A. Acerbi, Appunti del corso
Elementi e questioni di gnoseologia I: Conoscenza e verità
AA. 2015-2016, 1° sem.

Sommario

Bibliografia

Introduzione

I. ESERCITAZIONI. 1. Approccio al problema della conoscenza. 2. Sulle accezioni e modalità della conoscenza. 3. Sul concetto di ignoranza. 4. Sui primi princìpi e la conoscenza di sfondo.

II. LETTURA DEL *TEETETO*. Introduzione. 1. (143d-151d). 2. (151d-158e). 3. (158e-165e). 4. (166a-172c). 5. (172c-177b). 6. (177c-184b). 7. (184b.187a). 8. Riepilogo su (151a-187).

III. APPROFONDIMENTI. 1. Nuovo realismo. 2. Virtue Epistemology. 3. Gnoseologia e Scienze cognitive.

Appendice. 1. Nota sulle recensioni. 2. Bibliografia sul Nuovo Realismo (V. Ascheri)

Nota. 1. La presente dispensa riferisce i contenuti sviluppati nel corso, integrando tutti i materiali che sono stati oggetto di considerazione in classe. **2**. Materiale prescritto per l'esame: 1) la presente dispensa; 2) Platone, *Teeteto* (in qualsiasi traduzione, preferibilmente quella italiana a cura di F. Ferrari, Milano 2011, cfr. Biblioteca digitale Pusc; 3) un libro a scelta nella bibliografia del corso. Prima dell'esame, ogni studente dovrà consegnare uno scritto che riferisca i risultati del lavoro compiuto sul testo scelto (cfr. Appendice).

Bibliografia

Con **DL** si segnala che il libro è disponibile sulla biblioteca digitale della Pusc

I. Epistemologia anglosassone

- P.K. Moser *et al.*, *The theory of knowledge*, Oxford 1998. **DL**
- Id. (ed.), *The Oxford handbook of epistemology*, Oxford 2002. Capp. 1-11. **DL**
- N. Rescher, *Epistemology*, New York 2003. **DL**
- R. Audi, *Epistemology*, London 2011[3] (trad. it., 2016). **DL**
- L. BonJour, *Epistemology*, Lanham 2010. **DL**

II. Tomismo

- L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 1 (1984), Pamplona 2015.
- F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona 1987.
- A. Llano, *Teoría del conocimiento*, Madrid 2015. **DL**
- A. Livi, *Verità del pensiero (Fondamenti di logica aletica)*, Roma 2002.
- Id., *La ricerca della verità*, Roma 2003. **DL**
- L. Tuninetti, *Persone che giudicano*, Roma 2016. **DL**
- G.L. Brena, *Forme di verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.
- G.B. Sala, *Die Struktur der menschlichen Erkenntnis*, Darmstadt 2009.

III. Fenomenologia, filosofia della mente

- J. Searle, *Intentionality*, Cambridge 1983; trad. it., 1985; trad. sp. 1999.
- E.J. Lowe, *An introduction to the philosophy of mind*, Cambridge 2000.
- R. Sokolowski, *Phenomenology of the human person*, Cambridge 2008.
- S. Gallagher – D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, London 2008; trad. it., 2009. **DL**
- A. Paternoster – M. Marrafa, *Scienze cognitive. Un'introduzione filosofica*, Roma 2011.

IV. Itinerari nell'epistemologia moderna e contemporanea

- E. Gilson, *The unity of philosophical experience*, New York 1937; trad. sp. 1998. ***et:.***
- Id., *Le réalisme méthodique*, Paris 1936; trad. sp., 1974; trad. it., 2008.
- S. Vanni Rovighi, *Gnoseologia* (1963/1979), Bologna 2007.
- A. Musgrave, *Common sense, science and scepticism*, Cambridge 1993; trad. it., 1995. **DL**
- C. Calabi *et al.*, *Teorie della conoscenza* (Antologia commentata), Milano 2015. **DL**

V. Varia

- J.J. Sanguineti, *Introduzione alla gnoseologia*, Firenze 2003; Id., *La genesi del pensiero*, 1996 (Dispensa, online: http://docenti.pusc.it/?u=sanguineti).
- A. Pagnini, *Teoria della conoscenza*, in P. Rossi (ed.), *La filosofia*, Torino 1995, vol. 3, pp.109-185
- N. Vassallo, *Teoria della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Introduzione

1. Illustrazione del corso

i. Saranno ripresi alcuni argomenti trattati nel corso istituzionale di Filosofia della conoscenza, per approfondirli nei loro aspetti fondamentali attraverso la lettura di un classico ed alla luce dei problemi più dibattuti nella letteratura contemporanea. In particolare, considereremo i temi attinenti alla nozione generale di conoscenza e alla configurazione metodologica della gnoseologia. Ad esempio, l'intenzionalità, la verità, la coscienza, l'evidenza, il realismo, lo scetticismo, i criteri di giustificazione.

ii. Metodologia del corso: 1) Ricognizioni su alcuni filoni dell'epistemologia contemporanea. Con tali presentazioni, inevitabilmente succinte, s'intende visitare alcuni "cantieri" della ricerca gnoseologica. 2) Lettura del *Teeteto* di Platone. La lettura è indirizzata al rilievo degli elementi di maggiore interesse teorico. 3) Esercitazioni sui concetti fondamentali della gnoseologia. Si cercherà di elaborare euristicamente gli argomenti e i problemi della disciplina. Questa parte del corso prevede l'apporto degli studenti, anche attraverso testi o schemi indirizzati alla discussione.

iii. Prima dell'esame, ogni studente dovrà consegnare uno scritto che riferisca i risultati principali del lavoro compiuto su un testo scelto nella bibliografia. Inoltre, quanti hanno scelto dei libri inclusi in una medesima area s'incontreranno tra loro qualche volta per confrontare le linee emergenti nelle loro letture, per poi offrire alla classe un breve resonto dei punti principali emersi in questo scambio.

2. La questione iniziale della gnoseologia e la sua rilevanza

i. Possiamo determinare l'inizio della riflessione gnoseologica in un passo del *Teeteto*, che riferisce questa domanda di Socrate: "Rispondi bene e con coraggio: che cosa ti sembra che sia conoscenza? (τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη)" (*Tht.* 146C, trad. Ferrari). Come si vedrà, nella modalità della risposta prescritta, che sia fatta "bene e con coraggio" è contenuta una delle idee guida del testo, forse il suo scopo principale: stimolare una riflessione che non teme di sbagliare nel tentare una ipotesi per sottoporla ad una verifica rigorosa. Qui si tratta di riflessione in senso stretto, poiché occorre riconoscere o esplicitare la stessa conoscenza, ciascuno esaminando l'esperienza dei propri atti cognitivi e le opinioni già consolidate al riguardo.

ii. La questione gnoseologica fondamentale appena menzionata, "che cos'è la conoscenza?", è strettamente intrecciata alla questione metafisica sull'intelligibilità dell'essere e alla questione antropologica sull'essenza dell'uomo. Infatti, ad una prima approssimazione, la conoscenza si può descrivere come la manifestazione dell'essere a qualcuno, per così dire, il luogo ove il mondo viene nuovamente alla luce. Inoltre, è proprio del carattere razionale dell'uomo di intrattenere un rapporto col mondo oltre il piano della causalità fisica, per dichiarare (vedere, esaminare, esprimere, illustrare) l'essere stesso del reale. La riflessione gnoseologica, è dunque al contempo, o esige, un'analisi delle nozioni metafisiche e antropologiche fondamentali.

I
ESERCITAZIONI

1
Approccio al problema della conoscenza

1. Rilevanza di un'analisi sul concetto di conoscenza

i. Alcuni documenti dell'Unesco e del Parlamento Europeo utilizzano l'espressione "società basata sulla conoscenza" e ne fanno l'obiettivo di un progetto politico di lunga scadenza[1]. Vi si è osserva come la configurazione della società contemporanea dipende da una crescita straordinaria del volume e della complessità delle informazioni che è necessario elaborare per compiere una scelta o per eseguire un lavoro; inoltre, dipende da una modifica profonda delle relazioni sociali che si riflette nella struttura dell'istituzioni educative, fino alla stessa dinamica dell'apprendimento. Tali processi sono ricondotti a fenomeni come la globalizzazione e lo sviluppo delle tecnologie di comunicazione. Tali documenti propongono quindi delle direttrici pedagogiche e didattiche che orientano la legislazione scolastica ed universitaria a livello globale. È perciò interessante valutare quale concetto di conoscenza vi sia presupposto o dichiarato. Ma per far ciò occorre avere elaborato personalmente tale concetto.

ii. Buona parte dei partecipanti a questo corso ha come vocazione l'insegnamento, che consiste in buona parte nell'elaborazione e trasmissione di conoscenze, comunque nel compito di favorire lo sviluppo cognitivo dei discenti. Può essere utile comprendere più da vicino quella dinamica entro cui si svolge o in cui si fonda il nostro lavoro.

2. Osservazioni su alcune risposte alla domanda "che cos'è la conoscenza?"

i. La difficoltà di questa domanda è dovuta all'alto grado di riflessività cui costringe, poiché in tal caso l'oggetto della domanda (la conoscenza) è l'atto stesso su cui si fonda il domandare e il rispondere. Infatti, così si chiede di *conoscere la conoscenza*. Del resto, così si presenta in forma acuta il paradosso sofistico esaminato nel *Menone*, che ciò che è ignorato (la conoscenza come oggetto di ricerca) è presupposto come noto, almeno perché se ne assume l'esistenza e una certa descrizione; inoltre, qui ciò che è ignoto s'identifica con la stessa realtà in virtù della quale si può giungere alla sua scoperta.

ii. Possiamo assumere la definizione classica della conoscenza con cui ne è riferita la *struttura intenzionale*: c. è un *atto immanente* che stabilisce una sorta peculiare di *relazione* tra il soggetto conoscente e un oggetto (che può essere lo stesso soggetto). In tale relazione, l'oggetto è posto, per così dire, dinanzi allo sguardo del soggetto, sì che gli diviene abbastanza manifesto da poter essere percepito e descritto. La conoscenza è colta, così, nella sua *funzione oggettiva e rappresentativa*: conoscere significa cogliere ed

1 Cfr. Commissione Europea, E. Cresson (ed.), Libro bianco *Verso la società cognitiva. Insegnare e apprendere* (1995); Consiglio Europeo, Strategia di Lisbona (2000); in particolare il seguente documento: *Gli obiettivi futuri e concreti dei sistemi di istruzione e di formazione* (Stoccolma 2001). Per i documenti più recenti della UE in tema di istruzione superiore: www.cimea.it/files/fileusers/UQ27.pdf. Per l'Unesco: *Towards Knowledge Societies*, Unesco 2005: unesdoc.unesco.org/images/0014/001418/141843e.pdf

esprimere il rilievo di un oggetto: apprezzare la differenza che esso comporta per le sue proprietà caratteristiche; e tutto ciò con sufficiente nettezza sì da poterlo dichiarare con certezza in un giudizio.

Ad ii. Si noti la connotazione percettiva, in particolare visiva, che la conoscenza assume in tale prospettiva: l'oggetto è noto poiché è *evidente*; la conoscenza si attesta attraverso un'osservazione accurata e una rappresentazione corretta in un enunciato. Questa concezione è potente, poiché restituisce alcuni elementi riconoscibili in ogni atto di conoscenza e nei relativi referti linguistici ("conosco qualcosa", "so che"): soggetto, relazione/atto, oggetto. Inoltre, per quanto ricca, è semplice e intuitiva. Tuttavia, esclude o non traduce adeguatamente alcuni dei significati che il termine "conoscenza" riceve nel linguaggio ordinario, laddove qualcosa è noto ma non è dato al modo di un oggetto particolare: a) il conoscere come abilità o *competenza* (es. saper andare in bicicletta). Una competenza implica il possesso di informazioni (sulla bicicletta, sulla strada, etc.), quindi una rappresentazione corretta, ma comporta inoltre l'uso ottimale dell'informazione in una situazione pratica. b) La conoscenza abituale o di sfondo, cioè quanto si assume implicitamente come noto, mai oggetto di osservazione o controversia, salvo in contesti teorici o straordinari, poiché è il presupposto di ogni conoscenza (es. l'esistenza dell'io e del mondo), o è il corpo di assunzioni depositate in una pratica consolidata (es. le regole della vita sociale, in una situazione tipica, etc.).

iii. Conoscenza significa non già una qualsiasi rappresentazione del reale, né solo una rappresentazione vera, ma una *rappresentazione adeguata, cioè vera* sotto ogni aspetto o negli aspetti più rilevanti (per l'oggetto stesso o per i soggetti interessati).

