione. L'empirismo è legato ad una interpretazione nominalistica del concetto: le nozioni universali sono rappresentazioni schematiche dell'esperienza, depositate nel linguaggio.

2. Nel *Saggio sull'intelletto umano* (1690), di Locke troviamo il primo tentativo di una critica della conoscenza condotta attraverso il metodo empiristico, cioè attraverso una ricostruzione della genesi psicologica dei concetti generali da cui è costituita la conoscenza e il linguaggio umani (le categorie) dai dati elementari della sensazione. Il filosofo inglese distingue tali concetti in funzione dei diversi tipi di relazione associativa a cui i dati elementari della sensazione (o "idee semplici") possono andare soggetti e con cui finalmente essi si presentano nell'esperienza.

3. Locke dedica la prima sezione del suo *Saggio* alla confutazione dell'innatismo. Nei *Nuovi Saggi sull'intelletto umano* (1703, pubblicati postumi nel 1765), Leibniz risponde a Locke con un commento della sua opera in forma di dialogo. Un argomento di Locke contro l'innatismo si fonda sull'incoscienza: se le idee razionali sono innate, allora perché i bambini o i selvaggi non ne hanno notizia? Leibniz risponde: le idee non sono necessariamente contenuti di coscienza; piuttosto, le idee sono principi in base ai quali la mente umana naturalmente organizza le proprie conoscenze e la propria condotta. Il bambino mostra di conoscere ed agire in base al principio di non contraddizione, che pure non ha mai espressamente inteso. Peraltro, Leibniz sostiene un'innatismo radicale, sulle basi della propria metafisica: la mente, come ogni altra realtà, non è mai soggetta a un rapporto causale col mondo esterno, ma opera per successive esplicitazioni di un contenuto interno già posseduto, seppure inconsciamente.

3. Uno dei punti più influenti della critica di Locke riguarda l'interpretazione delle categorie di (1) sostanza e di (2) causa.

1

Poiché la mente è provvista di un gran numero di idee semplici, che le vengono recate dai sensi così come si trovano nelle cose esterne o dalla riflessione sulle sue proprie operazioni, essa *osserva altresì che un certo numero di queste idee semplici vanno costantemente assieme*. E poiché si presume che esse appartengano ad una medesima cosa, e le parole sono adottate alla comune comprensione, e di esse si fa uso per un rapido scambio, *queste idee, così riunite in un solo oggetto, vengono chiamate con un solo nome*. Ma poi, per disattenzione, siamo portati a parlarne, mentre invece si tratta di una complicazione di molte idee messe assieme. E questo perché non sappiamo immaginare in qual modo queste idee semplici possano sussistere da sole e pertanto *ci abituiamo a supporre* un qualche

“substratum” nel quale esse effettivamente sussistono e di cui siano il risultato: lo chiamiamo perciò sostanza (I, cap. 23, trad. C. Pellizzi, ed. Laterza).

Nota: la sostanza non è dunque propriamente oggetto di conoscenza, ma è: a) un modo di denominazione corrispondente alla distribuzione costante dei dati della sensazione (“idee semplici”) nello spazio; b) il contenuto di un'ipotesi (empiricamente inverificabile) circa l'origine delle idee semplici.

2.

Poiché i nostri sensi notano la costante vicissitudine delle cose, non possiamo fare a meno di osservare che certe cose particolari, tanto qualità che sostanze, cominciano a esistere, e che ricevono questa loro esistenza dalla debita applicazione e operazione di qualche altro essere. Da questa osservazione otteniamo le nostre idee di causa ed effetto. Denotiamo col nome generale di causa ciò che produce qualunque idea semplice o complessa, ed effetto ciò che è prodotto (...) Per cui, qualunque cosa sia ritenuta da noi tale da condurre o contribuire alla produzione di qualunque idea particolare semplice, o collezione di idee semplici, sia essa una sostanza o un modo, che prima non esisteva, con ciò stesso nella nostra mente suscita la relazione di causa, e noi gliene diamo il nome (I, 26, trad. cit.).

Nota: anche la nozione di causa è uno schema induttivo relativo alle costanti associative (temporali) dell'esperienza. Si noti l'ambiguo statuto dell'idea come rappresentazione interna alla mente o come la corrispettiva realtà nel mondo (es. “causa... produzione di qualunque idea particolare semplice”: la produzione è di cose o di idee?).

4. La scuola dell'empirismo britannico segue una progressiva rigorizzazione del punto di vista di Locke, nel senso di un'integrale riconduzione del dato percettivo alla mente (“idealismo”). Lo si può osservare nel modo in cui Berkeley e Hume interpretano rispettivamente la nozione di sostanza e la nozione di causa. Il primo nega l'esistenza di una sostanza materiale, come fondamento delle qualità sensibili esterno alla mente, in quanto l'assunzione di tale realtà risulta inverificabile (e dunque in contrasto con il criterio di verità dell'empirismo), metafisicamente insostenibile (poiché implica una relazione causale tra due realtà eterogenee: la materia e lo spirito) e meglio spiegabile altrimenti. Berkeley attribuisce le qualità sensibili a due soggetti spirituali, di cui l'uno è il fondamento o la causa e l'altro il soggetto ricettivo: la mente divina e la mente umana.

5. Hume concepisce il nesso causale come un'interpretazione arbitraria compiuta abitualmente dalla mente per cui una successione regolare di eventi (ad A segue costantemente B) è letta come manifestazione di una relazione necessaria (l'esistenza di A determina – da sé o necessariamente - l'esistenza di B). Hume procede oltre Berkeley respingendo non solo la realtà della sostanza materiale, ma di qualsiasi sostanza, anche mentale (ad esempio, la realtà del soggetto cosciente, ossia l'io), reinterprelandone il concetto come un'indebita generalizzazione del legame tra eventi percettivi, compiuta dall'immaginazione, per cui un'associazione costante di idee (quelle direttamente relative all'attività mentale) è intesa come manifestazione di una realtà in sé unitaria. Per Hume la realtà coincide interamente col dato percettivo ossia con l'idea.

5. Thomas Reid (cfr. *Saggi sui poteri intellettuali della mente*, 1785) offre una prima lettura unitaria della filosofia moderna, nelle sue due correnti principali, riconducendole alla loro comune matrice rappresentazionista. Reid scrive all'indomani dell'esito radicalmente fenomenista che Hume ha impresso all'empirismo lockiano e sostiene che l'unico modo per evadere dai paradossi di Hume consiste nell'accettazione di un realismo diretto (realismo naturale o del senso comune) e quindi nel rifiuto dell'assunto rappresentazionista di Cartesio.

Lezione 21 (19 maggio)

La conoscenza concettuale: caratteristiche e articolazioni generali, indirizzi gnoseologici, astrazione induttiva, predicabili.

Cfr. manuale, cap. 3, parr. 1-2, pp. 83-89; par. 4, pp. 97-98, 100-101, 102-104.

1. La conoscenza concettuale, ossia la conoscenza che si forma ed esprime attraverso nozioni universali, corrisponde alla modalità distintiva della conoscenza umana. Il tema è perciò assai rilevante dal punto di vista antropologico. Infatti, se tale distinzione propria della conoscenza umana, fondata sull'osservazione della natura specifica delle nozioni universali, è riconosciuta e non è invece sminuita o dissolta (es., riconducendo l'universalità del concetto ad una mera schematizzazione empirica), allora è possibile riconoscere una distinzione qualitativa tra l'uomo e l'animale.

2. Secondo la filosofia aristotelico-tomista, i termini comuni sono normalmente rappresentativi di un modo di essere che costituisce ed accomuna un insieme di realtà. Es. la parola "uomo" è predicata a pari titolo ad un insieme di individui, per esprimere ciò che tutti e ciascuno sono in sé stessi, nella loro intrinseca unità ed essenzialmente (non già solo in modo relativo, parziale o contingente). La parola "colore" indica un tipo ben distinto di qualità sensibile. Il concetto è dunque il significato di un termine comune, ossia un certo modo di essere (es. "l'essere uomo"), realizzabile e di fatto realizzato in più realtà (es. Carlo, Pietro...), esprimibile e di fatto espresso in lingue differenti (es. "uomo", "man", "hombre"...), in quanto inteso ("concepito") dal pensiero nella sua specificità ed universalità (l'"essere uomo" è inteso come una forma di realtà in sé ben distinta, ugualmente riproducibile in più individui).

3. Possiamo descrivere il rapporto tra termini comuni, concetti e realtà con il famoso "triangolo semantico" di Aristotele. Cfr. Arist., *De Interpretatione*, 1:

I suoni che sono nella voce sono simboli delle affezioni che sono nell'anima, e i segni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come di termini ultimi, sono *affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche* (trad. di M. Zanatta, ed. Bur).

Nota: il concetto è il contenuto immanente del pensiero di più soggetti, in ciò che tale contenuto, sebbene realizzato in atti di pensiero numericamente distinti e pur se espresso con espressioni linguistiche differenti, ha di identico dal punto di vista intenzionale del significato: l'essere rappresentativo (dell'essere) di una medesima cosa.

4. Al triangolo aristotelico possiamo aggiungere le immagini mentali che accompagnano di solito l'uso del linguaggio e le operazioni del pensiero, sebbene siano impegnati sugli argomenti più astratti. Tali immagini sono relativamente diverse per ciascuno, in quanto sono legate alla particolare esperienza attraverso la quale quel significato astratto è stato guadagnato, o alla modalità attraverso la quale per ciascuno risulta più facile rappresentarsi e memorizzare un certo significato universale. Es. il termine "cane" e il relativo concetto può essere associato ad un'immagine che rappresenta per un determinato soggetto l'esemplare paradigmatico di questa specie di animali (es., il suo cane o un tipo di cane che, di per sé, per lui o statisticamente, risulta maggiormente

rappresentativo delle proprietà comuni dei cani o con meno elementi di ambiguità).

4. La realtà del concetto è soggetto a quattro interpretazioni filosofiche principali, le quali corrispondono al diverso modo d'intendere il rapporto intenzionale tra gli elementi del summenzionato “triangolo semantico”.

a. *Platonismo o realismo logico*. Questa posizione interpreta l'intenzionalità del concetto nel senso forte di un completo rispecchiamento (isomorfismo), se non addirittura di un'identità, tra pensiero e realtà. Tale concezione intende rappresentare le condizioni di verità del pensiero. Il realismo aristotelico-tomista risponde a tale medesima istanza distinguendo due dimensioni del concetto, che delimitano e altresì definiscono l'intenzionalità del concetto: il *modus essendi* e il *modus significandi*, ossia il significato e il modo di significare. Così, il significato di “gatto” è quanto è espresso dalla relativa definizione, ossia una specie della famiglia felina, peraltro differenziata in varie sottospecie, realizzabile in diversi individui. Ma non esiste il gatto in sé, se non come modo di essere (essenza) dei singoli gatti esistenti.

b. *Nominalismo*. Questa posizione rifiuta ogni sostanzializzazione dell'universale, ribadendo la singolarità dell'individuo e identificando l'universalità del concetto con una funzione associativa del pensiero basata sulle costanti empiriche dell'esperienza, il cui contenuto è espresso nei termini comuni del linguaggio. Es. “uomo” è un termine che non significa un'essenza ugualmente partecipabile tra più individui, ma rappresenta un insieme di individui associati in base ad alcune proprietà comuni, empiricamente rilevabili (es. la capacità di parlare, di compiere calcoli complessi, etc.), che, in confronto ad altre proprietà e ad altri individui, consentono una ripartizione abbastanza omogenea, costante ed efficace. Nel nominalismo c'è una tendenza verso una concezione pragmatistica del pensiero e del linguaggio: l'universalità è una schematizzazione dell'esperienza, necessaria per la prassi.

c. *Concettualismo*. Questa posizione sembra mediare quelle precedenti: l'universalità del concetto non ha fondamento nell'esperienza e dipende da un'autonoma capacità normativa e costruttiva della mente. Tuttavia, l'universalità del concetto non è identificabile con il risultato di una schematizzazione o una generalizzazione empirica, poiché ha un valore normativo rigoroso: esprime un ordine razionale cui i dati empirici debbono conformarsi. In questo modo, il concettualismo ritiene di poter salvare la validità incondizionata delle leggi scientifiche (es. la necessità delle leggi logico-matematiche), rinunciando ad un corrispettivo impegno ontologico (tali leggi valgono sempre, ma non rispecchiano un ordine delle cose). La filosofia trascendentale di Kant si potrebbe grosso modo inscrivere in questa posizione.

d. *Realismo aristotelico*. È la posizione che si regge sull'identificazione di un'operazione mentale, trascurata dalle posizioni precedenti, che consente la ricognizione di aspetti intrinseci o rapporti universali e necessari nell'esperienza: l'astrazione o induzione astrattiva. Quest'ultima si distingue dall'induzione comunemente intesa, come generalizzazione statistica dei casi, poiché mostra la capacità dell'intelletto umano di cogliere l'essenziale delle cose: un modo di essere in sé ben distinto (“l'essere così”), costitutivo della realtà a cui si attribuisce (indica il loro “che cos'è”) e identicamente riproducibile in più individui o casi, separandolo da altre proprietà o differenze variabili, relative e comunque non costitutive in senso assoluto degli stessi individui a cui si

riferisce (proprietà e differenze accidentali).

