

## Elementi di Gnoseologia

(Lezioni A.A. 2018-2019)



*Ma anche il fatto che la gente fugga la morte rivela il desiderio di apprendere che è proprio dell'anima. Essa fugge, infatti, le cose che non conosce, ossia ciò che è oscuro e ciò che non è chiaro, mentre per natura persegue ciò che è manifesto e ciò che è conoscibile. Per questo anche diciamo che coloro i quali sono per noi la causa del vedere il sole e la luce, si devono onorare oltre ogni misura, e si devono rispettare il padre e la madre come cause dei massimi beni.*

(ARISTOTELE, *Protreptico*, trad. E. Berti, Torino 2000, n. 104)

*Portami il girasole ch'io lo trapianti  
nel mio terreno bruciato dal salino,  
e mostri tutto il giorno agli azzurri specchianti  
del cielo l'ansietà del suo volto giallino.*

*Tendono alla chiarezza le cose oscure,  
si esauriscono i corpi in un fluire  
di tinte: queste in musiche. Svanire  
è dunque la ventura delle venture.*

*Portami tu la pianta che conduce  
dove sorgono bionde trasparenze  
e vapora la vita quale essenza;  
portami il girasole impazzito di luce.*

(E. MONTALE, "Portami il girasole", da *Ossi di seppia*, 1925)

## Indice

Premessa

Introduzione

I. Approccio alla conoscenza

II. Dimensioni operative della conoscenza

III. La situazione dell'uomo verso la verità

IV. Conoscenza e verità

VI. Esperienza e concetto

VII. Lettura di *Teeteto*, 142-186

*Per approfondire*

## Premessa

La filosofia della conoscenza come ogni disciplina filosofica circoscrive il proprio oggetto nella sua generalità, mirando a determinarne gli elementi e i principi essenziali. Attraverso la loro ricognizione e sintesi, mira infine ad offrire un'immagine della conoscenza umana nella sua interezza. Ad esempio, di fronte ai problemi comuni sull'affidabilità della percezione, si è costretti a ricostruire il ruolo della percezione nel complesso degli atti da cui è costituito il nostro sapere. Di qui si è condotti a precisare quei termini universali, indispensabili in ogni sua descrizione, come "rappresentazione", "certezza", "oggetto"; infine, "realtà", "verità". Un'indagine empirica porta così, per riflessione e analisi, ad un'indagine trascendentale, ossia alla delucidazione di quelle nozioni primitive da cui il concetto di conoscenza, come ogni altro, è costituito. Per l'ampiezza crescente del compito, una tale ricerca supera di certo le risorse del senso comune; ma supera altresì la sfera ben delimitata della logica e delle scienze cognitive. D'altra parte, i suoi esiti, per la loro stessa generalità, possono condizionare in maniera sensibile l'impostazione di un'indagine speciale, di carattere formale o empirico, la giustificazione dei suoi metodi o l'interpretazione dei suoi risultati. Se la filosofia è intesa, secondo quanto tradizionalmente si conviene, come quella scienza che porta la richiesta di comprensione sino all'ultimo presupposto, spetta, allora, alla filosofia, qui alla filosofia della conoscenza, farsene carico.

Come ogni disciplina teoretica, la filosofia della conoscenza condivide tale assunto: che il suo oggetto richieda per il suo intrinseco valore d'essere meglio apprezzato. La stessa garanzia di certezza che si vuole ottenere, che a prima vista sembra soddisfare un interesse subordinato, quasi d'indole pratica, è una richiesta ineludibile, che travalica la sua utilità. L'essenza e la dignità del sapere consiste, infatti, nella chiara manifestazione del suo oggetto, l'essere. La coscienza della nostra finitezza dinanzi all'inesauribile sua grandezza, ci sollecita a quel vaglio prudente di noi stessi in cui pure consiste la razionalità. Una distinzione così netta di scopi (la descrizione e la garanzia del sapere) si può osservare già dal diverso modo col quale tale disciplina è di fatto concepita. Tale diversità appare talvolta legata a che l'indagine sia rivolta all'etica o alle scienze particolari, ove sembra prevalere l'istanza logica della giustificazione (un indirizzo maggioritario nella letteratura anglosassone). Oppure è legata a che la ricerca sia prossima all'antropologia e alla metafisica. Rispetto a queste ultime, si profila un interesse teso ad una comprensione globale, *lato sensu* ontologica, del fenomeno conoscitivo (tale impostazione si rinviene più frequentemente nella tradizione europea; ma l'odierna *philosophy of mind* sembra avanzare, a suo modo, in tale direzione).

In ogni caso, la verità è il tema principe della nostra disciplina. In effetti, le diverse maniere di intendere la filosofia della conoscenza si dividono già su questo presupposto: se c'è verità nel pensiero umano e fino a che punto; infine in che cosa esattamente consista. Nella prospettiva qui adottata, la filosofia della conoscenza è una riflessione metodicamente condotta che ha ad oggetto principale ciò che in maniera

approssimativa potremmo chiamare il nostro capire, la nostra “intelligenza delle cose”. Si assume così per certo che questa, con la verità che vi corrisponde, sia sempre in certo grado disponibile; né altrimenti potrebbe mai darsi una tale riflessione, mancandone l’oggetto e il mezzo. Ora, la ricerca della verità e i maggiori problemi al riguardo, si presentano normalmente alla coscienza con tali domande: “che cos’è la verità?”, “che cosa posso sapere?”, “a chi debbo dare ascolto?”. La risposta a queste domande, o ciò solo che ci permette di porle, è la prima fonte della ragione, quanto è stato chiamato *lumen naturale*. Dall’esercizio spontaneo del pensiero, la filosofia riceve il compito e la materia, già ampiamente elaborata, della propria trattazione. A tal proposito, come ovunque altrove, la considerazione filosofica prosegue la ricerca comune, sempre rinnovantesi su tali argomenti, così legati a tutto ciò in cui riconosciamo più prossimamente l’umano, come l’etica e la religione.

In tale prospettiva, la gnoseologia non ha per scopo di fondare in senso assoluto la veridicità della coscienza, i criteri di affidabilità del nostro percepire o l’adeguatezza dei nostri concetti. Nei limiti in cui sia ragionevole proporselo, non è questo, ad avviso di chi scrive, il suo scopo esclusivo o principale. Se per coscienza, come per ragione e intelletto, s’intende quella luce che illumina la vita dall’interno, la riflessione della luce, la filosofia, non può che cercare di dirimerne per comparazione i gradi e i contrasti. La gnoseologia adempie dunque per noi anzitutto una funzione chiarificatrice. Da tale considerazione, il tradizionale problema critico (la giustificazione riflessiva del fatto conoscitivo e la soluzione dello scetticismo) è ridimensionato per lasciare spazio all’esigenza di apprezzare da vicino la natura e l’interno dinamismo della conoscenza. Altrimenti, come talora si constata, la sua realtà è assunta come un fatto o un’ipotesi, di cui solo bisogna rinvenire argomentazioni logiche a suo sostegno. Ma è ben la luminosa bellezza del suo atto e l’immensa impresa che nel suo sviluppo storico rappresenta, a motivare una ricerca com’è quella che cercheremo qui di intraprendere.

## Introduzione

1. *Il problema della conoscenza.* La filosofia, prima di costituirsi come teoria, cioè come pensiero oggettivato in un corpo di proposizioni reperibili in alcuni scritti autorevoli, è una viva conversazione (*logos*) su un tema di comune interesse. La filosofia della conoscenza presuppone l'esperienza condivisa del suo oggetto, specialmente in ordine a quelle sue proprietà che hanno sollevato e tuttora sollevano questioni di grande portata. Anzitutto la verità: come si possa garantirla, se sia accessibile e in quale misura. Infatti, lo scopo ideale della conoscenza è la verità intorno agli esseri: che la realtà delle cose, ciascuna e tutte nel loro complesso, sia manifesta, secondo l'approfondirsi degli interrogativi che vi si possono porre; che l'ignoranza, l'errore, la mera congettura siano rimosse dall'evidenza e dalla gioia del comprendere. Ed è palese quanto tutto ciò non sia un'eredità acquisita, né il frutto di un'azione solitaria, quanto una ricerca comune, lunga e faticosa, coincidente col complicato evolversi della vita umana. Infatti, la capacità di conoscenza qualifica il modo di essere proprio dell'uomo. È in virtù di essa che ogni nostro atto e rapporto, progressivamente riguardato in un orizzonte universale di rapporti, acquista finalmente il lucido carattere della ragione e la forza della sua legittimazione. Inoltre, la vita quotidiana è riempita da oggetti che non ci sarebbero affatto o non avrebbero alcun senso senza la conoscenza; e ciò mostra quanto essa è onnipresente e variegata. Si provi a passare in rassegna gli accadimenti del giorno precedente rimuovendovi la conoscenza in ogni traccia, direttamente come attività, o come causa e condizione di altre. La conoscenza non è, dunque, un realtà qualsiasi che possa essere posta a tema di riflessione, per un momento accanto ad altre. Infatti, la sua azione pervade la vita umana per intero, costituendola dall'interno come vita cosciente. Nondimeno, anch'essa è un'azione che si può dirigere liberamente su diversi oggetti; inoltre, può essere a sua volta oggetto di un'indagine specifica, volta a delucidarne l'essenza o un aspetto. In particolare, c'è qualcosa di essa che è dato in continua presenza e con una familiarità che, salvo eccezioni, si presume in ogni persona adulta. Tale comprensione naturale è la condizione per l'uso relativamente appropriato dei termini cognitivi di cui abbonda il linguaggio ordinario. C'è poi qualcosa, molto, che è materia di dubbi e domande.

Inoltre, la conoscenza non è solo una capacità che serve a condurre la gran parte delle azioni che svolgiamo nella vita quotidiana, ma è altresì uno scopo per sé. È infatti naturale per l'uomo volere conoscere se stesso, il mondo, Dio e il loro rapporto, poiché ne dipende radicalmente il senso del suo agire. E per il cristiano lo scopo della vita consiste nel conoscere Dio (*Gv* 17,3). In tale prospettiva, si è sempre inteso il significato di quella sapienza di cui la filosofia va in cerca. Certamente, l'interesse per il sapere è dapprima motivato dalla sua utilità: per agire in maniera efficace occorre saper vagliare i fini e i mezzi. Tale saggezza pratica è acquisita spontaneamente, sebbene richieda un apprendistato, secondo la complessità dei compiti. Inoltre, ogni disciplina prescrive un metodo che si presume il più appropriato. Nella formulazione di un metodo, sono richiamate alcune nozioni elementari e massime di carattere epistemico, la cui generalità eccede il campo di una scienza particolare. Di qui, la necessità per chiarirle o fonderle di una scienza abilitata ad esaminarle direttamente.

Tale necessità emerge soprattutto quando il senso comune non basta ad affrontare alcuni problemi che vi potrebbero insorgere, come lo scetticismo e il relativismo, il cui radicalismo potrebbe scuotere le fondamenta di una scienza o di una pratica sociale. Tuttavia, oltre all'utilità menzionata, nell'uomo può avvenire ciò che, secondo la tradizione classica, muove l'indagine filosofica: il destarsi dell'interesse speculativo, ossia quell'amore disinteressato per l'essere che qualifica l'atteggiamento filosofico. Così, la realtà è considerata in se stessa, per fruire della sua intrinseca bontà e bellezza. Ciò richiama l'idea aristotelica secondo la quale la filosofia ha origine dalla meraviglia, e che il sapere, ma ancor prima lo stesso essere cosciente, è in sé la realtà più alta.

ERACLITO, *Frammenti*

(trad. F. Fronterotta, Milano 2013 tra parentesi la numerazione ed. Diels Kranz).

6a (113) Il comprendere (*fronein*) è comune a tutti.

6 (114) Coloro i quali intendono esprimersi sensatamente devono fondarsi su ciò che a tutti è comune, come una città si fonda sulla legge, e molto più saldamente, perché tutte le leggi umane si nutrono di un'unica legge, che è quella divina, essa infatti dispone secondo il suo volere, a tutte dà ausilio e tutte le sovrasta.

7 (2) Si deve perciò seguire ciò che è comune; ma, sebbene il ragionamento [*logos*] sia comune, i più vivono come se possedessero una comprensione propria delle cose.

8 (89) Per gli svegli il mondo è uno e comune, mentre, fra i dormienti, ognuno si rivolge a un mondo suo proprio.

*Note*

La capacità razionale di attingere e distinguere il vero nella sua oggettività è assimilata alla lucidità di coscienza che caratterizza lo stato di veglia, in cui il soggetto è dato a se stesso, nella relazione col mondo e con gli altri; per converso l'integrale soggettivizzazione della coscienza, per cui ogni suo contenuto è esclusivamente ricondotto al campo di esperienza individuale e a criteri di giudizio indisponibili al pubblico scrutinio, equivale alla situazione onirica dello stordimento e del sonno. La conoscenza è vera in quanto è ricettiva del *logos* oggettivo, ossia della legge che governa le cose e gli accadimenti. L'intelligenza umana nutrendosi di tale legge è collocata in un punto stabile da cui ottiene una visione unitaria ed organica del mondo, al di là dei suoi elementi contrastanti, così come la vita sociale è retta dalle leggi civili. Questi frammenti sembrano contraddire l'immagine dossografica di un Eraclito esoterico e aristocratico. L'esercizio della conoscenza è per lui accessibile a chiunque si senta vincolato alla ragione universale che governa quel mondo a cui ogni uomo appartiene. Inoltre, tale comprensione del mondo conferma il legame di comunanza tra gli uomini.

ARISTOTELE, *Protreptico*, nn. 100-102

(trad. it. di E. Berti, Torino 2000, corsivi nostri)

i. «[T]utti, nella misura in cui *percepiscono* di esercitare il senno (*fronein*) e sono in grado di *gustare* questa cosa, ritengono che le altre cose non abbiano alcun valore, e per questa ragione neppure uno solo di noi sopporterebbe di essere ubriaco o bambino per tutta la vita» (n. 100).

ii. «[I] dormire è piacevolissimo, ma non desiderabile, anche se supponiamo che chi dorme provi tutti i piaceri, perché le rappresentazioni (*fantasmata*) nel sonno sono false, mentre quelle nella veglia sono vere. Non differiscono infatti in niente altro il dormire e l'essere svegli, se non nel fatto che *durante la veglia l'anima è spesso nel vero, mentre quando dorme si inganna sempre*. Ciò che appartiene ai sogni, infatti, è tutto *parvenza e inganno*» (n. 101).

#### *Note e questioni*

*Ad i.* Si osservi l'applicazione di verbi percettivi all'atto del pensiero (cfr. *De An.* III.2), come oggetto di una sensibilità interiore e fonte di un certo piacere (cfr. *Eth. Nic.* IX.9, X.7,8; *Met.* XII.7,9). Vi è così descritta una riflessione non meramente astratta, ma una sorta di esperienza, cioè di apprensione esistenziale diretta, appunto una percezione, consolidantesi in una familiarità, non disgiunta dalla dimensione valutativa dell'apprezzamento. # *È descritta un'esperienza frequente e comune? C'è un piacere specifico del conoscere: del sentire come sentire? Si può godere del pensiero indipendentemente dalle qualità del suo oggetto?*

*Ad ii.* Il valore della vita e il suo godimento sono associati alla cognizione del vero: una vita piacevole ma avvolta nell'inganno è diminuita, alienata e passiva, appunto un sonno, che nessuno potrebbe ragionevolmente scegliere come stato permanente. Si noti il legame di vita e conoscenza (è il tema del *Protreptico*): la vita umana è una vita desta, cioè una animata dalla ricerca e dalla fruizione della verità. Si noti però che la vita umana non è vista come del tutto rischiarata dalla verità, ma come sempre in certa misura segnata dall'inganno. # *È vero che preferiamo sempre essere nel vero? Si può condurre una vita completamente falsa?*

**2. Denominazioni della disciplina.** (i) “Epistemologia” è la denominazione prevalente nell'area anglosassone. L'etimo *episteme* suggerisce una specificazione relativa ai requisiti di garanzia del sapere, che trovano realizzazione esemplare nella scienza. In tale prospettiva, il tema centrale è solitamente individuato nei criteri di giustificazione della conoscenza, soprattutto nella sua formulazione proposizionale. Un tipico problema è la soluzione degli argomenti scettici, in generale e rispetto alla forme particolari della conoscenza (es. le illusioni percettive). (ii) “Gnoseologia” è una denominazione tradizionale che, sebbene abbastanza desueta, data la generalità dell'etimo (*gnosis*), ha il vantaggio di non pregiudicare l'apertura di un'interrogazione filosofica. Questa, come si constata nella storia della filosofia (esemplarmente nel *Teeteto* di Platone, per così dire, il testo fondatore della disciplina), può includere sia problemi “epistemologici”, sia la problematica metafisica sulla definizione della conoscenza, sia gli aspetti psicologici ed etici connessi (es. le virtù della mente e del carattere che abilitano il soggetto conoscente). In tal senso, la denominazione preferibile è forse “gnoseologia” o “filosofia della conoscenza”. Una denominazione equivalente è quella ancora recentemente in uso nell'area tedesca di “teoria della conoscenza” (*Erkenntnistheorie*). (iii) “Critica”, da *kritiké* (*tekne*): arte del giudicare. Questa denominazione esplicita una delle finalità caratterizzanti: l'esame riflessivo della conoscenza quanto al suo valore di verità. Tuttavia, ha 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 generico, senz'alcuna connotazione dottrinale: “indagine o riflessione *critica*”.

**3. Natura e compito della gnoseologia.** La gnoseologia mira a fornire: 1) una definizione generale di “conoscenza”; inoltre, un'analisi di quei termini che ne denotano le proprietà ed elementi comuni (es. “intenzionalità”, “rappresentazione”), delle proprietà normative che ne misurano il valore e i corrispettivi stati della mente (es. “verità”, “certezza”); 2) una descrizione e spiegazione delle sue funzioni specifiche, singolarmente e nella loro articolazione (es. la genesi empirica del concetto coinvolge la sensibilità e l'intelletto); 3) una valutazione del suo valore di verità e l'individuazione dei rispettivi criteri e metodi (es., analizza le modalità dell'evidenza). In quanto è una disciplina filosofica, la gnoseologia affronta il proprio oggetto nella sua generalità e radicalmente col porsi la domanda: “che cos'è la conoscenza?”. Le scienze particolari che insistono sul medesimo oggetto (es. la psicologia cognitiva) tralasciano tale domanda o assumono una definizione filosofica, per concentrarsi su di un insieme circoscritto di aspetti e problemi, trattabili attraverso una metodologia descrittiva, possibilmente quantitativa. Infatti, che cosa contraddistingue un approccio filosofico? La determinazione essenziale e normativa, non meramente empirica, dell'oggetto studiato e il suo collegamento alla realtà integrale a cui esso appartiene. A tal proposito, la questione della verità è decisiva per caratterizzare l'approccio filosofico alla conoscenza, poiché implica la tematizzazione di quel suo rapporto con il reale, che, pur concettualmente elusivo, è dato con incontrastabile evidenza ed è presupposto in ogni sua descrizione, pena il suo decadere come tale (nel rimuoverlo, non si parlerebbe più di conoscenza). Com'è palese, tale rapporto include ma altresì supera le proprietà rispetto alle quali si può porre un'indagine empirica. Nondimeno, il confronto con le scienze è utile, talora necessario. Ad esempio, lo studio della percezione quando scende al dettaglio di qualche aspetto o problema non può trascurare la relativa indagine sperimentale (psicologia o neuroscienza), senza rimanere ad un livello troppo astratto ed elementare. Lo studio della conoscenza concettuale non può trascurare la sua espressione logico-linguistica, quindi la linguistica e la logica.