Ad iii. Questa osservazione rileva che conoscenza non è solo un termine generico che designa un atto o una capacità, dispiegata in una varietà di forme (percezione, immaginazione, ragione...), ma designa un grado sommo nell'attuazione della facoltà corrispondente, cioè il conseguimento del suo fine: la verità. L'uso normale di "conoscere" senz'altre aggiunte comporta una *pretesa di verità* e implica da un lato la disponibilità di una giustificazione relativamente adeguata, d'altro lato uno stato soggettivo di *certezza*. Altrimenti, s'usano altri verbi che modalizzano la conoscenza in senso difettivo, come congetturare, opinare... Non ha perciò senso (o si è costretti a immaginare casi eccezionali per conferirgliene uno) dire: "conosco questo oggetto, ma non sono sicuro/forse non esiste". Perciò "conoscenza" è un termine normativo o valutativo che serve a dichiarare il *conseguimento di uno scopo.* Sul piano ontologico, a tale proposito si afferma che "conoscenza" è un atto immanente, cioè un atto che di per sé non si svolge in un divenire (es. dimagrire, imparare) ma consiste immediatamente nel possesso del proprio fine (vedere, sapere): cfr. *Metafisica* IX, 1048b 18-35. Nondimeno, l'esistenza di atti e stati cognitivi che non realizzano "la conoscenza" in senso compiuto, come appunto l'imparare, mostra che occorre un concetto di conoscenza abbastanza ampio e duttile tale da contenere sia il finale conseguimento del vero (il sapere) sia il processo della sua ricerca o della sua formazione. Altrimenti, si avrebbe il paradosso che gran parte dell'attività mentale e della ricerca scientifica, che trascorre appunto nell'opinare, congetturare..., non sarebbe conoscenza.

iv. Possiamo intendere meglio la dinamica assimilativa della conoscenza se la riconduciamo all'amore di amicizia. L'amico apprezza l'amico per se stesso e lavora per conservare, perfezionare, celebrare o portare in piena luce il suo essere. Così la conoscenza: diversamente dall'assimilazione fisica, l'atto che termina nel possesso cognitivo dell'oggetto non distrugge la realtà propria di questo ma la conserva. Perciò la tradizione classica definisce il conoscere come *fieri aliud in quantum aliud.* Ciò è quanto avviene reciprocamente tra persone legate da un'amicizia profonda e disinteressata. Inoltre, se riferendoci alla fede cristiana identifichiamo la verità che soggiace a tutte le cose (verità in senso ontologico normativo, ossia come la regola e il fine secondo cui le cose sono state fatte), con la persona del Verbo, Cristo, possiamo notare come il processo cognitivo assuma dei tratti analoghi alla dinamica di conoscenza che avviene nell'ambito dei rapporti umani, sì da non limitarsi alla rappresentazione di un oggetto esteriore, ma da implicare altresì la condivisione, l'interiorizzazione e la riproduzione effettiva di un esempio di vita, di una condotta.

Ad iv. Questa concezione teologica è molto illuminante e si potrebbe confrontare con alcuni punti sommi della filosofia di Platone che riscontreremo nel *Teeteto* (si veda quanto si dice circa la sapienza come assimilazione a Dio o nel *Simposio* sull'amore). Peraltro, evidenzia come l'amore non sia una dimensione estrinseca alla conoscenza, ma appartenga strettamente ad essa. La conoscenza è un'attività umana che, come ogni altra, richiede una motivazione, cioè uno scopo associato a un bene. Questo punto è rilevante in etica e in pedagogia per rendere conto dell'influsso dell'interesse e delle disposizioni etiche sulla dinamica della conoscenza. Tuttavia tale descrizione non permette di abbracciare tutte le forme o le situazioni di conoscenza, bensì quelle più alte o umanamente significative. Specialmente si fatica a vedere come ricondurvi quelle forme e situazioni nelle quali l'oggetto non è il termine di una ricerca ma è qualcosa la cui presenza ci s'impone, non comportando alcuna implicazione pratica o esistenziale significativa. Inoltre, l'amore sembra sì da un lato condividere molti aspetti della assimilazione in cui consiste la conoscenza (come quelli rilevati), o ne costituisce la più intima motivazione (es. se il mondo non fosse percepito come buono e bello verosimilmente nessuno si darebbe la pena di conoscerlo a fondo, posto che si voglia ancora esistere e fare qualcosa), tuttavia non s'identifica semplicemente con essa, ossia non ci restituisce la sua essenza.

v. Va notato che lo schema dell'intenzionalità può essere fuorviante poiché induce a pensare che tutta l'iniziativa e, per così dire, l'orchestrazione della conoscenza sia da attribuire al soggetto, mentre è anzitutto il reale a mostrarsi e a dirigere i nostri atti.

Ad v. Questa osservazione ci permette di interpretare la conoscenza come la risposta del soggetto ad una sollecitazione proveniente dall'altro (il mondo o un'altra persona), risposta che va articolandosi in un complesso di azioni. Nella conoscenza c'è quindi come un gioco di *scambio di attività e passività*, laddove però il primo momento sembra essere per noi quest'ultima: è il reale a rivelarsi prima di ogni nostro progetto esplorativo. Nondimeno ciò non toglie che la conoscenza è pur sempre una risposta altamente specifica, propria di un soggetto capace non già solo di essere affetto dal reale, ma di accorgersi e interessarsi della sua figura e della sua semplice presenza.

3. Intermezzo. *Sulla responsabilità degli intellettuali*

i. Cfr. *Lc* 11,52: «Guai a voi, dottori della Legge, che avete portato via *la chiave della conoscenza* (τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως) ["scienza", nella vers. Cei 1974]; voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare voi l'avete impedito» (*Lc* 11,52, vers. Cei 2008). Alcuni casi comuni cui potrebbero applicarsi queste parole: a) un lavoro malfatto in un campo d'indagine che vi ha apportato errori, inutili complicazioni, difficoltà apparenti, paradossi e conflitti insanabili, e infine scoraggia altri ad entrarvi. b) Una descrizione o una valutazione scientemente erronee o superficiali, di fatti, persone, testi..., che impongono un pregiudizio difficile da estirpare. c) L'inibizione del processo di apprendimento attraverso la limitazione o scarsa promozione delle sue condizioni sociali; infine, la creazione di un ambiente poco propizio alla ricerca e al dialogo.

ii. Cfr. Arist., *Met.* 1009b 36-39: «ecco la conseguenza più sconcertante [di un conflitto di opinioni che appare totale e insolubile] se coloro che più hanno indagato la verità che è in nostra facoltà di cogliere (e questi sono coloro che più la ricercano e la amano), ebbene, se proprio costoro hanno opinioni di questo genere e professano tali dottrine intorno alla verità, come potranno, a ragione, non scoraggiarsi coloro che si accingono a filosofare? Cercare la verità sarebbe come correre addietro ad un uccello in volo» (trad. G. Reale).

4. Ripresa e approfondimento dei problemi già esaminati

i. Se la conoscenza è essenzialmente vincolata alla verità, poiché la prima significa l'atto o lo stato del conseguimento della seconda, come possiamo caratterizzare il processo che conduce a questo risultato? Si può giungere a conoscere qualcosa tramite un atto o un complesso di atti che non sia a sua volta conoscenza? Si presuppone che il conseguimento del sapere non è immediato, ma richiede l'impegno prolungato di un complesso di risorse e strategie cognitive. In quale senso o in quale misura si può dire che nel condurre una ricerca non ancora giunta al suo risultato si esercita tuttavia la conoscenza (nella formulazione di un problema, nel confronto di ipotesi, nella raccolta di opinioni)? Inoltre, sembra che la vita umana trascorra più nella ricerca che nel godimento della verità.

i.bis. Se estendiamo il problema precedente alla scienza storicamente svolta, possiamo vedere come pressoché ogni acquisizione scientifica è stata successivamente confutata o corretta, venendo così declassata da descrizione oggettiva, di valore universale, al rango di un'opinione fallace, cioè di una tesi erronea sostenuta da qualcuno. In tal caso, si dovrà dire non già: "la ricerca scientifica ha dimostrato che", ma "lo scienziato Tizio ha sostenuto che" (es., se le leggi di Newton fossero state confutate non sarebbero più leggi della fisica, ma appunto solo di Newton). Non è perciò legittimo lo scetticismo nei confronti della scienza? (e se la scienza è la forma più alta di conoscenza, lo scetticismo *tout court*).

Ad i. bis. L'ipotesi di partenza (la storia della scienza come sequenza di confutazioni e rimpiazzamenti) andrebbe verificata nel dettaglio. Si può osservare infatti come in larga misura non si assista ad una competizione di teorie o visioni del mondo ("paradigmi")

estranee (come è suggerito da certa epistemologia di segno storicistico), ma come un processo di mutua correzione e integrazione, presupponendo che si possa sempre distinguere i requisiti che fanno sì che una teoria, per quanto dimostratasi erronea o parziale, nondimeno godeva e gode tuttora dei requisiti metodologici indispensabili che la distinguono dalla mera opinione o dalla pseudoscienza. Ad esempio, la fisica di Newton non sembra che sia stata confutata, ma che sia stato inteso meglio l'ambito oggettivo rispetto a cui vale (la sfera macrofisica); inoltre, è stato scoperto un'ambito in cui essa non vale o non vale adeguatamente (la sfera microfisica).

ii. Lo schema dell'intenzionalità soggetto-oggetto sembra indispensabile anche come struttura soggiacente alla forma più alta di conoscenza che è quella personale, ove l'oggetto è un altro soggetto e c'è un vincolo di reciprocità che incorpora alla funzione rappresentativa la dimensione pratica, affettiva, propria dell'amore. Infatti, la conoscenza che si realizza nella relazione di amicizia da un lato implica il possesso di informazioni oggettive (perciò l'amico saprebbe descrivere l'amico con speciale accuratezza), d'altro lato implica la somiglianza ma altresì la differenza tra i membri della relazione; l'amicizia lega i due amici in una forma di coesistenza, realizza uno scambio, li assimila, ma altresì, se autentica, risalta la singolarità e le caratteristiche di ciascuno, ne promuove i talenti. Perciò, l'assimilazione nella differenza che costituisce l'intenzionalità della rappresentazione non è superata o smentita da questa forma di conoscenza, che pure sembra essere quella ove il soggetto e l'oggetto guadagnano la maggiore prossimità.

Ad ii. Le modalità cognitiva intrinseca al legame vitale che si crea tra gli amici determina una modalità di conoscenza specifica, simile da un lato a quella che avviene dell'intimità dell'autocoscienza, ove non c'è una distinzione tra il soggetto e l'oggetto (infatti in certo modo gli amici si conoscono o si riconoscono gli uni negli altri); d'altro lato alla familiarità ossia alla continuità vitale con le cose che si realizza nelle pratiche (conoscenza competenziale), nonché coi luoghi ove queste si svolgono (la pratica più abituale è la vita stessa che si svolge nei luoghi che abbiamo cari). Ora, la forma di conoscenza che avviene nell'autocoscienza e nella familiarità di una pratica non sembra che si possa descrivere adeguatamente secondo il modello della rappresentazione, almeno se s'intende quest'ultima come la funzione per cui un oggetto si presenta allo sguardo del soggetto e questi lo può osservare con sufficiente nettezza nelle sue proprietà sì da poterlo descrivere. Infatti, quelle modalità di conoscenza si svolgono per lo più nell'ambito di ciò che sentiamo, di ciò che presupponiamo o di ciò che facciamo; del resto quest'ambito appare più difficilmente descrivibile (posso offrire un resoconto di me stesso, ma esso non restituirà mai il vissuto soggettivo; si potrà definire facilmente una pratica enumerandone le caratteristiche universali o le regole, però meno facilmente la sua attuazione concreta).

iii. Nondimeno, l'amore di amicizia è la figura attraverso cui possiamo intendere il processo della conoscenza, poiché questa al pari di ogni altra attività è rivolta ad un bene, peraltro nel caso della pura conoscenza, di un bene che è amato per se stesso. Altrimenti, non si spiega un'impresa faticosa qual è la conoscenza se il suo oggetto non contenesse una promessa di bene, cioè se fosse evidente che non ne vale la pena.

Ad iii. Occorre distinguere nuovamente la forma peculiare della conoscenza dal movimento pratico esistenziale in cui essa è inserita: la conoscenza è un'attività motivata, tanto più quanto più richiede un impegno prolungato da parte del soggetto (es. un progetto di ricerca). Tuttavia, essa non è di per sé e in ogni aspetto costituita dall'amore (peraltro, occorre vedere se e in qual modo l'atto dell'amore di amicizia è costituito dalla conoscenza). Infatti, si deve poter render conto del fatto che si vengono a conoscere cose che contrastano coi nostri desideri o con il nostro bene, cose che nessuno avrebbe voluto che fossero o che non si sarebbe mai voluto sapere. Infine, si dedicano studi approfonditi sul male (es. le *Quaestiones de malo* di san Tommaso o i *reportages* di guerra). Si potrebbe rispondere dicendo che da tali studi ci si attende comunque un bene. Ma l'atto per cui s'intende il male non è di per sé un atto di amore né riguarda direttamente un bene.