5. Sulla formazione del concetto dall'esperienza. Sottolineamo alcuni aspetti utili per dimostrare in che modo il realismo aristotelico è in grado di soddisfare le legittime istanze delle posizioni concorrenti, evitandone gli errori: a) sulla dimensione attiva e "razionale" dell'astrazione; b) sull'importanza del linguaggio nella formazione del pensiero astratto; c) sulla finitezza del concetto e la circolarità sempre aperta di concetto ed esperienza (*conversio ad phantasmata*).

a. Il processo astrattivo è sì un'operazione che la mente umana è naturalmente portata a compiere; tuttavia, lo sviluppo di tale capacità, la formazione di concetti, dipende da un lavoro personale di osservazione e confronto, favorito dalle circostanze (es. dall'educazione: dal dialogo con altri, dalla qualità e varietà delle possibilità di esperienza, dallo studio, etc.), che va di pari passo con lo sviluppo del linguaggio. Dipende perciò dalla capacità di notare, comprendere, articolare ed esprimere linguisticamente l'intreccio ricchissimo di somiglianze e differenze presente nella realtà.

b. Il discorso mentale e linguistico attraverso il quale il procedimento astrattivo avanza (l'osservazione e il confronto dei dati dell'esperienza) è linguisticamente mediato: normalmente, la genesi di un nuovo concetto è riconducibile alla specificazione di un termine e di un concetto, già anteriormente posseduti, in virtù di una comprensione più netta e approfondita del suo significato e dei relativi criteri di applicazione. Es.1 l'apprendista bibliotecario impara i criteri di classificazione dei libri secondo il formato e il genere: così impara a distinguere tra "volumi" e "fascicoli", tra "monografie" e "volumi collettanei". Es.2 il bambino chiama "nonno" tutte le persone anziane di sesso maschile con la barba (tutte le persone simili alla singola persona che ha imparato a chiamare "nonno"); per capire perché tale denominazione non funziona sempre e per capire i casi che non sono "nonno" pur sembrandolo, dovrà analizzare le note che giustificano in maniera solo apparente tale estensione del termine, cogliendo a quali condizioni è legittima. L'essere uomo, parente, vecchio, con la barba, sono aspetti dell'immagine paradigmatica del concetto di nonno, che in genere funziona per identificare o rappresentare i nonni, ma che non include tutti i casi possibili (es. i nonni degli amici non hanno la barba; lo zio è vecchio con la barba).

c. L'astrazione procura la comprensione delle cose nella loro unità o in un loro aspetto. Tale comprensione non è tuttavia adeguata alla ricchezza del reale concreto. Es. il concetto di uomo, per come può essere immediatamente inteso e definito, non include già l'intera antropologia. Attraverso il concetto si colgono aspetti essenziali della realtà (es. la razionalità come nota definitoria dell'uomo), ma questi aspetti vanno ricompresi nel concreto modo in cui essi si realizzano nel soggetto a cui appartengono. Il pensiero astratto deve perciò ridiscendere al concreto di esperienza da cui era partito (la cosiddetta *conversio ad phantasmata*), non solo per ricondurre una proprietà, astrattamente intesa (la razionalità), al suo reale soggetto (l'uomo), ma altresì per comprendere meglio quella stessa proprietà, nel rapporto che essa, in tale soggetto, intrattiene con altre proprietà. Es. per capire la razionalità dell'uomo, una volta intese le caratteristiche o le potenzialità costitutive (es. la capacità di compiere inferenze), debbo articularla con la sensibilità, con l'affettività, etc.

6. La nota di universalità del concetto è indicativa della libertà propria di un essere spirituale, rispetto ai limiti dell'esperienza. Grazie all'astrazione, il pensiero può spaziare oltre i casi noti o le circostanze di spazio e tempo. Per questo, si possono lasciare tracce dell'esperienza personale in scritti od opere d'arte per l'umanità futura (lo si nota nella capacità dei classici, di parlare ad ogni epoca). Per questo, l'astrazione è altresì la ragione profonda dello sviluppo tecnico dell'uomo. Es. la medesima ragione formale "arma", come strumento capace di offendere, è stata realizzata in forme diversissime e in maniera sempre più sofisticata, dalla clava dell'uomo primitivo al missile).

7. La distinzione logica dei concetti nei cosiddetti "predicabili" (genere, specie, proprietà, accidente, individuo) è rilevante dal punto di vista gnoseologico poiché riflette i diversi gradi di comprensione di una medesima realtà. Infatti, di solito per verificare la correttezza o la relativa completezza nella comprensione di qualcosa, richiediamo l'inclusione in un genere noto, l'indicazione di alcune proprietà caratteristiche ed una esemplificazione concreta.

Lezione 22 (26 maggio)

La filosofia trascendentale di Kant come sintesi di empirismo e razionalismo e i suoi sviluppi posteriori (Jacobi, Fichte, Hegel, Schopenhauer)

1. L'epistemologia empiristica comportava una seria obiezione alla portata veritativa della scienza moderna proprio nell'epoca del suo sorgere, poiché, pur nelle sue diverse versioni, propone una concezione nominalistica del concetto. Infatti, in accordo ai suoi principi, le leggi scientifiche andrebbero valutate come sintesi dei casi osservati, la cui estensione a casi non osservati o futuri è affidata a un postulato inverificabile di omogeneità e regolarità della natura.

2. Hume è l'autore che ha condotto la critica empiristica delle nozioni universali (come le categorie di causa e sostanza) ad un esito che si oppone in maniera radicale alla rispettiva concezione razionalistica. Infatti egli attribuisce la formazione di tali nozioni, di cui pure riconosce l'importanza, specialmente al livello pragmatico della vita umana o del senso comune, a funzioni e fattori infrarazionali come l'immaginazione, la fede (come convincimento rispetto a quanto non è evidente) e l'abitudine. A tali fattori egli attribuisce l'estensione generale dei concetti o delle leggi, oltre i casi osservati.

3. Kant (*Critica della ragion pura*, 1781) era destinato a trovare una soluzione di questi problemi e a proporre una sintesi tra i due indirizzi opposti del pensiero moderno, l'empirismo e il razionalismo. Egli da un lato condivideva la concezione empiristica della conoscenza sensibile (particolarmente circa il carattere elementare dei dati originari della sensazione), d'altro lato riconosceva la validità rigorosamente universale e necessaria delle leggi scientifiche. Il problema a cui si trovava di fronte era dunque: come riconoscere che la conoscenza umana dipende dai sensi, pur essendo capace di concepire concetti e leggi universali? Il problema era determinato dal fatto che egli condivideva l'assunto comune al razionalismo e all'empirismo secondo cui l'universalità del concetto è inderivabile dall'esperienza; dunque condivideva il rifiuto dell'induzione astrattiva (l'unica induzione ammessa era quella della generalizzazione statistica).

4. La soluzione è la ripartizione della conoscenza umana tra la materia grezza procurata dai sensi e le forme impressevi dalle stesse facoltà sensibili e dall'intelletto. Le facoltà sensibili ordinano la materia dell'esperienza nelle due forme soggettive dello spazio e del tempo; l'intelletto determina ulteriormente il contenuto di esperienza secondo le categorie di cui esso e solo esso è l'origine. Le categorie non rispecchiano la realtà in sé, ma sono regole formali di cui l'intelletto si serve per formarsi un'immagine ordinata del mondo. Ora l'oggetto di conoscenza non sono né i dati dei sensi, né le forme a priori della sensibilità e dell'intelletto, ma il mondo dell'esperienza. Quest'ultimo è il risultato di una costruzione della materia, proveniente dall'esterno, secondo criteri di ordinazione interni al soggetto. La realtà come è in sé non è oggetto di conoscenza, ma è un'ipotesi necessaria per spiegare la genesi della conoscenza. In sintesi, la mente umana conosce solo quanto essa ha costruito, conformemente alla propria natura. L'universalità e la necessità delle leggi scientifiche è dunque salvata reinterpretando queste nozioni in senso soggettivo: esse sono vincolate alla natura e al modo di operare dell'intelletto umano.

5. La soluzione di Kant risultò da subito instabile, particolarmente per quanto riguarda il riconoscimento di una realtà in sé, pensabile ma non conoscibile (il cosiddetto “noumeno”), ammessa come esistente al di là della sua ricostruzione soggettiva (il “fenomeno”), anzi come fonte della materia di esperienza. La critica più penetrante fu quella di Jacobi (*Sull'idealismo trascendentale*, 1787): nel sistema di Kant tutto è sospeso a un principio, la realtà della cosa in sé, che, all'interno della stessa teoria kantiana, non si può mantenere. Bisogna dunque scegliere tra l'idealismo integrale, secondo il quale non solo la forma ma anche la materia della conoscenza dipende dal soggetto, oppure il realismo, secondo il quale la realtà è un principio evidente ma indimostrabile. Lo scritto di Jacobi influenzò suo malgrado il sorgere di un tale idealismo, quello di Fichte, mentre Jacobi perseguì la via opposta del realismo. Secondo Fichte, l'idea di una cosa in sé, cioè di una realtà la cui esistenza non dipende in modo essenziale dal pensiero o dalla coscienza, è intrinsecamente contraddittoria, poiché è il pensiero o la coscienza il presupposto per il riconoscimento di una tale realtà. Nella sua opera principale (*Dottrina della scienza*, 1794), Fichte radicalizza il principio di Kant secondo il quale la conoscenza umana è relativa soltanto all'autonoma costruzione dell'intelletto, perciò radicalizza la sua concezione costruttivistica della conoscenza. Tale impostazione epistemologica giunge infine ad una fondazione metafisica secondo la quale l'autentica realtà in sé è infine la realtà della ragione, la quale si manifesta e sviluppa attraverso la coscienza e la storia umane (ecco il nuovo senso del fenomeno). Tale concezione metafisica verrà ulteriormente sviluppata da Hegel. Invece Jacobi ammette invece un presentarsi originario delle cose, in quanto dotate di una propria intrinseca verità, che l'intelletto può ed ha da riconoscere. In tal modo, egli cerca di restituire all'intelletto umano una capacità propriamente teoretica o contemplativa.