**4. Metodologia.** La conoscenza ha manifestamente i tratti di un'attività vitale. Quand'anche sia riferita al mondo, in ogni sua forma è un atto che procede dal soggetto e vi ritorna con un contenuto che è suo esclusivo possesso e beneficio; potenziato di quell'acquisto, vi fonda ogni nuovo rapporto al mondo. È perciò plausibile riconoscere la sua struttura simile a un organismo vivente, ove tutte le parti, benché distinte, cooperano ad uno stesso scopo ad esso immanente. Se è così, l'analisi delle sue parti (modalità, funzioni e contenuti) dev'essere costantemente ricondotta ad una sintesi rispetto al dominio cosciente della persona. Infatti, tutte le funzioni cognitive cooperano alla nostra visione del mondo e al nostro agire in esso. Poiché la conoscenza non è un evento esterno né solo un processo naturale, ma un atto che la persona produce e va componendo, essa si conosce anzitutto attraverso la riflessione ed osservazione sul suo esercizio: ricostruendo come abbiamo appreso o come procediamo quando ricerchiamo con serietà, rintracciando le fonti e i passi che ci hanno portato a scoprire qualcosa o a saperne qualcosa con maggiore certezza. Tale ricostruzione si avvale degli esempi e delle espressioni in cui è depositata la struttura dell'esperienza umana; il linguaggio stesso è una traccia della conoscenza che vi è inscritta (es. le metafore, quale sintesi tra il sensibile e il concettuale). Donde la pertinenza di un'analisi fenomenologica e linguistica; queste, benché possano afferire a impostazioni filosofiche diverse, nella loro applicazione appaiono sempre intrecciate.



# I

## Approccio alla conoscenza

1. *Indefinibilità della conoscenza.* Come ciascuno può sperimentare, ogni espressione che si utilizza per definire la conoscenza a ben vedere la presuppone. In un passo del *Teeteto*, Socrate osserva: «Tutto il nostro ragionamento [volto a definire il concetto di conoscenza] fin dall'inizio si è profilato come una ricerca della conoscenza condotta come se non sapessimo che cosa mai sia. Già da tempo siamo contagiati da questo modo impuro di dialogare. Infatti infinite volte abbiamo usato espressioni come “conosciamo” e “non conosciamo”, “sappiamo” e “non sappiamo”, come se potessimo capirci a vicenda quando ignoriamo ancora che cosa sia la conoscenza. E anche ora, in questo momento, ci siamo serviti dell'espressione “ignorare” e “capire”....». Al che il giovane Teeteto risponde: «Ma in quale modo potresti discutere, astenendoti dall'usare queste espressioni?» (196d-e; trad. F. Ferrari). Nel tentativo di illustrare il significato di “conoscenza” con sinonimi o con metafore (es., presentarsi, apparire, luce), si osserva che essa rappresenta un modo di essere proprio, irriducibile ad altri: è il modo di essere nuovo che le cose assumono nell'essere, oltre che sussistenti, *manifeste*. L'*apparire* o *essere presente* 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 o rappresentato nella sua esistenza. L'impossibilità di una definizione essenziale o analitica è indicativa del fatto che la conoscenza designa un significato semplice, primitivo. Ciò non comporta che non se ne possa circoscrivere il significato con sufficiente nettezza e rigore, analogamente a quanto avviene per la gran parte dei termini oggetto d'indagine filosofica. Come osserva Kant in diversi luoghi (spec. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, 1764), in filosofia non si procede come in matematica per costruzione di concetti il cui contenuto sia stato istituito o reso trasparente attraverso postulati e definizioni, ma si ha da chiarire il senso pregnante e intuitivo, complesso e confuso, di nozioni originariamente date all'esperienza umana, come sua parte integrante (es. la realtà e la percezione del tempo), la cui certezza è irremovibile, benché il loro significato oggettivo (es. la natura del tempo), per il loro stesso carattere primitivo, non sia mai pienamente determinabile. Per questo, secondo Kant, rispetto ad esse, la filosofia deve procedere per analisi, ossia per ricognizione dei dati elementari che sostanziano il senso universalmente associato ai termini di cui si fa indagine, per rinvenirvi dei principi necessari, ossia una trama intelligibile.

### Esercizi

1) Si trovino esempi per illustrare la varietà dei modi del nostro sapere e si provi a classificarli, per tipologia d'oggetto e per la rispettiva modalità epistemica (es. “so che...”: i. “qui c'è un tavolo”: artefatti d'uso sociale, percepibili nell'ambiente fisico immediato; ii. “che Tizio è laborioso”: qualità o disposizioni del carattere, riscontrabili in maniera diretta o per testimonianza; iii “che se faccio cadere un bicchiere, si rompe”: disposizioni causali degli oggetti fisici, per osservazione diretta. iv. “che 2 è minore di 3”: relazioni tra oggetti o proprietà non sensibili, per evidenza analitica o concettuale).

2) *Si provi a individuare proprietà di oggetti che possono essere riconosciute come attualmente ignorate e si osservi su quali dati e criteri si fonda la relativa certezza di tale riconoscimento* (es. i. non so il numero di caratteri del giornale di oggi, sebbene sia certo che esista; # come lo so? Quale fatto o principio lo garantisce? ii. Conosco piazza Navona, perché l'ho vista e la ricordo, ma non saprei riferirne le misure; # nondimeno se posso riconoscerla debbo avere un'idea relativamente adeguata delle sue proporzioni. iii. Ancora non si sa davvero quali siano le cause dell'autismo; # si presume che la malattia abbia delle cause determinanti, ulteriori a quelle già individuate).

3) *Si provi a descrivere quale tipo di conoscenza è sotteso a domande ordinarie che veicolano una richiesta di informazione, come le seguenti:* a) “conosci Roma?”; b) “hai saputo che cosa è capitato a Giovanni?” (si ripeta l'esercizio, variando tipologia o complessità di oggetti).

*Ad esempio.* Ad (a), si potrebbe rispondere: (i) “me ne hanno parlato a scuola/ho letto una guida” (→informazione di base, per testimonianza, letture, etc.); (ii) “sì, ci sono stato una volta” (→percezione, singola esperienza); (iii) “no, ci sono stato una volta; Luigi la conosce, perché vi abita/l'ha studiata” (→esperienza protratta, scienza). L'attribuzione di conoscenza in (i) basta ad escludere l'assoluta ignoranza, ma è deficitaria rispetto a (ii) per qualità e a (iii) per estensione o profondità. L'attribuzione in (ii) si fonda sul senso pregnante di conoscenza, come presa diretta ed esistenziale dell'oggetto, ma è limitata rispetto ad una competenza acquisita attraverso un'esperienza prolungata o uno studio approfondito. Ad (b), si potrebbe rispondere: “ne ho saputo qualcosa/sì, so tutto al riguardo”. La delimitazione del grado o della modalità di conoscenza richiesta non dipende qui dal contesto o da una specificazione introdotta da chi risponde, ma è già indicata nella domanda. Si tratta non già di conoscere qualcosa (secondo modalità ed estensioni diverse), ma *qualcosa di qualcosa*: l'oggetto è prospettato sotto un certo aspetto, ossia in ordine a una determinata proprietà. Di qui, la sua formulazione proposizionale: *sapere che... (x è y)*.

2. *Che cosa significa “conoscenza”?* La consultazione di un buon dizionario (meglio di più, in lingue differenti) consente di distinguere le accezioni fondamentali di “conoscenza”. Poiché “conoscenza” significa anzitutto un atto e lo stato conseguente, conviene iniziare da quanto è rinvenibile nelle sue forme verbali: 1) *Avere (acquisire)* esperienza, coscienza, notizia, concetto, pratica (*di qualcosa*). Il riferimento è focalizzato sull'apprendimento e il possesso di un'informazione o di una capacità d'uso, secondo un'ampia tipologia di oggetti e modalità epistemiche. Solitamente, l'uso di verbi cognitivi con complemento oggetto diretto (conosco x) connota immediatezza, o profondità e completezza d'informazione. La costruzione con una proposizione subordinata oggettiva (so che...) specifica le proprietà per cui l'oggetto è dichiarato come noto. Nella rispettiva applicazione pragmatica, la prima forma può essere interpretata come l'attribuzione di una competenza generalizzata all'intero ambito indicato (rispetto all'indice di adeguatezza richiesto dal contesto), mentre la seconda delimita una sfera di competenza entro lo stesso ambito (es. “sai cos'è successo?” Sì / Al riguardo, ho saputo che...). 2) *Avere (dominare)* contenuti, (“avere conoscenze”), essere esperto (*in un ambito*). È marcata la completezza e sistematicità dei contenuti e la rispettiva competenza del soggetto, che si suppone capace di utilizzarli con relativa padronanza. Tipicamente, in tale accezione si fa riferimento non a singoli atti e contenuti, per quanto saldi e completi, ma ad abiti e costruzioni oggettive articolate come la scienza o una tecnica. 3) *Fare conoscenza, avere esperienza/familiarità, pratica*

(di un luogo, una persona). Vi è connotato un legame esistenziale, pratico ed affettivo, con l'oggetto.

### Esercizi

- 1) Confronta le accezioni di “conoscenza” sopra indicate con quelle reperibili in almeno due dizionari, possibilmente in lingue diverse.
- 2) Descrivi la polisemia di “esperienza” rispetto alle accezioni di “conoscenza” sopra distinte (es. cfr. *infra*). *Quali modalità assume (es. certezza, profondità)? Quali condizioni comporta l'attribuzione di esperienza, nelle sue differenti forme?*
  - i. Avere (= *acquisire*) ESPERIENZA DI, coscienza, notizia, concetto, pratica (*di qualcosa*).
  - ii. Avere (= *dominare*) conoscenze, ESPERIENZA IN, essere esperto (*in un ambito*).
  - iii. Fare conoscenza, avere esperienza/familiarità, pratica (*di un luogo, una persona*).
- 3) Osserva le modalità di conoscenza valendoti delle sue forme grammaticali e delle locuzioni che la descrivono. *Vedi lo schema seguente e trova espressioni equivalenti, dapprima liberamente, quindi consultando un buon dizionario.*
  - i. *Verbi (operazioni e stati attinenti al conoscere)*. Es. (1) apprendere, informarsi, esplorare, appurare, verificare, farsi un'idea, formarsi un giudizio. (2) “Avere conoscenze” in, sapere, imparare, intendersene. (3) Frequentarsi, “stringere conoscenza”, simpatizzare.
  - ii. *Avverbi (modalità qualificative)*. Es. in dettaglio, superficialmente/profondamente, “a menadito”, “per filo e per segno”.
  - iii. *Aggettivi (tipologia e relative divisioni)*. Es. sensibile/intellettuale, a posteriori/a priori, induttiva/deduttiva.
  - iv. *Locuzioni e proverbi*. Es. “avere sensazione” (in senso ampio, es. “... che non gradisca”), “avere fiuto”, “conoscere il mondo”, “sapere il fatto proprio”.
- 4) Osserva la conoscenza secondo le forme oggettive, materiali, istituzionali e sociali in cui essa ci si presenta. *Vedi lo schema seguente, trova altri esempi e descrivine le modalità.*
  - i. *Luoghi, istituzioni, azioni collettive*. Es. Scuola, biblioteca, bar, lezione, conferenza.
  - ii. *Ruoli sociali e figure professionali*. Es. maestro, allievo, scienziato, esploratore
  - iii. *Strumenti*. Es. Occhiali, libro, giornale, internet.
- 5) Fa' una rassegna delle virtù e dei difetti intellettuali e morali che ti paiono più rilevanti per l'acquisizione o la trasmissione della conoscenza, offrendone una giustificazione e una descrizione. Es. Curiosità, pigrizia, ingenuità, accuratezza, superficialità. *A quali condizioni la curiosità è una virtù?*

## II Accezioni di “conoscenza”

1. I dizionari comuni, non tematici o specialistici, riportano le accezioni rilevabili nell'uso ordinario di una lingua, classificandoli secondo alcune categorie semantiche, sebbene per lo più in maniera informale, ossia in maniera non esplicita e sistematica. Di qui si ricava una descrizione ampia e variegata del termine studiato, che ne rispecchia la straordinaria ricchezza. Infatti, la lingua è il registro dell'esperienza, e questa è, per così dire, il registro del mondo. Un'analisi concettuale, qual è tipicamente un'analisi filosofica, mira a una definizione che determini le proprietà essenziali dell'oggetto. Per questo, si dovrebbero esplicitare i criteri di classificazione dei significati, offrendone una spiegazione. Di seguito, abbozziamo uno schema di classificazione delle principali accezioni “conoscenza”, sulla traccia di alcune coppie opposte, indicandovi per alcune le relative prospettive o questioni filosofiche.

### ACCEZIONE...

#### 2. (a) *Descrittiva* / (b) *Normativa*

a) *La conoscenza è...* una capacità naturale esplicitasi in una varietà organizzata di atti, ciascuno qualificato da una tipologia di contenuti, funzioni e procedure tramite cui il soggetto giunge a formarsi una certa rappresentazione del reale. A tale accezione fanno capo indagini che studiano la conoscenza dal punto di vista del tipo di realtà ch'essa in generale o nelle sue forme particolari rappresenta (metafisica); oppure indagini che ne esaminano la struttura e il processo sotto un certo aspetto: psichico, neurale, sociale, etc. (scienze cognitive, sociologia, etc.). Ad esempio, ci si chiede: *che cos'è in senso assoluto conoscenza? C'è una gerarchia ontologica dei contenuti e delle funzioni cognitive? Quali facoltà, processi, contenuti, etc. costituiscono o condizionano l'attività cognitiva?*

b) Compimento del processo cognitivo, come apprensione vera e certa, per lo più espressa in un enunciato dichiarativo o da un complesso di enunciati legati da un nesso argomentativo. Si oppone a una cognizione parziale, congetturale o fallace (in tal senso, “opinione”, benché significhi uno stato cognitivo, non è “conoscenza” e per diversi aspetti vi si oppone). Sottintende una descrizione finalistica del processo cognitivo rispetto allo scopo-valore verità, e una corrispettiva valutazione. A tale accezione fanno capo le ricerche prettamente “epistemologiche”, le quali si concentrano sui requisiti e del sapere compiuto, come scienza (*episteme*), o sulle condizioni di verità, sui rispettivi problemi (es. lo scetticismo) e metodi giustificazione. La filosofia della conoscenza contemporanea enfatizza tale accezione, sino a identificarvi interamente il suo oggetto formale. Ad esempio, ci si chiede: *come distinguere l'opinione dal sapere? Quali sono le fonti per la giustificazione dei nostri asserti?*

#### 3. (a) *Teorica* / (b) *Pratico-competenziale*

a) Nella prima accezione, la conoscenza è identificata con un'apprensione e articolazione di contenuti, percettivi o concettuali, che dà luogo a una

rappresentazione vera di un oggetto. Questa accezione si può distinguere in due accezioni espresse da due forme sintattiche differenti: i) *Conosco X*: cognizione diretta, evidente, percettiva (*knowledge by acquaintance*), o essenziale ed esaustiva. Questa accezione è registrata in alcune lingue come l'italiano, il latino, il francese e il tedesco: “conoscere”, *noscere*, *connaître*, *kennen*. Tipicamente, il verbo regge un complemento oggetto; l'enunciato così costruito esprime la convinzione di una presa cognitiva diretta, completa e salda sull'oggetto. ii) *So che...* apprensione e rappresentazione di uno stato di cose specificato da una proposizione subordinata. Si tratta di un'accezione di conoscenza informativa, attributiva, aspettuale (*knowledge by description*): l'oggetto (il soggetto della proposizione) è riferito sotto alcune proprietà (i predicati): quelle per cui è noto o è descritto. Alcune lingue codificano questo significato con un verbo che prevede una costruzione subordinata: “sapere”, *scire*, *savoir*, *wissen*. Nella filosofia contemporanea è acceso un dibattito sul valore e l'autonomia epistemologica della prima accezione (i); in particolare, se una conoscenza diretta e intuitiva può soddisfare i requisiti di un autentico sapere. Ad esempio, alcuni autori ritengono che la prima accezione abbia rilevanza meramente psicologica non epistemologica: è solo l'antecedente del sapere. La conoscenza *by acquaintance* accedrebbe al rango del sapere solo quando il suo oggetto è analizzato in una proposizione e quando la pretesa di conoscenza così formulata è accompagnata da una giustificazione.

b) Nella seconda accezione, la conoscenza equivale a una competenza o abilità (*know how*). Per veicolare tale accezione, l'italiano, come altre lingue, predilige il verbo “sapere”. Solitamente l'uso di un verbo cognitivo in questa accezione regge un verbo all'infinito designante un'azione (es. “so andare in bicicletta”), altrimenti un complemento oggetto che designa una scienza, un'arte o una qualsiasi pratica. Si noti che un'abilità può riguardare contenuti e operazioni d'ambito epistemico (es. sapere ragionare, calcolare). Nel caso di una costruzione con un complemento oggetto designante un contenuto epistemico, ad esempio “so di matematica”, si sottintende che si rivendica una competenza che prevede non solo un'informazione, per quanto completa, ma una capacità di lavoro in quell'ambito (es. non solo conosco le regole, ma so affrontare problemi). L'epistemologia pragmatista ha enfatizzato quest'accezione, riconducendovi tutte le altre. Essa rileva la componente attiva e responsabile del conoscere e mette in questione la possibilità di una conoscenza teorica d'ogni genere (persino al livello percettivo) che non comporti l'elaborazione e l'esecuzione di un programma d'azione, sia esso innato o acquisito o sia espressamente formulato in una metodologia. D'altro lato, ci si può chiedere se la conoscenza competenzaale sia davvero indipendente rispetto ad ogni conoscenza teorica, eventualmente espressa in forma proposizionale. Ad esempio, si può pretendere di sapere andare in bicicletta in assenza di qualsiasi informazione sulle sue proprietà? Il pragmatista potrebbe ribattere che le proprietà oggettive della bicicletta sono quelle sue disposizioni causali emergenti attraverso un'interazione pratica, che non è necessario rappresentare ed esprimere in una descrizione proposizionale indipendente dall'azione, se c'è.

#### 4. (a) Operativa (personale) / (b) Oggettiva (impersonale)

a) Conoscenza come facoltà, disposizione o atto. Cfr. *supra* 2 e 3.

b) Conoscenza come complesso organizzato di informazioni e competenze di cui

il soggetto dispone, sia un soggetto personale sia un soggetto collettivo (es. le nozioni matematiche di Giovanni, degli egizi). In tale accezione, la conoscenza è identificata col suo contenuto oggettivo, il cui senso e la cui validità sono indipendenti dalla sua genesi storica e dalla sua appartenenza ad una vita mentale. Peraltro, tale indipendenza fonda la sua universale comunicabilità e la sua trasmissione storica. Alcuni autori antichi e moderni (es. Platone, Frege, Popper) hanno enfatizzato tale accezione della conoscenza per marcarne l'universalità e la portata veritativa, contro il relativismo. L'attività mentale accedrebbe ad un mondo non fisico, costituito dal complesso dei concetti e delle proposizioni vere, scoprendolo attraverso l'indagine razionale ed attraverso la mediazione delle sue espressioni culturali. Tale preoccupazione per l'oggettività tende a risolversi in un'ontologia idealistica, la quale ammette una sorta di esistenza separata dei contenuti del pensiero. Altri autori d'indirizzo storicista, pur non ammettendo un'esistenza autonoma delle scienze e delle altre forme culturali, ne interpretano la relativa autonomia nel senso di riconoscere loro una "soggettività" storica che sembra evolversi secondo leggi sovrastanti la mente e l'azione dei singoli.

### 5. *Etico-antropologica*

Conoscenza come amicizia, familiarità. È l'accezione con cui si designano i rapporti umani che comportano prossimità esistenziale. La conoscenza implica una frequentazione, esprime un legame vitale ed affettivo. È un'accezione molto presente nel linguaggio biblico, in relazione all'amicizia e al rapporto coniugale. Le sue connotazioni d'immediatezza e totalità l'avvicinano alla *knowledge by acquaintance*. È sintomatico in tal senso che il francese *connaître*, che prevede una costruzione con un complemento oggetto, ammetta esclusivamente come tali nomi di persone o di luoghi, s'intende, persone e luoghi noti perché assiduamente frequentati. Ci si può chiedere se questa accezione non indichi la modalità più alta di conoscenza, poiché l'oggetto di un'indagine prolungata implica un interesse, un'affezione e una sorta di frequentazione amicale. La persona esperta si muove nel proprio ambito come in un luogo familiare, "alla mano". Come nell'amicizia, l'oggetto non è estraneo, solo come oggetto di una descrizione, ma se ne ha come una conoscenza dall'interno: è stato appropriato, il soggetto ne è profondamente determinato. Ad esempio, come l'amico sa prevedere il comportamento dell'amico, così l'esperto il suo oggetto di studio. La mentalità si è conformata alle caratteristiche del suo oggetto. Per altro verso, ci si può domandare sul rapporto tra questa forma di conoscenza e le altre. Ad esempio ci si può chiedere se, a quali condizioni e in quali limiti la conoscenza di familiarità è esplicitabile in un sapere proposizionale, oppure quale rapporto intrattenga col sapere competenziale.