2
Sulle accezioni e modalità di "conoscenza"

1. Utilità di un esame delle definizioni lessicali di "conoscenza"

i. Una prima soluzione dei problemi surriportati può venire da una ricognizione dei significati di conoscenza registrati dai dizionari. Nei punti precedenti è emerso come il termine sia molto comprensivo e articolato, poiché riflette una realtà altrettanto ricca e complessa, sì che una definizione che non renda conto di tale complessità non compie la sua funzione sintetica e genera facilmente paradossi o forzature (si privilegiano alcune forme a scapito di altre, escludendole o costringendole in un medesimo stampo). Circa l'appropriatezza di un dizionario per un tal compito occorre notare che esso registra l'uso linguistico ove è depositata l'esperienza comune delle cose, offrendo una base ampia e solida, sebbene non inconfutabile, di ogni riflessione. Il che non esime dal compito di un'analisi concettuale dei termini e del loro nesso, ma lo avvia.

2. "Conoscere", "conoscenza" in R. Simone *Grande Dizionario Analogico*[2]

i. Questo dizionario è organizzato per categorie grammaticali e semantiche, sì che il compito dell'analisi concettuale vi è come già iniziato. Riteniamo le distinzioni che vi sono presentate come un'utile mappa per l'esplorazione delle principali realtà e dimensioni implicate nella conoscenza. In generale, un'indagine lessicale cosiffatta può essere propedeutica per una ricognizione fenomenologica tramite cui la realtà oggetto d'indagine è ricostruita nella sua struttura e nelle modalità tipiche con cui ci si manifesta (la lingua è come il deposito dell'esperienza fatta, che vogliamo andare a ricostruire). Ad esempio, un'indagine lessicale sui luoghi e i tempi della conoscenza può essere un ottimo avvio di uno studio sulla sociologia della conoscenza.

ii. Il dizionario citato presenta queste tre accezioni di CONOSCERE, cui applica la medesima griglia semantico-grammaticale: *1) avere la nozione di qualcosa; 2) possedere un complesso di nozioni organizzate; 3) conoscenza personale*. Sotto la categoria *verbi:*

2 *Grande Dizionario Analogico della Lingua Italiana*, cur. R. Simone, Milano 2011.

comportamenti, azioni, eventi, corrispondentemente ad ognuna delle tre accezioni indicate compaiono alcune distinzioni interessanti, poiché sono quelle più prossime alla nostra personale esperienza della conoscenza nell'ambito concreto dello studio universitario. a) *Azioni preliminari*: (1) interrogarsi, informarsi; indicare, rispondere, spiegare (da parte di chi fa conoscere); (2) iniziarsi a, orientarsi; (3) mettere in contatto, presentare. b) *Azioni risultanti*: (1) farsi un'idea, venire a sapere, sapere; (2) acculturarsi, aggiornarsi, sapere; (3) entrare in confidenza, fare amicizia. c) *Altre azioni connesse*: (1) dimenticare, disimparare; (2) trasmettere, divulgare, ostentare, dimenticare. Infine, registriamo questi *avverbi* che occorrono ugualmente in 1-3: approssimativamente, superficialmente, approfonditamente, dettagliatamente, profondamente.

iii. Per CONOSCENZA, il dizionario distingue due accezioni: 1) un'accezione psicologica o soggettiva: a) attività/facoltà dell'acquisire informazioni; autoconsapevolezza; 2) un'accezione logica od oggettiva: complesso delle nozioni possdudite o di un insieme di nozioni organizzate. Si notino le seguenti distinzioni. Sotto la categoria *verbi: comportamenti, azioni, eventi*: (1) acquisire, ampliare, consolidare, estendere, sviluppare, imparare, informare, dimenticare, disimparare; (2) aggiornare, consolidare, creare, divulgare, ostentare, istruire. Un buon esercizio può essere quello di ricostruire le cause, le motivazioni e il contesto di queste azioni, distinguendo alcuni casi rilevanti o ponendo qualche problema al riguardo, specialmente tra significati affini. Ad esempio, divulgare è lo stesso di istruire? Istruire è lo stesso di informare?

iv. Come si può notare, un difetto di questo dizionario è che la caratterizzazione concettuale delle diverse accezioni è poco elaborata; inoltre, la distinzione per grandi categorie grammaticale e semantiche è troppo generico per evitare numerose ripetizioni tra termini affini o a tra le diverse accezioni di un medesimo termine.

2. "Conoscente" e "conoscenza" in S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*[3]

i. CONOSCENTE: 1) chi è edotto in un argomento; 2) chi ha stabilito con un altro rapporti cordiali e di frequentazione, anche se non di amicizia; 3) avvertito, cauto, accorto, intelligente, esperto, assennato; 4) grato, riconoscente.

ii. CONOSCERE: 1) apprendere con l'intelletto l'essere delle cose, acquistare la nozione, apprendere, scoprire, farsi un'idea chiara e distinta degli attributi di qualcosa; 2) sapere qualcosa, essere informati, avere notizia dell'esistenza e delle qualità di qualcosa; 3) fare esperienza diretta (sopr. di realtà umane, es. sentimenti); 3bis) avere pratica, esperienza, sapere competenziale (es. una lingua); 4) riconoscere, discernere, distinguere, apprezzare.

iii. Le accezioni rilevate per "conoscere" sono interessanti poiché si possono confrontare direttamente con le distinzioni più ricorrenti nella letteratura epistemologica contemporanea, soprattutto di area anglosassone[4]:

a) Conoscenza diretta o adeguata di qualcosa (*knowledge by acquaintance*). Il verbo è seguito dal complemento oggetto: conosco x. È la tipica costruzione dei verbi

3 *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, cur. S. Battaglia, Torino 1970-2008.
4 Cfr. N. Vassallo, *Teoria della conoscenza*, Roma-Bari 2003, p. 21 e ss.

percettivi. Una cognizione diretta o adeguata afferra una realtà, abbracciandone i confini e distinguendone le principali note caratteristiche. Cfr. *supra* ii. 1

b) Conoscenza proposizionale (*knowledge by description*). Il verbo regge una proposizione subordinata: conosco che x è y (in tal caso, l'italiano usa rimpiazzare "conoscere" con "sapere", così pure il tedesco e il francese, rispettivamente: *kennen/wissen*, *connaître/savoir*). È la tipica costruzione del referto di fatti. Esprime una presa parziale o aspettuale sulla realtà dell'oggetto: l'oggetto è riguardato attraverso alcune sue proprietà a cui il soggetto ha avuto accesso. Cfr. *supra* ii. 2

c) Conoscenza competenziale (*Expertise, know how*). Il verbo si costruisce come (a), es. conosco la pratica x, oppure come b), es. conosco come fare x. Cfr. *supra* ii. 3

3. Nota sull'attribuzione di "conoscenza" in senso pieno o in senso relativo

i. Qual è il criterio per distinguere quando conosciamo x o conosciamo soltanto qualcosa a proposito di x? a) Anzitutto, il contesto pratico-linguistico; la qualità dell'atto è commisurata ai fini e ai criteri che sono rilevanti nella situazione interlocutiva in cui siamo coinvolti. Ad esempio, a "conosci Roma?" si potrebbe rispondere semplicemente "sì", se ci si chiede di orientare un turista (così, prevediamo e assicuriamo di poter rispondere a ogni sua domanda in merito). Ma si dovrebbe delimitare il campo indefinito di "conoscere" trasformandolo in "ne so qualcosa" e specificando il tipo e la misura dei fatti che ci sono noti, qualora ci si chieda di fare una conferenza. Analogamente, per la conoscenza competenziale (es. "sai l'inglese?". Bè, dipende: che cosa mi chiedi esattamente?). b) Gli aspetti oggettivi e gli scopi cognitivi che sono ritenuti necessari e sufficienti per attribuire conoscenza in senso relativamente compiuto: che cosa occorre sapere per poter dire di conoscere un oggetto? Anche in tal caso, salvo che per un intelletto divino o per le note più generiche di una cosa (ad esempio, il fatto dell'esistenza), l'attribuzione è relativa alla capacità di riconoscimento, spiegazione e previsione rispetto ad un indice ritenuto nel contesto sufficiente od ottimale. Così (un esempio leibniziano), la conoscenza dell'oro di un artigiano è più ricca di quella del profano ma è meno ricca di quella del chimico. Perciò il chimico sarà in grado di riconoscere l'oro in casi difficili, laddove non basta l'esperienza. Tuttavia, come si constata in ogni scienza, la conoscenza del chimico di oggi si dimostrerà presto, se non falsa, teoricamente e praticamente insufficiente.

4. Ricognizione sulla varietà di forme e oggetti di conoscenza

i. *Esercizio*: raccogli alcuni esempi di "conosco x", "conosco che x", cioè dei relativi oggetti e fatti, distinguendone la specie. Confronta il seguente modello che descrive una serie ascendente dalle percezioni interne alla cognizione di contenuti astratti, variando il raggio spaziale e temporale delle esperienze o la complessità dei contenuti, l'attribuzione (a me, ad altri, a tutti; agli uomini, agli animali),

ii. Cfr. L. Bonjour, *Epistemology*, New York 2010, pp. 2-4 (cfr. Piattaforma Didattica):

Fatti su 1) *esperienze soggettive* o stati di coscienza (sento freddo al piede, sto pensando al problema della conoscenza); 2) *ambiente fisico* presentemente percepito, incluso il

proprio corpo (ho due mani, c'è rumore, c'è un albero là fuori); 3) *mondo percepibile e sociale*, aldilà dell'esperienza presente (mia moglie sta facendo lezione, c'è una catena montuosa a un centinaio di chilometri da qui); 4) *passato personale* (ho vissuto in Texas; ho tenuto corsi accademici in passato); 5) *fatti storici* non esperiti personalmente (l'impero romano si estendeva in tutto il Mediterraneo); 6) esperienze e *stati mentali di altri uomini e di animali*, nel passato o nel presente (stamattina mia moglie era nervosa; i miei cani sono eccitati per andare a passeggiare); 7) *disposizioni e tratti caratteriali* di me e di altri e di animali (sono una persona prudente; alcuni miei colleghi non sono seri); 8) fatti generali e *situazioni causali* di oggetti e processi osservabili (le piante seccano se non sono innaffiate abbastanza); 9) eventi futuri (pioverà ancora a Seattle; nel 2012 ci saranno le elezioni; io morirò); 10) fatti aldilà del raggio di esperienza di chiunque o di principio *inosservabili* (al centro del sole fa molto caldo); 11) fatti che *non dipendono dall'esperienza percettiva* (2+2=4; oggi è mercoledì o non è mercoledì).

5. Schema Njoroge sui tipi di conoscenza

There is no such thing as knowledge in general. Knowledge is always *about something* and it is always *in the possession of someone*. Knowledge therefore involves subjects and objects, and this makes it a **relation**. For any relation, there are two terms joined by a middle term. The subject of knowledge is one term and the object of knowledge is the other term. Since there are many types of subjects and objects, there will be as many *types of knowledge* as there are middle terms. Thus, for instance, a cat is a type of subject that can know a mouse as a type of object. The middle term of this relation could be that of nutrition, and so the cat will know the mouse as food. On the side of the mouse, in this same situation, there will be a relation of danger. The mouse will therefore know the cat as an enemy. Both of these cases of knowledge are dependent on what kind of subject and object each is for the other. Therefore, *the type of relation is determined by the type of subject and object that each i*s. With this comes the aspect of nature, whereby certain principles that determine exactly what kind of thing a subject or an object is, come into play. Their natures will determine what kind of relation will occur between the two, and thus determine what kind of knowledge the subject will have. All of a being's nature comes into play as far as knowledge is concerned. With this understanding, we can compose a small table that lays out the whole spectrum of knowledge. It will help us see what those things are that we say we know, and in what way we know them.