6. La posizione kantiana sul rapporto tra il fenomeno e la cosa in sé si è prestata ad un'interpretazione diametralmente opposta a quella dell'idealismo assoluto: quella di Schopenhauer (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, 1819). Secondo questo filosofo, se la cosa in sé è eterogenea all'ordine razionale prodotto dall'intelletto, allora il miglior modo per rappresentarla sarà quello di attribuirle caratteri opposti alla ragione; inoltre, la via di accesso ad essa non dovrà essere una funzione cognitiva razionale, ma una funzione opposta ad essa: la dimensione pulsionale della volontà, esperita nel senso immediato della corporeità. Il fondo della realtà è omogeneo a quella dimensione che nell'uomo s'impone spontaneamente e che perciò soggiace alla costruzione del mondo operata della ragione. La rappresentazione razionale del mondo è dunque una costruzione che copre il fondo irrazionale della realtà. L'irrazionalismo metafisico di Schopenhauer sarà sviluppato ulteriormente da Nietzsche.

Lezione 23 (28 maggio)

Osservazioni sull'intenzionalità del concetto

Cfr. manuale, cap. 3, par. 5, pp. 105-115; par. 7, pp. 122-136.

1. La difficoltà principale nella trattazione del concetto riguarda il riconoscimento del suo aspetto ontologico o intenzionale: il suo riferimento alla realtà. L'intera disputa antica e medievale sugli universali, le cui tracce si possono rinvenire anche nella filosofia moderna, riguarda questo problema. La posizione del realismo aristotelico al riguardo è fondata sul riconoscimento di un duplice versante del concetto: quello logico o soggettivo e quello reale od oggettivo. In forza di questa distinzione è possibile ammettere sì la portata autenticamente conoscitiva dei concetti astratti, ma altresì la natura puramente logica dell'astrazione, poiché la mente può considerare alcune proprietà indipendentemente da altre proprietà cui di fatto sono legate e dagli stessi soggetti a cui esse ineriscono. In questo modo, il realismo aristotelico spiega la verità della matematica: come analisi e costruzione delle proprietà dimensionali della materia.

2. Per sostenere la portata conoscitiva dei concetti astratti, bisogna affrontare il problema che riguarda da un lato, a) lo stesso carattere selettivo dell'astrazione, di contro alla sconfinata complessità del reale, d'altro lato, b) il problema circa la corrispondenza tra il concetto e l'interna costituzione essenziale delle cose, qualora si ammetta che il concetto è ricavato per astrazione dall'esperienza. Quest'ultimo problema è sollecitato dalla critica empiristica all'essenza e dalla delimitazione positivista delle scienze alla mera dimensione empirica o fenomenica delle cose. Nella soluzione di questi problemi bisognerà anzitutto assumere un atteggiamento realistico nei confronti della conoscenza umana che ne accetti sì i limiti e le imperfezioni, ma che ne riconosca altrettanto l'autentica capacità intenzionale, ossia la sua apertura sull'essere. Analogamente al caso che ci si è presentato per la conoscenza sensibile, bisogna rifiutare l'implicazione secondo la quale se la realtà è appresa in maniera imperfetta e relativa al nostro apparato percettivo, allora essa non è affatto conosciuta.

a) L'astrazione analizza, separa quanto nella realtà e nella relativa esperienza è congiunto, per considerarlo in sé stesso (ossia nelle sue caratteristiche distintive). Così l'uomo è considerato separatamente da Giovanni e la quantità separatamente dalla qualità. Da questo punto di vista, il pensiero astratto guadagna in precisione ciò che perde in ricchezza. Inoltre, il pensiero astratto fissa ciò che nella realtà è in movimento. Infatti, ogni qualvolta in filosofia ci si è rivolti contro il platonismo, se ne è denunciata la povertà formalistica e l'incapacità di interpretare adeguatamente la complessità e il carattere dinamico del reale (Aristotele critica la pretesa del platonismo di fare scienza della natura attraverso definizioni, divisioni e analogie puramente logiche). D'altra parte, il pensiero astratto è indispensabile per trattare argomenti che di per sé sono maggiormente indipendenti dalla materia o la cui comprensione richiede un certo distacco dall'esperienza. È il caso delle matematiche, ma anche dell'etica e dell'estetica in quanto queste scienze richiedono una capacità di concepire e articolare idee che non trovano mai un'adeguato riscontro nell'esperienza, di cui tuttavia la mente umana avverte l'intrinseco significato e valore, ossia la necessità (è ciò che il reale dovrebbe essere o lo scopo finale a cui tende). Infatti, il platonismo è solito ottenere una rivincita sul terreno di queste idee.

b) La conoscenza umana è davvero capace di cogliere l'essenza delle cose? La moderna scienza sperimentale non è forse fondata sul rifiuto di una tale pretesa? Per rispondere a queste domande bisogna garantire che il concetto di esperienza non sia già stato interpretato in chiave empiristica, come mera collezione contingente di fatti, per riconoscere quindi l'esistenza di rapporti necessari, ossia di un certo ordine, pur tra elementi che sono di per sé contingenti. Così, l'esistenza dell'acqua non è in sé necessaria, ma tale sostanza è individuata sulla base di caratteristiche specifiche e costanti, che comportano alcune possibilità e vietano altre possibilità, donde la formulazione di relative leggi. Alcune di tali caratteristiche sono quelle più superficiali, in base alle quali l'esperienza ordinaria può distinguere con certa sicurezza tale elemento da altri (come l'essere una sostanza liquida, incolore, insapore, capace di dissetare e di spegnere il fuoco). La scienza ricondurrà causalmente le qualità empiriche alle proprietà intrinseche e ne offrirà così una spiegazione (es. perché l'acqua è incolore). Tuttavia, tra i due livelli di comprensione, quello ordinario e quello scientifico, c'è il riferimento ad una medesima realtà, ugualmente definita da alcune proprietà empiriche e concettuali, il cui significato, seppur generico, risulta in effetti fondamentale, come l'essere una sostanza fisica, liquida, incolore, insapore. L'essenza può essere dunque colta già al livello di queste proprietà generiche, più facilmente riconoscibili, ed essere quindi approfondita attraverso un'indagine che si addentra nella struttura causale della realtà, la scienza. Si noti che l'esperienza ordinaria organizza già i suoi contenuti sensibili (come l'essere incolore e insapore) intorno a significati intelligibili (come l'essere sostanza, l'essere capace di).

APPENDICE

Schizzo storico

Osservazioni preliminari

Il profilo che andiamo a delineare ha carattere, per così dire, tipologico. Non s'intende fornire un quadro completo ma richiamare solo alcune tra le principali dottrine gnoseologiche, per il resto ben note, allo scopo di evidenziarne alcuni aspetti esemplari³. A tale proposito, presentiamo dapprima alcune impostazioni generali quali altrettanti modelli teorici che si possono variamente riscontrare nella storia della filosofia. La necessità di una ricostruzione storica è comune ad ogni disciplina filosofica. La storia della filosofia ha infatti ad oggetto quella disposizione del pensiero che, pur nella particolarità delle sue espressioni, ha di mira ciò che vi è di più universale nella nostra esperienza. Non c'è, dunque, alcuna concezione filosofica storicamente presentatasi che possa dirsi semplicemente superata, come spesso avviene nel caso delle scienze della natura. Un motivo circa tale differente rapporto della filosofia e della scienza nei confronti della storia potrebbe essere il seguente: mentre la scienza procede alla scoperta di realtà dapprima ignote attraverso strumenti sempre più sofisticati, i filosofi, potremmo dire, hanno avuto davanti sempre le stesse cose. Per quanto riguarda la teoria della conoscenza possiamo ancora dire, i filosofi ebbero sempre davanti "l'intero dell'esperienza". Le diverse impostazioni filosofiche si differenziano precisamente per gli aspetti che di questa hanno via via considerato o che hanno specialmente enfatizzato. La potenza ovvero l'unilateralità di una filosofia si misura allora dalla sua capacità di render conto di quell'intero. Particolarmente, se una teoria filosofica non tralascia o nasconde nulla di quanto è dato nell'esperienza (ad esempio, se non occulta la naturale apertura dell'intelligenza umana alla realtà soprasensibile). Se, inoltre, è capace di ridare un'immagine sì completa ma anche coerente di quanto è dato (ad esempio, se sa ricomporre la dimensione sensibile e la dimensione non sensibile dell'esperienza). Nella teoria della conoscenza si riscontra più che mai il vincolo dell'indagine con una determinata impostazione metafisica. Infatti, il concetto di verità, che è il suo tema di fondo, risponde direttamente alla concezione dell'essere. Il pensiero è vero se "tocca"

³ Una prima storia della filosofia sotto il profilo gnoseologico si trova nel primo libro del *De Anima* di Aristotele. Sono interessanti sotto questo profilo le lezioni sulla storia della filosofia di Hegel e Heidegger, per quanto le loro ricostruzioni siano spesso discutibili. Per una esposizione che copre l'intero arco della storia della filosofia dal punto di vista gnoseologico: vd. S. Vanni Rovighi, *Filosofia della conoscenza* (1979), ESD, Bologna 2007. Sulla filosofia moderna, vale la pena di consultare il classico: E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Cassirer, Berlin 1922 (trad. it. *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1978). Sul problema epistemologico in alcune correnti del pensiero moderno e contemporaneo (idealismo, marxismo, positivismo, storicismo, pragmatismo, freudismo): vd. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (trad. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1990). Sulla teoria della percezione nella filosofia moderna e contemporanea: vd. C. Fabro, *Fenomenologia della percezione* (1940/1962), EDIVI, Segni 2006; P. Spinicci, *Sensazione, percezione, concetto*, il Mulino, Bologna 2000.

ed esprime in qualche modo l'essere. Più profondamente, tale vincolo non si dà soltanto perché la conoscenza mira a riprodurre fedelmente la realtà, come essa è in sé, ma perché la pretesa da cui muove la nostra ragione nel conoscere poggia sul fermo presupposto che la realtà stessa sia dotata di una sua verità, di una sua "logica". L'ipotesi del caos o del divenire assoluto ne è la controprova. Se tutto fosse in divenire senza che mai emerga un qualcosa di determinato o un ordine chiaramente discernibile, la conoscenza non potrebbe avere luogo, poiché non ci sarebbe nulla da potere indicare né ci sarebbe alcun elemento o relazione che, come si suol dire, possa "dirci" qualcosa. Un ulteriore piano sul quale si riscontra l'intima compenetrazione della nostra disciplina con la metafisica è il vocabolario che si utilizza per descrivere la struttura e la genesi della conoscenza. Ad esempio, nel definirla nei suoi elementi si usano spesso i termini: "facoltà", "operazione", "processo" ed altri. L'origine o la definizione rigorosa di questi termini appartiene alla metafisica.

Empirismo, relativismo, razionalismo-idealismo, realismo

Delineiamo adesso alcune posizioni generali che, pur se diversamente articolate, si possono riscontrare con sorprendente costanza nella storia della filosofia⁴. Esse si possono leggere quali altrettanti modelli di quella lettura dell'intero dell'esperienza che abbiamo detto essere all'origine delle diverse teorie filosofiche sulla conoscenza. Cerchiamo altresì di rilevarvi la corrispondenza che abbiamo appena indicato tra la gnoseologia e la metafisica.