### III

## Dimensioni operative della conoscenza

1. La conoscenza è spontaneamente associata a una capacità operativa che conferisce un inedito potere sugli eventi, le cose e le persone. Questa intuizione è consacrata nel celebre motto “sapere è potere” attribuito a Francis Bacon, che informa la concezione scientifica moderna, ove la scienza è metodicamente congiunta alla tecnica nel dominio della natura. La formula è interpretabile come un'implicazione: il primo membro, il sapere, è condizione del secondo, il potere; per dominare la natura, debbo obbedirle. Con Nietzsche e gli autori che vi s'ispirano, la formula acquista un senso più radicale, come identità. Poiché, secondo la concezione nichilistica, non c'è una realtà intrinseca delle cose che debba essere scoperta, l'impresa collettiva del sapere è non solo condizione per il dominio del mondo, ma suo mezzo ed espressione. La conoscenza è così identificata nella sua dimensione soggettiva e nella sua dimensione pratica, secondo le forme storico-culturali in cui si trova espressa. La formulazione di una dottrina che si propone quale interpretazione veridica del mondo, esprime a ben vedere, suo malgrado, un progetto di modificazione del mondo secondo gl'interessi che l'hanno motivata. L'affermazione di verità è così immediatamente un'auto-affermazione del soggetto, ossia la conoscenza è una funzione subordinata della volontà. Così, la dimensione teorica della conoscenza, quale rappresentazione veridica del mondo, è dapprima subordinata e infine risolta nella prassi (nella sua accezione extra-morale, tecnica). A fronte di tale riduzione paradossale, occorre riconoscere, come la dimensione teorica della conoscenza, ossia la conoscenza in quanto tale, offra di per sé un potere, nel senso attivo del dominio, ossia della libertà.

2. La relazione con le cose stabilita tramite la conoscenza comporta una loro acquisizione e possesso. Nell'applicazione analogica di questi termini, della massima estensione (trattandosi di categorie), è evidentemente sottintesa una qualificazione, che occorre esplicitare. C'è infatti qualcosa di simile, ma altresì molto differente tra il senso di “acquisizione” e “possesso” nella relazione conoscitiva, nella relazione fisica e nella relazione giuridica. Si comprova l'acquisizione e il possesso cognitivo di qualcosa dalla capacità di riconoscerne le proprietà distintive, di prevederne il comportamento e di descriverla correttamente. Ad esempio, cognitivamente, acquisire o possedere una mela significa percepirla, immaginarla e farne l'oggetto di un discorso; fisicamente, prenderla e mangiarla; giuridicamente, il porre le condizioni previste dalla legge per il suo titolo di proprietà e la facoltà d'uso. In ogni caso, la relazione consegue ad una sorta di azione. In modo simile alla relazione giuridica, la relazione conoscitiva non comporta una modificazione intrinseca dell'oggetto. L'attività con la quale acquisiamo le cose nel sapere non trasforma il loro intrinseco modo di essere, poiché appunto consiste nel manifestarlo com'esso è. In ciò si distingue dalla relazione stabilita tramite la causalità fisica o l'azione tecnica. La conoscenza comporta una modificazione del soggetto, che si arricchisce della realtà conosciuta, non della stessa realtà conosciuta; altrimenti non potrebbe mai avvenire: la realtà sarebbe sempre modificata dal nostro avvicinarci. Anche la realtà così modificata, non si potrebbe apprendere senza modificarsi, e così all'infinito. Insomma, non sarebbe possibile un'autentica relazione con l'altro, che lo riveli in quanto tale. Ma è ben questa la funzione della conoscenza.

### Esercizio

*Si considerino le obiezioni seguenti al carattere teorico o rappresentativo della conoscenza, senza guardare subito le soluzioni. Si trovino obiezioni simili e si cerchi una soluzione.*

### Obiezioni

- i. Poniamo il caso della conoscenza personale: qui il fatto che uno conosca un altro influisce sul comportamento di quest'ultimo.
- ii. 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).
- iii. 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).

### Soluzioni

*Ad i. Si potrebbe replicare che tale conoscenza influisce sulla realtà conosciuta, poiché questa è a sua volta un soggetto conoscente che ha avvertito di essere stato conosciuto. Tale avvertenza richiede anzitutto alcuni dati e concetti elementari: che ho davanti una persona, non un tavolo, il comportamento tipico di una persona che sente, osserva e intende. Poi si tratterà di conoscere la sua identità, personalità, ruolo, biografia, etc. Certamente, la conoscenza delle persone, nel senso intensivo che attribuiamo a questa espressione implica una frequentazione, uno scambio, una condivisione, perciò un coinvolgimento del soggetto a livello esistenziale e una certa reciprocità nella relazione con l'oggetto: il soggetto conoscente non è più un semplice osservatore della realtà.*

*Ad ii. 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, non si applica a se stesso e alla realtà del suo oggetto, la particella).*

*Ad iii. I movimenti e le attività causali indicate sono preve 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. Così, l'esperimento chimico produce artificialmente le condizioni di osservazione migliori affinché una sostanza possa esibire le sue proprietà, ma non le determina come tali, altrimenti l'esperimento non avrebbe senso.*

3. Aristotele ha elaborato l'ontologia del possesso conoscitivo, sulla scorta di alcune indicazioni di Platone, identificandone il modo di essere con la potenzialità propria dell'abito, una sorta di memoria di contenuti e capacità che qualifica stabilmente una facoltà e la rende atta ad attualizzare tali contenuti e capacità quando il soggetto vuole e quando la circostanza lo richiede. 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 dovremmo richiamare tutta la grammatica).



1

ARISTOTELE, *De Anima*, II,5 417a (trad. Laurenti, ritoccata)

“In un senso uno è sapiente (*epistemon*) al modo che diremmo sapiente l'uomo in quanto [i] fa parte di esseri sapienti e in possesso di *scienza*; in un altro, al modo che già diciamo sapiente [ii] chi possiede la grammatica. Ciascuno di questi due è *in potenza non allo stesso modo*, ma il primo [i] perché d'una certa *natura* è il genere a cui appartiene, cioè la sua materia, l'altro [ii] perché, *volendo*, è in potenza a esercitare la scienza, a meno che non glielo impedisca un ostacolo esterno. [3] Chi poi *esercita già in atto* la scienza (*theoron: theorein*) è sapiente in atto e *sa propriamente* che questo è “A”. I primi due sono sapienti in potenza, ma [i] l'uno attualizza la sua potenza dopo avere subito un'alterazione mediante lo studio e dopo essere passato più volte dallo stato contrario, [ii] l'altro, invece, in modo diverso, dopo essere passato dal puro possesso della sensazione o della grammatica, senza l'esercizio, all'esercizio stesso”.

2

PLATONE, *Teeteto*, 197b-d (trad. C. Mazzarelli)

“[i] A me non sembra che “avere” (ἔχειν) sia la stessa cosa che “possedere” (ἔχεις). Per esempio: se uno ha comperato un mantello e ne è padrone, ma non lo indossa, certamente diremmo che egli non l'ha, ma lo possiede (...) Vedi dunque anche della scienza se è possibile possederla in questo modo e non averla, ma possederla come uno, che, catturati degli uccelli selvatici, colombi o altro, costruisca in casa una colombaia, e ve li allevi: potremmo dire che in certo qual modo egli li ha sempre, perché appunto, li possiede (...) Ma da un altro punto di vista potremmo dire che non ne ha nessuno, ma che su quegli uccelli, [ii] poiché *li ha resi disponibili* (lett.: “alla mano”: ὑπο-χείριος) in un recinto domestico, gli è derivato il potere di prenderli e di averli *quando vuole*, catturando quello che di volta in volta vuole, e poi di lasciarlo andare di nuovo, e che può fare ciò tutte le volte che gli pare”.

3

ARISTOTELE, *De Anima*, II,5 417b (16ss.)

“La sensazione in atto corrisponde all'esercizio della scienza: unica differenza è che per la prima gli agenti produttori dell'atto sono *esterni* e cioè il visibile, il sonoro e così gli altri. Il motivo è che la sensazione in atto ha per oggetto cose particolari, mentre la scienza ha per oggetto gli universali e questi sono, *in un certo senso, nell'anima stessa*. Perciò il pensare è in potere dell'uomo *quando vuole*, ma il sentire non è in suo potere perché è necessario ci sia il sensibile. Lo stesso avviene per le discipline che versano intorno ai sensibili, proprio per la stessa causa che i sensibili sono cose singolari ed esterne”.

Note

*Ad 1.* [i] *L'uomo* è sapiente: la specie umana è inclusa nel genere degli esseri naturalmente dotati di una tale capacità; la formazione di una tale capacità in essi dipende, quale sua condizione necessaria, da una specifica disposizione del corpo (“sua materia”). [ii] *Chi* (tra gli uomini) possiede la grammatica: abito acquisito tramite una

successione di atti che comportano una certa modificazione del soggetto, almeno un transito dallo stato di ignoranza allo stato di conoscenza relativamente a un certo oggetto. [iii] *Chi* considera un contenuto o attualizza un abito cognitivo (capire o riconoscere sulla base della scienza grammaticale che questo è un “A”). Questa accezione identifica la dimensione operativa prioritaria della conoscenza, poiché è l'origine e il termine delle altre (per il principio del primato dell'atto sulla potenza). L'apprendimento di una scienza, ossia l'acquisizione di un abito contenente un corpo di nozioni organizzate, avviene attraverso una reiterazione di atti, per ottenere una sufficiente stabilità ed estensione dei contenuti. L'acquisizione di una scienza o un'arte permette di attualizzarne liberamente i contenuti.

*Ad. 2.* [i] L'averè consiste in ciò che Aristotele chiama θεωρεῖν (da cui “teoria”) cioè contemplare (es. uno spettacolo teatrale o sportivo), la visione o considerazione attuale di un oggetto. Il possedere è un abito, cioè una disposizione acquisita dell'anima che la rende atto a un certo contenuto o a una certa attività. [ii] Si noti la sottolineatura della libertà che la conoscenza conferisce, come spazio interiore che garantisce una speciale agilità dell'anima nella esplorazione del reale o nella riattivazione di contenuti depositati nel tesoro del sapere acquisito, nella esperienza fatta e nella memoria. Attraverso la conoscenza, la realtà è appropriata dal soggetto, fatta parte della sua vita psichica, sì che non gli è più semplicemente esterna.

*Ad 3.* La conoscenza sensibile a confronto con la conoscenza intellettuale appare meno libera, poiché la sua attuazione e continua verifica dipende fortemente dall'esterno. Si presuppone, infatti, che essa riguardi oggetti infinitamente differenziati e sottoposti al divenire. Invece, la conoscenza intellettuale, poiché riguarda l'universale, che è identico e comune, è sottratta a questi condizionamenti; inoltre, l'universale come tale (nella sua universalità logica) esiste solo nell'anima, sicché l'anima può osservarlo in sé stessa. Da notare, come la stessa condizione degli atti cognitivi sopradescritta circa la maggiore dipendenza dall'esterno, si riproduca nelle scienze corrispondenti: le discipline che versano sui sensibili, cioè le scienze empiriche, a confronto evidentemente con le scienze che versano su contenuti astratti (scienze formali o “apriori”), come ad esempio le matematiche, appaiono maggiormente condizionate dall'osservazione esterna.

4. La conoscenza realizza un rapporto con le cose differente da quello fisico. Le relazioni fisiche comportano lo spostamento, la composizione-divisione o la modificazione qualitativa di porzioni di materia. In ogni caso, è esclusa un'*identità* tra cose diverse, ossia *la possibilità che una medesima cosa sia se stessa e al contempo anche qualcos'altro*. Ebbene, ciò è quanto accade nella conoscenza, se essa è intesa in accordo alla sua essenza, ossia alla sua funzione veritativa o manifestativa, come *apprensione-comprensione-espressione* dell'essere. Infatti, in tal caso l'*identità* non è affatto tra cose, ma tra una cosa e l'atto che la registra, nella differenza assoluta ch'essa comporta (la forma), e la dichiara. Aristotele ritiene perciò che la conoscenza, in generale ma soprattutto al livello dell'intelletto, richieda una potenzialità così pura e potente da poter ricevere, conservare e manifestare la realtà come essa è, in se stessa, senza improvvisi o mescolarsi (*infra*). L'immagine più efficace ch'egli trova per superare tutte le difficoltà di una formulazione concettuale, è quella del fascio di luce.

“[La parte dell'anima che conosce] *dev'essere impassiva, ma ricettiva della forma* e in potenza tale qual è la forma e tuttavia non identica alla forma [...] Di qui è necessario che l'intelletto, poiché pensa tutte le cose, sia non mescolato [...] perché *se manifesta la propria forma vicino a una forma altrui, le fa ostacolo e l'intercetterà: di conseguenza non avrà altra natura se non questa di essere in potenza* [...] C'è pertanto un intelletto che, come la materia diventa tutte le cose e un altro che, come la causa efficiente, le produce tutte, analogamente alla qualità della luce, poiché anche la luce fa i colori in potenza colori in atto” (*De Anima*, III.4 e 5, 429a 15-20, 430a 13-16, tr. Laurenti, ritoccata).

La conoscenza realizza sì un processo nel quale avviene una sorta di acquisizione, riproduzione e possesso della realtà. Ma tali categorie debbono essere interpretate rimuovendo le connotazioni fisiche a cui queste sono anzitutto e per lo più vincolate. Nella conoscenza, la realtà è per così dire moltiplicata senza essere divisa, né la copia così realizzata è un altro oggetto fisico in tutto o in parte simile al precedente, come invece avviene nella riproduzione materiale di un modello (ad esempio, nell'arte figurativa) o nella generazione biologica. Infatti, anche in questo caso la conoscenza dovrebbe consistere non già, solo, nella produzione di una copia, ma nell'apprensione della copia realizzata e nel riscontro della sua somiglianza col modello; ma, poiché anche tale apprensione dovrebbe consistere nella produzione di una copia, si andrebbe all'infinito nella serie delle riproduzioni [1]. Né il soggetto né l'oggetto possono modificarsi nell'evento conoscitivo, cosicché il suo contenuto sia solo il risultato del loro incontro, senza che la conoscenza venga meno al suo scopo: appunto la ricezione e presentazione dell'oggetto. Inoltre, anche in tal caso s'innescerebbe un processo all'infinito, poiché ogni relazione conoscitiva ad un oggetto genererebbe un nuovo oggetto di cui essa stessa è parte, ed anch'esso andrebbe poi conosciuto [2]. Il carattere non fisico (immateriale) della relazione conoscitiva è in certo modo confermabile dal fatto che una medesima cosa può essere acquisita contemporaneamente da più soggetti, o da un medesimo soggetto in tempi diversi, senza che ciò comporti una sua divisione o modificazione. Anzi, come si constata, il possesso comune corrobora e non diminuisce il possesso di ciascuno. Infatti, il vero, come il bene, è universale e perciò tende naturalmente a diffondersi.

[1] i.  $Conosco(x) \rightarrow Copia(x)$  et  $Conosco(Copia(x) = x)$

ii.  $Conosco(Copia(x) = x) \rightarrow Copia(Copia(x))$  et  $Conosco(Copia(Copia(x) = Copia(x)))$

iii.  $Conosco(Copia(Copia(x) = Copia(x))) \rightarrow \dots$

[2] i.  $(S \rightarrow O) \rightarrow SO$  ii.  $(S \rightarrow SO) \rightarrow SSO$  iii.  $(S \rightarrow SSO) \rightarrow \dots$

## La situazione dell'uomo verso la verità

1. Il brano che leggiamo e commentiamo di seguito appartiene al libro 2 della *Metafisica*, nel quale è offerta una seconda introduzione a quest'opera. Quanto possiamo raccogliervi è una definizione singolarmente concisa e profonda della natura della filosofia, come “scienza della verità”. Tale definizione non è compiuta attraverso un'analisi meramente epistemologica di che cosa significa “scienza”, “verità” e di quale sia lo statuto metodologico della filosofia (ciò è già svolto nel libro I della stessa opera), ma è fondata nella descrizione della situazione dell'uomo nei confronti della verità, quale verità ci sia accessibile e in qual modo. Quanto è detto in questo testo ha dunque un'importanza sulla realtà della conoscenza umana, che travalica lo stretto dominio della metafisica come scienza; riguarda appunto l'uomo nel suo rapporto all'essere come soggetto conoscente. Dopo la lettura e il commento del passo, ne ricaveremo alcuni principi generali sulla natura della conoscenza umana (2).

ARISTOTELE, *Metafisica*, II.1  
(993a 30 – 993b 31; trad. G. Reale)

“La ricerca della verità (ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία) sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che *è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto*: infatti, se ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà, e se, singolarmente preso, questo contributo aggiunge poco o nulla alla conoscenza della verità, tuttavia, dall'unione di tutti i singoli contributi deriva un risultato considerevole. Cosicché se, relativamente alla verità, le cose sembra che stiano così come si dice nel proverbio: «Chi potrebbe sbagliare una porta?», allora, per questo aspetto, essa sarà facile; invece, il fatto che si possa raggiungere la verità *in generale e non nei particolari*, mostra la difficoltà di essa [1]. E fors'anche, poiché vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta *nelle cose* ma *in noi*. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti (φανερώτατα) di tutte [2a].

Ora, è giusto essere grati non solo a coloro dei quali condividiamo le *opinioni*, ma anche a coloro che hanno espresso opinioni piuttosto superficiali; anche costoro, infatti, hanno dato un certo contributo alla verità, in quanto hanno contribuito a formare il nostro *abito* (ἔξιτιν) speculativo. Se non ci fosse stato Timoteo, noi non avremmo un gran numero di melodie; ma se non ci fosse stato Frini, non ci sarebbe stato neppure Timoteo. Lo stesso vale anche per coloro che hanno parlato della verità: da alcuni abbiamo ricevuto certe dottrine, ma altri sono stati la causa che permise che quelli si formassero [3].

E anche giusto denominare la filosofia scienza della verità, perché *il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione*. (Infatti, coloro che hanno per fine l'azione, anche se osservano come stanno le cose, non tendono alla conoscenza di ciò che è eterno [Berti, riferendosi ad un'altra versione, traduce: (della) “causa di per sé”, *to aition kath'autò*] ma solo di ciò che è relativo ad una determinata circostanza e in un determinato momento). Ora noi *non conosciamo il vero senza conoscere la causa*. Ma ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa

natura: per esempio, il fuoco è caldo in grado massimo, perché esso è causa del calore nelle altre cose. Pertanto ciò che è causa dell'esser vero delle cose che da esso dipendono, deve essere vero più di tutte le altre. È quindi necessario che le cause degli esseri eterni siano vere più di tutte le altre: infatti esse non sono vere solo talvolta, e non c'è una ulteriore causa del loro essere, ma sono esse le cause dell'essere delle altre cose. Sicché *ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere* [2b].

#### Note

[1] *Facilità e difficoltà nella ricerca della verità* (993a 30 - 993b 7). La situazione dell'uomo nei confronti della verità è identificata nella disposizione itinerante della ricerca, ossia in una situazione mediana, mobile tra l'ignoranza e la comprensione. L'attingimento del vero non è perciò solo un dato immediatamente attingibile, ma altresì il frutto di un lavoro. Il dinamismo della conoscenza esclude un'assoluta ignoranza, poiché non si saprebbe che cosa cercare, ed esclude il possesso di una verità completa e definitiva, poiché non ci sarebbe più nulla da cercare. Le opposte posizioni che potremmo identificare con lo scetticismo e il razionalismo sono così ricondotte ad una falsa alternativa. *Facilità*: ci sono conoscenze sul mondo che per la loro generalità ed evidenza sono universalmente accessibili con relativa immediatezza. Tali conoscenze assicurano un punto di partenza comune, necessario per ogni progresso e scambio del sapere. *Difficoltà*: l'immagine del mondo guadagnata dal senso comune è sì vera, universale e necessaria (offre una comprensione elementare che si deve presupporre in chiunque, come base di ogni ulteriore approfondimento e problema), ma è vaga e in molti aspetti incerta; è necessario un lavoro d'analisi che scenda agli elementi per ricomporre un'immagine complessiva, ma altresì distinta e articolata del reale.