Types of Subject (Knower)	**Types of Objects (Known)**	**Middle term (Knowledge)**
Animals Their nature is: - corporeal: they have senses - appetitive: they have appetites	Material objects grasped by the senses, e.g. stones, cars, etc. Immaterial objects manifested through matter, and therefore grasped by the senses, but informed by the appetites. e.g. hunger, fear, joy, etc.	Sensual knowledge: Hot, cold, rough, sweet... Particular knowledge, which is situation-based: Nutrition, danger, play...
Human beings Their nature is: - corporeal: they have senses - appetitive: they have appetites - intellective: they can grasp the nature of other things. (*read into* them)	Material objects, in the same way as the animals. Immaterial objects manifested through matter, in the same way as the animals. Immaterial objects manifested through matter and informed by the appetites, but further informed by the intellect. e.g. human nature, business, etc. Immaterial objects that are not manifested in matter, and are the fruit of the intellect. e.g. numbers, spirits, functions, beings of reason	Sensual knowledge: Hot, cold, rough, sweet... Particular knowledge, which is situation-based: Nutrition, danger, play... Universal knowledge, which goes beyond particular situations, since it is a fruit of grasping the nature of things: Happiness, economy. Abstract knowledge, that can be thought of without thinking or referring to any kind of matter: Mathematics, Theology, physics

3.
Sul concetto di ignoranza

1. Illustrazione della conoscenza *a contrario*: l'ignoranza

i. Una strategia efficace per mostrare il significato e il valore di qualcosa è quella di provare a immaginare che cosa segue alla sua mancanza, secondo le diverse maniere o i diversi gradi in cui tale mancanza può presentarsi. Così, possiamo illustrare la conoscenza come un bene la cui privazione provoca un disagio e, nel caso migliore, determina un'azione complessa volta al suo conseguimento. Più ampiamente, se la luce è l'immagine più tipica della conoscenza, l'illustrazione *a contrario* permette di misurarne i gradi di intensità e le relative soglie qualitative. Ad esempio, possiamo immaginare un'ignoranza assoluta (come l'incoscienza), un'ignoranza completa di qualcosa, un'ignoranza relativa ad un indice relativo (dall'inesperto all'esperto). Inoltre, possiamo determinare per quali nozioni e per quali criteri si ritiene che si possa attribuire un'ignoranza come uno stato complessivo (es. l'analfabetismo) o come una mancanza deplorevole a qualunque condizione (es. l'ignoranza dei valori morali).

ii. *Esercizio*. Ci si provi a descrivere il cerchio di luminosità del proprio sapere da un nucleo di nozioni empiriche e non empiriche autoevidenti, complete e inconfutabili sino ad un suo progressivo diradarsi in descrizioni più o meno ricche ed accurate, illazioni, ricordi, testimonianze più o meno accreditate. Si provi a variare anche il raggio spaziale e temporale, dal qui e ora all'altrove, passato e futuro. Ad esempio, che cosa so su Piazza Navona? sui telefonini, sui miei colleghi? Che cosa è questo tavolo, perchè è qui? Che cosa sta avvenendo a Roma oggi? e nel sistema solare?

iii. Va osservato che l'ignoranza non è solo un'ipotesi o una condizione umana universale di fronte alla cui immensità possiamo consolarci dicendo, con la saggezza filosofica, che qual sia il nostro impegno per sanarla essa resterà sempre. C'è in effetti un'ignoranza di quelle nozioni elementari sulle quali basiamo il nostro benessere e la tutela della nostra dignità che affligge centinaia di milioni di persone. C'è però un'ignoranza che tocca anche popolazioni che nel complesso hanno ormai superato la soglia dell'analfabetismo; si tratta di deficit di istruzione rispetto a quelle nozioni e "competenze" ritenute di volta in volta socialmente indispensabili (s'insiste soprattutto su quelle linguistiche e tecniche). A tale proposito, è interessante leggere anzitutto i resoconti degli istituti nazionali di statistica o di organismi come le Nazioni Unite relativamente all'istruzione[5].

2. Aspetti generali dell'ignoranza: cfr. schema Dos Santos (estratto):

I. *Premesse sul concetto di conoscenza*

Entro il concetto generale di conoscenza possiamo distinguere due *specie*, secondo l'oggetto: conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale. La conoscenza intellettuale a sua volta, presuppone la conoscenza sensibile. Nella conoscenza intellettuale ci sono varie specie di conoscenza

5 Cfr. Istituto Italiano di Statistica, "Istruzione e formazione": www.istat.it/it/istruzione-e-formazione; UNESCO Institute of Statistics: www.uis.unesco.org

(linguistica, tecnica, logica, psicologica ecc.). In ogni specie, *diversi livelli, secondo la profondità nell'avvertenza di ciò che la cosa è*. Alcuni esempi: a) *ad un livello sensitivo*, per esempio, due soldati in battaglia vedono da lontano un movimento. Uno domanda all'altro: che cosa è quella che si muove? L'altro risponde di non sapere, ma che c'è qualcosa che si muove. Oppure, un animale sente un rumore e si mette in allerta. In ambedue casi, abbiamo una realtà esterna (un evento esterno) e una capacità di percepire la realtà esterna accompagnata dall'avvertenza (sensitiva o sensitiva-intellettiva) della presenza di qualcosa. b) *Ad un livello razionale o "dialettico"*: avverto l'esistenza del mondo, che è materiale, ma anche della caducità e corruzione della stessa materia. Dall'osservazione della natura corruttibile della materia, posso porre la questione se la corrutibilità della materia è una proprietà essenziale di essa oppure se è possibile una materia incorruttibile. Dalla comprensione di mondo, materia, caducità, corrutibilità ecc. sorge la possibilità di arrivare all'avvertenza e perciò alla conoscenza di realtà non direttamente conoscibili. c) *Ad un livello psicologico*: mi rendo conto della mia esistenza dopo aver conosciuto le cose esterne, e che mi distinguo di esse; che provo sentimenti e affetti, che ho una capacità di conoscere ecc. Sembra che la conoscenza sia questa avvertenza della presenza delle cose a me e in me, anche l'avvertenza della presenza di me a me stesso. Questa avvertenza sembra essere di *diversi generi*, con un livello maggiore o minore in ogni specie, cioè posso vedere *bene o male* una realtà, posso capire *più o meno* una lingua, me stesso, il mondo, Dio e così via. Ad eccezione della conoscenza sensibile, sembra che le altre specie di conoscenza non solo permettono l'avvertenza della presenza di una realtà, ma anche di ciò che è la realtà in se stessa (es non solo che c'è il padrone, ma che significa essere padrone), facendoci capaci di scoprire le proprietà essenziali di una realtà e così ciò che essa è. Così all'avvertenza si aggiunge la consapevolezza di ciò che è la realtà, che pure ammette diversi gradi.

II. *Sul concetto di ignoranza*

L'ignoranza sembra essere la non avvertenza della presenza di una realtà o di che cosa essa sia; nel primo caso, sia perché la cosa infatti non c'è (non si fa presente adesso per il soggetto o perché semplicemente non esiste in assoluto), oppure perché il soggetto non possiede le capacità di avvertirla, o anche perché mancano le condizioni sufficienti per la conoscenza. Vuol dire, posso essere ignorante di una cosa a) *perché questa non esiste* (non si può conoscere il non-essere); perché non mi fa presente in questo momento (qualche specie vegetale della foresta amazzonica in Brasile); b) *per incapacità naturale del soggetto* (un cane non può conoscere la natura dell'acqua); c) *perché mancano le condizioni appropriate* (un bambino non può conoscere le leggi della fisica; un uomo sotto allucinazione non può avvertirsi della realtà). Però mi pare che in senso proprio, l'ignoranza solo può essere detta di ciò che non si avverte avendo la potenza di tale. Cioè, al cane che non conosce la natura dell'acqua non si dice ignorante, ma incapace; a colui che non conosce ciò che non esiste, anche non si dice ignorante. E in questo caso non si può nemmeno qualificarlo con un nome, perché non si può ignorare ciò che non esiste, perché non si può nemmeno averne la conoscenza (ci manca uno dei referenziali necessari del rapporto che fa possibile la conoscenza). Nel caso di sapere che una cosa c'è (i soldati che vedono lontano qualcosa che si muove), ma di non sapere che cos'è, abbiamo uno stato di ignoranza *rispetto all'essenza* della cosa, ma anche di conoscenza *rispetto alla sua presenza*, cioè non sappiamo *che cos'è*, ma sappiamo *che è*. Perciò, anche nell'ignoranza cosciente sappiamo qualcosa riguardo alla cosa ignorata: che essa è. Forse si possa parlare di ignoranza in senso assoluto relativa ad una realtà (quando nemmeno l'avvertenza della sua esistenza c'è), e di una ignoranza in senso parziale relativa ad una realtà (quando non conosco sufficientemente ciò che la cosa è). La coscienza della propria ignoranza solo è possibile nel secondo caso, e con esso abbiamo nell'ignoranza due conoscenze che la accompagnano: la conoscenza dell'ignorare la natura di una cosa che c'è; ma anche la conoscenza del fatto che la cosa c'è. Questa ignoranza cosciente e conoscente è proficua perché è moto per la ricerca di ciò che ancora non si sa a partire da ciò che già si sa.

i. Alcune definizioni di conoscenza: 1) avvertenza della presenza (esistenza) di qualcosa; questo significato corrisponde alla scoperta o percezione di una realtà dapprima ignota. 2) avvertenza della natura di qualcosa (essenza, proprietà, potenzialità, significato, implicazioni); questo significato corrisponde alla capacità di comprensione o interpretazione del dato. 3) Conoscenza come possesso mentale, formale o immateriale di un contenuto rappresentativo (un'informazione), che comporta la possibilità di farne uso liberamente nel pensiero e nella sua possibile applicazione: immaginazione, inferenza, calcolo, linguaggio, arte, etc.

ii. Osservazioni sull'ignoranza desumibili da i: a) l'ignoranza è possibile per ogni realtà la cui esistenza ci sia del tutto inaccessibile; tale situazione postula il realismo; l'atto di scoperta corrisponde all'ingresso di tale realtà nel nostro campo di conoscenza. b) La coscienza di ignoranza è giustificata solo qualora si percepisca o si assuma con relativa certezza l'esistenza di qualcosa, in assenza di ogni determinazione specifica o della determinazione specifica che nel contesto è rilevante. In tal caso, la coscienza di ignoranza si esprime con una domanda: un'interrogazione su qualcosa dato e genericamente definito (questo è il dato presupposto) a proposito di una sua possibile proprietà o relazione (questa è l'informazione specifica mancante).

iii. Alcuni presupposti della conoscenza di ignoranza: a) percezione di un problema circa lo stato della conoscenza relativa ad un oggetto, relativamente ad alcuni suoi aspetti e/o alle relative informazioni disponibili; la percezione del problema si esprime attraverso domande ben formulate e pertinenti. b) La percezione di un problema (a) presuppone l'immaginazione di possibilità alternative a quelle note e realizzate; inoltre, presuppone la capacità di compiere paragoni (inferenze per analogia).

iv. Le osservazioni ii e iii sembrano suggerire come la ragione sia abilitata a gestire e superare situazioni di ignoranza attraverso alcune nozioni di sfondo d'ordine ontologico e logico, sempre in certo modo disponibili, sebbene in forma implicita.

2. Ignoranza e volontà: cfr. schema Lentija

I. *Lexical Definition and General Description*

Etym. *agnoia* (αγνοια, ας, ή): ignorance, inadvertence, sometimes with the idea of *willful* blindness. Ignorance could be defined as a

1) A lack of knowledge in *one who ought* to know the *particular matter*.

2) Or, a lack of knowledge in the one who ought to know or is capable of knowing.

3) A lack of knowledge in one who at the moment has *forgotten* what he knows or is *inattentive*, or incapable of *using* his knowledge.

II. *Kinds of ignorance*

1) *Affected* ignorance – voluntary and insincere ignorance; deliberate ignorance, usually kept from the motive of not being impeded in indulging one's desires and violating law; malicious ignorance in one who is conscious that he has insufficient knowledge to act in a given matter and yet *directly wills to remain in ignorance*

2) *Antecedent* ignorance: ignorance preceding and causing the act of the will inasmuch as the act of the will would not have been performed had there been prior knowledge of fact

3) *Concomitant* ignorance: ignorance attendant on the *act of the will* but not influencing it

4) *Consequent* ignorance: ignorance that follows an act of the will because one did not wish to know or to take the ordinary means to find out; hence, voluntary ignorance
5) *Crass* ignorance: ignorance in one who ought to know because his office, profession, or special need of some particular knowledge but who carelessly or indifferently uses almost no means to obtain the necessary knowledge
6) *Culpable* ignorance: lack of knowledge of something one can know and has a moral obligation to know; may be directly or indirectly willed
7) Ignorance *of fact*: lack of knowledge of a contingent event, circumstance, person, or simple failure to remember a known fact at a time when knowledge would have affected choice or action
8) Ignorance *of law*: knowledge of the existence, meaning, or present applicability of a precept of law
10) *Invincible* ignorance: an unavoidable lack of knowledge that cannot be removed in the given circumstances
11) *Learned* ignorance: the awareness by the learned of their lack of knowledge

III. Observations/ questions

1. It is interesting to note how one *can directly will* a kind of ignorance. How crucial then is the role of the will in a state of ignorance? Is ignorance just a state of a lack of knowledge of something in particular? If regarded as a state, is it something natural or spontaneous to man? And as a state, can we say that there lies an *innate capability* to get away from it, or avoid it?
2. As regards the lack of knowledge of something *in particular*, could it be because we may know things but we do store our knowledge of it in a sort of a compartmentalized manner?
3. Where does the error lie in the case of one who does not directly will the ignorance (or the lack of knowledge of), but avoids effort? Is it just because the person's will is not strong enough to allow him to exert more effort in acquiring knowledge? What then drives the will in the acquisition of knowledge?
4. How do we measure a person's knowledge of something? If he says he is knowledgeable about, say, history in general, is he expected to be able to explain everything up to the last detail? And what if he misses out some facts, which I think is normal due to our being limited (although we claim the capacity for knowing to be unlimited, the fact that we are a composite of body and soul cannot be denied), can he still be considered as knowledgeable (although somehow "ignorant" about his field of knowledge unconsciously) as he claims to be so?