Empirismo. Tale posizione si caratterizza per l'integrale riconduzione della conoscenza alla sua base sensibile. Si badi, l'empirismo non è sufficientemente caratterizzato dall'affermazione secondo la quale l'esperienza è la condizione necessaria della conoscenza umana, la sua base o il suo principio, ma dalla precisa qualificazione di questa — *l'esperienza umana corrisponde ai dati dei sensi* — e dalla sua connotazione esclusiva — *solo quanto è dato ai sensi è veramente reale* —. Il mondo immediatamente presente ai nostri sensi è, perciò, inteso come l'unico ambito di quanto possiamo legittimamente sapere. Un ulteriore tratto dell'empirismo, piuttosto marcato nella sua versione moderna (ad esempio, in Hume), è il compito che assegna alla gnoseologia: la ricostruzione della genesi (fisica o psicologica) del sapere. L'empirismo in generale sottolinea il ruolo della causalità nella conoscenza, sia nella sua prima genesi (la realtà del mondo esterno ci colpisce), sia nel suo sviluppo (il meccanismo di composizione dei dati sensibili in complessi strutturati).

Relativismo. Il filosofo relativista insiste generalmente sulla condizionalità del sapere umano, ciò che è detta altrimenti la sua "finitezza". La conoscenza è determinata dalla relazione ogni volta diversa tra l'individuo e il mondo. Entrambi questi termini sono continuamente mutanti. Il relativismo insiste perciò sulla indefinita varietà dei punti di vista e degli stessi aspetti della realtà. Si badi al sostrato ontologico di tale posizione, già messo in luce da Platone e dallo scetticismo posteriore (Enesidemo, Sesto

⁴ Per una efficace disamina di questi indirizzi: vd. R. Verneaux, *Epistemologie générale ou critique de la connaissance*, Beauchesne, Paris 1959 (trad. it. *Epistemologia generale*, Paideia, Brescia 1967). Si vedano inoltre le relative voci nella *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006. Per un confronto di carattere teoretico: vd. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona 1997. Sul realismo tomista: vd. É. Gilson, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Vrin, Paris 1947.

Empirico). La relatività non è anzitutto una qualità interna del sapere, ossia la diversità dei punti di vista sui medesimi oggetti, ma un carattere intrinseco della realtà, che condiziona poi il rapporto tra il soggetto e la realtà. Se ogni cosa è relativa ad ogni altra, e se la realtà è infinitamente complessa, non posso sapere alcunché a meno di non avere un dominio esaustivo di tutto, ossia un dominio pressoché divino su ogni possibile elemento e relazione esistente nel mondo. Inoltre, se la realtà è conoscibile sempre e solo nella sua relazione con un soggetto ogni volta diverso e sempre diversamente atteggiato, non si può mai giungere ad una cognizione della realtà in se stessa, né tale richiesta appare in sé giustificata.

Razionalismo e idealismo. Tale posizione si caratterizza per la rivendicazione della capacità della ragione di attingere una verità certa ed universale, nei confronti del relativismo e dell'empirismo. Si caratterizza, inoltre, per la rivendicazione della autonomia della ragione nei confronti dell'importo causale dell'esperienza, fino ad estinguerlo del tutto, come in Leibniz (l'anima contiene implicitamente tutto l'essere). Per il razionalista, la ragione è originariamente portatrice della struttura intelligibile del mondo, oppure essa è capace di reperirla riflessivamente senza fare affidamento ai sensi. Tale posizione è spesso argomentata dalla sproporzione tra le verità ogni volta particolari a cui hanno accesso i sensi e le verità universali e necessarie a cui ha accesso la ragione, specialmente nelle scienze formali (ad esempio, le verità della geometria). Il razionalismo tende inoltre ad insistere sulla sostanzialità della ragione. La ragione non è solo una facoltà umana, ma è il fondo della realtà a cui la ragione umana appartiene. In forza di tale appartenenza, la ragione umana può quindi discernere la logica che governa il mondo, in maniera più o meno esaustiva, nondimeno sempre in maniera autonoma. La rigorizzazione metafisica del razionalismo in tal senso avviene nell'*idealismo*.

Realismo. Il realismo classico (Aristotele), che è la posizione che qui sosteniamo, si colloca nel punto di equilibrio tra le posizioni precedenti. Esso concede i diritti sì all'esperienza sensibile, (l'origine della conoscenza dai sensi e la reale sussistenza degli enti sensibili), come pure alla trascendenza operativa della ragione (la relativa autonomia della ragione nel leggere quanto v'è di universale nell'esperienza sensibile e di risalire dal mondo sensibile alla realtà soprasensibile). D'altra parte, il realismo riconosce la condizionalità del sapere, rifuggendo dagli estremi del razionalismo e del relativismo. La sua superiore capacità esplicativa corrisponde al suo equilibrio, ossia alla sua capacità di render conto di tutti quegli elementi dell'esperienza umana che le diverse posizioni filosofiche hanno contribuito a mettere in luce. Esso corrisponde poi ad una antropologia capace di assimilare con equilibrio la "paradossalità" della natura umana, collocata, come dicevano gli antichi, nel punto d'intersezione tra il tempo e l'eternità, dunque tra il particolare e l'universale, tra il contingente e il necessario.

Filosofia antica

Tra le testimonianze filosofiche più antiche troviamo le figure di *Empedocle* e di *Democrito* (V sec. a.C.). Essi hanno tentato una definizione della nozione di "verità" attraverso il principio dell'assimilazione fisica (*omoioites*) tra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta: *il simile si conosce con il simile*. Secondo Empedocle, la conoscenza vera corrisponde ad una relazione causale ben determinata tra il mondo e il soggetto

conoscente. Quando gli stessi elementi fisici di cui è fatto il mondo e il soggetto conoscente vengono a compenetrarsi, allora avviene la conoscenza (“la terra con la terra, l’acqua con l’acqua, l’aria con l’aria”). Questa posizione tenta dunque una teoria della conoscenza attenta alla sua genesi. Nondimeno, introduce già il problema che affligge ogni posizione materialista di render conto della dimensione operativa o “immanente” della conoscenza, ovvero della posizione del soggetto conoscente. Infatti, il risultato della relazione causale tra il mondo e il soggetto è, per ipotesi, ciò che precede o ciò che è conosciuto da un certo soggetto, ma non è, già, di per sé conoscenza. D’altra parte, tale impostazione sembra esporsi alle difficoltà del relativismo, rilevate poi da Platone. Se la conoscenza è una funzione ogni volta determinata dalla varia relazione causale tra i suoi termini, il soggetto e il mondo, non si può pretendere ad una concezione della realtà in se stessa. Una definizione più matura di verità si trova in *Parmenide* (VI-V sec. a.C.). Il filosofo di Elea va oltre la somiglianza per affermare decisamente l’identità: “lo stesso è l’essere e il pensiero”. Solo l’identità tra il soggetto e l’oggetto, non già la semplice somiglianza, soddisfa la pretesa nativa dell’intelligenza di afferrare l’essere delle cose. Di fatto, la sua concezione dell’essere corrisponde ad una conoscenza ideale, universale e necessaria: l’essere coincide, perciò, con l’universale e l’eterno. Parmenide, per così dire, scorge l’interna esigenza dell’essere, ciò che si richiede perché una realtà possa dirsi veramente essente: la semplicità, l’eternità, insomma, gli attributi del divino, che solo l’intelletto è in grado di percepire. In tal modo, egli giunge a formulare per la prima volta ciò che Aristotele chiamerà il primo principio (o assioma) della conoscenza: l’essere è e non può non essere. Egli sostiene, cioè, la coerenza o incoerenzialità come prima regola del pensiero. Non già perché questa si applichi come una regola del giudizio su ogni singola cosa, garantendone l’identità, ma perché l’essere solo ed eterno che l’intelletto “vede”, esclude in maniera assoluta qualunque forma di non essere. Tale radicalismo metafisico introduce una dicotomia che rimarrà nel prosieguo della riflessione greca: l’antitesi tra il mondo dell’essere eterno, intelligibile e il mondo temporale, sensibile. Il dominio dell’intelletto e il dominio dell’esperienza sono quindi indipendenti e in reciproca opposizione.

Platone (427-348 a.C.) nell’affrontare il relativismo sostenuto dalla sofistica si riallaccia direttamente alla prima filosofia greca cercando di risolverne la maggiore aporia: la dicotomia tra la metafisica parmenidea ed eraclitea e le corrispettive conseguenze sul piano gnoseologico. In estrema sintesi si potrebbe dire che egli risolve l’alternativa non riconoscendola più come tale, ma ripartendo gli aspetti per cui entrambe sono vere. La metafisica di Parmenide descrive le proprietà del mondo intelligibile, la metafisica di Eraclito descrive le proprietà del mondo sensibile. Nondimeno, egli rompe l’unità parmenidea estendendo le caratteristiche dell’essere eterno alle singole idee, come la giustizia, la bellezza, etc., quali altrettanti modelli o “paradigmi” presenti al fondamento di tutte le cose. Il mondo sensibile è il mondo dell’opinione (*doxa*). Esso è conoscibile solo in quanto l’intelletto vi scorge un certo riflesso delle idee. Nel *Teeteto* si trova di una sorta di esibizione di tale distacco dell’intelletto dai sensi. Ciascun senso attesta un certo aspetto della realtà, i suoni, i colori etc. Ma noi possiamo confrontare questi aspetti tra loro; possiamo notare che un

suono, come che sia concretamente, è pur sempre qualcosa di in sé definito e che si distingue, perciò, da un altro. Un suono, un colore sono ciascuno in sé qualcosa di esistente, di definito e distinto. Ora, tale caratteristiche necessarie dei suoni, dei colori non sono accessibili a sensi ma noi le “vediamo” quando vediamo un colore, quando udiamo un suono etc. Ecco le idee dell’essere, dell’identità, della diversità. L’intelletto indipendentemente dai sensi coglie questi aspetti universali, in relazione agli stessi dati particolari offerti dai sensi. La realtà delle idee e l’indipendenza dell’intelletto dai sensi è dunque dimostrata da una semplice analisi riflessiva sulla conoscenza ordinaria. Più oltre, Platone tenta una spiegazione di questo fatto. Nel *Menone*, il filosofo sostiene che l’intelletto può percepire le idee in relazione al sensibile perché ebbe modo dapprima di vederle nella loro purezza. Il riconoscere le idee comporta un ricordarsi di quella prima conoscenza. La conoscenza è in tal senso ricordo, “anamnesi”. Nel *Simposio*, Platone entra invece nel dinamismo finalistico o esistenziale del conoscere. L’anima vuole tornare ad unirsi a quelle idee che ora soltanto ricorda. L’idea suprema è per Platone il bene, la norma suprema che regge l’intera realtà intelligibile. La conoscenza diventa perciò un movimento di assimilazione al bene ideale: l’amore del divino (*eros*).