[2] *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'intrinseca intelligibilità del reale, ciò che è altrimenti detta la "verità ontologica", e al contempo il carattere finito della nostra intelligenza. Aristotele ritiene che tale sia la situazione dell'intelligenza umana nei confronti della verità profonda del reale, la verità metafisica: si deve procedere dalle cose sensibili, che sono per noi più evidenti quanto alla loro esistenza, sebbene opache quanto alla loro essenza o al loro significato, per risalire alle loro cause, nel cui essere, una volta raggiunto, cioè inteso, si trova la ragione di tutto il resto. b) Aristotele concluderà (993b 26-31) che le cose sono intelligibili, cioè ontologicamente vere, in virtù del loro grado di essere. Le realtà più intelligibili sono quelle il cui essere è più stabile (le realtà eterne), non richiede un'ulteriore spiegazione e fornisce la spiegazione di tutto il resto: qui l'intelligenza rimane soddisfatta. Queste sono per noi il punto di arrivo di un procedimento che parte dalle cose evidenti ai sensi, ma oscure per la ragione.

[3] *Carattere storico e cooperativo della conoscenza umana* (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 sia contenuti, come fatti o teorie, sia attitudini necessarie per la conoscenza, ad esempio saper leggere, la grammatica, etc. c) La conoscenza umana è un processo storico, che raccoglie e integra i frutti della ricerca della verità compiuta in diversa misura da tutti gli uomini (si veda l'itinerario storico delineato nel libro I della *Metafisica*). Ciò è affidato al lascito di tracce, come i testi o i monumenti (es. le opere d'arte): ciò che si è scoperto va comunicato in modo tale che anche altri possano avvantaggiarsene; d'altro lato è affidato alla cura delle generazioni nel conservare e valorizzare l'eredità ricevuta.

## 2. *Principi sulla conoscenza umana.*

i. *Sull'accesso universale al vero.* È impossibile (si noti la modalità necessaria, tipica di un assioma) non cogliere del tutto la verità; ossia, ogni essere razionale ha accesso al vero, sebbene parzialmente. Per questo, ciascuno può dire qualcosa intorno alla realtà, partecipando all'impresa universale della conoscenza con un contributo degno di essere recepito e conservato. Tale principio è in contrasto con la posizione dello scetticismo. Inoltre, è in contrasto con l'esoterismo della gnosi (\*), per cui solo alcuni in virtù di una fonte, un metodo o un destino privilegiato possono accedere al vero.

(\*) Cfr. Lc 8,17: "Non c'è nulla di nascosto che non debba essere manifestato, nulla di segreto che non debba essere conosciuto e venire in piena luce".

ii. *Sulla finitezza del sapere umano.* È impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità. Infatti, si può raggiungere la verità in generale, nei suoi tratti complessivi, ma non già subito nei particolari, ossia negli elementi e nelle cause, in maniera esaustiva. L'intelligenza umana non è adeguata a recepire immediatamente e totalmente la piena evidenza del reale nella sua interna concretezza. Tale principio è in contrasto con la posizione del razionalismo, secondo la quale all'uomo è dato con le sue sole risorse naturali di ottenere una visione esaustiva e definitivamente certa del mondo.

iii. *Sulla dimensione storica e sociale della conoscenza.* La conoscenza personale per quanto esigua arricchisce il tesoro della conoscenza umana. La conoscenza individuale beneficia di informazioni e disposizioni acquisite da altri, tramite l'insegnamento e la tradizione. Anche le opinioni parziali o relativamente false possono servire, almeno perché, riconosciute come tali, possono stimolare la ricerca del vero. Alcuni contributi non apportano un progresso informativo, ma ne determinano le condizioni oggettive o soggettive (il quadro concettuale, il metodo e le disposizioni mentali). Tale aspetto della conoscenza è in contrasto con una concezione individualistica, per la quale la genesi e il compimento del sapere avvengono in virtù dell'autonomia operativa del soggetto.

iv. *Sulla dimensione metafisica della conoscenza e della verità.* La conoscibilità (verità intrinseca o intelligibilità) delle cose dipende dal loro grado di essere, che si manifesta nel carattere logico-ontologico della necessità e della contingenza. Non si conosce pienamente il vero senza conoscerne la causa, ossia la ragion d'essere. Ciò che è eterno ha più essere del contingente. Ciò che è eterno è di per sé più conoscibile ed è un fondamento più saldo di conoscenza poiché non muta e ha in sé la propria causa (o ragione). La conoscenza del vero riguarda infine l'essere pieno: l'eterno e necessario; attraverso di esso si conosce l'essere diminuito, temporale contingente.

v. *Sulle verità contingenti, come base delle verità necessarie.* Il quadro offerto mostra come per Aristotele, benché il vero risieda sostanzialmente nell'eterno e si conosca attraverso la comprensione delle cause ultime dei fenomeni, tuttavia il processo della conoscenza umana giunge a questo termine, se vi giunge, da ciò che è in sé derivato: giunge all'intelligibile dal sensibile, al necessario dal contingente, alla scienza dall'opinione. Il filosofo rifiuta un'equazione integrale tra l'ontologia e l'epistemologia, per cui l'intelletto umano dovrebbe installarsi sin dall'inizio sul terreno di un vero assoluto, logicamente incontrovertibile, poiché il sensibile, il contingente, l'opinabile non offrono mai una tale garanzia di certezza, su cui si vuole fondare il sapere. Invece, ciò che è di per sé razionalmente opaco, è nondimeno certissimo nel suo essere e manifestarsi. L'accoglimento del dato, benché ontologicamente ed epistemicamente precario, è il punto di partenza irrinunciabile per la comprensione del suo significato.

## Un passo parallelo

ARISTOTELE, *Fisica*, I.1  
(184a 16-184b14; trad. L. Ruggiu)

“Per natura, infatti, il processo della conoscenza procede dalle cose che sono più conoscibili e più manifeste per noi, fino alle cose che sono più chiare e conoscibili per natura. Infatti non sono le stesse le cose che sono più conoscibili per noi e quelle che lo sono in senso assoluto. Dobbiamo procedere necessariamente in questo modo, assumendo cioè come punto di partenza le cose che sono meno note per natura, ma più chiare per noi, per giungere alle cose che sono più chiare e più conoscibili per natura. In un primo tempo, infatti, per noi sono più chiare e maggiormente note quelle cose che si presentano come un insieme indistinto. Mentre *solo successivamente, e a partire da questo insieme, vengono portati a conoscenza i singoli elementi e determinati analiticamente i principi*. Perciò occorre procedere da ciò che si prospetta in generale verso gli aspetti particolari: quanto si offre come un insieme, infatti, è più conoscibile per la sensazione, e ciò che abbiamo chiamato “generale” è appunto una sorta di intero: ciò che è generale racchiude infatti in sé una molteplicità di cose come sue parti. Accade lo stesso – e nell’identico modo –, anche nel rapporto tra nomi e discorso: il nome infatti significa un qualcosa di generale e indistinto, come ad esempio quando ci riferiamo al termine “cerchio”; mentre la definizione che ne diamo determina il nome nei suoi aspetti analitici, giungendo fino agli elementi particolari. Così anche i bambini, in un primo tempo indicano tutti gli uomini con il nome di “papà”, e tutte le donne con quello di “mamma”; in un secondo tempo, invece, essi sono in grado di distinguere correttamente ciascuno di essi”.

### *Esercizio*

Si confronti questo passo con il brano della *Metafisica* che abbiamo letto dianzi. Si provi a commentarlo e a rilevarne i punti di contatto. Si trovino esempi che illustrino o verifichino l’applicazione del metodo qui descritto.

## V Conoscenza & verità

1. *Principi sulla conoscenza.* La riflessione filosofica si caratterizza poiché riguarda il proprio oggetto nella sua interezza, determinandone le proprietà o condizioni necessarie, senza delle quali non esiste o non è più riconoscibile come tale; perciò, elabora un concetto di conoscenza che è presupposto ad ogni sua ulteriore descrizione. Tale determinazione avviene da un lato sulla base dell'esperienza comune depositata nell'uso linguistico; ad esempio, si sviluppano le implicazioni dei significati e usi di “conoscenza”, attraverso confronti e controesempi. D'altro lato, avviene attraverso l'inserzione dell'oggetto, qui l'evento cognitivo, in un quadro complessivo del reale; ad esempio, ci si chiede a quali condizioni metafisiche, ossia in virtù di quali principi ontologici, è possibile la conoscenza in senso assoluto. Il primo approccio è tipico della filosofia analitica, il secondo della metafisica classica. La nozione di verità è tra le principali proprietà costitutive della conoscenza; l'esperienza di evidenza è la fonte da cui è originariamente attinto il senso della conoscenza e della verità.

a. *Implicazioni sull'uso di “conoscenza”.* L'attribuzione di “conoscenza” in senso assoluto o per comparazione (“lui davvero lo sa”) comporta la certezza di verità sugli enunciati in cui si esprime e sull'esistenza di ciò a cui si riferisce. Altrimenti, si fa uso di termini cognitivi che ne connotano comparativamente per difetto l'aspetto congetturale e soggettivo, come i verbi “opinare” e “credere”. Infatti, “conoscenza” o “sapere” significa una salda presa della mente sul reale, corrispettiva alla chiarezza con cui esso ci si manifesta. Perciò, l'esempio paradigmatico che sottende la gran parte dei suoi aggettivi e delle sue metafore è la percezione visiva o tattile (ad esempio, “chiarezza”, “presa sul reale”). In particolare, l'attribuzione di “conoscenza” implica un giudizio su di uno stato di cose descrivibile in un enunciato e la certezza riflessiva sulla sua verità. Il soggetto sa che quanto dichiara è vero, poiché descrive un fatto effettivamente esistente; e sa di saperlo, ossia è certo del proprio stato di conoscenza e della verità degli enunciati in cui tale stato è esprimibile, si presume su fonti o criteri affidabili.

Cfr. *Gv.* 19,35: “Chi ha visto [fonte: evidenza empirica] ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera [la testimonianza è autentica: un enunciato dichiarativo in quanto tale si presenta come vero] e egli sa che dice il vero [responsabilità epistemica], perché anche voi crediate [finalità, o “funzione perlocutiva”, dell'atto di testimonianza: la trasmissione e partecipazione di una credenza]”.

CONOSCENZA → ESISTENZA (REALTÀ), VERITÀ, CERTEZZA

“Conosco  $x$ ”, “so che  $x$  è  $y$ ” →  $x$  è,  $x$  è  $y$  è **vero**, sono **certo** dell'esistenza di  $x$ , che  $x$  è  $y$ .

*Nota.* L'implicazione collega enunciati che esprimono credenze, in virtù del significato dei loro termini. L'uso di “conoscere” impegna il parlante ad una assunzione di certezza nei confronti dell'interlocutore, che potrebbe inferirla dalle sue parole ed esigerla (“mi avevi detto di conoscerlo, non di immaginarlo...”). L'inferenza è così da una credenza a un'altra credenza (dal ritenere di sapere qualcosa alla certezza della sua esistenza), non da una credenza a un fatto reale. Altrimenti, l'errore sarebbe impossibile.

*Controesempi.* “io conosco  $x$  /io so che  $x$  è  $y$ , ma...

? (io so altresì che)  $x$  non esiste,  $x$  non è  $y$ .

? (io so altresì che)  $x$  è  $y$  non è vero.

? non ne sono sicuro.



b. *Intenzionalità della conoscenza*. Il linguaggio e la riflessione sulle operazioni cognitive attestano che i loro contenuti qualitativi e semantici (es. le immagini percettive, i concetti), si trovano in una relazione di dipendenza verso un oggetto: vi sono riferibili come loro causa e significato<sup>1</sup>. Così un'immagine percettiva dipende dalla presenza di un oggetto e la rivela. La relazione del contenuto di un atto cognitivo ad un oggetto per la funzione simbolica o rappresentativa che svolge verso di esso è detta "intenzionalità". Essa identifica quella condizione generale per cui (i) la conoscenza è un atto, depositantesi in un abito o stato, oggettivamente determinato: si riferisce ad alcunché sufficientemente unitario, distinguibile e relazionabile rispetto ad altro. La conoscenza proposizionalmente espressa descrive la cosa nelle sue proprietà e relazioni. (ii) La conoscenza è del reale, ossia di ciò che è, in quanto separato dall'*apparente*. Per contro, l'apparenza può essere rilevata come tale, a condizione di restituirne la peculiare forma di "realtà", senza produrre così a sua volta un'apparenza dell'apparenza. (iii) La conoscenza rileva l'essere di qualcosa, separandolo dal non essere e dalla mera apparenza. Tale atto d'afferrare e discriminare, formulantesi in un giudizio, non comporta una modificazione dell'oggetto, pena il suo decadere come tale. L'intenzionalità del conoscere è così essenzialmente manifestativa.

CONOSCO/SO → CONOSCO/SO... *QUALCOSA, QUALCOSA DI QUALCOSA*

1. *Qualcosa* → esistenza, determinatezza, relazionabilità (formale e causale).
2. *Realtà* → non la mera apparenza (anche sulla stessa realtà dell'apparenza)
3. *Conosco* → ho appreso la realtà (esistenza-determinatezza; la sostanza, non la mera apparenza) di qualcosa.

*Controesempi*. "Conosco". Che cosa?

- 1) Conosco che conosco (che cosa?)
- 2) ?Nulla / ?Tutto

## 2. *Alcune note ontologico-formali della verità.*

a. *Unità e assolutezza*. La realtà è determinata o non è. L'essere implica l'attualità e l'unità (la determinatezza formale ed esistenziale); si oppone alla pura potenzialità, al puro divenire, la pura molteplicità e relatività. C'è dunque una sola descrizione corretta del reale, in generale e per i singoli ogni volta considerati. Pena, la violazione del principio di non contraddizione e del terzo escluso. Tuttavia non è perciò necessario che una tale rappresentazione sia disponibile o che se disponibile sia totalmente adeguata, ossia che copra l'intera realtà della cosa, in ogni sua proprietà. L'apparente divisione del vero può darsi tra i diversi aspetti considerati di una cosa e sulle ipotesi esplicative al riguardo. Ma almeno sulle determinazioni necessarie all'individuazione delle cose e sulla definizione delle proprietà su cui si dà una controversia dovrà esserci convergenza, altrimenti tale controversia non può sussistere (i disputanti non parlerebbero della stessa cosa e non si porrebbero lo stesso problema). Ogni aspetto della cosa ne offre un'immagine che, se vera e se integrata con le altre, ne

<sup>1</sup> # Ci si può chiedere se tutti gli stati coscienti siano uniformemente qualificati dall'intenzionalità. Ad esempio, la pura sensazione e il dolore significano un oggetto, come alcunché distinto da se stessi? Se no, significano o informano ancora su qualcosa? Si può osservare che la sensazione e il dolore sono informativi almeno su se stessi, poiché attestano uno stato di cose relativo al soggetto, indubitabilmente apparente e qualitativamente determinato (es. un grado, la zona interessata), che il soggetto può recepire e interpretare. In tal senso, si potrebbero riconoscere come intenzionali.

arricchisce la comprensione. Inoltre, ogni proprietà predicata dev'essere intesa e verificata secondo quanto è richiesto dal suo significato, secondo il suo contesto di applicazione. Ciò è rilevante per rispettare il principio di non contraddizione e del terzo escluso nel caso di proprietà che implicano una relazione, una condizione temporale o una realizzazione approssimativa.

*i. La mia verità, la tua verità.* S'intende, la mia/la tua rappresentazione circa la realtà delle cose.

*ii. È così nel 50% dei casi.* Ma ciò stesso (l'essere di qualcosa al 50% dei casi) s'intende al 100 %.

*iii. È una persona abbastanza affidabile.* Senz'altro è affidabile, ma a certi limiti e condizioni.

*iv. Domani è lunedì.* La verità dell'enunciato dipende dal tempo in cui è stata pronunciata.

b. *Eternità e necessità.* La realtà delle singole cose e di ogni singolo evento introduce per così dire una differenza nel complesso del mondo. Pur se circoscritta nei suoi limiti spaziali e temporali, essa si oppone al nulla ed è intrinsecamente determinata, sicché bisogna riconoscerne la relativa assolutezza: è necessario affermare che essa è, ed è se stessa, fin quando è. Inoltre, sarà per sempre vero che è stata ed è stata ciò che è stata (secondo il detto medievale *factum infectum fieri nequit*: "un fatto non può annullarsi, ossia divenire un non-fatto"). Ciò non implica che ogni realtà sia di per sé necessaria, ossia che un fatto di cui è necessario riconoscere l'esistenza, in quanto è innegabilmente dato, comporti d'inferirne l'intrinseca necessità del suo accadere. Tale identità e differenza delle cose può essere modificata, rimossa, poiché una cosa diviene, è soppressa, un evento è terminato e i suoi effetti appaiono irrilevanti, possono essere distrutti o dimenticati; tuttavia, ogni singola cosa ha la sua parte nella storia del mondo ed è preservata in una visione che ne abbracci l'intera vicenda.

*i. Ciò che era vero prima, non è più vero adesso, e così pure in futuro.* a) Stiamo parlando della stessa cosa? b) Se era vero ieri ed è poi cambiato tutto, allora rimane comunque vero per come era.

*ii. A "Piero è seduto". B. "Poi, Piero si è alzato". Dunque, A non è più vero.* È vero, ma è per sempre vero che "Piero era seduto", "Il giorno x, alle ore y, nel luogo z Piero è seduto".

### 3. Verità e giudizio.

a. *La verità come proprietà del pensiero giudicante.* La verità è anzitutto una proprietà del pensiero che giudica e che esprime così una conoscenza al riguardo di una "cosa" (*res*), d'ogni genere si tratti, materiale o immateriale, semplice o complessa, contingente o necessaria. La conoscenza d'una "cosa" consiste nella determinazione del suo essere, attraverso le sue possibili predicazioni, sia pure la sola esistenza. Un giudizio è vero se la cosa oggetto vi è correttamente descritta, sotto l'aspetto e il tempo considerati. Nel giudizio è operata una duplice sintesi: quella tra un soggetto e una proprietà e quella tra la proposizione così formata e la situazione reale corrispondente. Nel giudizio, la mente, che è il principio regolativo dell'agire, è misurata a sua volta dalla realtà. In sintesi, c'è un vincolo essenziale tra conoscenza, giudizio, verità e realtà: la conoscenza

è tale se è vera, cioè se vi si attinge il reale così come esso è; la conoscenza si esprime come tale, cioè come autentica apprensione e descrizione del reale, nel giudizio.

1) “[S]arà nel vero chi ritiene essere separate le cose che effettivamente sono separate ed essere unite le cose che effettivamente sono unite; sarà, invece, nel falso, colui che ritiene che le cose stiano in modo contrario a come effettivamente stanno. Allora, quando si ha e quando no una affermazione vera, oppure una falsa? Bisogna esaminare che cosa intendiamo con questo. Infatti, non perché noi ti pensiamo bianco tu sei veramente bianco, ma *per il fatto che tu sei bianco, noi, che affermiamo questo, siamo nel vero*” (Arist., *Met.*, IX. 9; trad. G. Reale).