i. La prima questione proposta circa *l'influsso della volontà su conoscenza/ignoranza* è piuttosto difficile: richiede di determinare fino a che punto al soggetto sia possibile controllare liberamente il contenuto delle sue opinioni o "credenze" (supponendo un soggetto normale, non patologico). Forse è più facile modificare credenze di ordine valutativo che quelle d'ordine fattuale (teorico o descrittivo). In altri termini, è più facile al soggetto intervenire sulla propria valutazione dei fatti che sulla propria credenza circa la realtà di questi (a meno di volerli ignorare oppure nei casi di autosuggestione). Si noti che chi mente deliberatamente a se stesso e agli altri deve aver percepito almeno una volta come stanno le cose, altrimenti non avrebbe motivo di farlo. Tuttavia, anche le credenze valutative sono solitamente esibite sotto le credenziali di una giustificazione che si presume relativamente oggettiva e universale, cioè adeguata e accettabile nel contesto, persino quelle più lontane dal senso comune, anzi soprattutto queste (di qui il sospetto ingenerato dalle giustificazioni non richieste: *excusatio non petita accusatio manifesta*); infatti, quando si sostiene una tesi largamente condivisa non occorre una speciale giustificazione). Si può produrre ignoranza o

deformazione dei fatti (cioé "disinformazione"), attraverso la menzogna, l'occultamento dei fatti e sulle fonti (documenti, testimoni, etc.) intervenendo in maniera arbitraria e fraudolenta sulla credenza di altri.

ii. La seconda questione ci propone un argomento molto interessante sul r*apporto di conoscenza/ignoranza e memoria*: "As regards the lack of knowledge of something in particular, could it be because we may know things but we do store our knowledge of it *in a sort of a compartmentalized manner*?". Viene così suggerito come i casi di ignoranza dovuti non già a mancanza d'informazione ma a distrazione o alla mancata attivazione dell'informazione già disponibile siano imputabili ad una difettosa organizzazione dei contenuti nella memoria o nella stessa metodologia dell'apprendimento. Il difetto rilevato non consiste nella mancanza di ordine, ma semmai in un ordine eccessivo (ad esempio una classificazione troppo rigida o comunque inadeguata, perchè non abbastanza sensibile alle possibili variazioni e correlazioni), che inibisce l'integrazione dei contenuti, sì che questi non possono richiamarsi vicendevolmente quando serve né, perciò, possono determinare un incremento qualitativo della conoscenza.

3. Sul casi dell'ignoranza come *non sapere di sapere*

i. Un esempio: la soluzione di enigmi che non richiedono l'introduzione di nuove informazioni, ma di prestare attenzione ai dati del problema già disponibili, esplicitandone il significato, i rapporti e le implicazioni. Quando ci è offerta la soluzione degli enigmi più facili, solitamente ci si esprime così: "è vero!", "è ovvio" "come ho fatto a non pensarci prima?". In questo caso, le informazioni possedute non sono attivate, il senso dei dati non è esplicitato, e così ciò che è saputo è ignorato[6].

ii. *Obiezione*: non si dà un caso di "non sapere di sapere" qualora ci sia un avanzamento nella comprensione dei dati o una loro applicazione ad un nuovo problema: infatti, il comprendere rappresenta un avanzamento nel sapere: il dato ormai compreso (esplicitato nel suo significato, rapporti, implicazioni, etc.) non è più il mero dato.

Ad ii. In effetti, il comprendere è la forma più alta del sapere; perciò il possesso del sapere non è saldo e soddisfacente, cioè non è pienamente tale, finché quanto è saputo (nel senso minimale di non del tutto ignoto o dimenticato) non è altresì inteso (cioè quando sono colte le proprietà più rilevanti dell'oggetto). Lo si può leggere in due frammenti di (1) Eraclito e alcuni versi di (2) T.S. Eliot, circa l'essenziale differenza tra l'intelligenza e l'informazione: "Il molto sapere non insegna l'intelligenza" (fr. 40 DK, trad. F. Fronterotta); "Gli uomini si ingannano nella conoscenza delle cose evidenti" (fr. 56); (2) "Where is the wisdom / we have lost in knowledge? / Where is the knowledge / we have lost in information?" (*Choruses from "The Rock"*). Nella comprensione, si assiste a un progresso qualitativo della conoscenza, che è dovuto a un intervento "verticale" dell'intelligenza sui dati; l'accumulo dei dati non produce da sé conoscenza, nel senso più proprio (intensivo) di questo termine. L'evento della comprensione ha certamente qualcosa di misterioso, poiché, come si constata nella

6 In un libro recente di psicologia cognitiva applicata alla logica si mostra come gli errori di ragionamento dipendano in larga misura non già da ignoranza dei dati o da fallacie inferenziali ma da mancanza di attenzione ai dati rilevanti e al contesto. Cfr. F. Paglieri, *La cura della ragione*, Bologna 2016.

pratica educativa o didattica, esso può essere favorito ma non indotto. Nell'esempio, per risolvere un enigma non occorre sapere altre cose, ma occorre sapere davvero, cioè comprendere, quanto si ha di fronte.

iii. A proposito del "non sapere di sapere" e di quanto appena osservato, si potrebbe richiamare uno dei significati di "conoscenza /ignoranza" registrati dai dizionari della lingua italiana (es. Grande Dizionario Battaglia): un significato che l'associa a titolo di sinonimia con termini come "ringraziare/disprezzare" (conoscere come *riconoscere*, ignorare come *disconoscere*). Infatti, nella mancata attivazione o comprensione di contenuti si ha come una sorta di spreco cognitivo ossia una mancata valorizzazione di quanto si ha a disposizione. Questa osservazione sembra assai rilevante per la dinamica dell'insegnamento e dell'apprendimento, ossia per l'educazione dell'intelligenza.

4.
Sui primi principi e la conoscenza di sfondo
(ovvero su ciò che non si può ignorare)

1. Primi principi e *Background Knowledge* (cfr. schema Lentija)

Background knowledge

Argument: What are the things that govern one's knowledge? Are there basic assumptions that guide a person's way of knowing?

1. *First principles:* gnoseological and ontological knowledge not necessarily formulated as a proposition, and which all men possess. a) constitute the *habitus principiorum*; b) b. are not to be demonstrated because they serve as the bases of all demonstration; c) c. are evident in one's knowledge being characterized by its patency, that is, "it's what there is", thus making any sort of demonstration superfluous

1.2. *The principle of non-contradiction*: a) *that a thing cannot not be at the same time and in the same way.* b) is the principle of all posterior deduction, of which man is capable of knowing the first principle of thought and how things are in general; c) is the first principle known by the intellect; d) is implicitly contained in all other principles

1.3. *Reasons for affirming that our knowledge is governed by the first principles:* Normally, we do experience a *certain kind of objectivity* in knowing without the need for questioning it an explicit way. For example, if we are to talk or discuss about something, we must know *what is it* that we are talking about. This means that there exists an agreement on *something fundamental*, that is, to agree on something. This agreement seems to have been there before any difference or disintegration. In a dialogue, before any arbitrary decision of every will, there is that *background* which paves the way for a conversation in which each one respects the other. Otherwise, it would be impossible to establish a real dialogue.

There is a need to have something *fixed*, something that is not moved such as realities to which words and thoughts refer to. We could further claim that the first principle refers to the *order in thinking*, the same way as there is order in language and in things. Having something that is fixed, therefore, leads us to the idea that there really is *a correspondence* between our thoughts and things/reality.

The first principles are the beginning of the unraveling of theoretical truth in order to have *a criteria* that informs us.

2. Clarifications:

a) Given that the first principles are those principles that cannot be demonstrated yet govern our knowledge, how can we affirm that in spite of the impossibility of demonstrating them, one can still be sure of it being true (especially if one is to explain this to those who are skeptic)?

b) If these first principles do exist, and that our knowledge of them comes to us in an immediate way, is it necessary to take on the task of concretizing such principles when it comes to morals? This is because truth also has its existential dimension- that in knowing it (the truth), it presupposes that one must be committed to it.

c) In relation to ignorance, now if one is not convinced or not even aware that the first principles exist and he tries to search for it, is this tantamount to saying that *it is only when one realizes of his ignorance* can he begin to search for them (the first principles)? [I find this very interesting because the fact that philosophy is born of the admiration to that which one ignores, then ignorance becomes something that can be overcome].

i. I primi principi non sono sempre necessariamente formulati come proposizioni, pur costituendo essi le premesse implicite di ogni ragionamento o più in generale di ogni prassi razionale. Tuttavia, possono esserlo, in virtù di un procedimento riflessivo che li esplicita e ne mostra in un caso la funzione regolativa o fondante, oppure ne dimostra in generale con un argomento indiretto la necessaria presupposizione. Analogamente, il discorso quotidiano non abbisogna di menzionare tutti i dati, le regole o le inferenze da cui è intessuto. Perciò, il discorso ordinario realizza prevalentemente la figura logica dell'entimema (il sillogismo apparentemente ellittico, cioè mancante di una parte essenziale, come una delle premesse o la stessa conclusione). Soltanto, la stessa formulazione proposizionale dei primi principi non è del tutto assimilabile al reperimento delle premesse di un ragionamento o dei presupposti cognitivi e motivazionali di una condotta. La loro stessa formulazione linguistica si trova soggetta alla condizione di doverli presupporre. Così, ad esempio, l'enunciato del principio di non contraddizione è intelligibile in virtù del medesimo principio che descrive.

ii. I primi principi sono caratterizzati dall'evidenza diretta del loro contenuto, al modo di un'enunciato esistenziale immediatamente ostensivo ("ecco quanto c'è"), sì da non richiedere una dimostrazione (se questa è possibile). L'esplicitazione dei principi giunge a termine quando essi sono esibiti come tali, nella loro funzione ultimamente risolutiva e fondante: il resto riceve senso e ragione in virtù di essi. Si suppone che ciò che fa sì che qualcosa diventi evidente, sia a sua volta evidente. Così in effetti, i primi principi che possiamo menzionare (es. nozioni metafisiche come l'ente, l'unità e il bene; enunciati come *res sunt,* il tutto è maggiore della parte) appaiono distintamente all'intelletto che, giunto ad essi in virtù di una riflessione o di un'inferenza, ne afferra da se stesso il significato e il valore. Tuttavia, riprendendendo le osservazioni sopra svolte (i), da un lato solitamente i primi principi funzionano senza essere espressamente considerati; d'altro lato, una volta esplicitati, la loro stessa evidenza non è del tutto assimilabile a quella del contenuto particolare di un concetto o di una proposizione il cui significato e verità siano determinabili solo in uno sfondo di altre conoscenze. Infatti, i primi principi fornisono i dati, i mezzi e i criteri costitutivi della conoscenza nella sua interezza: rappresentano le condizioni necessarie (trascendentali) del suo atto e di ogni suo possibile oggetto; perciò sono essi a fornire lo sfondo di ogni altro contenuto. In un certo senso, è come se la riflessione che li esplicita non potesse mai giungere a compiersi del tutto. Per usare un'altra immagine, la luce che illumina tutto il resto sempre alle spalle.

iii. Un esempio della normale funzione dei principi nella condotta quotidiana è quella

per la quale l'oggetto di un discorso dev'essere evidente e mantenuto fisso per gli interlocutori che vi convengono per determinarne le rispettive proprietà (un giudizio presuppone che il soggetto sia dato e in sé determinato). Così nella discussione di un problema (ad esempio, l'argomento di una tesi di dottorato) si presuppone che questo sia sin dall'inizio abbastanza definito e giustificato, sì almeno da garantire che ci sia davvero qualcosa di sensato e interessante da discutere al riguardo. Come si constata, tale presupposto non è scontato, sicché si presenta come una norma la cui applicazione è affidata a un soggetto intelligente e onesto.

iv. La ricerca dei primi principi caratterizza l'indagine filosofica; ciò implica che essi non sono un punto di partenza né l'oggetto di una considerazione ordinaria, per quanto alla fine di un lungo processo riflessivo si giunga a riconoscerne l'evidenza e l'azione onnipervasiva. La figura platonica dell'anamnesi (cfr. *Menone*) sembra descrivere una tale situazione. La ricerca dei principi, come ogni altro argomento, richiede la condizione della meraviglia: si riconosce di non sapere qualcosa che si percepisce tuttavia come presente e prezioso. C'è qualcosa che ci s'impone come un'enigma. Invece, in una condizione d'indifferenza, ove non sembra esserci nulla di rilevante, misterioso o problematico, non può cominciare alcuna ricerca. Nel *Teeteto*, oltre l'asserzione che la meraviglia è l'inizio del sapere (155d: "è tipico del vero filosofo provare questo stato d'animo (πάθος)"), ne è offerta una descrizione: "più volte ho tentato di indagare questo problema... Tuttavia non posso persuadermi di essere in grado di dire qualcosa di sufficientemente sensato... ma neanche di sapermi sbarazzare di qualcosa che mi sta veramente a cuore" (148e). Secondo Aristotele (*Met.* 982b 18ss) la meraviglia è un inizio destinato a dissolversi, come il primo approccio a un problema geometrico. Questo esempio pare inadeguato ai problemi tipici della filosofia (i principi) e al loro perenne ripresentarsi.