Aristotele (384-322 a.C.) parte dalla problematica discussa dallo stesso Platone nei suoi dialoghi. In particolare da questa: come collegare il mondo sensibile e il mondo intelligibile, dato che si presentano con dei caratteri del tutto opposti? Ora, se l’intelletto scorge le idee in relazione alle cose sensibili, ossia se le idee (essere, identità etc.) debbono dirci qualcosa riguardo ad esse, allora l’intelletto non deve soltanto ricordarsene. Bisogna invece che l’intelletto compri l’esistenza e la funzione di tali idee nello stesso sensibile. Le idee devono infatti esprimere meglio di quanto non ci dicano i sensi ciò che le cose percepite sono. Altrimenti il ricordarsene non contribuirebbe in alcun modo alla conoscenza delle cose: avremmo la conoscenza delle idee come dei predicati, ma che non potremmo riferire al loro soggetto, se non in maniera derivata o metaforica. È necessario perciò che le idee ineriscano realmente al dominio della natura, che vi svolgano un’autentica funzione causale. Di fatto questa reimpostazione si appoggia su di un’intuizione di fondo con cui Aristotele supera il fondo eracliteo del pensiero platonico. La realtà della natura ha una sua propria consistenza, pur relativa, ma nondimeno sufficiente per soddisfare l’intelletto e perché ci possa essere quindi scienza. Nel sensibile è realmente presente qualcosa che ha in certo modo le caratteristiche del divino, la forma; non già come lontano riflesso, presente solo all’intelletto, ma come un vero principio che costituisce le cose così come sono e da cui procede tutta la loro attività. L’intelletto deve dunque poter scorgere l’inerenza della forma nel sensibile, discernendone poi l’identità universale, permanente, nella sua realizzazione molteplice e contingente. In tale passaggio dal sensibile all’intelligibile, che esige un originario punto di contatto tra l’intelletto e i sensi, tra la forma e la materia, consiste il processo astrattivo o induttivo (*epagoghè*). L’astrazione è la condizione primaria della conoscenza intellettuale poiché è il processo in virtù del quale la forma è separata dalla sua inerenza materiale e dalla sua funzione causale (la forma come principio di determinazione di una materia e come principio di attività), ed è considerata invece soltanto nella pura determinazione intelligibile del suo modo di essere. Il filosofo approfondisce poi le caratteristiche fondamentali della

conoscenza già rilevate nella prima filosofia greca: l'assimilazione e l'intenzionalità. I sensi e l'intelletto sono fonti di conoscenza in quanto essi giungono ad identificarsi operativamente con le rispettive realtà. La conoscenza vera, come per Parmenide, comporta l'identità. Pure Aristotele precisa, un'identità secondo la specie (la forma che conosco è la stessa forma della sedia su cui sono seduto) ma con una diversità nell'essere (la forma della sedia in quanto conosciuta, espressa nel relativo termine e concetto, è nell'intelletto e non nel legno). In tal modo, lo Stagirita arriva a distinguere con chiarezza l'essere del pensiero dall'essere reale. "L'anima", egli dice, "è in certo modo tutte le cose", è "il luogo di tutte le forme". Non già perché le contenga realmente per natura, ma perché tutte le può conoscere. Anzi aggiunge, l'intelletto *può* conoscere tutte le cose proprio perché non è nessuna di esse. È pura potenza di conoscere. Se fosse qualcuna di esse, la particolarità di questa gli impedirebbe di venire in rapporto con tutto. Riprendendo il problema di Parmenide, nel quarto libro della *Metafisica* Aristotele sviluppa il principio di non-contraddizione sul piano logico, in accordo alla sua metafisica. La conoscenza è dell'essere; questo è in sé non contraddittorio, ma non è perciò un soggetto assoluto: l'essere appartiene a cose diverse e in ciascuna di queste si realizza diversamente (essere come sostanza, come accidente; l'essere sensibile, soprasensibile; l'essere mobile e immobile etc.). L'incontraddittorietà è per il filosofo l'assioma che governa il pensiero nella conoscenza di ogni cosa. D'altra parte, esso si fonda sulla stessa natura dell'essere. Perciò la sua trattazione pertiene alla metafisica. Ma come si dimostra questo principio? Propriamente non si dimostra nessun principio autentico; solo si può far vedere per confutazione (*elenchos*) che l'ipotesi della sua negazione deve presupporlo solo per potersi sostenere. Più profondamente, Aristotele mostra come la negazione del principio, la quale comporta un estremo relativismo, consegue ad una negazione assoluta dell'essere: la metafisica di Eraclito. Se tutto è in divenire non c'è nulla di cui si possa dire che è piuttosto che non è. L'analisi del divenire di Aristotele avanza su questo piano dell'obiezione dimostrando che la stessa possibilità del divenire richiede una certa stabilità nell'essere. Un grande, durevole contributo di Aristotele consiste nella sua epistemologia. Questa si trova in un'opera speciale, gli *Analitici Posteriori*, dove il filosofo descrive per così dire il modello della pura scientificità; ma si trova anche in altre opere dove tratta dello speciale statuto delle diverse discipline filosofiche o non filosofiche. L'ideale di comprensione cui l'intelligenza tende è soddisfatto, per Aristotele, soltanto da una conoscenza di tipo universale, necessario e causale. Non ci basta sapere che questa cosa appare così; vogliamo sapere *che cos'è e perché* ogni genere di realtà, che è *tale, deve* manifestarsi così come si manifesta. La comprensione intellettuale dell'essere mira all'essenza, perciò alla definizione delle cose esperite e alla dimostrazione del carattere necessario delle loro proprietà. La causa è ciò che rende ragione dell'essere, esibendone la necessità (sappiamo davvero qualcosa quando ci è evidente che non potrebbe essere altrimenti). I principi di ogni scienza sono le proposizioni di base, non ulteriormente riducibili, in cui sono contenute come le radici di ogni spiegazione nell'ambito corrispondente. Le scienze sono peraltro subordinate gerarchicamente poiché alcune scienze non procedono da una definizione esaustiva del loro oggetto, ma procedono da una descrizione sufficiente per i loro scopi e presuppongono tale definizione come nota in altre scienze.

Ad esempio, la matematica può funzionare indipendentemente dalla questione se i numeri esistano realmente e come esistano, o se siano pure creazioni mentali, che è una questione metafisica. Un aspetto peculiare dell'epistemologia di Aristotele è il suo pluralismo metodologico. Egli descrive gli ambiti maggiori delle scienze, riconoscendo la loro specificità. Distingue anzitutto tra metafisica e scienze particolari; poi tra discipline teoretiche e pratiche. A ciascuno di questi ambiti spetta un diverso oggetto, un diverso grado di certezza e una diversa metodologia. Il filosofo rifiuta così l'assunzione rigida dell'esemplarità della matematica, adottata ad esempio dai pitagorici e da Platone, poiché non tutti gli ambiti della realtà sono uguali e ugualmente determinati. Come si vede, il pluralismo metodologico corrisponde ad un realismo e ad un pluralismo sul piano metafisico: le realtà molteplici e in divenire sono nondimeno conoscibili e conoscibili scientificamente, corrispondentemente alla debole ma autentica consistenza del loro modo di essere.

Filosofia medievale

I primi pensatori cristiani dovettero assimilare la filosofia pagana attraverso un discernimento degli elementi incompatibili con la fede. La filosofia platonica si prestava maggiormente all'esposizione della verità rivelata, grazie alla sua ispirazione religiosa e trascendente, di contro al marcato naturalismo della concezione aristotelica. Tra gli aspetti più decisivi della Rivelazione, i quali funsero poi da criteri in quell'opera di discernimento, possiamo segnalare: la concezione di Dio come persona e la libertà della creazione; la concezione della persona umana come creata direttamente da Dio e come destinata personalmente all'eternità. Clemente d'Alessandria (III sec. d.C.) fu il primo a gettare le fondamenta teoriche della filosofia cristiana, aprendo ad una visione comprensiva della natura e della storia dell'umanità: la sapienza greca per ciò che essa ha di perennemente valido, è una partecipazione deficitaria alla sapienza sostanziale, il Logos, Cristo, ed è perciò in certo modo prevista nel piano della salvezza.

Il primo grande pensatore cristiano è *sant'Agostino* († 430). Nella sua formazione intellettuale egli dovette superare progressivamente il problema del materialismo manicheo e dello scetticismo accademico. Di qui si comprende come l'immediatezza della realtà dello spirito e l'evidenza della verità soprasensibile siano state poi le idee guida del suo pensiero. Di fatto la sua filosofia è caratterizzata dalla sua concentrazione sull'interiorità, precisamente come base empirica per la comprensione della realtà metafisica e della verità rivelata, e sull'immediato vincolo dell'interiorità dell'uomo con la sfera dell'essere ideale ed eterno. Non a caso, la biografia intellettuale del santo ebbe una prima importante soluzione, appena prima della sua conversione a Milano, grazie alla lettura degli autori neoplatonici. Per sant'Agostino, l'anima avrebbe accesso diretto alla dimensione immanente dei propri atti e, grazie ad un'illuminazione dall'alto, può risalire alla visione delle idee eterne che sono oggetto della sapienza divina. La dottrina platonica è corretta così in due punti fondamentali: l'accesso dell'intelletto umano al soprasensibile è mediato dall'alto ed è partecipazione alla stessa intelligenza divina; le idee non sono la regione superiore dell'essere, poiché le idee sono immanenti all'intelligenza di Dio, precisamente come i pensieri eterni secondo i quali Egli ha formato il cosmo. Mentre i sensi insistono sulla realtà mutevole della natura sensibile,

l'anima può accedere in se stessa alla realtà intelligibile. Dio stesso è presente nell'anima in maniera incomprensibile; nondimeno in modo tale da sostenerla nel suo cammino verso la verità. L'influsso nella filosofia agostiniana fu dominante per tutto il medioevo ma è riscontrabile altresì potentemente nella filosofia moderna e contemporanea. Suo è ad esempio l'argomento antiscettico del *cogito*, che Cartesio riprenderà: *si fallor sum*, l'esperienza dell'errore attesta almeno l'esistenza del soggetto. Di speciale interesse, le sue analisi, noi diremmo "fenomenologiche" sull'esperienza del tempo e sulla memoria nelle *Confessioni*.

San Tommaso d'Aquino († 1274), l'altro grande esponente del pensiero cristiano, si trovò in tutt'altro contesto storico. Il compito intellettuale della sua epoca era l'assimilazione critica dell'aristotelismo, che stava conoscendo una sorprendente riscoperta, anche grazie alle nuove traduzioni della sua opera. Egli colse la prossimità della concezione aristotelica al cristianesimo, in un punto trascurato dalla tradizione teologica precedente. Il naturalismo aristotelico poteva sì insidiare la fede, ma poteva supportare meglio del platonismo la reale consistenza del mondo creato. Un principio capitale al riguardo si trova nella *Summa contra gentiles* e che potremmo esprimere così: detrarre alla realtà del mondo *detrae* prima o poi alla stessa realtà di Dio. La forma più alta di partecipazione consiste nel conferimento all'effetto da parte della causa del proprio stesso potere causale. Una prima applicazione di questo principio la si riscontra a proposito della dottrina agostiniana dell'illuminazione. San Tommaso precisa che l'anima umana, nell'ordine naturale (non già sul piano delle verità rivelate e della grazia), accede alle verità soprasensibili non già in forza di un'illuminazione esterna, né partecipando direttamente della visione di Dio, ma in forza della propria stessa attività, dispiegata nell'astrazione e nell'esercizio discorsivo della ragione. L'illuminazione dall'alto consiste precisamente nel fatto che Dio ha dato all'uomo la luce dell'intelletto. Diverse opere di Tommaso furono dedicate proprio alla difesa di questo dato di fatto: *hic homo intelligit*, l'intelletto appartiene a quest'uomo; l'uomo conosce in virtù dei principi interni della propria natura, pur se la natura è a sua volta creata da Dio. In questo modo il teologo criticava una versione estrema della dottrina dell'illuminazione di derivazione neoplatonica, l'averroismo, secondo la quale l'uomo aveva di per sé accesso soltanto all'esperienza sensibile e poteva accedere al piano intelligibile soltanto in virtù dell'influsso di un intelletto superiore. Il maggiore contributo dell'Aquinate sul piano gnoseologico consiste però nello sviluppo dettagliato della psicologia aristotelica, grazie alla sua elaborazione nella precedente filosofia araba. A tale riguardo, un punto di particolare importanza riveste la dottrina della cosiddetta "cogitativa". San Tommaso individua in questo senso interno l'organo che permette di mediare il piano sensibile e il piano intellettuale. La funzione della cogitativa è infatti quello di far emergere dal dato sensibile i primi significati, al di là delle mere dimensioni formali o quantitative. Ad esempio, la prima avvertenza della sostanzialità e della finalità nel riconoscimento di un oggetto come una sedia. L'opera astrattiva dell'intelletto procederebbe così da una base empirica già preparata al coglimento astratto dei significati concettuali. Ricordiamo infine la concezione tomistica della verità che si trova esposta specialmente nelle *Quaestiones de veritate*. La definizione tradizionale della verità, "adaequatio rei et intellectus", l'adeguazione tra la l'intelletto e la cosa può ricevere per Tommaso una

duplice interpretazione: logica, ontologica. Nel primo caso ci si riferisce alla relazione tra l'intelletto umano e la realtà: la verità consiste nell'adeguazione dell'intelletto alla realtà. Nel secondo caso ci si riferisce alla relazione tra la realtà e l'intelletto divino: la verità delle cose consiste nella loro adeguazione all'intelletto divino. L'intelletto umano si comporta perciò verso la realtà in maniera, noi diremmo, teoretica: la realtà è il fine e la misura dei suoi atti. L'intelletto divino si comporta verso la realtà creata in maniera pratica: la realtà creata corrisponde alla misura dell'intelletto divino, così come l'opera d'arte all'idea inizialmente concepita dall'artista.