2) “Il vero e il falso non sono nelle cose (quasi che il bene fosse il vero e il male fosse senz'altro il falso), ma *solo nel pensiero*” (*ibid.*, VI.4)

b. *I presupposti noetici ed ontologici del giudizio.* Il legame di conoscenza, verità e giudizio fa sì che nell'epistemologia contemporanea, soprattutto d'indirizzo anglosassone, si privilegi quale oggetto formale dell'analisi epistemologica la conoscenza formulabile in proposizioni e suscettibile di una giustificazione discorsiva. A tal proposito va osservato che la formulazione di un giudizio presuppone una “presa” intellettuale del significato dei termini in cui consiste il suo contenuto proposizionale e di quei principi logico-ontologici che fondano, con l'intera conoscenza, il valore veritativo degli enunciati: il principio di non contraddizione, il senso del reale espresso nella copula verbale “è”, le modalità e le categorie dell'essere (es. possibilità, necessità; sostanza, azione, relazione). In grazia di tali contenuti e della certezza attribuitigli, la mente è per così dire installata nell'essere e con ciò abilitata all'esplorazione del mondo. Queste nozioni non sono a loro volta bisognose di un riscontro giudicativo, quasi ipotesi da verificare per altra via, poiché, proprio essi danno senso e valore ad ogni giudizio. Possono essere formulati o descritti proposizionalmente, pur essendo così sempre presupposti (es. l'enunciato del principio di non contraddizione è conforme al proprio contenuto: ha senso se i termini di cui è composto e la loro composizione non comporta contraddizione). C'è dunque un accesso intellettuale all'essere previo, per contenuto e certezza, a quello operato nel giudizio, poiché ne è il fondamento. Nondimeno, tale conoscenza originaria opera e si esprime nei singoli giudizi, non isolatamente: non c'è una conoscenza dell'essere puro o dei primi principi logico-ontologici, cronologicamente anteriore a quella degli enti. La comunicazione di una conoscenza attraverso un enunciato presuppone nell'interlocutore una tale competenza logica ed ontologica di base, per quanto non riflessa ed esplicita. Tale riflessione e chiarificazione è compito di un'indagine sui principi, qual è la filosofia.

“Come nel campo di quelle cose che si possono dimostrare bisogna operare una *riduzione ad alcuni principi, noti di per sé all'intelletto* [principi proposizionali assiomatici], così pure bisogna fare quando si cerca l'essenza di qualsiasi cosa, altrimenti in tutti i due casi si procederebbe all'infinito e in tal caso non ci sarebbe assolutamente la scienza e la conoscenza delle cose. Ora, ciò che l'intelletto concepisce come la cosa più nota e in cui risolve tutti i concetti è l'ente” (S. Tommaso, *De Veritate*, q. 1, a. 1, co., trad. F. Fiorentino).

c. *Usi di “è vero che”, “veramente” / “è falso che”, etc.* Nel linguaggio ordinario, il termine “verità” e i suoi derivati compaiono più sovente in contesti in cui la funzione veritativa di un enunciato dichiarativo, che solitamente è ovvia e implicita (dire “la foglia è verde” è lo stesso che “è vero che la foglia è verde”), dev'essere esplicitata o ribadita. Si

presume così che l'enunciato sia espresso in un contesto conversazionale in cui la sua verità non è ovvia, ma è anzi controversa, e perciò bisognosa di giustificazione. In tal modo, è esplicitato e reso pubblico l'impegno ontologico di chi proferisce un giudizio. Altrimenti, lo "è vero" assolve una funzione retorica, per sottolineare il tono o la rilevanza di un'asserzione ("in verità vi dico..."). Alcuni autori hanno notato come in tale prospettiva appaia distintamente la portata critica della nozione di verità e perciò la sua irrinunciabilità in una società democratica. Solo se c'è la possibilità (logica, psicologica e sociale) dell'uso dei predicati "vero" e "falso" è possibile sostenere o contestare pubblicamente un'opinione. Tale considerazione è opposta a quanti ritengono che le parole "verità" o "falsità" rivelino un atteggiamento dogmatico, potenzialmente vessatorio, sicché in democrazia si dovrebbe rinunciare a farne uso.

d. *"Oggetti" di cui si predica l'essere vero. i. Una teoria?* Come si è detto sopra (1), l'essere vero o falso si predica anzitutto di un giudizio e del relativo enunciato con cui offre una descrizione del mondo relativamente a un suo particolare oggetto o stato di cose. Ora ci chiediamo, qual è la misura di complessità dell'oggetto e della sua descrizione offerta in un giudizio? In particolare, una serie di giudizi veri su un medesimo oggetto, ciascuno dei quali insiste su un diverso aspetto, può essere detta nel suo insieme vera? Non è frequente che si dica che un'opinione, il cui contenuto è difficilmente riducibile a un singolo giudizio su un singolo oggetto (es. la descrizione o la valutazione di un fatto storico complesso), è vera o è falsa? Non si dice lo stesso di una teoria scientifica o filosofica? In quest'ultimo caso, è manifesta la difficoltà, poiché una teoria scientifica è solitamente composta da proposizioni che hanno un diverso grado di universalità e certezza, e diversa qualità, ad esempio le leggi generali, alcune certe ed altre ipotetiche, e i dati empirici, sicché non sono tutte ugualmente verificabili, né tutte in maniera omogenea. Così pure in una teoria filosofica si trovano proposizioni di diverso genere, alcune osservazioni sull'esperienza, peraltro di diverso tipo (sensibile o morale), principi logici o metafisici, ipotesi, ideali etici o politici. Interpretando l'uso comune, che attribuisce nondimeno verità o falsità a questo complesso di proposizioni, si può dire che una teoria è vera se sono vere le sue asserzioni fondamentali, che ne determinano il significato complessivo. La falsità di una teoria in tale delimitazione non impedisce che una teoria possa incorporare proposizioni vere su molti aspetti. Ad esempio, di molti autori antichi ci sono rimasti solo frammenti, alcuni dei quali apportano idee e tesi di grande importanza, pur senza l'insieme di cui facevano parte o anche se i principi della teoria di cui facevano parte appaiono falsi od oscuri.

ii. *Una realtà (una cosa, un'azione, una persona)?* È d'uso attribuire verità e falsità a cose che non sono pensieri, giudizi e proposizioni. Ad esempio, si suole dire "questo è vero Chianti, quello è un falso", oppure "questo è un vero amico", "questa è vera amicizia". Tal uso è legittimo, è solo metaforico? Esso è un uso legittimo e proprio poiché anche in tal caso, come nel rapporto della mente alla realtà, si esprime una conformità di una copia a un modello, di un contenuto al suo criterio normativo. Qui la corrispondenza è quella tra una cosa o un'azione a un'essenza o a un ideale regolativo. Ancor prima di questa applicazione a cose, è però più frequente l'attribuzione di verità e falsità alle persone per significare la loro disposizione a manifestarsi nella propria condotta o parole per come esse sono. La persona falsa è quella che si nasconde ingannando, cioè offrendo un'immagine di sé e delle proprie intenzioni che è diversa da quella reale.

Invece, la persona vera, o “verace” si manifesta nelle sue espressioni, e con ciò si dà a conoscere per come essa è. Forse, è nell'esperienza di noi stessi e della nostra capacità di rivelarci o nasconderci che possiamo attingere al senso originario del vero quale attributo di cose. Del resto, la manifestazione delle cose è previa alla loro espressione giudicativa, sicché si può ritenere che la verità quale attributo di cose, ossia quale attributo ontologico, è previa alla verità quale attributo di giudizi e proposizioni, ossia quale attributo epistemico. Ma se ciò è vero, e se il senso della verità come attributo di cose è derivato dal senso della verità come attributo di persone, allora l'esperienza della verità e della falsità nella condotta umana assume un senso affatto prioritario.

“Si dice falso un uomo che volentieri e di proposito fa discorsi falsi, non per altra ragione ma proprio per dire il falso; oppure un uomo che fa sorgere in altri nozioni false, così come diciamo che sono false le cose che producono un'immagine falsa” (Arist, *Met.* V, 29).

d. *Sull'indispensabilità logica del vero: due esempi.* i. *Relativismo.* Platone, *Teeteto*, 171a (trad. Mazzarelli): “Protagora con l'ammettere che le opinioni di tutti abbiano come oggetto la realtà [che tutte le opinioni siano vere], riconosce che sia vera, a proposito della propria convinzione, la convinzione dei suoi oppositori, con la quale essi ritengono che lui è nel falso (...) Dunque concederà che la propria opinione è falsa, se si riconosce che è vera quella di coloro che ritengono che sia lui ad essere nel falso”.

|  |   |
|--|---|
| i. Tutto (ogni enunciato) è vero<br>ii. È vero anche che qualcosa non è vero<br>iii. Dunque, qualcosa non è vero | <i>(iii) contra (i), per contraddizione</i> |
|--|---|

ii. *Nichilismo.* Arist., *Met.* IV.8, 1012b13-18 (trad. G. Reale): “Tutte queste dottrine cadono, poi, nell'inconveniente di distruggere sé medesime. Infatti, chi dice che tutto è vero [Protagora], viene ad affermare come vera anche la tesi opposta alla sua; dal che consegue che la sua non è vera (dato che l'avversario dice che la tesi di lui non è vera). E colui che dice che tutto è falso [Gorgia], viene a dire che è falsa anche la tesi che stesso afferma”.

|   |   |   |
|---|---|---|
| i. Nulla (alcun enunciato) è vero<br>ii. Non è vero che (i: nulla è vero)<br>iii. Dunque, qualcosa è vero | ii. È vero che nulla è vero<br>iii. Dunque, qualcosa è vero | <i>(iii) contra (i), per contraddizione</i> |
|---|---|---|

4. *Teorie della verità.* La letteratura epistemologica corrente distingue tre teorie principali sulla verità, identificandole con alcuni tratti generali, al di qua di ulteriori specificazioni o interpretazioni teoriche: 1) il corrispondentismo, 2) il coerentismo e 3) il pragmatismo. La prima (1), prevalente fino all'epoca tardo moderna (es. Kant), sostiene che la verità consiste nella corrispondenza riscontrabile tra il contenuto descrittivo di un enunciato (“il mio gatto è malato”) e lo stato reale dell'oggetto cui si riferisce, rispetto alla proprietà predicata (il mio gatto in effetti è affetto da una malattia). In senso stretto, secondo la teoria corrispondentista, la verità non è una proprietà epistemica, ma una proprietà ontologica: non consiste nella riconoscibilità di tale corrispondenza tra gli enunciati e i fatti, ma nel suo oggettivo sussistere, che conseguentemente è constatabile o dimostrabile. Infatti, la verità degli enunciati dipende dall'essere delle cose. Dunque, in tale prospettiva nulla esclude che possano

esserci enunciati di per sé veri, sebbene non ancora verificabili come tali. Solitamente i teorici della corrispondenza accettano l'evidenza come criterio nel quale l'oggettiva verità di un asserto può essere fondata. Per quest'ultimo aspetto, ossia per il riconoscimento di un nucleo di evidenze come fonte o come termine risolutivo di ogni forma discorsiva del sapere, la teoria della verità come corrispondenza è associata ad un'impostazione "fondazionalistica" della conoscenza. 2) Secondo la teoria coerentista, la verità di un asserto non è comprovabile direttamente per l'intrinseca evidenza del suo oggetto, ma solo per la sua compatibilità o derivabilità rispetto ad altri asserti ritenuti veri, ossia, per la definizione assunta, a loro volta coerenti con ad altri asserti. Solitamente il coerentismo è argomentato attraverso una critica dell'affidabilità dell'evidenza come criterio di verità, ad esempio riferendosi alla sua fallibilità o alla sua componente soggettiva; oppure, attraverso una critica per così dire metafisica, che rileva l'impossibilità di una corrispondenza tra entità linguistiche (gli asserti) ed entità non linguistiche (es. cose ed eventi fisici); oppure attraverso una descrizione psicologica dell'effettivo comportamento della mente umana, rilevando come la stessa esperienza percettiva sia guidata da criteri logici di coerenza o da precomprensioni di carattere generale (es. concezioni culturali). 3) Infine, il pragmatismo sostiene che la verità degli asserti è un criterio di validità equivalente all'utilità attesa o realizzata del loro contenuto. Un'argomentazione del pragmatismo fa leva su una descrizione del comportamento cognitivo, soprattutto nella situazione della ricerca e nella sua realizzazione storico-sociale, che appare guidata dalla rilevanza degli oggetti indagati e degli effetti conseguibili dalla sua conoscenza, entro la prospettiva pratica del soggetto e della comunità di cui fa parte. Il vero, oggetto di ricerca, coincide così con il conseguimento di un bene; altrimenti il progetto di ricerca che lo intenziona, non appare sensato o giustificato. La conoscenza è perciò riguardata come una forma della prassi, qualificato da criteri e procedure omogenee a quelle che regolano la deliberazione e il comportamento umano in qualsiasi applicazione. Va osservato, che la relativa plausibilità degli argomenti offerti dalle due ultime teorie che si propongono come alternative alla prima può essere recepita solo rimuovendo una tale pretesa, poiché, se si propongono come autentiche definizioni della verità o come descrizioni più adeguate del comportamento cognitivo, la presuppongono. Inoltre, la prima non rende distinguibile la situazione di conoscenza da una rappresentazione del reale coerente ma falsa, come il sogno. La seconda confligge con la possibilità che il vero contraddica gli interessi o i desideri del soggetto. In entrambe, si vede compromessa la realtà dell'errore, che è invece un dato di esperienza frequente ed universale.

## *5. Verità ed evidenza*

a. "Evidenza" significa etimologicamente la visibilità di un oggetto e le note qualificative che l'accompagnano, come la chiarezza e la distinzione, ossia il rilievo e il dettaglio con cui l'oggetto si mostra. D'altro lato, connota l'immediatezza di un'apprensione non mediata od ostacolata. Il termine è traslato dall'ambito percettivo per denotare la conoscibilità di ogni oggetto, anche puramente intelligibile, purché diretta e relativamente ottimale. Il termine ha una valenza non già meramente psicologica, ma epistemologica e normativa: identifica una fonte di giustificazione epistemica oggettiva, universalmente valida, poiché rinvia alla stessa realtà dell'oggetto e alla sua universale accessibilità come fondamento prioritario degli asserti al riguardo

(in inglese, tale accezione giustificativa è più scoperta: “evidence”, significa “prova”). In una discussione in cui delle ipotesi di giudizio si fronteggiano si rinvia infine, per così dire, alla testimonianza dell'oggetto stesso, perché sia esso a decidere la loro veridicità.

b. L'uso del termine “evidenza”, di fatto esteso e irrinunciabile, riflette il valore paradigmatico della conoscenza percettiva, particolarmente della vista, come modello di un'apprensione attinta alla sua fonte primigena: l'essere delle cose e l'immediato suo manifestarsi. Si può trovare conferma di quanto detto nel celebre passo che dà inizio alla *Metafisica* (I.1, 980a): “Tutti gli uomini per natura tendono al sapere. Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni anche per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista: in effetti, non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere, in certo senso, a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che *la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze fra le cose*” (trad. G. Reale). Da notare che la vista è privilegiata non già solo perché, a confronto degli altri sensi, informa con maggiore dettaglio sulle rispettive qualità sensibili (oppure, perché offre informazioni su un numero superiore di oggetti contemporaneamente, come un panorama), ma perché il suo contenuto veicola proprietà che sono più informative sulla realtà degli oggetti. Infatti, il termine “differenza” (*diaforà*) è tecnico e rinvia ai “sensibili comuni”, ossia le proprietà geometrico-fisiche degli oggetti (come il numero, la figura, il movimento).

c. La situazione di evidenza è paradigmatica perché indicativa di un ideale a cui si tende, ma non è perciò un criterio univoco ed esclusivo di verità. Infatti, in molti casi nei quali riteniamo di avere sufficiente evidenza, non è possibile ottenerne una paragonabile ad una visione in tutto chiara e distinta. Infatti, l'evidenza stessa, così al livello percettivo come al livello intellettuale, si dà in forme e misure diverse, a seconda degli oggetti (es. è differente l'evidenza di un assioma e di un'azione umana). Inoltre, è differente il grado di evidenza richiesto per costituire una prova sufficiente, a seconda del contesto di applicazione (es. il resoconto in una conversazione o in un processo). Un errore unanimemente rimproverato a Cartesio è di aver identificato nella evidenza tipica degli oggetti matematici una forma di evidenza prioritaria ed esclusiva, tale da costituire l'unico criterio di verità.

d. L'attestazione personale di un'evidenza può essere verificata, corroborata, criticata o confutata da una cognizione indiretta, quale può essere il confronto con l'esperienza di altri (“prova anche tu a vedere”), regole universali di esperienza cui l'oggetto si conforma o da cui si discosta (“è strano/non è strano che accada questo...”), oppure fatti e leggi generali che, per deduzione, lor rendono possibile, impossibile o necessario (“è naturale che sia avvenga questo, infatti...”; “mi è apparso un libro che mi parlava: era un'allucinazione”). Nella conferma o critica indiretta di un'evidenza si può riconoscere il valore relativo dei criteri tipicamente coerentistici di verità, come è appunto la conformità di un dato a una massima di esperienza, al consenso o a principi generali.

## VI Esperienza e concetto

1. Il termine “esperienza” è ricco di aspetti il più semplice dei quali è l'immediato contatto con una realtà esistente data ai sensi. Il termine è quindi applicato ad ogni oggetto rispetto a quali si dia una tal sorta di presa cognitiva, sebbene non solo d'ordine sensibile; ad esempio, l'esperienza dei valori etici ed estetici. Si può così parlare di esperienza o “percezione” psicologica, morale, estetica. In tale applicazione analogica, quanto più l'oggetto supera l'ambito sensibile, tanto più l'immediatezza acquista una valenza non già fisica, come prossimità spaziale o presenza temporale, ma logica: ciò che è così esperito è direttamente inteso nel suo significato, non potendo esserlo altrimenti per analisi o per inferenza. La complessità semantica del termine “esperienza” si può analizzare, identificandone diverse modalità, rispetto a due categorie ontologiche di amplissima estensione come la coppia azione-passione e il tempo. Rispetto alla prima, si possono distinguere diverse accezioni di esperienza, secondo la prevalenza dell'uno o l'altro membro. Nell'esperienza come termine equivalente di ogni atto percettivo, sembra prevalere la dimensione passiva della ricezione; nell'esperienza come equivalente della prassi osservativa, quale si realizza tipicamente nell'esperimento scientifico, prevale la dimensione attiva, ad esempio nella costruzione artificiale delle condizioni che favoriscono il verificarsi di un fenomeno. Rispetto al tempo, la prima accezione di esperienza, come equivalente di percezione, è connotata dal presente dell'evento in cui una cosa si mostra; invece, l'esperienza che si attribuisce a quanti hanno acquisito familiarità di un oggetto è connotata da un lato dal passato, come raccolta nella *memoria* della serie delle cognizioni acquisite e dal riscontro delle caratteristiche costanti che qualificano l'oggetto, d'altro lato dal futuro, come capacità di previsione fondata appunto sulla cognizione di tali caratteristiche.

ARISTOTELE, *Metafisica* I,1 (trad. G. Reale)

“Negli uomini, *l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica* [i]. 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, come dice Polo, 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*” [ii].

Note

*Ad i.* Si noti il carattere composito della nozione di esperienza descritto. Si presuppone che l'oggetto sia tale da non poter essere appreso altrimenti che in una serie temporale: per osservarne la distribuzione nello spazio il soggetto deve compiere una serie di atti (per comprendere la forma di un edificio bisogna osservarlo da più lati) oppure perché il suo essere si va esprimendo in una serie di eventi. L'esperienza finalmente acquisita restituisce un'immagine complessiva dell'oggetto generata dalla concordanza e integrazione di tutte le prese percettive.

*Ad ii.* La complessità e stabilità del dato acquisito attraverso la modalità dell'esperienza prima descritta e il suo ulteriore consolidarsi può supportare una conoscenza universale. La memoria è indispensabile per il processo astrattivo, specialmente rispetto a contenuti temporalmente e spazialmente determinati.