II
LETTURA DEL TEETETO

Bibliografia

- F. Ferrari, Introduzione e note a Platone, *Teeteto*, Milano 2011 (con bibliografia).

- Tra i commenti classici segnaliamo: L. Campbell, Oxford 1883; F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935. Si tratta di due edizioni di speciale pregio e importanza. Entrambi sono disponibili sul sito: www.archive.org. Tra i commenti più recenti segnaliamo: D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, Oxford 2004, trad. it. *La levatrice del platonismo*, Milano 2004.

- Il testo greco del *Teeteto* è disponibile sul sito: www.perseus.tufts.edu. Il sito, oltre a contenere tutti gli altri dialoghi e buona parte della letteratura antica, offre anche delle analisi lessicali.

Introduzione

1. Rilevanza e caratteristiche del testo

i. È la prima trattazione filosofica sistematica sulla conoscenza, ove i maggiori temi e problemi pertinenti sono esaminati o semplicemente indicati (es. essenza e tipologia della conoscenza; natura della percezione; distinzione tra percezione, concetto e giudizio; natura e cause dell'errore; i molteplici significati di *logos*: definizione, descrizione, spiegazione, giustificazione; l'idea della sapienza). Peraltro, si tratta di una delle fonti più importanti dell'indagine di Aristotele al riguardo, sia nella descrizione del processo cognitivo sia nella confutazione del relativismo sensistico di Protagora.

ii. Il *Teeteto* è uno dei testi più citati nella letteratura epistemologica contemporanea. Si veda ad esempio la discussione che ha dominato l'epistemologia anglosassone recente intorno al problema di E. Gettier: *Is Justified True Belief Knowledge?*, un articolo del 1963 in cui sin dal titolo è espressamente discussa una tesi del *Teeteto*).

iii. Questo dialogo presenta delle caratteristiche che lo hanno reso un vero enigma per l'esegesi, sì che ne dipende persino l'interpretazione complessiva del filosofo ateniese. Infatti, a) pur trattandosi di un testo della maturità, non vi compaiono alcune delle dottrine più significative e tipiche della sua filosofia, soprattutto la dottrina delle idee; si badi, in un contesto in cui ci sarebbe attesi che questa avrebbe potuto risolvere il quesito iniziale. Peraltro, il dialogo non giunge a una soluzione. b) Dopo i grandi dialoghi in cui Platone ha esposto la sua concezione del reale e della stessa filosofia (es. la *Repubblica*), ove la figura di Socrate è evidentemente immaginaria, adesso torna alla forma dei primi dialoghi, i quali sono improntati alla figura storica di Socrate e alla sua tipica metodologia euristica (es. la ricerca di definizioni attraverso la confutazione).

iv. Il *Teeteto* è esplicitamente collegato al *Sofista* tramiti riferimenti reciproci (*Tht.* 184A, 210d; *Soph.* 216a), e lo precede nell'ordine cronologico di composizione. Alcuni interpreti (cfr. F. M. Cornford) rilevano che ciò sia indicativo altresì di un ordine logico, da cui si può trarre la soluzione dell'enigma summenzionato: il problema posto

nel primo testo, la natura della conoscenza, non si può risolvere finché non si adotta la concezione esposta nel secondo testo, cioè la dottrina delle idee.

v. 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 potè risolvere il problema, poiché non poteva disporre di una metafisica, ma si avvicinò quanto più prossimamente ad essa, soprattutto aprendo il cammino (il metodo dialettico) e rimuovendo gli ostacoli (il relativismo dei sofisti).

2. Dati redazionali e schema

i. Data di composizione: 360-370, *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). ii. Il *Teeteto* è stato composto dopo di *Repubblica, Simposio, Fedone, Fedro, Parmenide* e prima (cfr. Tht. 183e) di S*ofista* (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*.

v. Schema complessivo:

1. (142a-143c) *Prologo*
Megara (394/369), Euclide e Terpsione (due discepoli di Socrate)
Sulla genesi del *Teeteto*

2. (143d-148e) *Posizione del problema (che cos'è conoscenza?)*
Atene (399), Socrate, Teodoro di Cirene e Teeteto (due matematici)
Competenza, sapienza e conoscenza

3. (148e-151d) *Breve intermezzo sull'arte maieutica*

4. (151d-172c) *Prima definizione (conoscenza è sensazione)*
Il relativismo di Protagora e le sue conseguenze

5. (172c-177c) *Grande intermezzo sulla libertà della filosofia*
L'autentica sapienza

6. (177c-186e) *Ripresa della prima definizione*
Protagora ed Eraclito
I sensi, l'anima e l'essere (184b-186e)

7. (187a-201c) *Seconda definizione (conoscenza è opinione vera)*
Significato e cause dell'opinione falsa
Metafore della conoscenza (194c-199d)

8. (201c-210b) *Terza definizione (conoscenza è opinione vera con logos, o spiegazione)*
Tre significati di *logos*

9. (210b-d) *Conclusione aporetica e rinvio al Sofista*

vi. Osservazioni sulla struttura del dialogo: a) s'inizia con Teeteto morente, reduce da una battaglia, e si conclude con Socrate che al termine della conversazione deve recarsi in tribunale perchè gli sia notifica l'accusa che lo condurrà alla morte. Questa cornice dà peso all'interpretazione di chi vede nel dialogo un omaggio dell'allievo al suo maestro. b) Il centro materiale del testo è il grande intermezzo sulla filosofia. Il dato non si può liquidare come un effetto casuale o destinato a soddisfare una funzione meramente letteraria. A prova di ciò si è fatto presente come nell'antichità i copisti fossero pagati a riga, sicchè non se ne poteva ignorare il computo.

1.
143d-151d

1. (cfr. *supra* Schema, 2) Posizione del problema (143d-148e)

A. Ritratto di Teeteto (cfr. spec. 143e-144b)

i. Somiglianza fisica con Socrate (143e): brutto, naso camuso e occhi sporgenti
ii. «Straordinariamente fornito di doti naturali», «per virtù e sapienza» (145b):

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 iracondo, incostante, temerario (viceversa, solitamente i miti sono ottusi e smemorati)
«Nell'apprendimento e nello studio, procede in modo liscio, con sicurezza ed efficacia	*[con sicurezza ed efficacia,] con grande mitezza, come un filo d'olio che scorre senza far rumore»*
	(144d) Un uomo straordinario anche per la generosità dei propri beni
Disponibilità ad essere corretto (146c)	Docilità verso un maestro (*ibid.*)

NB. Le virtù descritte in 143e-144b saranno rappresentate nel dialogo, con altre (es. 146c). Un buon esercizio di lettura è perciò l'osservare il comportamento di Teeteto.

B. Problematizzazione della conoscenza: ricerca di una definizione (144e-148e)

i. (Premessa) La competenza dell'esperto giustifica il credito attribuitogli dal profano (144e-145a); laddove non ci sia un esperto cui affidarsi, occorre verificare la cosa direttamente. Occorre esaminare l'anima di Teeteto (145b): «è allora il momento, caro Teeteto, per te di metterti in luce, per me di esaminarti [σοὶ μὲν ἐπιδεικνύναι, ἐμοὶ δὲ σκοπεῖσθαι]». Cfr. sull'arte maieutica: 148e-151d (Socrate è *esperto* dell'anima). L'esame non riguarderà le conoscenze matematiche per cui Teeteto eccelle ma la cognizione d'ordine generale che egli ha a proposito del proprio stesso sapere (la matematica vale come esempio eccellente di scienza). Perciò, sarà esaminata la sua capacità astrattiva e riflessiva.

ii. Contiguità e sinonimia di competenza (*expertise*), sapienza e conoscenza. Necessità di definire "conoscenza" in maniera adeguata: «che cosa ti sembra che sia conoscenza?» (146c). Si avverte la difficoltà del quesito (cfr. 148c), sicchè per rispondere occorre coraggio, che consiste tra l'altro nel non temere di sbagliare, correggersi e ricominciare daccapo (151d).

iii. Teeteto compie degli errori metodologici nella definizione

a. 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).

b. Teeteto commette i seguenti errori: a) 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. b) L'errore precedente induce ad esprimersi in maniera confusa e prolissa, venendo così meno il beneficio cognitivo ed espressivo di una definizione.

iv. Teeteto mostra di saper compiere un'operazione di riduzione astrattiva di individui e specie a generi simile a quella richiesta per compiere una definizione nell'ambito della sua disciplina (la matematica), a proposito dei numeri e delle figure. Anzi, di averne avvertito l'esigenza e di avervi trovato una soluzione. Il problema consisteva nella difficoltà o nell'impossibilità di trattare (di conoscere scientificamente e di calcolare) una realtà infinita, qual è il dominio degli elementi e dei rapporti matematici (nell'esempio, si trattava delle potenze). È così suggerito che l'esigenza di una definizione s'impone ogniqualvolta ci si trovi di fronti a un dominio di realtà infinito o indefinito, che perciò non si può enumerare e determinare.

v. Teeteto è dotato di una notevole padronanza nell'ambito della sua disciplina, sì da essere in grado di trovare soluzioni a problemi o a porsi problemi nuovi, inventando concetti e metodologie. Tuttavia manca ancora di quella piena padronanza che è assicurata da una riflessione concettuale dotata di quel grado di astrazione proprio dell'indagine filosofica (egli sa di matematica ma non sa che cos'è la matematica in

quanto scienza). Ove si vede che la ricerca di una definizione, cui Socrate vuole portarlo, è connessa all'acquisizione di una piena consapevolezza di una conoscenza o di una pratica già acquisite. Peraltro, Socrate non potrebbe interrogare Teeteto a proposito della conoscenza se non presupponesse una sua comprensione di base al riguardo; altrimenti, non potrebbe nemmeno intendere l'oggetto del quesito. Nel definire, come in generale nell'apprendere (vedi sotto sulla maieutica), si tratta dunque non già di acquisire nuove informazioni, di cui prima si era totalmente mancanti, ma nel precisare ed arricchire quanto già noto.

2. Breve intermezzo sull'arte maieutica (148e-151d)[7]

i. (148e) Teeteto mostra di essere gravido di sapere, ossia di esser ben predisposto al suo conseguimento, precisamente per tali fenomeni: a) si è posto già da solo lo stesso problema ora in questione (la natura della conoscenza), una volta che ebbe ascoltato Socrate discorrerne con altri; b) è consapevole di non sapere rispondere adeguatamente al problema né di valutare soluzioni di altri; c) non riesce a distogliersi dal problema ancora insoluto.

ii. Socrate è noto per indurre altri all'aporia, cioè al porsi domande e a confrontarsi con dei problemi. La sua funzione educativa è assimilata a quella della levatrice, la quale non consiste nel generare ma nel favorire la genesi. La sua arte di levatrice dell'anima consiste non già nel trasmettere un sapere (ciò che secondo la metafora presentata, che assimila la conoscenza ad un processo vitale, non è consentito: la vita non si può indurre meccanicamente in ciò che le sia del tutto estraneo), ma nell'accompagnarne la formazione o nel garantirne le condizioni; in particolare, Socrate rivendica di saper verificare se quanto detto (una pretesa di conoscenza espressa in una proposizione) è falso (una mera immagine ossia un fantasma) e sterile oppure vero e fecondo. Tutto ciò è legato a una vocazione divina e a una prescrizione interiore che lo obbliga a non avvallare il falso o a nascondere il vero.

iii. 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 oreintarla, tenuto conto che essa già la possiede, ma non riesce a volgerale nella giusta direzione, né a vedere quel che dovrebbe» (518d, trad. R. Radice).

7 Cfr. *Fedro* 276, 278; *Simposio* 206, 209, *Repubblica* 490, 518.

3. Ritratto di Socrate[8]

i. Un vecchio saggio che dedica il suo tempo libero all'educazione dei giovani (143d). ii. Qualità di S.: sa ascoltare, guidare e correggere; con buon umore e benevola ironia. iii. S. dice di non sapere nulla; ciò è legato ad un atteggiamento generale 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). iv. S. 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 per cui la nobilità di una ricerca infinita del vero compensa l'impossibilità di conseguirlo e previene dagl'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 con un 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).