Il sorgere della filosofia moderna

La filosofia classica e medievale condividono l'idea di fondo secondo la quale la realtà del mondo è internamente costituita da un principio razionale (*logos*). Si ricordi specialmente la concezione tommasiana della verità come trascendentale, la quale formula efficacemente il nucleo di questa impostazione: la relazione tra l'essere e l'intelligenza non è estrinseco ma necessario. Alla fine del XIII secolo questa concezione viene messa in discussione su basi teologiche. Una corrente presente all'università di Parigi portava avanti un progetto di radicalizzazione dell'aristotelismo, di contro al tentativo di sintesi tra fede e ragione elaborato dai grandi teologi del '200: il cosiddetto averroismo latino. La filosofia di Aristotele anche nei suoi aspetti più contrari alla fede doveva essere accolta come ciò cui la ragione da sola può giungere. Il dato rivelato poteva offrire sì un correttivo, ma affatto fideistico. In particolare, questa corrente si riallaccia all'aristotelismo neoplatonizzante di Averroè. Nel 1277 l'autorità ecclesiastica reagì con forza condannando una serie di proposizioni filosofiche ritenute incompatibili con la fede. Si trattava largamente delle stesse tesi contro le quali san Tommaso si era scagliato nell'ultima fase del suo pensiero (per quanto fossero state condannate anche alcune proposizioni dello stesso Tommaso): l'esistenza di un intelletto separato per tutti gli uomini, la necessitazione del volere rispetto alle leggi della natura, l'eternità del mondo. Ora, questo momento segna l'inizio di una nuova epoca: si avvertì l'esigenza di opporre all'immagine del cosmo pagano, ereditato dalla filosofia greca, una concezione direttamente conforme alla fede; specialmente sui punti incriminati: la libertà di Dio e dell'uomo, la radicale contingenza del mondo. I maggiori esponenti di questo movimento si trovano nella linea della tradizione francescana, già erede della linea agostiniana e perciò piuttosto incline a sottolineare l'intima compenetrazione teologica della filosofia e la dimensione pratica della fede (affettiva o volutaristica).

Duns Scoto († 1308) procede nella linea già segnata di marcare l'indipendenza dell'atto creativo rispetto alle regole di una sapienza eterna cui, secondo il modello greco, la volontà dello stesso artefice divino sarebbe stata soggetta. Ma tale impostazione evidenzia le sue maggiori implicazioni, particolarmente sul piano gnoseologico nella filosofia di *Guglielmo di Ockam* († 1349). Il filosofo ad esempio distingue tra due generi di conoscenza: la conoscenza intuitiva (*notitia intuitiva*) e la conoscenza astrattiva (*notitia abstractiva*). La prima è caratterizzata dal fatto di riferirsi immediatamente ad un oggetto colto come esistente; la seconda, si riferisce invece ad un oggetto, prescindendo da tale connotazione concreta ed esistenziale. Ora, ecco dove si

nota l'applicazione del principio teologico citato, poiché l'atto intuitivo e il rispettivo oggetto sono due realtà individue distinte e autonomamente sussistenti, non c'è perciò una relazione necessaria tra esse: nulla vieta che Dio possa creare l'una (la persuasione di esistenza) senza l'altra (la reale esistenza dell'oggetto). Non è dunque lecito inferire con assoluta necessità dalla conoscenza intuitiva all'esistenza del corrispettivo oggetto. Uno sviluppo di questa conclusione scettica si trova poi in Nicola di Autrecourt († 1350 ca.) nei confronti delle relazioni causali tra gli enti della natura. Un'idea fondamentale qui all'opera è proprio il concetto di individualità, secondo tale connotazione radicale di indipendenza, sia sotto il profilo ontologico sia sotto il profilo cognitivo (l'individuo è esaustivamente intelligibile per se stesso). Non esistono relazioni necessarie tra gli enti né esistono regole intrinsecamente necessarie cui la ragione umana e la ragione divina sarebbero vincolate. La ragione umana può soltanto attestare il presentarsi vario e contingente del mondo. Tale impostazione consegue in una revisione della dottrina tradizionale del concetto. L'universalità del concetto corrisponde, secondo san Tommaso, ad un nucleo intelligibile, l'essenza, identicamente partecipata da un insieme di individui. L'individuo di per sé è ineffabile e lo si comprende solo nella sua appartenenza ad una comunità omogenea sotto il profilo formale. Nella prospettiva che stiamo analizzando, soltanto si può dire invece che l'universale rappresenta una classe di individui che presentano delle caratteristiche empiriche simili. Il concetto è perciò piuttosto riguardato nella sua funzione strumentale o pragmatica, come segno linguistico, che non nella sua funzione cognitiva. Tale prospettiva appare consentanea peraltro all'indagine sperimentale particolarmente viva all'epoca, specie nell'ambito anglosassone.

Il grande matematico e filosofo *René Descartes* († 1650) reagì dinanzi alle difficoltà che tale impostazione metafisica poteva presentare per la saldezza del sapere umano. Se il cosmo è radicalmente contingente, dove posso reperire allora un fondamento capace di render conto delle persuasioni o delle regole morali trasmesse dalla tradizione? Ancora, come giustificare la necessità delle leggi cui le scienze, particolarmente la matematica, pretendono? Posso solo reperirlo in una realtà separata dal mondo, da cui la rappresentazione del mondo, come che esso sia, comunque, dipende: nel soggetto. L'esistenza e l'attività del soggetto pensante è così la condizione universale di ogni pensiero oggettivamente determinato (*cogito ergo sum*), perciò dello stesso dubbio, anche qualora questo fosse esteso in maniera assoluta o iperbolica (*volo dubitare de omnibus*). Da questo fondamento esistenziale, l'autonomia sostanziale ed operativa dell'io, Cartesio cerca di procedere metodicamente alla verifica delle verità delle rappresentazioni del mondo immediatamente presenti alla coscienza, ma la cui reale intenzionalità giace sotto la condizione del dubbio. Egli assume allora un criterio univoco di certezza, omogeneo a quello della matematica, l'intuibilità delle idee chiare e distinte: quei contenuti di coscienza che presentano tali caratteristica di certezza sono perciò stesso garantiti nella loro validità. Si tratta di idee, come l'idea di estensione, che non essendo derivate dall'esperienza per il loro carattere pienamente intelligibile, né essendo generate dalla stessa mente umana, debbono provenire nella mente da una ragione trascendente: da Dio. Per tale medesima provenienza esse risultano altresì garantite nella loro assoluta validità. Tutte le altre qualificazioni sensibili del mondo, al

di là dell'estensione e delle sue articolazioni matematiche, risultano invece relative o arbitrarie. Cartesio elabora così sul piano metodologico la concezione meccanicistica della natura che la scienza moderna, ad esempio Galileo, già stava costruendo. L'intero dominio della qualità e della finalità sfuggono all'intelligibilità matematica: perciò esse sono relative esclusivamente al soggetto. Uno degli aspetti più influenti della filosofia di Cartesio per il seguito della filosofia moderna è la statuizione del cosiddetto principio rappresentazionista: il dato immediato della conoscenza è interno alla mente; la mente dispone inizialmente soltanto di idee, da cui dovrà procedere mediatamente ossia in maniera argomentativa alla realtà che si trova al di là di esse. Tale principio si trova poi diversamente declinato nei due filoni maggiori della filosofia moderna, il razionalismo e l'empirismo, a seconda del diverso contenuto e delle diverse caratteristiche attribuite alla rappresentazione.

Il razionalismo, ad esempio di *Leibniz* († 1716), difende specialmente l'originarietà e l'autonoma consistenza delle idee razionali in accordo alle quali la mente opera nelle scienze. L'empirismo invece non accetta l'innatismo delle idee, ma sostiene che queste derivano dall'esperienza. Il dato immediato della coscienza sarebbero dati atomici della sensazione, ecco il contenuto della rappresentazione; di qui poi per un processo costruttivo la mente giunge alla formazione di quei complessi concreti (gli alberi, le azioni, etc.) che si presentano al senso comune. Le categorie (sostanza, causalità, etc.) non significherebbero allora, come per il razionalismo, degli oggetti in sé consistenti, né avrebbero corrispondenza con la realtà in quanto tale, ma sarebbero solo degli schemi secondo cui la mente raduna, conforme alla sua stessa natura, la molteplicità del dato percettivo. Pure, *Locke* († 1704) condivide ancora il presupposto secondo il quale al di là del dato empirico sussiste una realtà sostanziale, per quanto essa venga dichiarata inconoscibile; ancora, egli ammette la realtà propria dell'anima, l'esistenza di Dio e il carattere normativo della morale, seppure in contraddizione con l'impostazione empiristica del suo pensiero. Tali presupposti metafisici del primo empirismo moderno vengono invece a cadere nella radicalizzazione del principio empiristico propugnata da *David Hume* († 1776). Il filosofo scozzese assume una posizione radicalmente, potremmo dire, fenomenologica: ciò che consta immediatamente alla coscienza è il presentarsi di un flusso di percezioni. La mente può dunque solo registrare questo flusso, anzi è costituita interamente da esso. La pretesa, dunque, di fissarvi delle unità separate e sussistenti, come le sostanze e il soggetto stesso, oppure di stabilirvi delle relazioni irreversibili e necessarie, come le relazioni causali, è affatto arbitrario. Le categorie intellettuali (sostanza, causalità etc.) sono solo degli schemi indotti dall'esperienza, come per abitudine, ma non hanno una controparte reale. Questa impostazione portava a negare, come già per Locke, lo statuto universale e necessario delle proposizioni scientifiche.