2. Benché l'esperienza percettiva sia la via privilegiata per l'accertamento sull'esistenza degli oggetti, che un sapere puramente concettuale non potrebbe mai garantire in maniera indipendente, né una cognizione per testimonianza potrebbe offrire con altrettanta certezza, essa può essere squalificata nel suo valore epistemico (es. nella sua oggettività, profondità o universalità), poiché l'informazione su cui si fonda appare parziale, contingente e soggettivamente determinata. Di fatto, la gran parte degli argomenti scettici insistono su tali aspetti. Tali argomenti rilevano gli elementi da cui dipende la notevole fallibilità della percezione e il suo alto grado di relatività soggettiva, che riflettono la complessità delle funzioni che vi concorrono, il suo radicamento corporeo, infine la stessa ricchezza e variabilità del dato sensibile. Tuttavia gli argomenti scettici sono fallaci in quanto dalla fallibilità della conoscenza sensibile inferiscono la sua totale inaffidabilità, a meno di assumere la premessa razionalistica secondo la quale la verità o si dà totalmente e in maniera incontrovertibile o non si dà affatto, almeno con sufficiente garanzia. Si noti che lo scetticismo e il razionalismo condividono tale premessa. Inoltre, come si può evincere dal passo aristotelico sopra citato, il processo della conoscenza sensibile è predisposto ad una stabilizzazione e integrazione del dato. La formazione dell'universale da parte dell'intelletto non potrebbe fondarsi sull'esperienza sensibile, se questa non fosse giunta a maturare, specialmente attraverso i sensi interni, un'immagine sufficientemente unitaria, stabile e articolata delle cose. Del resto, l'esperienza sensibile non è solo l'origine ma altresì il campo di esercizio dell'intelletto, poiché il dato dei sensi richiede d'essere interpretato, per cogliervi una trama di senso: nel molteplice e contingente dovrebbe essere riconoscibile alcunché di unitario e necessario, pena un'irrimediabile estrinsecità tra sensibilità e intelletto (cui molte teorie filosofiche cercano di porre rimedio in vario modo, ma sempre in modo precario, come le forme a priori della sensibilità e dell'intelletto di Kant). E in tale processo, v'è uno scambio reciproco tra la percezione e la comprensione intellettuale, che evolve secondo gradi crescenti di ampiezza e profondità. Lo si può verificare nel diverso modo con cui gli oggetti sensibili possono essere riconosciuti ed apprezzati in funzione delle conoscenze pregresse; ad esempio, nella fruizione dell'arte.

ERACLITO, *Frammenti*

(trad. F. Fronterotta, Milano 2013 tra parentesi la numerazione ed. Diels Kranz)

41 (101a) Gli occhi sono testimoni più affidabili delle orecchie. 44a (46) La credenza è un morbo sacro. 44b (47) Non dobbiamo formulare opinioni casuali sulle cose più importanti. 42 (55) Tutto ciò di cui vi è visione, ascolto e apprendimento, questo io prediligo. 45 (35) Bisogna fare esperienza di molte cose. 44 (107) Cattivi testimoni sono occhi e orecchie per gli uomini che hanno *anime barbare*. 48 (40) Il molto sapere (πολυμαθίη) non insegna l'intelligenza (νόον).

*Note*

L'esperienza personale e diretta sulle cose è privilegiata rispetto all'opinione formata tramite il resoconto di altri. L'esperienza non consiste però nella sola ricezione dei dati, ma nella loro raccolta e corretta interpretazione. Solo un'anima educata è capace di formarsi un'opinione ben fondata sulle notizie dei sensi. L'autentica sapienza è identificata per contrasto con una delle sue più frequenti contraffazioni, un'informazione vasta ma priva della capacità di sintesi, ossia di giudizio, e con la superficialità di chi forma e esprime opinioni senza la serietà di un'indagine.

3. Sul processo della conoscenza sensibile, va osservato come Aristotele assegni ai sensi esterni una sorta di funzione giudicativa: già al loro livello si raccoglie un'informazione distinta e strutturata sul mondo, d'ordine qualitativo e quantitativo. Infatti, i singoli sensi attingono dei contenuti che eccedono il loro campo qualitativo specifico, i cosiddetti "sensibili comuni"; dal colore, dal suono o dal sapore si può desumere la forma, il movimento, la configurazione degli oggetti. Pertanto, già a livello della sensibilità esterna, 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). Inoltre, i sensi interni continuano l'opera di interpretazione della struttura e del 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 ogni volta 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. 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. Ad esempio, l'estimativa animale riconosce l'utilità o la pericolosità degli oggetti; analogamente la cogitativa per il riconoscimento di una funzione o di un valore universale in un oggetto particolare. 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. L'integrazione e il mutuo rafforzamento dei sensi esterni e interni è palese nel concreto dinamismo dell'esperienza sensibile. Ad esempio, per verificare se l'oggetto che mi si presenta alla vista è davvero un uovo di Pasqua, come sembra, debbo avvicinarmi, prenderlo in mano, percuoterlo, farlo risuonare, assaggiarlo. Ancora, 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. Una dimensione interessante della conoscenza sensibile dove si riscontra un alto grado di integrazione delle facoltà è l'attenzione: anzitutto 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).

#### 4. *Alcuni problemi della conoscenza sensibile.*

a) *Il problema dell'oggettività.* Questo problema ha dominato la filosofia moderna dall'inizio. Poiché la conoscenza sensibile è condizionata dalle condizioni particolari e variabili del soggetto e poiché è il risultato di un'interazione causale, essa non consente di conoscere la realtà in se stessa, dunque è fallace; o comunque, è più informativa sul modo in cui il soggetto reagisce ad una realtà esterna che su quest'ultima. La realtà in se stessa sarebbe 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. A tale questione si può rispondere che le qualità sensibili informano sulle proprietà degli oggetti in quanto queste agiscono sui nostri organi di senso; ma ciò non implica che non siano informative sulla natura di tali proprietà e dei loro rispettivi oggetti. 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. Il colore di una sedia può apparire diversamente da una diversa distanza, con una diversa illuminazione; 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 in grado di spiegare tutto ciò da un punto di vista quantitativo e causale (fisico, chimico, ottico, acustico); ma tale spiegazione non è necessariamente incompatibile con l'informazione contenuta nel fenomeno percettivo.

b) *Il problema del realismo mediato.* Il realismo mediato 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 variegata, di Cartesio e Locke. Il soggetto si trova di fronte al dato fenomenologico di rappresentazioni, idee, o qualità sensibili (*sense data*); in virtù di un'inferenza causale, tali contenuti mentali sono riferiti a una 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 realismo mediato 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. Ora, a ben vedere, il fenomenismo (es. Hume) è una rigorizzazione del punto di vista rappresentazionistico più coerente del realismo mediato. 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.

5. *Aspetti della conoscenza concettuale.* 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. Ad esempio, 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. La medesima ragione formale “arma”, come strumento capace di offendere, è stata realizzata in forme diversissime e in maniera sempre più sofisticata, dalla clava al missile (si rammenti la scena iniziale del film “2001 Odissea nello spazio”). Secondo la filosofia aristotelica, 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). Possiamo descrivere il rapporto tra termini comuni, concetti e realtà con il famoso “triangolo semiotico” (da *semeion*, “segno”).

ARISTOTELE, *De Interpretatione*, 1 (trad. M. Zanatta)

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*.

*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. Al triangolo aristotelico di concetto, parola e realtà, potremmo aggiungere le immagini mentali che accompagnano l'uso del linguaggio e le operazioni del pensiero, come fonte o come riferimento ausiliario, sebbene siano impegnati sugli argomenti più astratti (es. il tracciare figure e schemi nell'immaginazione e sulla carta per compiere calcoli o ragionamenti). 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 l'esemplare paradigmatico di questa specie di animali (es., il cane che per qualcuno o statisticamente, risulta maggiormente rappresentativo delle proprietà comuni dei cani o con meno elementi di ambiguità).

6. *Teorie del concetto*. 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 semiotico”.

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*, il significato e il modo di significare. Il significato di “gatto” è quanto è espresso dalla relativa definizione, una specie della famiglia felina, realizzabile in più individui. Ma non esiste il gatto in sé, se non come modo di essere (essenza) comune 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).

7. *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), che va di pari passo con lo sviluppo del linguaggio. Dipende perciò dalla capacità di notare, comprendere, articolare ed esprimere linguisticamente l'intreccio 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. Ad esempio, il bambino chiama “nonno” tutte le persone anziane di sesso maschile con la barba (tutte le persone simili alla persona che ha imparato a chiamare “nonno”); per capire perché tale denominazione non funziona sempre, dovrà individuare quelle note che ne determinano più precisamente il senso e l'estensione, discriminando quali somiglianze siano rilevanti per fondare un'identica denominazione.

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. Ad esempio, per capire la razionalità dell'uomo, una volta intese le caratteristiche o le potenzialità costitutive (come la capacità di compiere inferenze), debbo articularla con la sensibilità e con l'affettività.

## VII

### Lettura di *Teeteto*, 142-186

#### 1. Note introduttive.

a. *L'opera*. Il *Teeteto* è riconosciuto tra le opere della maturità di Platone e come certamente successivo alla *Repubblica*, l'opera in cui l'autore espone come una sintesi, benché non ancora definitiva, del suo pensiero. Sul rapporto con altri dialoghi, il testo fornisce alcuni indizi, la cui interpretazione non è però indiscussa. Nello sviluppo del dialogo è differito il confronto con la metafisica di Parmenide (183d-); al termine, c'è l'accordo per un proseguo (210d), richiamato poi all'esordio del *Sofista* (216a), un dialogo nel quale in effetti è affrontata l'ontologia dell'eleatismo. Uno dei maggiori problemi interpretativi sin dall'antichità verte sul progetto editoriale che collega questi testi, apparentemente distanti per contenuto e per impostazione. Dove il *Teeteto* sembra fallire sul tema proposto, la definizione della conoscenza, senza appellarsi ad alcuna delle acquisizioni teoriche dei dialoghi precedenti, il *Sofista*, che la narrazione presenta come successivo al *Teeteto*, offre una delle maggiori esposizioni della metafisica platonica. Ad esempio, ci si chiede perché Platone nel *Teeteto* non ricorra alla dottrina delle idee per fondare il significato e la possibilità della conoscenza. A tale proposito, una parte della critica sottolinea la rilevanza filosofica, non già meramente drammaturgica, di Socrate. Il *Teeteto* mostrerebbe indirettamente la genesi del platonismo, quale soluzione di quella problematica avanzata ma non risolta da Socrate. È appunto l'evidenza negativa di ciò che manca, appunto quanto Platone altrove ha aggiunto a Socrate (ad esempio nel *Sofista*), la soluzione.

b. *Rilevanza del testo*. Il *Teeteto* è una delle fonti classiche più citate nella letteratura epistemologica contemporanea, soprattutto in ambito anglosassone. Vi sono passate in rassegna le maggiori problematiche, come, ad esempio, la natura della percezione e del pensiero intellettuale. Molti argomenti affrontati richiamano da vicino problemi che sono stati oggetto della filosofia moderna, come il fondamento dell'unità della coscienza, il fenomenismo (non a caso, è citato estesamente da Leibniz e Berkeley). Nella letteratura contemporanea di area analitica è soprattutto citato per la definizione di conoscenza come "credenza vera giustificata" (*justified true belief*), spesso identificandolo erroneamente come una delle tesi in esso sostenute; invece, è precisamente una delle tesi oggetto di critica.

c. *Dati redazionali*. La data presunta di composizione è contenuta nell'intervallo 360-370, avendo come *terminus post quem*: 369 a.C. Si veda il Prologo del testo, ove è menzionata una battaglia cui prese parte Teeteto: può trattarsi della Battaglia di Nemea tra Atene e Sparta, 394, o della battaglia di Corinto, 369, tra Atene e Tebe). Il *Teeteto* è stato composto dopo di *Repubblica*, *Simposio*, *Fedone*, *Fedro*, *Parmenide* e prima (cfr. Tht. 183e) di *Sofista* (cfr. Tht. 210d, 184a), *Politico*, *Filebo*, *Timeo*. iii. Nell'ordinazione tradizionale dei dialoghi di Platone (a cura di Trasillo, I sec. d.C.), seguita anche dalle edizioni moderne e nelle traduzioni contemporanee, il *Teeteto* figura al secondo posto nella seconda tetralogia insieme a *Cratilo*, *Sofista* e *Politico*.

d. *Personaggi e contesto*. Euclide e Tersipione sono entrambi menzionati nel *Fedone* (59c), come testimoni della morte di Socrate. Il primo è il più degno di attenzione, perché è

ricordato come il fondatore della scuola megarica, una scuola di derivazione socratica ma con notevoli elementi originali. Il dialogo si svolge appunto a Megara. Vale la pena di richiamare alcune direttrici di questa scuola, tra quelle più rilevanti sul tema del dialogo: l'importanza della dialettica, sviluppata con estrema sottigliezza (come vedremo, nel confronto di Socrate con Protagora, Socrate ce ne dà alcuni saggi); la ripresa della metafisica eleatica e il tentativo di una sua lettura assiologica, alla luce del messaggio etico di Socrate (cfr. nella digressione centrale, 176a-d, dove Dio è qualificato eticamente, come giusto). Infine, il valore etico accordato alla conoscenza, nel senso pregnante della sapienza, come dimensione da cui dipende essenzialmente il valore dell'uomo. Quest'ultimo punto è tra i più rilevanti rispetto all'insegnamento originale di Socrate, com'è testimoniato, oltre che dai primi dialoghi di Platone, detti appunto "socratici", che appaiono concentrati sul rapporto di sapienza e virtù, dal catalogo delle opere degli altri discepoli di Socrate (es. Antistene, Critone, Simmia, Simone), dove figura frequentemente un libro intitolato "Sulla conoscenza" o su un altro tema affine (come la sapienza, l'educazione, l'insegnamento), appunto l'argomento e anzi lo stesso sottotitolo del *Teeteto*. La figura di Socrate campeggia al centro del dialogo, sì che vi si può trovare uno dei ritratti più nitidi che l'allievo ha voluto lasciare del proprio maestro. La metodologia socratica della maieutica vi è espressamente descritta e praticata. Uno dei maggiori interpreti contemporanei, David Sedley, ha proposto di vedere in questa rappresentazione del maestro all'opera nel favorire il parto dell'allievo un autoriferimento dello stesso Platone, appunto come allievo di Socrate. Il *Teeteto* rappresenterebbe perciò Socrate come l'agente principale nel travaglio attraverso cui è maturato il suo pensiero. Quest'interpretazione propone una soluzione dell'enigma: Socrate non poté risolvere il problema, poiché non poteva disporre di una metafisica, ma si avvicinò quanto ad essa, soprattutto aprendo il cammino (il metodo dialettico) e rimuovendo gli ostacoli (il relativismo dei sofisti).

e. *Schema complessivo*

|   |
|---|
| 1. (142a-143c) <i>Prologo</i><br>Megara (394/369), Euclide e Tersione (due discepoli di Socrate)<br>Sulla genesi del <i>Teeteto</i>   |
| 2. (143d-148e) <i>Posizione del problema (che cos'è conoscenza?)</i><br>Atene (399), Socrate, Teodoro di Cirene e Teeteto (due matematici)<br>Competenza, sapienza e conoscenza |
| 3. (148e-151d) <i>Breve intermezzo sull'arte maieutica</i>  |
| 4. (151d-172c) <i>Prima definizione (conoscenza è sensazione)</i><br>Il relativismo di Protagora e le sue conseguenze   |
| 5. (172c-177c) <i>Grande intermezzo sulla libertà della filosofia</i><br>L'autentica sapienza   |
| 6. (177c-186e) <i>Ripresa della prima definizione</i><br>Protagora ed Eraclito<br>I sensi, l'anima e l'essere (184b-186e)   |
| 7. (187a-201c) <i>Seconda definizione (conoscenza è opinione vera)</i><br>Significato e cause dell'opinione falsa<br>Metafore della conoscenza (194c-199d)                      |
| 8. (201c-210b) <i>Terza definizione (conoscenza è opinione vera con logos, o spiegazione)</i><br>Tre significati di logos   |
| 9. (210b-d) <i>Conclusione aporetica e rinvio al Sofista</i>  |



## 2. Prologo

1a (142a-b)<sup>2</sup>. Il protagonista eponimo (che dà il nome) del dialogo, Teeteto, ci è descritto nell'estrema situazione della morte, sotto la qualificazione virtuosa del coraggio recentemente dimostrato in battaglia (probabilmente, la battaglia di Corinto, 396 a.C.), ma radicata in un tratto del carattere ben noto ai suoi amici. In b7 è utilizzata l'espressione tipica che designa l'eccellenza umana, sotto ogni aspetto: *kalon kai agathon*. Tale riconoscimento, oltre che confermato nel proseguo, sarà ribadito solennemente nel punto culminante del dialogo, quando Teeteto sarà responsabile di una delle sue maggiori acquisizioni, sulla natura spirituale del pensiero (185e).

- (c). Gli elementi del quadro precedente (la morte e il valore di Teeteto), richiamano alla memoria una circostanza precedente (30 anni prima) nella quale, per simmetria, un Socrate alla vigilia della morte (399 a.C.), in un incontro diretto e nella conversazione con il giovane Teeteto avuto modo di apprezzare le sue ottime capacità naturali (*fusin*) e di pronosticarne con piena certezza<sup>3</sup> lo sviluppo e la fama, datane solo la condizione temporale di pervenire a maturità, il che si poi è avverato. Sebbene Socrate, poco oltre (149ss.) come già nell'*Apologia* (23a-b), sia presentato come un educatore privo di una propria dottrina, sia attribuita una competenza tecnica in un certo ambito, le qualità dell'anima. Nella sezione centrale del dialogo (177c-179d), tra le prerogative dell'esperto è indicata la capacità di previsione, nell'ambito della propria competenza.

1b (142e-143b). In questo passaggio, dopo l'illustrazione delle circostanze che hanno dato luogo alla conversazione oggetto del dialogo, ci viene narrata la genesi materiale del testo che ce l'ha trasmessa, nelle sue diverse fasi preparatorie. Da notare la corrispondenza di queste ad altrettante fonti e canali di trasmissione della conoscenza: l'ascolto di una testimonianza; la composizione di uno scritto, attraverso successive correzioni e integrazioni, nel confronto diretto con la fonte. Si noti inoltre, la sottolineatura del limite della memoria, cui lo scritto può dare un certo rimedio (un punto già affrontato da Platone nel *Fedro*, peraltro con una valutazione negativa), e l'ineliminabile approssimazione (*schedon ti pas* "quasi tutto") di un referto indiretto, sebbene accurato.

1b-2a (143b-c). L'autore immaginario del dialogo (Euclide) illustra la sua scelta compositiva che privilegia l'esposizione diretta del dialogo, senza la mediazione dell'io narrante. L'enfasi accordata a questo punto, solo per il suo dettaglio, può essere letto come indice della sua relativa importanza. In effetti, il passo si può confrontare con alcune regole compositive esposte nel terzo libro della *Repubblica* (394b-398b): la mediazione narrativa è prescritta quando il personaggio oggetto del dialogo, per le sue qualità deteriori non dev'essere imitato; invece, lo svolgimento diretto è preferibile nella presentazione di un modello positivo, da imitare. È così chiaramente indicato che nel dialogo che seguirà ci viene offerto un esempio, non solo da osservare nei suoi fatti o da esaminare nei suoi detti, ma da seguire, anzitutto nel suo comportamento argomentativo durante il dialogo.

---

<sup>2</sup> Riportiamo la paginatura che abbiamo adottato nel nostro corso e tra parentesi la paginatura standard.

<sup>3</sup> *pasa ananke* (ὅτι πᾶσα ἀνάγκη): Ferrari: "era assolutamente certo che"; Valgimigli-Ioppolo: "non poteva fallire che..."; Boeri: "assolutamente necessario che"; Levett-Burnyeat: "should inevitably (hear of)".

### 3. Presentazione dei personaggi, introduzione del tema e premesse metodologiche

2a (143d). In esordio, Socrate si presenta come intensamente attento alla sorte della propria città (“condizioni di quella città e dei suoi abitanti”), sorte che associa in modo diretto ai giovani e al loro impegno negli studi scientifici e filosofici. Da notare, come la formula condizionale (“Se mi preoccupassi delle cose di Cirene, ti chiederei...”) dichiara la massima che informa la propria condotta, mostrando come questa dovrebbe applicarsi in un contesto simile. È interessante, come per tale genere di ricerca (dei giovani promettenti negli studi), siano richiamate le stesse fasi e modalità di un'indagine filosofica, secondo il tipico stile dialettico di Socrate, che ha come principio il domandare: “desidero sapere..., cerco di capirlo da me stesso, per quanto posso, e, insieme, interrogo gli altri”.