8 Su tutti questi punti, cfr. *Apologia di Socrate*.

2.
151d-158e

1. Presentazione e schema

i. Il brano è estratto dallo sviluppo della prima definizione di conoscenza, che si estende da 151d fino a 186e, con l'inserto della grande digressione sulla filosofia (172c-177c). Precisamente: A) Primo sviluppo della tesi (151e-172c). B) Grande digressione sulla filosofia (172c-177c). C) Ripresa della prima definizione (177c-186e). Il primo sviluppo della tesi (A) può essere bipartito in una prima parte (I: 151e-158e) dove è collegata la dottrina protagorea della percezione e la metafisica eraclitea del flusso e una seconda parte (II: 159e-172c) dov'è sviluppata una critica del relativismo di Protagora.

ii. Schema

1. Enunciazione e giustificazione della tesi: "conoscenza è sensazione" (o percezione): "colui che conosce qualcosa percepisce ciò che conosce, perciò conoscenza è percezione" (151e).

2. Riconduzione di 1 alla tesi relativistica di Protagora: "l'uomo è misura di tutte le cose": "(appare è sinonimo di percepisce, perciò) come ciascuno percepisce le cose, così a lui sembrano essere" (152c).

3. Proprietà universali del sapere, che sarebbero garantite da 1 interpretato secondo 2: "percezione in quanto è conoscenza, *si riferisce sempre a ciò che è e non può cadere in errore*" (151c 5).

4. Esplicitazione delle premesse metafisiche di 2: il divenire universale. "non c'è niente che sia uno, determinato e in possesso di un qualsiasi attributo; nulla è mai, ma diviene sempre" (152d).

5. Sviluppo delle implicazioni epistemologiche di 4: l'assoluta individualità della percezione, come evento risultante dalla relazione causale tra un soggetto e un oggetto costantemente mutevoli. "Ciò che noi diciamo trattarsi di un colore non consisterà né in ciò che produce l'impatto né in ciò che lo subisce, bensì in qualcosa che si genera nel mezzo e che è peculiare in ciascun caso" (154a).

6. Assilazione di 5 ai paradossi delle proprietà relative (grandezze matematiche, fisiche, etc.). "è impossibile che una cosa diventi ciò che non era senza che sia in sé mutata" (155a-b).

7. Esposizione dettagliata della dottrina che congiunge empirismo e metafisica del divenire (4 e 5). "due serie gemelle, l'una del sensibile, l'altra della percezione, la quale si accompagna sempre e si produce insieme al sensibile"; "nulla è in se stesso unitario, ma sempre diviene in rapporto a qualcosa e perciò andrebbe abolita l'espressione *essere*"; "bisogna esprimersi in questi termini sia in relazione alle parti sia agli aggregati che chiamano uomo, pietra e ciascun tipo di vivente" (157a-c).

8. Esito paradossale dell'analisi di 1 (1-7): impossibile discriminazione di realtà/apparenza, veglia/sogno. "Quale prova si potrebbe portare se qualcuno chiedesse se dormiamo oppure siamo svegli?" (158b).

2. Annotazioni

i. Rilievo dell'apparente incongruenza tra la tesi empiristica di Teeteto e la sua formazione matematica. Ipotesi interpretative: 1) la matematica praticata da Teeteto è sopratutto la geometria, la quale impegna la vista, l'immaginazione e l'azione del disegnare. 2) L'ontologia idealistica e relativistica che sarà elaborata a supporto della tesi è perfettamente consentanea alla mentalità matematica: la realtà oggetto della matematica è per definizione relativa e per essa il problema dell'esistenza esterna e di una relativa corrispondenza degli enunciati agli stati di cose non si pone (almeno non si pone come nel caso delle sostanze). 3)

ii. Ad 152c: "percezione, in quanto è conoscenza, si riferisce sempre a ciò che è e non può cadere in errore". Note essenziali di conoscenza (*episteme*) che sembrano pienamente realizzate nella percezione (*aisthesis*): 1) riferimento all'essere; 2) infallibilità o incontrovertibilità. L'esito dell'analisi (spec. 156-158) dimostrerà 2, sebbene in forma paradossale (il falso è metafisicamente impossibile), mentre confuterà 1 o ne renderà problematica l'applicazione (ontologia del flusso, inapplicabilità di "essere", inibizione del linguaggio referenziale e predicativo).

iii. Note etiche e metodologiche.

a. *Principio di carità.* "È verosimile che un uomo sapiente non parli a caso. Cerchiamo perciò di comprenderlo" (152b). b. *Analisi di dettaglio e "coerentismo metodologico".* Occorre sviluppare i singoli problemi emergenti, attraverso lo sforzo per giungere ad una concezione almeno coerente, senza ambire ad una discussione sistematica (154e): "dobbiamo considerare il significato delle affermazioni di volta in volta fatte, per vedere se ai nostri occhi esse si accordano tra loro o no" (154e).

c. *Tranquillità della riflessione.* Tempo, serenità e pazienza come requisiti di un'analisi approfondita (154e): "visto che abbiamo a disposizione parecchio tempo libero, riesamiamo con calma, senza spazientirci ma sottoponendo davvero noi stessi a un'analisi approfondita [quali siano queste immagini mentali]". *Ad c.* a) L'analisi svolta nel dialogo in virtù del suo stesso contenuto coinvolge direttamente il pensiero, la mente, l'anima. b) La ricerca della verità procede attraverso una ricomposizione razionale delle opinioni in conflitto.

d. *Il sentimento della filosofia.* I paradossi generano la meraviglia da cui sorge la ricerca: "è tipico del vero filosofo provare questo stato d'animo, la meraviglia. Infatti non c'è un altro principio della filosofia che questo" (155d).

3.
158e-165e.

1. Articolazione e spiegazione del passo

i. (158e-159e) *Conferma dell'esito relativistico della tesi di Teeteto (conoscenza è percezione)*: individualità degli eventi percettivi e alternativa assoluta di identità e diversità.

"gli elementi attivi sono infiniti e altrettanto quelli passivi. E dunque mescolandosi una cosa ora con una diversa e ora con un'altra non potrà generare le stesse cose ma cose diverse. Dobbiamo parlare negli stessi termini a proposito di me, di te e delle altre cose, per esempio "Socrate quando è sano" e "Socrate quando è malato [cogliendo] questa realtà [i due stati Socrate sano/malato] nella sua interezza [come realtà in sé o sostanza]" (159a-b).

ii. L'esposizione precedente, che è qui riassunta, è giunta a un esito coerente ma paradossale. Se ne esplicitano alcune conseguenze logico-metafisiche che intaccano la struttura predicativa articolata intorno al nesso di inerenza. L'ontologia del flusso, precedentemente illustrata, ha sottratto il terreno di stabilità per mantenere un soggetto nel ruolo di fondamento dei suoi predicati. Ora, la sostanza è interamente identificata coi suoi predicati e perciò non ci sono predicati accidentali; questi a loro volta moltiplicano i soggetti (a rigore dovremmo moltiplicare tanti Socrate quante sono le sue possibili qualificazioni). L'unità ontologica elementare è identificata perciò con lo stato di cose rappresentato in una proposizione, che a sua volta corrisponde, secondo l'ontologia del flusso, ad un evento percettivo. In questo passo, si potrebbero rilevare delle analogie con la metafisica e la logica di Leibniz: la monade come *perceptio*; il principio di identità degli indiscernibili; la predicazione come identità o appartenenza necessaria.

iii. (160c-e) *Esplicitazione completa della tesi di Teeteto*: 1) implicazione di infallibilità; 2) coincidenza della tesi di Teeteto con il principio relativistico di Protagora e il mobilismo universale di Eraclito.

1) "la mia percezione è vera per me – appartiene infatti sempre al mio essere". 2) "si determina una sostanziale coincidenza [*eis tauton*] tra [a] Omero, Eraclito e tutta quanta la stirpe di costoro, con la loro tesi che *tutte le cose si muovono come in un flusso*, e [b] il sapientissimo Protagora con la tesi che *l'uomo è misura di tutte le cose*, e poi [c] Teeteto con la tesi che, se le cose stanno in questi termini, *percezione finisce per essere conoscenza*".

Ad 1) La tesi di Teeteto è dimostrata poiché soddisfa la condizione di infallibilità inizialmente stabilita per la conoscenza come *episteme.* Si noti l'importanza dell'inciso con cui si intende la percezione (l'atto e il suo contenuto) come una proprietà intrasferibile del soggetto. Ciò fa sì che un'opinione non possa essere valutata altrimenti che nell'adeguatezza della sua funzione espressiva: non già nella sua funzione semantica o intenzionale, come manifestazione di un contenuto oggettivo (es. lo stato di cose descritto in una proposizione), ma come effetto e segno della situazione dello stesso soggetto che la sostiene. In tale prospettiva, egli enunciati possono essere interpretati solo *ad hominem*, badando solo o principalmente alle

motivazioni soggettive e ai fattori condizionanti in essi operanti, piuttosto che alla verità del loro contenuto (es. ciò che costui dice è solo un sintomo delle sue circostanze; avviene così di solito nel caso di un'affermazione palesamente assurda: ci si chiede non già se è vera ma come si sia giunti a sostenerla).

Ad 2) Si osservi come l'ordine di esposizione delle tesi di cui è dichiarata la coincidenza (ossia l'identità di significato a livello profondo oppure l'implicazione reciproca), risulti inverso rispetto all'ordine della loro presentazione nel testo (da c ad a attraverso b: cfr. 151-154). La tesi di Teeteto (conoscenza è percezione) è interpretata sotto la tesi di Protagora (l'uomo è misura di ciò che è attraverso quanto gli appare), in virtù della coincidenza semantica di percezione e apparenza (tale coincidenza se esaustiva comporta un'estensione della percezione oltre l'ambito puramente cognitivo, fino ad includere tutti i fenomeni della vita sensibile (come emozioni e desideri: 156b), ma altresì ogni sorta di fenomeno mentale per cui qualcosa appare in certo modo a qualcuno, comprese le opinioni sia d'ordine fattuale o descrittivo sia d'ordine valutativo;: 157d-158b). La tesi di Protagora è sviluppata oltre la sua lettera, sebbene in maniera compatibile con essa (si badi che in 152, 4-5, Socrate e Teeteto dichiarano di aver letto il libro ove la tesi è formulata, sicché nella sua interpretazione sono in certo modo obbligati rispetto ad essa e al resto del testo, che però non ci è giunto). In 155d si dice che gli sviluppi più arditi della dottrina di Protagora in direzione della dottrina del flusso eracliteo "risultano in base alle tesi che sosteniamo formulava Protagora" e che sono un tentativo di "svelare il senso recondito del [suo] pensiero"[9].

iv. (159e-160c) *Precisazioni sulla correlazione percettiva soggetto-oggetto*: determinazione reciproca e necessaria di percipiente e percetto.

"io non sarò percipiente in questo modo rispetto a nessun'altra cosa, perché diversa è la sensazione di una cosa diversa, ed essa rende diverso e altro colui che percepisce" (160a). "Ed è anche necessario che quell'elemento attivo, quando diventa dolce o amaro o qualcosa del genere, lo diventi per qualcuno, poiché è impossibile diventare dolce senza diventarlo per nessuno" (160a-b). "Sia nel caso in cui siamo sia in quello in cui diventiamo, siamo e diventiamo in rapporto reciproco, visto *la necessità* vincola il nostro essere" (160b).

v (161c-165e) *Critiche del relativismo protagoreo*: 1) equivalenza paradossale delle opinioni e contraddizione performativa di Protagora maestro; 2) contraddizione performativa tra la tesi relativistica e la pratica dialettica che si sta realizzando; 3) controesempi della tesi "conoscenza è percezione", ove l'attribuzione o il senso di percezione appaiono ambigui: a) la percezione non comprendente (esempio dei segni grafici percepiti ma non intesi); b) la memoria; c) conflitto tra diversi sensi in uno stesso soggetto (esempio dell'occhio coperto); d) qualificazioni della percezione e della conoscenza (non c'è un'attribuzione univoca), peraltro non trasferibili tra loro (percezione, da vicino, a distanza, etc.; conoscenza approfondita/superficiale).

9 Sull'accuratezza di Platone nell'interpretazione e confutazione di un testo, che è ben rappresentata dalla successione ravvicinata dei diversi tentativi di difesa e confutazione condotti da Socrate, si veda questo articolo eccellente, dove l'autore analizza il *Teeteto* alla luce dei principi ermeneutici stabiliti nel *Fedro*: G. Cambiano, *Come confutare un libro? Dal Fedro al Teeteto di Platone*, "Antiquorum Philosophia", 1 (2007), 99-122 (cfr. www.libraweb.net/articoli.php?chiave=200730201&rivista=302).

(1)“perché mai Protagora sarebbe stato sapiente in modo tale da essere reputato maestro degli altri visto che ciascuno è in sé misura della propria sapienza?” (161d); (2) “la ricerca e il tentativo di confutarci a vicenda convinzioni e opinioni, considerato che sono per ciascuno rette, non finisce per essere un’immensa sciocchezza?” (161d-162a); (3a) “se non conosciamo le lettere, guardandole insisteremo nel dire che non le vediamo o che le conosciamo dal momento che le vediamo?” (163b); (3b) “è possibile che qualcuno che ha imparato qualcosa, ricordandosene, non la conosca?” (163d); (3c) “[qualora avessi un occhio coperto] vedi e non vedi contemporaneamente la stessa cosa?” (165c); (3d) “[si potrebbe obiettare] se è possibile conoscere in modo acuto, debole, da vicino e se è possibile conoscere la stessa cosa in modo approfondito e superficiale”.