La rivoluzione copernicana di Kant e le sue derivazioni

La concezione moderna con lo scetticismo di Hume entra in una fase critica. *Immanuel Kant* († 1804) cercò di reperire una soluzione all'interno di essa, tentando una mediazione tra i suoi estremi, il razionalismo e l'empirismo. La soluzione in breve è la tesi secondo la quale il dato empirico, in sé caotico, è originariamente configurato

dall'intelletto secondo quelle categorie, sostanza causalità, relazione, etc. che solo ce lo rendono comprensibile. La validità delle categorie, e quindi degli oggetti che ad esse corrispondono, non è relativa alla realtà in se stessa ma alla natura della mente umana. Solo perciò la scienza è possibile: poiché possiamo discernere le norme soggettive cui la realtà dell'esperienza deve necessariamente adeguarsi, se deve poter essere conosciuta. L'oggettività del discorso scientifico, l'insieme delle regole per le quali in esso i diversi soggetti possono convenire, non è perciò coincidente con la sua verità in senso assoluto, ossia con la sua adeguazione con la realtà in sé. Pure, Kant mantiene tale vincolo della mente umana con l'essere: la realtà si trova realmente al di là della costruzione soggettiva del mondo, ciò che egli chiama il "fenomeno" (letteralmente, la realtà come ci appare). Infatti, questa realtà in sé non si può conoscere, poiché altrimenti dovrebbe sottoporsi alle nostre categorie e sarebbe dunque relativa; tuttavia la si può pensare: Kant la chiama perciò "noumeno". Anzi, il filosofo sostiene che se così non fosse la stessa nozione di fenomeno sarebbe assurda: l'apparire richiede qualcosa come suo termine oggettivo. È allora il noumeno ciò che, pur relativamente, ci appare? No. La realtà in sé ci si fa presente, sostiene Kant, solo come condizione materiale, ma in sé affatto indistinta; propriamente come causa di quelle sensazioni a partire dalle quali la mente autonomamente configura l'immagine razionale del mondo. La passività delle mente, per il filosofo tedesco, è reale ma non costituisce alcun criterio normativo nella costituzione oggettiva del sapere. Da questa impostazione epistemologica segue che la metafisica, come scienza dell'essere, non è possibile. Tuttavia, Kant cerca di restituire in altro modo valore di verità alle idee che incontestabilmente animano la vita umana come vita razionale o spirituale: la libertà, l'immortalità, l'esistenza di Dio. Non già che sia possibile confermare altrimenti la loro realtà oggettiva, ma sì riconoscere la loro funzione pratica, come ipotesi necessarie per l'agire morale. Anzi, Kant dichiara di avere sottratto queste idee alle capacità dimostrative della ragione umana, per sottrarre alla disputa quei presupposti senza dei quali la vita umana risulta incomprensibile: "ho dovuto sopprimere il sapere per far posto alla fede".

Dalla filosofia di Kant si diramano alcune tra le filosofie più importanti dell'epoca successiva, fino ad arrivare ai nostri giorni. Una possibilità di sviluppo era infatti già prefigurata nell'incertezza nella quale il filosofo aveva lasciato la realtà della "cosa in sé". In particolare, *F. H. Jacobi* († 1819) in un breve scritto intitolato *Sull'idealismo trascendentale* osservò che la cosa in sé è sì un presupposto necessario per Kant; ma che il suo concetto è contraddittorio con la stessa concezione kantiana della conoscenza: se non posso conoscere nulla di essa non posso neanche affermare la sua esistenza. Si sarebbe dovuti quindi rimuovere la cosa in sé, per attribuire finalmente tutta la realtà all'attività costruttiva del soggetto, l'idealismo, o trovare il modo di garantire un accesso al reale indipendente dalle categorie a priori dell'intelletto. La prima via fu battuta da Fichte, il fondatore dell'idealismo tedesco; la seconda via invece era quella che lo stesso Jacobi aveva tracciato per sé.

La filosofia di *J.G. Fichte* († 1814) approfondisce in senso metafisico la tesi kantiana circa il primato della ragion pratica. Specialmente egli insiste sulla realtà della libertà: in essa propriamente consisterebbe quel fondo dell'essere, che Kant chiamava il noumeno, cui l'immagine del mondo costruita dall'intelletto, il fenomeno, si riferisce. Il tentativo

di Fichte è di superare in maniera decisiva il determinismo materialista: è la realtà della natura che dev'essere pensata in funzione della libertà umana; non già di una libertà qualsiasi, ma della libera attività della ragione in generale. Tale impostazione viene più compiutamente elaborata nella filosofia di *G.W.F. Hegel* († 1831). Il filosofo vede ormai la realtà della natura e della storia come l'ambito concreto nel quale l'attività della ragione si manifesta. Non v'è nulla nell'essere che non sia compenetrato dalla ragione: ecco il cosiddetto principio panlogistico (pan = tutto, logos = ragione). Gli stessi aspetti contraddittori della realtà, come le diverse concezioni filosofiche o gli episodi più dolorosi della storia, non sono così che i momenti necessari nei quali la ragione, come un essere vivente, viene unitariamente evolvendosi. E il filosofo può attingere alla visione d'insieme della ragione, nella quale si compongono tutti i momenti contraddittori della realtà.

La concezione kantiana conteneva però una seconda linea d'interpretazione, assai diversa dall'esito razionalista di Hegel: quella di *A. Schopenhauer* († 1860). Il filosofo riprende ed approfondisce la contrapposizione tra la dimensione del fenomeno e quella del noumeno. Egli sostiene, se l'ordine della ragione si limita al fenomeno, ciò che si trova al di là di esso, ossia la realtà in sé, non è più caratterizzabile nei termini della ragione, ad esempio come ragion pratica o come libertà. Tale realtà si deve perciò identificare in ciò che l'uomo sperimenta in se stesso come precedente la realtà della ragione: nella dimensione della pura volontà, ossia della sfera pulsionale. L'ordine della ragione costituito dalle categorie (sostanza, causa, etc.), ciò che significa l'intera visione che l'uomo naturalmente ha di se stesso e del mondo (ad esempio, l'uomo è una realtà sostanziale in sé distinta e capace di agire con libertà), è una figura di superficie; il fondo dell'essere è invece in sé unico, necessario e irrazionale. La filosofia di *F. Nietzsche* († 1900) avanza precisamente da queste premesse schopenhaueriane: l'ordine razionale non è già soltanto una figura di superficie ma è una creazione ed un mezzo della volontà, intesa come principio metafisico operante nelle coscienze. I valori del vero, dell'uno, del bene e del bello sono perciò fittizi. La filosofia serve a smascherarne la genesi soggettiva, che è una genesi pratica. La coscienza è guidata originariamente da motivazioni legate alla conservazione e all'accrescimento della sfera vitale ("volontà di potenza"). Questa impostazione metafisica, quella di Nietzsche, soggiace a diverse linee del pensiero contemporaneo: specialmente a quella linea che potremmo denominare della "critica radicale". Ad essa appartiene, ad esempio, la critica neomarxista della scuola di Francoforte (secondo dopoguerra), la quale talora sintetizza l'analisi della società di stampo marxista con la psicanalisi freudiana. Si possono citare ad esempio i nomi di Horkheimer, Adorno, Fromm e Habermas. In un senso più prossimo all'impostazione di Nietzsche si potrebbero citare, invece, il "decostruzionismo" di J. Derrida e il "pensiero debole" di G. Vattimo. Questa linea di pensiero concepisce il compito della filosofia nella critica delle ideologie, come liberazione dell'uomo. Ed infatti, la funzione teoretica del pensiero, che è alla base di una determinata concezione del mondo e della morale, è così sempre colta come un'ideologia, ossia come una figurazione fittizia del mondo o comunque come una forma di pensiero orientata da un determinato progetto di egemonia (politica, economica, etc.). Del resto, potremmo notare, tale impostazione si espone all'autocontraddizione, se la possibilità di conoscere

il vero e di volere disinteressatamente il bene degli altri deve essere almeno preservata per quanti elaborano una critica delle ideologie.

La stessa tesi kantiana circa il primato della ragion pratica riceve invece un'interpretazione meno radicale nel pensiero americano a cavallo tra la fine dell'800 e l'inizio del '900: nella filosofia del cosiddetto "pragmatismo" (Peirce, James, Dewey). In esso il valore di verità del pensiero viene identificato con l'efficacia sul piano logico e sul piano pratico: la verità di un'idea si dimostra nella sua effettiva capacità di sintetizzare le conoscenze e di progettare la prassi. La verità di una teoria si dimostra, come per ogni progetto, nel successo della sua esecuzione. Come si vede si tratta di un modello di razionalità improntato alla prospettiva della ragion pratica. In tal modo si cerca una concezione della ragione aderente quanto più possibile al dinamismo della vita. Tale impostazione è in realtà condivisa da molte forme di pensiero presenti sulla scena della filosofia europea dell'inizio del '900. Un comune tratto è il rifiuto dell'intellettualismo, ossia di una concezione della ragione e della verità astratta dal concreto tessuto di motivazioni che innerva la vita umana. Tale astrazione dalla vita viene invece comunemente attribuita ad una forma di razionalità parziale, tecnica: quella scientifica.

La filosofia contemporanea

La filosofia del '900 è segnata dalla crisi della sintesi idealistica e dalla necessità di riconfigurare il ruolo della filosofia nei confronti delle scienze positive. In generale, vi si assiste ad un profondo ridimensionamento del progetto cartesiano di fondazione assoluta del sapere nell'ambito della coscienza, abbandonandone sì le pretese ottimistiche, ma mantenendone per molti aspetti l'impostazione soggettivistica di fondo. Tra gli elementi generali più caratteristici, e potremmo anche dire tra i suoi contributi più significativi, della filosofia contemporanea possiamo ricordare: 1) l'ampliamento del concetto di esperienza rispetto alla più tradizionale e comune nozione sensistica, in accordo ad un'esigenza di maggiore aderenza alla concreta situazione dell'uomo nel conoscere. A ciò corrisponde un inedito approfondimento della dimensione della temporalità, della storicità, della intersoggettività, della corporeità, etc. 2) La centralità del linguaggio, come elemento condizionante la possibilità del conoscere e come principio conduttore del metodo filosofico.

La fenomenologia. Una prima grande figura è quella della fenomenologia, una corrente filosofica assai ramificata che però riceve un'impostazione esemplare nell'opera di *E. Husserl* († 1938). Husserl proviene da studi matematici; la conoscenza dell'insegnamento del filosofo e psicologo di orientamento aristotelico *F. Brentano* († 1917) gli mostrò una via per la quale la filosofia poteva essere praticata come una scienza. Tra i maggiori contributi di Brentano è ricordata la rivalutazione del concetto classico di "intenzionalità". Quest'ultimo permetteva di caratterizzare in maniera rigorosa gli atti psichici: gli atti psichici si distinguono dagli atti fisici per il loro riferimento ad un oggetto. Il filosofo aggiungeva che la dimensione immanente degli atti costituiva un campo di conoscenza dotato della più alta certezza rispetto alla relativa incertezza delle realtà esterne. Husserl recepisce questi elementi e li elabora progressivamente in una filosofia che ha come campo d'indagine il vissuto di coscienza,

nelle sue due controparti, soggettivo e oggettivo. La prima mossa del metodo fenomenologico, secondo Husserl, è la “riduzione” dell’attenzione alla dimensione essenziale del dato, come esso si presenta alla coscienza, tralasciando invece la questione circa la realtà trascendente o l’origine del dato sul piano dell’esistenza. Quest’ultima questione non è infatti, secondo il filosofo, solubile o non è garantita nei confronti delle critiche scettiche che negano la possibilità di attingere la realtà. Allo scettico, Husserl può invece opporre la possibilità di conoscere con esattezza il dato oggettivo nelle sue caratteristiche tipiche e nelle sue leggi necessarie, anche ammettendo che la realtà del dato non sia attingibile nella sua trascendenza. Husserl ci tiene, però, a distinguersi da una prospettiva idealistica secondo cui la coscienza è causa produttiva del dato. Al posto della nozione di “produzione” egli utilizza la nozione di “costituzione”: i fenomeni si configurano in relazione a determinati atti soggettivi. La validità dell’idealismo, per Husserl, consiste invece nel riferimento essenziale degli oggetti alla coscienza. Su quest’ultimo punto, la validità dell’idealismo e il problema dell’esistenza, la fenomenologia di Husserl è stata contestata o diversamente elaborata dai suoi maggiori allievi, come E. Stein e M. Heidegger. Una questione aperta della fenomenologia è ancor oggi la possibilità di procedere oltre la descrizione del vissuto di coscienza verso un’ontologia.