2b (144a-b). Ci è offerto uno splendido ritratto interiore del personaggio principale. Da notare l'equilibrio felice tra disposizioni del carattere e della mente, di cui è sottolineata la delicatezza, mostrando la rarità della loro compresenza e come quelle stesse disposizioni, singolarmente considerate, possano accompagnarsi ad altrettanti difetti. In particolare, sono marcate per ripetizione le disposizioni del coraggio e della mitezza, indicandole come il supporto psichico e morale che favorisce lo sviluppo dell'intelligenza, altrimenti esposta a deviare dal proprio corso, perché disturbata dalla precipitazione e dal disordine provocate dall'ira (interpretando: dall'ansia dei risultati, dall'impazienza e incostanza di fronte a un lavoro faticoso, protratto nel tempo). Ulteriori aspetti del carattere relativi al rapporto coi beni materiali sono indicati sotto, in 144d. Da notare, oltre all'equilibrio e al reciproco sostegno tra le disposizioni intellettuali e morali, l'equilibrio trasversale ad esse tra disposizioni per così dire passive e conservative (mitezza; memoria), con disposizioni attive e proiettive (prontezza e acutezza; coraggio). Il ritratto offerto corrisponde esattamente ai requisiti prescritti per l'educazione filosofica nel 2 e 6 libro della *Repubblica*, ove peraltro la geometria è indicata quale scienza propedeutica alla filosofia. Teeteto è così presentato come l'allievo ideale del progetto educativo di Platone.

#### Ritratto di Teeteto

*Somiglianza fisica con Socrate: brutto, naso camuso, occhi sporgenti (143e), ma “straordinariamente fornito di doti naturali”», [eccellente] “per virtù e sapienza” (145b): “un uomo nobile” (144d).*

| VIRTÙ INTELLETTUALI   | VIRTÙ MORALI  |
|---|---|
| (cura o passione per una scienza: 143d)   |   |
| Ben disposto all'apprendimento  | Eccezionalmente mite, coraggioso  |
| Acuto, perspicace, dotato di memoria  | Ma non perciò iracundo, incostante, temerario (viceversa, solitamente i miti sono ottusi e smemorati)     |
| <i>«Nell'apprendimento e nello studio, procede in modo liscio, con sicurezza ed efficacia</i> | <i>[con sicurezza ed efficacia,] con grande mitezza, come un filo d'olio che scorre senza far rumore»</i> |
|   | (144d) Un uomo straordinari anche per la generosità dei propri beni                                       |
| Disponibilità ad essere corretto (146c)   | Docilità verso un maestro ( <i>ibid.</i> )  |

2c (144e-145b). In questo passaggio, Teeteto è sottoposto ad una prima verifica delle disposizioni sopraesposte, rispetto alla valutazione di veridicità delle testimonianze. Il test è superato poiché egli mostra di condividere un criterio di giustificazione evidentemente valido ed appropriato, la competenza specifica del testimone (“cercheremmo di sapere se è competente”), con le procedure che ne determinano l'applicazione (il credito verso una testimonianza dev'essere sospeso sino alla verifica della competenza del testimone) e con una particolare attenzione alle relative dimensioni temporali dell'assenso (“gli crederemmo subito, oppure...”). In tutto ciò, possiamo riconoscere una manifestazione della virtù morale della prudenza in ambito cognitivo. Da notare, l'utilizzo di una comparazione analogica (“se noi avessimo una lira e lui dicesse...”), che è tipica del metodo socratico.

2d (145b-c). La testimonianza di Teodoro sulla virtù e la sapienza di Teeteto (ossia sullo stato eccellente dei due versanti dell'anima, quello morale e quello intellettuale) richiede una verifica diretta da parte di Socrate: stante le considerazioni precedenti, si afferma così senza dirlo che Teodoro non è competente al riguardo, e invece lo è Socrate. Teeteto sottoscrive la legittimità dell'applicazione dello stesso criterio di valutazione delle testimonianze sopraindicato, alla testimonianza resa al proprio riguardo da Teodoro (“Se lodasse l'anima *per la virtù e la sapienza...*”) e la relativa implicazione operativa (“*esaminare* la persona lodata, e questa *mostrare se stessa*”). Con l'adesione a quel criterio e al suo corollario pratico, Teeteto ha sottoscritto le premesse e il contenuto di un accordo che lo coinvolge nel dialogo con Socrate, definendone i ruoli. La nozione di accordo (*omologhia*) è tecnica: designa il primo presupposto pragmatico del dialogo socratico. Si osservi come l'oggetto principale che motiva l'indagine che seguirà sulla conoscenza è, così, l'anima.

2d (145c-d). Socrate s'informa sulle materie previste nel piano di studi di Teeteto: sono le stesse scienze appartenenti al campo delle matematiche, differenti per grado d'astrazione e applicabilità (fisica o tecnica), che Platone prescrive nel progetto educativo della *Repubblica*. Le domande seguenti avviano il giovane ad una riflessione sulla propria disciplina che mira a esaminarne le caratteristiche più universali, anzitutto il suo stesso essere una disciplina scientifica (*mathesis*) e più generalmente una forma di conoscenza (*episteme*). La conoscenza è a sua volta inscritta nel campo semantico quanto mai ampio e articolato della “sapienza” (*sofia*); quest'ultima non già subito identificata con la sua accezione paradigmatica (la sapienza del sapiente per eccellenza, in un determinato ambito come l'esperto, o in assoluto come il saggio), ma nel senso minimale di una competenza conseguente e relativa all'apprendimento di un qualsiasi contenuto (“imparare non consiste forse nel divenire più sapienti *in ciò che si impara?*”). In tale accezione, Teeteto sottoscrive la sinonimia di scienza (o conoscenza) e sapienza. Lo sviluppo e l'esito finale del dialogo condurranno a mettere in questione questa identità, appunto rispetto all'accezione paradigmatica di sapienza, come disposizione non già solo cognitiva ma altresì etica.

3a (145e-146a). Il passo mette in luce un aspetto pragmatico che per Platone è decisivo per la fruttuosa conduzione del dialogo: il suo aspetto informale, con l'agilità di un gioco tra pari e l'immediatezza di una relazione amicale. L'enfasi è sul carattere cooperativo del dialogo e ne è indicata una motivazione: l'insufficienza del singolo verso la questione posta (“non riesco da me stesso, a comprendere a sufficienza”). Il tenore di questa dichiarazione si potrebbe leggere in accordo alla tipica ironia

socratica. Ma la percezione del limite della conoscenza personale è diffusamente ribadita nel testo ed è congruente con una delle idee guida del magistero socratico. Inoltre, l'amicizia non è indicata solo come disposizione favorevole dello scambio dialogico, ma in certo modo come un suo scopo ("col desiderio che ci impegniamo a discutere e diventiamo amici e intimi gli uni degli altri"). Il punto è rilevante poiché uno dei maggiori problemi che saranno dibattuti in *questo* dialogo, il relativismo di Protagora, costringerà a giustificare la convergenza delle menti intorno a una stessa verità.

3b (146c). Socrate invita Teeteto a rispondere alle questioni postegli "in modo corretto e con serietà"; Ferrari traduce il secondo termine con "coraggio", altri traducono con "franchezza", "nobiltà". Ne è così meglio evidenziata la connotazione etica. Infatti, l'espressione, ripetuta nel seguito e ricorrente anche in altri dialoghi, congiunge due differenti requisiti delle affermazioni richieste: un primo di ordine epistemico generale (es. la verità di un enunciato, la validità di un'inferenza), il secondo appunto di ordine etico. La distinzione risalterà laddove Socrate loda la qualità morale di una risposta, sebbene ne riconosca l'erroneità.

3b-d (146c-147c). La prima risposta di Teeteto sulla questione "che cos'è *episteme*?" mostra di averla interpretata in un senso empirico (estensionale) divergente da quello essenziale o concettuale (intensionale) inteso da Socrate. Teeteto fornisce una selezione di esempi rappresentanti le scienze, in senso stretto, e le arti, nel senso ampio comprensivo di ogni sorta di tecnica (a conferma del senso ampio in cui "scienza", *episteme*, è qui impiegato), la pertinenza dei quali non è contestata da Socrate. Semmai, questi precisa il senso della sua domanda che mirava al significato assoluto del termine, rappresentato in quegli stessi esempi, ossia alla natura universale del genere specificato in essi. Si può osservare come l'errore metodologico di Teeteto rifletta la sua mentalità professionale, poiché è consistito nella definizione di un concetto attraverso la enumerazione dei casi cui può applicarsi, distinti per numero e tipologia ("di quali oggetti sia la scienza, né quante siano le scienze. Ponendo la domanda non volevano enumerare le scienze, bensì sapere che cosa è mai la scienza in sé"). Nel seguito, Socrate incalza il giovane mostrandogli che questo spostamento nell'interpretazione del problema non è opzionale ma necessario (ossia non è soltanto un punto di vista alternativo, dapprima ignorato o frainteso), poiché l'esemplificazione empirica ch'egli ha fornito, che pure si suppone corretta (le scienze enumerate), presuppone necessariamente una certa, pur minima ed implicita, comprensione della forma comune che vi è realizzata (la scienza), come criterio di selezione e raccolta dei casi pertinenti. La descrizione empirica urge per una definizione essenziale, nel senso di un'esplicitazione dei criteri concettuali che governano la comprensione ordinaria del linguaggio. Infatti, Teeteto mostra di essere competente sull'uso del termine "conoscenza", poiché sa associarlo ad oggetti che sono parte della sua estensione; tale capacità fa supporre una comprensione del suo significato intensionale ("credi si possa comprendere il nome di una cosa senza sapere *che cosa sia* quella cosa?"). Ma è ancora una comprensione intuitiva, irriflessa, esposta facilmente ad errori, finché non accede ad una chiarificazione concettuale. Inoltre, Socrate osserva come il passaggio di prospettiva è obbligato dal carattere infinitario della descrizione empirica, poiché nessun elenco di casi esaurisce l'estensione di un termine universale (la riproducibilità di una forma non è vincolata alle sue realizzazioni date) ("pur essendo possibile rispondere in maniera semplice e breve, facciamo un giro *interminabile*").

### *Requisiti di una definizione*

Si presuppone che definire consiste nel determinare l'essenza di una realtà, cioè ciò che una realtà è in se stessa, per intero e sempre, in maniera indipendente dalle sue modificazioni o relazioni. Ad esempio, definire una sostanza materiale come l'argilla consiste nel determinarne la composizione invariante e caratteristica, qual sia la sua configurazione o il suo utilizzo. Inoltre, definire significa includere una realtà particolare, sia un individuo sia una specie, in un genere (fin qui, una mera classificazione o denominazione corretta), indicando altresì le note o gli elementi costitutivi di tale genere. La definizione dovrebbe fornire, attraverso l'identificazione e l'analisi di un genere, un'espressione sintetica, comprensiva di una grande molteplicità e varietà di individui e di specie. Infine, *la cognizione di una specie (ad esempio una scienza particolare, come la matematica) non è adeguata o al limite non è possibile se non è noto il genere cui essa appartiene (ad esempio, la conoscenza)*, donde la necessità o l'opportunità di una definizione (nel senso indicato).

### *Gli errori di Teeteto*

Teeteto commette i seguenti errori: i) ad una richiesta di definizione, che riguarda un genere o una specie, cioè una realtà universale, risponde con degli esempi particolari, molteplici per numero e per tipologia. L'esempio addotto, se pertinente, presuppone una certa comprensione di quanto esso esemplifica (le scienze e le arti sono presentati come esempi ugualmente appropriati di conoscenza); si trattava appunto di esplicitare tale (pre-)comprensione, cioè di determinare l'unità del modello che presiede alle sue molteplici e diverse realizzazioni. ii) L'errore precedente induce ad esprimersi in maniera confusa e prolissa, venendo così meno il beneficio cognitivo ed espressivo di una definizione.

3d-4b (147d-148e). Teeteto mostra di capire il punto di vista di Socrate, poiché anch'egli nella sua ricerca matematica si è trovato nella necessità di sopperire al problema di come dominare l'infinità quantitativa, qui la molteplicità astratta dei numeri e delle figure, attraverso una classificazione concettuale: "ci venne in mente qualcosa del genere: poiché le potenze apparivano *infinite di numero*, sforzarci di *raccoglierle in una unità, in base alla quale dare un'unica denominazione*". In questo modo, il giovane ha cercato di superare la metodologia "empirica" ereditata dal suo maestro Teodoro, che appare troppo vincolata alla percezione e a una serie limitata di casi, non potendo così giungere ad una considerazione generale: "Teodoro stava *tracciando una figura* sulle potenze, quella di tre piedi e quella di cinque (...) *scegliendole una per una* fino a quella di diciassette piedi: *a questa, non so perché, si è fermato*". Teeteto afferra l'analogia tra la metodologia su cui Socrate sta cercando di avviarlo sulla nozione di conoscenza, per portarlo ad una piena autocomprensione del suo lavoro scientifico (definire cos'è *episteme* per capire fino in fondo che cos'è la geometria), con la metodologia ch'egli stesso aveva escogitato per portare la matematica ad un avanzamento teorico. Anzi, dichiara di aver compreso l'importanza del problema che Socrate gli ha presentato, di averne già provato personalmente la difficoltà, senza riuscire a venirne a capo.

4b-5c (148e-151e). In questa sezione, Socrate presenta il proprio metodo didattico-pedagogico: la maieutica. Questa consiste nel condurre alla luce i pensieri di

un interlocutore tramite la pratica del dialogo, per esaminarne la consistenza di verità; condurre alla luce significa in tal caso l'esplicitare un giudizio, dandogli forma linguistica e costringendo ad assumerne la responsabilità. Benché non appaia qui esplicitamente (pur con qualche indizio, come l'uso di metafore biologiche come la fecondità), altrove e specialmente nel *Menone*, la maieutica è congiunta al metodo ipotetico che consiste nello sviluppo delle conseguenze o delle implicazioni di una tesi per saggiarne la coerenza o la plausibilità; questo metodo è solitamente applicato da Socrate in funzione confutatoria (*elenchos*). Nel proseguo, si vedrà come il metodo è sistematicamente applicato e ribadito. Da notare l'insistenza sull'importanza della relazione interpersonale per la formazione del pensiero e la descrizione delle competenze richieste al buon maestro, come il seminare, curare e raccogliere, le quali comportano tutte una conoscenza del terreno delle anime. Socrate, che pur dichiara di non sapere alcunché, si attribuisce una competenza tecnica, appunto la maieutica, che comporta una sorta peculiare di conoscenza, la conoscenza dell'anima. L'analogia biologica presuppone da un lato una caratterizzazione della conoscenza come atto vitale; sicché il maestro, come l'agricoltore, non produce ma promuove un processo che, come ogni processo vitale, avanza dalle interne potenzialità dell'allievo, ossia dalle sue intuizioni germinali di verità e dalla sua innata capacità giudicativa; d'altro lato, è così ribadito che il campo di esplorazione fondamentale in un'indagine sulla conoscenza è l'anima, quale autentico portatore del vero (si rammenti come il dialogo sia stato motivato dalla necessità di verificare le asserzioni di Teodoro sul conto di Teeteto). Infine, si noti l'accento religioso nella chiusa sulla ricerca della verità: Socrate riconduce la sua obbligazione verso il vero, ad un mandato divino. Con la celebrazione della maieutica socratica e il suo personale approfondimento, Platone rigetta espressamente una concezione meccanica dell'apprendimento come mera ricezione di informazioni (dati empirici, concetti, opinioni) da un fonte autorevole. Nel *Simposio* egli paragona tale procedura al trasferimento di un liquido da un recipiente pieno ad uno vuoto: «Sarebbe davvero bello, o Agatone, se la sapienza fosse in grado di scorrere dal più pieno al più vuoto di noi, quando ci accostiamo l'uno all'altro, come l'acqua che scorre nelle coppe attraverso un filo di lana» (175d, trad. G. Reale). Nella *Repubblica*, è detto come l'insegnamento non consiste nel conferire la capacità di vedere, cioè di percepire la verità, ma nell'orientare la vista del discente nella giusta direzione e a stimolarne l'esercizio perchè consegua il suo scopo: «non si tratta dell'arte di immeterci la vista, ma di metterci mano per orientarla, tenuto conto che essa già la possiede, ma non riesce a volgerla nella giusta direzione, né a vedere quel che dovrebbe» (518d, trad. R. Radice).

#### Ritratto di Socrate

i. Socrate è un vecchio che dedica il suo tempo libero all'educazione dei giovani (143d). ii. Tra le qualità di Socrate emerge la capacità di ascoltare, guidare e correggere, con buon umore e benevola ironia. iii. Socrate dice di non sapere nulla; ciò è legato ad un atteggiamento di modestia o umiltà, all'esperienza dell'ignoranza e del dubbio (aporia) e al suo metodo d'insegnamento (la maieutica) (149a, 150c; cfr. *Men.* 80C-d). Infine, Socrate presenta il suo insegnamento come un compito assegnatogli dalla divinità e come un lavoro che egli compie collaborando con essa (150c-d, 151c-d).

*Ad i.* In tutto il dialogo è additato il tempo libero (σχολή) come un fattore importante nello studio, ma in particolare nell'esercizio del dialogo filosofico. Ne sono descritte alcune caratteristiche oggettive e soggettive che sono altrettanti requisiti per quest'ultimo: a) la relativa abbondanza; b) la libertà della sua gestione, ad esempio nel trattare argomenti d'interesse personale e nell'approfondire i problemi che via via emergono, sebbene non previsti; c) la calma, che si oppone all'impazienza e alla fretta, specie quando s'incontrano difficoltà (154e, cfr. l'intera grande digressione 172c-177c). *Ad ii.* S. rivela che il suo esercizio della confutazione è motivato dall'amore verso gli allievi; talora ciò non è stato capito (151c). *Ad iii.* a) Nel *Sofista* (230a-213c), è descritta una forma nobile di sofistica che utilizza l'arte della confutazione non già per ingannare, ma per purificare dalle false opinioni e dalla presunzione di sapere. b) In qual modo si può interpretare il "sapere di non sapere" di S.? Senz'altro, come un atteggiamento dettato dalla percezione della trascendenza del vero sopra ogni rappresentazione che possiamo farne. Avanzando in questa linea, la figura di S. è assimilabile ad una forma di scetticismo religiosamente ispirata, come è stato fatto (nell'età ellenistica, la stessa scuola platonica ha conosciuto una fase scettica). Per un'analogia nel moderno, si potrebbe citare l'idea di Lessing (1729-1781) per cui la nobiltà di una ricerca infinita del vero compensa l'impossibilità di conseguirlo e previene dagli inconvenienti del dogmatismo. Tuttavia, quest'interpretazione non sembra cogente, né in relazione a S. né in se stessa. Infatti, da un lato, la trascendenza del vero è compatibile col suo parziale attingimento; d'altro lato, altrimenti, sarebbe impossibile l'avvio e il progresso di una ricerca. S. non pare escludere a priori, come Lessing, la possibilità o il valore intrinseco della certezza. Nel *Teeteto*, S. interpreta la sua delimitazione nel contesto della sua missione educativa, come un richiamo alla riflessione critica e quasi come un sacrificio per ingenerare in altri l'autentica ricerca della verità: "da me non hanno imparato nulla, ma sono loro stessi, con le loro capacità, ad avere scoperto e generato numerose e importanti conoscenze" (150d).

5c-d (151d-152d). Comincia l'analisi della prima tesi sostenuta da Teeteto, ossia l'identificazione definitoria della conoscenza con la sensazione (o la percezione: il termine *aisthesis* non consente di distinguere nettamente, sicché le traduzioni scelgono tra le due possibilità; la scelta della "sensazione" sembra però più adatta ai primi esempi offerti e alla dimensione soggettiva della conoscenza sensibile che sarà rilevata nelle prossime pagine). Si noti la prudenza e accuratezza con la quale la tesi è formulata e giustificata: "A me pare che chi ha scienza di una cosa abbia sensazione di ciò di cui ha scienza, e almeno come mi sembra in questo momento, scienza non è altro che sensazione". L'enunciato della tesi è così relativizzato al punto di vista attuale di Teeteto che vi aderisce sulla base e nei limiti della giustificazione presentata: la conoscenza di un oggetto implica (una sorta di) sensazione di tale oggetto; l'implicazione tra conoscenza e sensazione, se valida, ossia se può essere legittimata, almeno rispetto ad un'interpretazione generica e minimale di "sensazione" come equivalente all'apparire di un oggetto (152b: "questo "appare" è sensazione"), è presentata come un argomento per sostenerne l'identità: (*conoscenza di x*  $\square$  *sensazione di x*)  $\square$  *conoscenza=sensazione*. Un ulteriore passaggio (152b) consente di guadagnare

un'ulteriore caratterizzazione, ancora più generale di conoscenza, attraverso una sorta di enunciato assiomatico, assunto come auto-evidente: "una sensazione è sempre di ciò che è e, poiché è scienza, non è falsa" (più limpida la traduzione di Ferrari: "percezione, in quanto è conoscenza, si riferisce sempre a ciò che è e non può cadere in errore"). Al concetto di conoscenza sono così associate due proprietà necessarie: il riferimento all'essere, ossia l'intenzionalità o referenzialità del contenuto di ogni atto cognitivo ad un oggetto, e la verità. Come si vedrà, l'analisi della tesi di Teeteto condurrà a convalidare quest'ultima proprietà, sebbene in maniera paradossale, tramite il relativismo di Protagora (ogni enunciato è vero, poiché esprime un dato fenomenico connaturato al punto di vista del soggetto individuale) (cfr. 9b-c: 160a-e), e a rimuovere la prima, tramite l'ontologia di Eraclito (il termine "essere", in quanto indicativo di una determinazione intrinseca e permanente delle cose, è inapplicabile in un mondo soggetto al totale divenire) (cfr. 7d-8a: 157b-c). La congiunzione della tesi di Teeteto a queste due posizioni teoriche è giustificata dalla sua assimilazione alla prima, tramite l'identificazione della sensazione all'apparire, e dall'esplicitazione dei presupposti metafisici di questa. La tesi di Protagora e quella di Eraclito convergono nel sostenere che "niente è uno in sé e per sé", ossia non è possibile determinare un oggetto, così nella sua sostanza come nei suoi accidenti, indipendentemente dal suo riferimento ad altro: sia il complesso di rapporti dinamici in cui è coinvolto, sia il soggetto percipiente.

8a-c (157d-158e). La tesi di Teeteto interpretata attraverso la tesi di Protagora (158a: "la sensazione è scienza e quello che appare a ciascuno, questo anche è per colui al quale appare") è condotta dinanzi al paradosso, poiché rimuove ogni discriminazione del valore veritativo delle rappresentazioni, rispetto a stati della mente rispetto ai quali c'è un unanime consenso d'inaffidibilità, come la follia e il sogno. Tuttavia, Socrate osserva che non è possibile fornire un criterio dimostrativo circa la differenza tra la veglia e il sogno, data l'indistinguibilità fenomenica dei loro contenuti, e sembra suggerire che il problema risiede nella stessa richiesta. Tale osservazione troverà eco nel quarto libro della *Metafisica* dove Aristotele nota che la formulazione del problema circa il criterio di distinzione tra la veglia e il sogno, che diverrà uno degli argomenti scettici canonici, dipende dalla pretesa di fornire una dimostrazione di tutto, ossia di vincolare ogni evidenza ad un argomento.

9b-c (160a-e). La tesi di Teeteto è convalidata rispetto alla seconda caratterizzazione della conoscenza assunta all'inizio, il nesso analitico di conoscenza e verità. L'argomentazione si fonda su una correlazione reciproca tra la dimensione soggettiva e la dimensione oggettiva dell'apparire (ad ogni stato cognitivo corrisponde un oggetto ed ogni oggetto è in sé stesso relativo ad uno stato cognitivo), presupposta una qualificazione individuale, privata, dell'apparire. In tal senso, ogni sensazione è vera, poiché il suo atto e il suo contenuto sono reciprocamente vincolati: non è concepibile un oggetto sussistente e determinato in maniera indipendente dalla sensazione che se ne ha, e perciò non c'è un oggetto di sensazione identico per due soggetti, tale che l'uno possa coglierlo veridicamente e l'altro no. Si noti che l'intenzionalità degli atti cognitivi è anch'essa convalidata (160a-b: "è necessario che quando io divento senziente, lo diventi di un qualcosa, perché è impossibile diventare senziente, ma senziente di nulla"), ma in maniera indipendente da un'implicazione ontologica, ossia dal riferimento all'essere, come determinazione intrinseca e assoluta delle cose. L'oggettualità è integralmente interpretata come immanente alla sfera fenomenica.



10a (161d-162a). “[1] [S]e per ciascuno sarà vera l’opinione che si farà mediante la sensazione, se ciò che uno prova nessun altro potrà giudicarlo meglio di lui [...] perché mai, amico, Protagora sarebbe tanto sapiente da essere stimato degno di essere a buon diritto maestro anche di altri, al prezzo di grossi compensi [...] [2] E non ti dico a quanta derisione siamo condannati io e la mia arte maieutica e penso anche tutta la mia pratica del dialogo. Infatti, esaminare e cercar di confutare le rappresentazioni e le opinioni gli uni degli altri, se per ciascuno sono vere, non sarebbe una grande, anzi immensa stupidaggine se è vera [l’opera] *La verità* di Protagora [dov’era enunciata la tesi dell’uomo misura di tutte le cose]”. La tesi di Protagora è condotta ad un’autocontraddizione pragmatica (o “performativa”), ossia ad un’incompatibilità tra il detto, l’asserto di relativismo, e le condizioni dell’atto col quale esso è dichiarato: 1) l’insegnamento, 2) il dialogo. La pratica dell’insegnamento di Protagora è incongruente con il contenuto del suo insegnamento, donde l’autocontraddizione pragmatica; più oltre (12d: 170a-c), si osserverà come la tesi di Protagora è incompatibile col fatto che tutti gli uomini cercano un maestro, almeno sulle questioni personalmente più decisive, il che presuppone la possibilità dell’ignoranza, dell’errore e una disparità di competenza cognitiva. La pratica della ricerca attraverso uno scambio dialogico postula dei principi d’ordine ontologico, epistemologico ed antropologico senza dei quali non può nemmeno instaurarsi: l’esistenza e conoscibilità del vero, e la rispettiva discriminabilità dal falso; l’oggettività e la comunicabilità del vero tra i soggetti conoscenti; infine la stessa reciproca accessibilità e comunicazione delle menti (la privatizzazione relativistica del pensiero è incompatibile con l’esistenza del dialogo; anzi, come si vedrà (18a-b: 182d-183b), con l’esistenza stessa del linguaggio). Da notare (161e) l’associazione di arte maieutica e dialogo, e, d’altro lato, dei due atti specifici attraverso cui il dialogo socratico è condotto: l’esame e la confutazione; infine, la tipologia dei contenuti oggetto della verifica dialettica: le rappresentazioni mentali e le opinioni.

11b (167a-d). Socrate cerca di rispondere a nome di Protagora alle obiezioni da lui stesso sostenute precedentemente e lo fa attraverso la formulazione di una concezione pragmatistica dell’atto educativo: questo non ha per scopo il favorire la conoscenza del vero, ma la formazione di disposizioni mentali, sia cognitive sia pratiche, che sono ritenute migliori, poiché più adeguate rispetto ai criteri di valore, soprattutto d’ordine utilitario, vigenti nella comunità di appartenenza; il maestro ha perciò la funzione di favorire l’adattamento sociale dei discenti. La tesi pragmatistica dissocia così l’ordine assiologico del bene dall’ordine ontologico ed epistemico del vero. Socrate risponderà al nucleo di questa tesi nella grande digressione (13-d-15d)<sup>4</sup>, rinviando all’esistenza di un ordine normativo oggettivo, cui abilita l’educazione filosofica. Alla norma del consenso e dell’utile sociale, promossa dai retori e dai sofisti, è contrapposta la norma di un ordine ideale oggettivo del bene, che ha il suo fondamento in un principio trascendente, Dio. Un’ulteriore risposta a Protagora muoverà dall’enunciato della sua

---

<sup>4</sup> Il passo contiene alcune auto-denominazioni: “discorso maggiore” (172c), “digressione” (πάρεργα λεγόμενα) (177c). Si tratta della sezione centrale del dialogo ove Platone tenta il massimo avvicinamento della figura storica di Socrate (cfr. *Apologia di Socrate*) ai principi e al metodo della sua filosofia. Solitamente, questa parte non riceve molta attenzione da parte dei commentatori, sebbene sia molto famosa, poiché il suo collegamento logico col resto del dialogo non è palese. Al centro di essa c’è la nozione di sapienza, ossia la forma più pregnante di conoscenza, che è qui descritta nei suoi requisiti etici e logici e nel suo contenuto metafisico ultimativo. Al relativismo protagoreo sono contrapposte alcune convinzioni di Socrate che l’intera filosofia di Platone ha inteso dimostrare: il senso religioso della ricerca della verità, l’assolutezza del bene morale, la piena bontà di Dio, l’immortalità.

tesi (15d-16d: 177d-179d), mostrando come esso sia intrinsecamente insostenibile, poiché l'utile sociale è oggetto di previsioni esposte a verifica ed errore e la disparità di competenza sull'utile dipende dalla presunzione della loro diversa affidabilità; in entrambi i casi, la cognizione del bene, sia pure come utilità, è vincolata alla nozione di verità (una previsione più affidabile è quella che dà maggiori garanzie di realizzabilità, ossia di verità).

18d-20a (184b-186e). La tesi di Teeteto ("sensazione è scienza") è ripresa nel suo puro enunciato, in maniera indipendente dal suo collegamento con le tesi di Protagora ed Eraclito. L'indagine è ora focalizzata sul terreno schiettamente epistemologico, attraverso una ricognizione diretta o fenomenologica sulla genesi della conoscenza (non sono più confrontate tesi filosofiche, ma sono analizzati dei fatti immediatamente reperibili nel vissuto cognitivo). La confutazione della tesi di Teeteto è condotta attraverso la dimostrazione dell'insufficienza della sensibilità nel produrre conoscenza e la dipendenza del suo interno costituirsi da principi, funzioni e contenuti che la trascendono. Un primo principio è l'identità del soggetto conoscente rispetto alla molteplicità delle funzioni e dei contenuti. Tale identità, che è anzitutto un dato fenomenologico, risulta incompatibile con gli esiti della posizione fenomenista precedentemente descritta. Ora è mostrato come tale identità sia un presupposto necessario perché il contenuto della conoscenza sensibile, qualificato da una forte molteplicità e differenziazione qualitativa, possa costituirsi. Quindi è mostrato come il dato sensibile nel divenire oggetto di pensiero e giudizio sia articolato ed espresso in funzione di contenuti inaccessibili ai sensi. Infatti, la sintesi formulata in ogni giudizio percettivo implica nozioni universali come essere, identità, differenza (sono menzionate inoltre nozioni matematiche e le nozioni assiologiche). Ma l'universalità di tali nozioni, che si applicano ad ogni dato percettivo, è in contrasto con la specializzazione intenzionale dei sensi (ogni senso è preposto ad una qualità percettiva, inaccessibile ad altri sensi). In tal modo, la molteplicità della conoscenza sensibile, che appare come uno suo tratto caratteristico e che di per sé può ingenerare dei gravi problemi come quelli dianzi esposti, è così vincolata a due principi di unità o sintesi che la trascendono: dal lato soggettivo, l'identità del soggetto che presiede all'unità del processo cognitivo, poiché ogni contenuto dev'essergli riferito; dal lato oggettivo, l'unità prodotta da quelle nozioni universali capaci di contenere e organizzare la molteplicità del dato sensibile. Entrambi questi principi epistemici sono attribuiti ad un principio ontologico trascendente l'ordine materiale a cui è vincolata la conoscenza sensibile: l'anima. S'intende, l'anima pensante: il pensiero coglie *in tutte le cose e nelle stesse sensazioni* delle note comuni, che trascendono le qualità percettive: essere/non essere, somiglianza/dissomiglianza, identico/diverso, uno/numerici e proprietà dei numeri (185a8, 185c9). Nel novero delle proprietà menzionate (essere, identico, etc.) vanno aggiunte le proprietà assiologiche bello/brutto, buono/cattivo. Anche queste sono apprese o concretamente determinate attraverso confronti (186a10-11). Il pensiero apprende nei dati offerti dalla sensibilità le nozioni cardinali per l'articolazione di qualsiasi giudizio (essere, bene) e gli altri significati e rapporti che ne fondano l'intelligibilità. Platone non esplicita qui se il pensiero riconosce tali significati nel sensibile, avendoli già appresi indipendentemente da esso, come si potrebbe desumere dal confronto con altri dialoghi (es. *Fedone*, *Menone*). Per economia argomentativa, la teoria delle idee e la loro cognizione noetica non è richiamata in questo dialogo. In ogni caso, quanto mostrato basta a confutare la tesi di Teeteto sulla

sensibilità come fonte autonoma, prioritaria od esclusiva di conoscenza. Si noti infine come al pensiero sia attribuita la capacità di una progressiva elevazione riflessiva astrattiva sopra il dato empirico: “l'essere, ossia il fatto che essi (le sensazioni) sono, e la loro reciproca opposizione, e inoltre l'essere dell'opposizione” (186b6).

#### *Sulla natura del pensiero*

i. *Aspetti del pensiero.* a) Sintesi del molteplice delle sensazioni (184d): “tutte queste convergessero verso un'unica forma (εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν... πάντα ταῦτα συντείνει)”. b) “*Pensare* (διανοέομαι) qualcosa a proposito delle cose percepite (che sono, che sono diverse, etc.)” (185a). c) “*esaminare* (ἐπισκέψασθαι) se sono simili o dissimili” (185d); d) “facoltà che è in grado di *mostrarti* (δηλοῖ σοι) ciò che è comune a tutte le cose” (τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινόν).

ii. *L'interna attività dell'anima.* a) “Ciò verso cui l'anima *tende* (ἐπορέγεται cfr. ὄρεξις) da se stessa” (186a). b) “Cose di cui l'anima ricerca l'essere nei loro rapporti reciproci, *mettendo a confronto* (ἀναλογιζομένη) in se stessa il passato e il presente con il futuro. c) “Cerca di giudicarli (κρίνειν) per noi *riesaminando* (ritornandoci su) e *confrontando* (ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα) tra loro le percezioni” (186b)\*. d) “Cose che è possibile agli uomini e agli animali percepire appena nati *in modo naturale* (φύσει), quelle affezioni (παθήματα) che attraverso il corpo giungono all'anima. Viceversa *la capacità di stabilire confronti* (valutazioni) intorno ad esse in relazione all'essere e all'utilità non si origina se non a fatica e col tempo, per mezzo di un complesso e articolato *processo educativo* (παιδείας) (186b-c).

iii. *Sulla natura della conoscenza.* a) “la conoscenza non si trova nelle affezioni, ma nella capacità di connetterle” (συλλογισμῶ). b) “a questo livello è possibile, come sembra, entrare *in contatto* (ἄψασθαι) con l'essere e la verità” (186d3-5); “è mai possibile toccare la verità per chi non tocca l'essere?” (186c).

#### *In sintesi*

- i. Pensiero → raccolta e confronto dei dati per determinarli (interpretarli, valutarli)
- ii. Pensiero → ricezione, lavoro comparativo, giudizio/valutazione (ἀναλογίσματα)
- iii. a) Conoscenza → pensiero: “sillogismo”, dialettica. b) Conoscenza → verità → essere.

---

\* Cfr. Lc 2,19: “Maria conservava queste tutte queste parole meditando (συμβάλλουσα) nel suo cuore (ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς)» (cfr. 2,51).

*Schema*

- i. Enunciazione e giustificazione della tesi di Teeteto (TT, tesi epistemologica): conoscenza (*episteme*) è percezione, poiché soddisfa due requisiti: a) riferimento all'essere, b) incontrovertibilità.
- ii. TT è ricondotta alla tesi di Protagora (TP, tesi antropologica): *homo mensura*.
- iii. TT interpretata sotto TP è ricondotta alla tesi eraclitea (TE, tesi metafisica) e ne sono svolte le conseguenze epistemologiche.
- iv. Esiti di iii: (a) incontrovertibilità, (b) soppressione della referenza ontologica.
- v. Discussione di TP: paradossi e reinterpretazione utilitaristica del principio relativistico: verità delle pratiche e relativismo dei valori.
- vi. Intermezzo sulla vera sapienza: la filosofia e la ricerca dell'assoluto (nell'ambito dell'essere e del bene).
- vii. L'esperto come misura del sapere: *confutazione di TP*.
- viii. La negazione della triade pensiero-essere-linguaggio: *confutazione dialettica di TE*.
- ix. Dissociazione dell'ipotesi (iii):  $TT \rightarrow TP \rightarrow TE$ .
- x. Analisi del nesso percezione-giudizio, la referenza all'essere (b) postula una funzione sopraordinata alla percezione: *confutazione di TT*.

*Annotazioni conclusive*

- i. La domanda iniziale, “rispondi bene e con coraggio che cosa ti sembra che sia conoscenza?”, presupponeva che a) la conoscenza è una realtà, b) una realtà sottile e dotata di pregio (sì che vale la pena esaminarla con cura, nonostante le difficoltà), c) una realtà abitualmente esperita, ma che dev'essere compresa nella sua essenza.
- ii. La comprensione, ossia la conoscenza compiuta, possiede la realtà attraverso la sua definizione. La cognizione empirica presuppone una certa cognizione dell'essenza, che dev'essere esplicitata e articolata. Così, la realtà della conoscenza è immediatamente riconoscibile nei suoi esempi concreti (le scienze e le arti), ma dev'essere esplicitata la forma universale che vi è espressa, tramite un procedimento riflessivo e dialettico.
- iii. La maieutica è dichiarata ed effettivamente esibita come metodologia atta alla conoscenza rigorosa (qui della conoscenza stessa). Tale metodologia consiste nelle regole tipiche del dialogo socratico: ricerca della definizione, sviluppo dialettico e confutazione di un'ipotesi. Essa si propone come modello di ricerca razionale, esprimente in forma esemplare quella natura universale e intersoggettiva del pensiero da cui dipende la stessa trattazione del problema in esame. Così, la tesi relativistica di Protagora è respinta poiché rimuove le condizioni per cui può essere discussa, la teoria del flusso poiché contrasto con le condizioni del linguaggio.
- iv. Le scienze e le arti sono un esempio privilegiato di conoscenza come sapienza. Perciò, il vero conoscente è l'esperto: l'esperto e non l'uomo in generale è la misura delle cose nel suo ambito. Il filosofo è sapiente in senso eminente poiché è esperto rispetto a ciò che massimamente non dev'essere ignorato, ciò da cui si misura il valore o la mediocrità dell'uomo in generale: che cos'è l'uomo, qual è il suo compito, il valore assoluto della virtù, la perfezione di Dio come misura e modello della sapienza.

## Per approfondire

*i. D'ambito tomista.* J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (1926), trad. it. Massimo, Milano 1987; Y. Simon, *An Introduction to Metaphysics of Knowledge* (1935), Fordham University Press, New York 1990; R. Verneaux, *Epistemologia generale, critica della conoscenza*, Paideia, Brescia 1967; L. Polo, *Curso de teoria del conocimiento*, Eunsa 1984, voll. 1 e 2; F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987; J.J. Sanguinetti, *Introduzione alla filosofia della conoscenza*, Le Monnier, Firenze 2003; A. Llano, *Teoría del conocimiento*, BAC, Madrid 2015; L.F. Tuninetti, *Persone che giudicano. Lineamenti di epistemologia*, Urbaniana University Press, Roma 2016.

*ii. D'ambito analitico.* J.R. Searle, *Intentionality: an essay in the philosophy of mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983 (trad. it. Bompiani, Milano 1985); J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994; D. Marconi, *Per la verità: relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007; L. Bonjour, *Epistemology. Classic Problems and Contemporary Responses*, Rowman & Littlefield, Lanham 2009; F. D'Agostini, *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; R. Audi, *Epistemology*, Routledge, New York - London 2011 (trad. it. *Epistemologia*, Quodlibet, Macerata 2016).

*iii. D'ambito fenomenologico.* D. Zahavi - S. Gallagher, *The phenomenological mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science*, Routledge, New York - London 2008 (trad. it. Cortina, Milano 2009); R. Sokolowski, *Phenomenology of the human person*, Cambridge University Press, Cambridge 2008; R. De Monticelli, *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Garzanti, Milano 2018.

*Sul Teeteto.* R. Polanski, *Philosophy and Knowledge*, Lewinsburg, London-Toronto 1992; D. Sedley, *La levatrice del platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004. F. Ferrari, *Introduzione e note a Platone, Teeteto*, Bur, Milano 2011.