L’ermeneutica. Come si accennato, la filosofia di *M. Heidegger* († 1976) andava nel senso di un recupero della importanza dell’esistenza, come elemento non sospendibile arbitrariamente da parte del soggetto e come un fattore condizionante del conoscere. L’esistenza è infatti una dimensione costitutiva della stessa soggettività: il soggetto conoscente è un soggetto esistente. Ciò significa, secondo Heidegger, che il soggetto si trova dinanzi agli oggetti nel contesto e nelle modalità concrete che caratterizzano la sua esistenza. Tra queste, egli sottolineava l’importanza della prassi, del linguaggio e della storicità. Il soggetto conosce sempre a partire da una prospettiva vitale e culturale definita che comporta una “pre-comprensione” del dato. Questa impostazione ha ricevuto poi un’elaborazione sistematica nell’opera di un allievo di Heidegger, *H.G. Gadamer* († 2002), la cui opera *Verità e metodo* (1960) rappresenta uno dei capisaldi dell’ermeneutica. L’ermeneutica è tradizionalmente quella disciplina che contiene i precetti per la corretta interpretazione dei testi, sia della Scrittura sia nell’ambito giuridico. Per Gadamer, poiché la dimensione interpretativa e il linguaggio sono i fattori costitutivi del conoscere umano, l’ermeneutica va invece intesa come una vera e propria prospettiva filosofica. In tal senso, l’ermeneutica vuole evidenziare quei fattori “oggettivi” che condizionano a priori la lettura di un testo, estendendo però la nozione di testo e di linguaggio ad ogni espressione umana dotata di senso. Tra questi fattori possiamo menzionare specialmente: l’appartenenza del testo e dell’interprete a due contesti storico-culturali differenti, la dipendenza della prospettiva dell’interprete dalla catena delle interpretazioni generate dal testo nella storia. Donde risulta l’inattigibilità del testo nella sua oggettività e secondo l’intenzione originaria dell’autore, in maniera indipendente dalla situazione dell’interprete. Su questo, sull’esistenza di una verità del testo e sul riferimento dell’interprete ad essa la concezione di Gadamer rimane abbastanza ambigua. Altri autori, come E. Betti, hanno invece segnalato la necessità che l’ermeneutica giunga a formulare dei criteri per garantire la correttezza e l’oggettività

dell'interpretazione, particolarmente nell'ambito giuridico. L'ambiguità di Gadamer è risolta in senso relativistico da G. Vattimo, integrando la visione radicalmente prospettivistica di Nietzsche secondo la quale non esistono fatti ma solo interpretazioni, e interpretazioni di interpretazioni.

Filosofia analitica. La filosofia analitica rappresenta l'indirizzo oggi dominante nelle facoltà di filosofia dell'area anglosassone, per quanto manifesti oggi i segni di una certa crisi. Sua caratteristica peculiare è l'enfasi sull'analisi del linguaggio come momento preliminare o addirittura conclusivo dell'indagine filosofica. Tra i padri fondatori di questa scuola è menzionato specialmente *G. Frege* († 1925), uno dei maggiori logici moderni, che ha contribuito specialmente alla formalizzazione della logica e alla fondazione logica dell'aritmetica. Secondo Frege, l'analisi del linguaggio costituisce la via privilegiata per analizzare e per chiarire il pensiero umano che in esso si esprime. A tale proposito, non serve analizzare la dimensione psichica degli atti conoscitivi, perché essa è del tutto accidentale rispetto all'oggettività della logica o della matematica. Il pensiero attinge invece in questa una realtà indipendente. Questa sorta di realismo platonico verrà riproposta poi da K.R. Popper, allargandone lo spazio a tutte le dimensioni oggettive del sapere che costituiscono la civiltà umana, come teorie, concezioni, libri, utensili, etc. Per Frege, ancora, l'analisi del linguaggio e la formalizzazione della logica doveva servire a districare gli pseudo-problemi ingenerati dalle ambiguità presenti nel linguaggio naturale. Questa finalità negativa o "terapeutica" dell'analisi linguistica è recepita da uno dei maggiori esponenti della filosofia analitica, *L. Wittgenstein* († 1951). Nella sua prima opera, il *Tractatus logico-philosophicus*, egli formulava una teoria del significato rigidamente "verificazionista" cui attinsero specialmente gli autori del cosiddetto neopositivismo viennese (Circolo di Vienna): il senso di un enunciato consiste nella sua verifica empirica; ciò che non è riducibile ai fatti elementari dell'esperienza, ossia tutte le proposizioni che trascendono l'ambito delle scienze naturali, non sono dotate di senso o appartengono alla sfera del "mistico". La filosofia non ha dunque un contenuto proprio ma serve come uno strumento per operare questo discernimento critico, attraverso l'analisi del linguaggio. Veramente per Wittgenstein, diversamente dai neopositivisti, l'ambito del mistico era dotato del più grande interesse, poiché ad esso appartenevano gli argomenti che all'uomo maggiormente interessano, l'etica e la religione. Ma la sua riflessione avanzò poi verso un deciso superamento della sua prima concezione. Il filosofo si accorse dell'esistenza di forme di linguaggio, diverse da quello scientifico, che raggiungono perfettamente il loro scopo. Il valore di un linguaggio non è dunque esclusivamente vincolato alla sua capacità rappresentativa, ma alla sua funzionalità in un determinato contesto vitale (ad esempio, l'espressione "mattone!" per un gruppo di operai che stanno lavorando in un cantiere). Questa considerazione stimolò l'apertura dell'analisi linguistica sul linguaggio naturale, nella varietà delle sue applicazioni, con una speciale attenzione alla dimensione pragmatica, ossia alle dimensioni non già descrittive (semantiche) ma d'uso del linguaggio. Tra gli autori che a partire da Wittgenstein si sono rivolti in tal senso possiamo citare, J. Austin e J. Searle.

Esponenti del realismo scientifico. Nell'epistemologia contemporanea diversi autori sono sostenitori del realismo del senso comune, per quanto, diversamente

dall'impostazione del realismo classico, rifiutino una fondazione metafisica della conoscenza. Citiamo alcune figure tra le più significative. La prima è quella del già menzionato *Popper* († 1994). Popper è noto soprattutto per la sua critica del verificazionismo neopositivista e per la sua concezione falsificazionista del metodo scientifico. Poiché un enunciato empirico è sempre particolare, la pretesa di una verifica empirica di una teoria, che è formulata in termini universali, è falsa. Ciò che è invece è possibile, secondo Popper, è contrastare una teoria, che la mente dello scienziato in maniera largamente autonoma e creativa costruisce, con un'osservazione empirica capace di confutarla. C'è dunque un'asimmetria tra la verifica e la falsificazione: mentre un enunciato universale può essere confutato da un solo enunciato particolare contraddittorio, un enunciato particolare non può mai autorizzare un corrispondente universalizzazione. Il falsificazionismo restituisce secondo Popper l'autorità all'esperienza, per quanto essa si esprima sempre in termini negativi ed indiretti, attraverso le sue effettive o mancate falsificazioni. Il principio di verifica non esclude invece la possibilità di adattare ogni volta il referto di esperienza nei termini della teoria. In tal senso, Popper ha contestato la pretesa di scientificità delle previsioni storiche del marxismo e delle diagnosi della psicanalisi freudiana. Un altro cespite della critica popperiana è l'opposizione all'idealismo in nome del realismo del senso comune. Secondo il filosofo viennese, la mente umana, particolarmente nell'impresa scientifica, è rivolta verso la verità. La falsificazione è come un segno della solidità della realtà. Tuttavia, il realismo non è dimostrabile, poiché si tratta di una convinzione di fondo della coscienza umana; ma nemmeno è confutabile. La realtà è colta sì globalmente nella sua indipendenza, ma la conoscenza oggettiva è limitata alle teorie che la mente costruisce e alle procedure di falsificazione che lo scienziato è in grado di mettere in opera. A questo riguardo, nella relazione puramente ideale e "negativa" dell'uomo con il reale, si può avvertire in Popper la traccia dell'impostazione kantiana. Un altro autore contemporaneo sostenitore del realismo, anch'egli fortemente debitore dell'impostazione kantiana, è lo statunitense *H. Putnam*. La sua riflessione, piuttosto mobile ed eclettica, conosce un'evoluzione rispetto al problema del realismo. In una prima fase egli assegna al sapere scientifico il primato nella conoscenza del mondo. Più recentemente, egli ha modificato la propria prima concezione, piuttosto monistica e scienziata, nei termini di un cosiddetto "realismo interno": la realtà del mondo è ogni volta relativa ai diversi concetti e alle diverse prospettive epistemiche attraverso cui essa è riguardata (ad esempio, un tavolo è una realtà concettualmente diversa per un fisico e per l'uomo comune). Queste non sono affatto limitate al discorso scientifico; del resto, le categorie che determinano l'interpretazione del mondo sono relative a determinati contesti linguistici e culturali. Si vede in ciò come Putnam si avvicini alle posizioni del secondo Wittgenstein, di cui approfondisce particolarmente l'ispirazione pragmatistica. D'altra parte, secondo il filosofo, se la conoscenza del mondo è relativa alle categorie e ai contesti in cui essa si esplica, ciò non comporta né l'idealismo né il relativismo. In ciò egli sembra appellarsi specialmente al senso comune, sia per il riconoscimento dell'esistenza autonoma del mondo sia per la delimitazione della sua concezione della relatività concettuale sul piano della moralità.

Neoscolastica. Vediamo infine come si presenta il problema della conoscenza nella

filosofia contemporanea che si ispira a san Tommaso: la cosiddetta “neoscolastica”. L’inizio di questa corrente si riconosce comunemente nell’enciclica di Leone XIII *Aeterni Patris* (1879). Il pontefice volle incoraggiare la cultura cattolica a rispondere alle nuove questioni aperte dalla filosofia moderna e a tentare una sintesi armonica di fede e ragione, proponendo ad esempio l’opera di san Tommaso. Uno dei principali problemi che si dovettero affrontare in tal senso fu il problema critico, ossia la garanzia del riferimento del pensiero alla realtà e la garanzia della validità oggettiva delle categorie, come la causalità, rispetto alla concezione soggettivistica di Hume e di Kant. Si distinse tra in primi in questa direzione il Mercier. Altri autori, come *C. Fabro* († 1995), hanno approfondito la teoria tomista della conoscenza attraverso un confronto con la psicologia contemporanea, dimostrando l’attualità della concezione dell’Aquinata, soprattutto su alcuni aspetti particolari, come la dottrina della percezione e della “cogitativa”. Nei confronti della concezione moderna soggettivistica, Fabro concede l’esistenza di una complessa mediazione psicologica nel conoscere, senza che però ciò comporti la necessità di dover giustificare in maniera logica o riflessiva il passaggio dalla soggettività al reale. *J. Marechal* († 1944) tentò invece un indirizzo alternativo: superare l’idealismo kantiano assumendo la sua stessa prospettiva. L’ontologia deve essere perciò preceduta da una riflessione critica sull’interno dinamismo del conoscere. Il riferimento del pensiero alla realtà in sé corrisponde al necessario orientamento teleologico del pensiero umano verso l’essere, nella sua absolutezza. È l’assoluto, Dio in definitiva, il rappresentante della realtà in sé e perciò il termine ultimo del dinamismo della conoscenza umana. Tale impostazione è stata seguita da altri autori come *B. Lonergan* († 1984) e *K. Rahner* († 1984). Più recentemente nell’ambito delle concezioni che si ispirano a san Tommaso si assiste ad un approfondimento delle dimensioni antropologiche della conoscenza, nel confronto con l’attuale neuroscienza (*G. Basti, J.J. Sanguineti*) ed una valorizzazione della portata normativa del senso comune (*A. Livì*). Autori, come *L. Polo* hanno approfondito in particolare l’attualità speculativa di alcuni aspetti della filosofia aristotelica come la teoria degli abiti e degli atti immanenti, che permettono di cogliere la profondità metafisica della dimensione antropologica. È questo, come pare, un modo equilibrato per rispondere al problema della modernità, la mediazione della soggettività nel conoscere, senza cadere nell’idealismo o nel soggettivismo.