2. Varie annotazioni

i. La conoscenza è letta interamente come un processo fisico, cioè come un'interazione causale che modifica i suoi termini e determina un effetto complessivo (sebbene il presupposto della sostanzialità di essi sia stata già minata dalla rigorizzazione del principio fenomenista). Il soggetto è un fattore costituente del percetto, sicchè questo non può presentarglisi come un oggetto, ossia come l'apparizione di una realtà in sé.

ii. In *Metafisica* 1009b 13, Aristotele sintetizza questo punto nel modo seguente: “questi filosofi [Protagora, Democrito, Anassagora, Empedocle] affermano che tutto ciò che ci appare ai sensi è necessariamente vero, per la ragione che essi ritengono che l'intelligenza sia sensazione e che questa sia una alterazione” (trad. G. Reale).

iii. In 160a-b, possiamo riconoscere un'enunciazione molto prossima a due principi della moderna fenomenologia: l'intenzionalità e la correlazione soggetto-atto-oggetto. È interessante notare come sia nell'ipotesi che Platone sta sviluppando sia nella prospettiva della fenomenologia classica (Husserl) questi due principi non sono vincolati a una concezione realistica (almeno nel senso del realismo metafisico). Si confrontino i due passi seguenti, il secondo dei quali traccia esattamente il discrimine tra fenomenismo e realismo metafisico:

- (*Thth.* 160a-b) “È che necessario che quando divengo percipiente, lo diventi di qualcosa, dal momento che è impossibile diventare percipiente senza tuttavia percepire nulla. Ed è anche necessario che quell'elemento attivo, quando diventa dolce o amaro o qualcosa del genere, lo diventi per qualcuno, perché è impossibile diventare dolce, senza diventarlo per nessuno”.

- (*Metaph.* 1010b 30-37) “se esiste solamente ciò che è percepibile dai sensi, qualora non ci fossero esseri animati non potrebbe esserci nulla: infatti in tal caso caso, non potrebbero esserci sensazione. Senonché è vero, forse, il dire che, in tal caso non ci sarebbero né sensibili né sensazioni (le sensazioni sono, infatti, affezioni del senziente); ma è impossibile che gli oggetti che producono le sensazioni non esistano anche indipendentemente dalla sensazione. Infatti, la sensazione non è sensazione di sé medesima, ma esiste qualcosa che altro [*eteron*] dalla sensazione ed al di fuori [prima, *proteron*] della sensazione”.

iv. La pratica dialettica (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία) con cui si mette alla prova una tesi da un lato implica (161d-162a) d'altro sembra favorire (*infra*) la natura oggettiva (“trasparente”) ed universale del pensiero, ossia il suo carattere intenzionale e intersoggettivo (è il frutto dell'insegnamento maieutico di Socrate in Teeteto); ne è così

negata la privatezza, ossia l'esclusiva appartenenza al soggetto individuo, come sua proprietà costitutiva e incomunicabile. Si badi che il mantenimento di questo presupposto dipende altresì da alcune condizioni morali.

(160e-161a) "dopo il parto bisogna celebrare le sue amfidromie, correndo veramente intorno con il ragionamento, con l'intento di vedere se ciò che è nato non si riveli per noi tale che non valga la pena nutrirlo, ma invece infecondo e falso. Oppure *ritieni che si debba* in ogni caso allevare questo tuo figliolo e non esporlo, o ancora *sarai in grado di sopportare* di vederlo confutato e *non ti indignerai* troppo se qualcuno te lo sottrarrà?".

v. In 164c-d, Platone mette in bocca a Protagora un rimprovero che suona quasi comico: il retore rimprovera il dialettico di addurre argomenti persuasivi per analogia invitandolo a produrre argomenti logicamente rigorosi. Nel proseguio, Socrate sviluppa tre critiche che, a parte la prima, interpretano il rigore dimostrativo insistendo su controesempi formali o nominalistici della tesi "conoscenza è percezione", secondo lo stile della sofistica deteriore ("eristica"). È lo stesso Socrate a rilevarlo:

(162c-d) "Abbiamo assunto un comportamento simile a quello degli antilogici, nel momento in cui abbiamo raggiunto l'accordo a proposito dei nomi, e ci riteniamo soddisfatti di avere preso il sopravvento nella discussione, e pur non dichiarandoci polemisti ma filosofi, ci sfugge che assumiamo gli stessi comportamenti di quei terribili uomini".

4.
166-172c

1. Contestualizzazione del passo

i. Dopo aver manifestato la propria insoddisfazione per gli argomenti precedentemente sviluppati a favore di Protagora, perché non pertinenti e d'indole sofistica, Socrate sostiene un discorso in cui prende le parti dell'avversario, recitando direttamente in sua vece. Dapprima rileva i punti deboli di tali argomenti evidenziando le questioni speculative più spinose che debbono essere affrontate (*infra* 1). Quindi, propone una versione pragmatistica del principio relativistico che lo renderebbe compatibile con l'attribuzione di autorità o competenza, senza reintrodurre la nozione di verità (2 e 3). Poi, lasciando per il proseguio la soluzione di questi problemi (1: cfr. 177c-179d; 2: cfr. 179d-183c), Socrate attacca con argomenti fattuali e dialettici l'enunciato della tesi protagorea (4). Infine, egli propone un criterio di applicazione del principio relativistico secondo l'ambito di riferimento (5).

2. Articolazione e spiegazione del passo

i (166b) Petizione di principio degli argomenti addotti a difesa di Protagora (163-165). Essi assumono delle premesse in contrasto col principio dell'integrale soggettività (privatezza) delle rappresentazioni (156-160): a) l'identità del contenuto delle rappresentazioni nella percezione e nella memoria; b) l'identità sostanziale e temporale del soggetto nelle differenti percezioni. Perché gli argomenti funzionino, tali assunti

debbono essere dimostrati e (c) deve essere confutato il suddetto principio con la sua implicazione relativistica (166c).

"Ti sembra, infatti, che ti si concederà subito che [a] in una persona sia presente il ricordo delle impressioni che ha provato una volta, ma che ora non prova più? [...] o che [b] sia una determinata persona e non molte, e che queste non diventino infinite, qualora si generi una dissomiglianza? [...] No, ma dirà: o te beato! Fatti incontro con più coraggio e dimostra, se puoi, che [c] per ciascuno di noi non si generano sensazioni sue proprie [Ferrari: "che le percezioni non sono fenomeni privati"], oppure che, benché siano proprie di ciascuno, non ne conseguirebbe che quello che appare si generi oppure sia (se è necessario usare la parola "essere") soltanto per quell'individuo al quale appare" (166b-c, trad. C. Mazzarelli).

ii. (166d-167b) Protagora conferma la validità della nozione di sapienza e ne sostiene la coerenza col principio relativistico ridefinendo il senso dell'educazione. Il maestro (il sapiente) non può suscitare opinioni vere e correggere quelle false. Infatti, le opinioni esprimono le sensazioni e lo stato complessivo dell'anima, perciò sono incorreggibili, almeno dal punto di vista oggettivo o puramente epistemico (167a). Le opinioni non sono mai valutabili nella loro funzione rappresentativa (come vere o false), ma solo nella loro funzione affettiva o pratica (come piacevoli o spiacevoli, buone o cattive, migliori o peggiori). Orbene, il maestro è tale perché capace di agire con le parole nel substrato delle opinioni, l'anima, suscitandovi indirettamente opinioni buone e rimuovendo quelle cattive. Analogia dell'educazione e della retorica con la pratica terapeutica (166e, 167b-c).

"Nessuno ha fatto sì che qualcuno che aveva false opinioni ne avesse poi di vere, visto che è impossibile opinare cose che non sono e cose diverse da quelle che si provano, le quali sono sempre vere. Ma, penso, qualcuno potrà fare in modo che chi, per una cattiva condizione dell'anima, ha opinioni affini a questa condizione, con una condizione ben disposta abbia opinioni diverse conformi a questa condizione; si tratta comunque di rappresentazioni [τὰ φαντάσματα] che alcuni, per ignoranza, chiamano vere, mentre io considero semplicemente queste ultime migliori delle altre, non più vere" (167a-b).

iii. (167c) Missione civile dell'educatore e del retore secondo le conclusioni precedenti. Questi debbono modificare le opinioni dei cittadini in materia etica e politica, perché siano più conformi all'oggettiva utilità, agendo sulla valenza emotiva delle opinioni. I sapienti e i retori capaci fanno sì che alle città appaiano giuste le cose piacevoli anziché quelle sgradevoli, dal momento che ciò che a ciascuna città sembra giusto e bello, questo anche è giusto e bello per essa, fino a che persista a decretarlo tale; ma è il sapiente che fa in modo che al posto di cose che sono di volta in volta per loro sgradevoli siano e appaiano cose piacevoli [167c]

iv. Confutazione di Protagora: a) pratica universale dell'attribuzione di autorità negli ambiti specifici della prassi rispetto a un criterio oggettivo di competenza e di successo; b) associazione universale di sapienza (in senso ampio), capacità di giudizio e verità (170a); c) la tesi relativistica di Protagora implica in ogni caso l'esistenza di opinioni false: infatti, se tutte le opinioni sono vere, sono vere anche le possibili opinioni difformi dalla tesi (170c); d) esistenza di fatto di opinioni tra loro difformi

(170d-e); e) la tesi di Protagora non è di fatto pensata o accettata da tutti (170e-171a); f) se vera, convalida la propria negazione (171a-b).

a. "non c'è nessuno che non creda a proposito di alcune cose di essere lui più sapiente degli altri, e a proposito di altre che gli altri lo siano di lui" (170a). b. "gli uomini ritengono che fra loro ci siano sapienza e ignoranza [...] ritengono la sapienza pensiero vero e l'ignoranza opinione falsa" (170b). c. "Dovremo dire che gli uomini hanno sempre opinioni vere, oppure a volte vere e a volte false? Perché da queste due affermazioni consegue che essi non hanno sempre opinioni vere, bensì entrambi i tipi" (170c).

d. "ci saranno in tutti i singoli casi migliaia di individui i quali si oppongono alla tua opinione, ritenendo che giudichi e pensi cose false? [...] sono davvero "molte migliaia", e mi procurano tutti i fastidi" (170e). e. "Se lui stesso non avesse pensato che l'uomo è misura, e non lo pensassero molti, come in effetti non lo pensano, non sarebbe necessario che questa verità che lui ha messo per iscritto non ci sia per nessuno?" (170e). f. "la tesi presenta questa conseguenza, di estrema sottigliezza: a proposito della sua opinione Protagora riconosce in qualche modo che sia vera l'opinione di coloro che hanno un'opinione opposta alla sua [...] Riconosce allora che la sua opinione è falsa, se ammette che è vera l'opinione di coloro che ritengono che lui sbaglia" (171a-b).

v. Ipotesi di delimitazione del relativismo, indipendentemente dal principio di Protagora: a) relatività delle sensazioni, b) disparità oggettiva delle competenze (ad esempio, nel conseguimento di un obiettivo in ambito medico e politico), b) relatività delle opinioni in campo etico, giuridico e religioso.

a. "la maggior parte delle cose come appiono così anche sono per ciascune: calde, asciutte, dolci, e dotate di tutte le proprietà di questo tipo" (171e). b. "in taluni casi un individuo differisce da un altro [...] a proposito delle cose salutari e nocive [...] E così anche per le questioni politiche [...] nello stabilire ciò che giova a sé o ciò che non giova" (171e-172a).

c. "nelle cose giuste e ingiuste, pie ed empie sono disposti a sostenre con forza che bnessuna di esse esiste per natura e possiede una sua propria essenza, ma l'opinione che si impone, queasta diventa vera nel momento in cui appare tale e per il tempo in cui tale appare. E anche quanti non sostengono interamente la dottrina di Protagora, orientano più o meno in questo modo la trattazione della sapienza" (172b).

3. Annotazioni etiche e metodologiche

i. Cfr. Schema Plazek (*Observations on Plato's spirit of intellectual fairness*, Estratto).

By analyzing the attitude of Socrates, we can distinguish some conditions, both *personal and methodological*, for critical thinking and fruitful dialogue.

- "Like a good for-nothing-cock, without having won the victory, we walk away from the argument and crow... I must take up his cause myself, and see justice done" (164). Take the interlocutor and his objections seriously.
- "Attend to the meaning of terms" (165). Seek clarity of language; define the terms in order to avoid confusion.
- "The worthy Socrates asked a little boy..." (165). Avoid over simplifying or making a caricature of the argument.
- "If he has answered as I should have answered" (165). Empathy; interpret the text according to the

author's intention.
- "Avoid entanglements of words... I would beg you not to press my words in the letter, but to take the meaning of them as I will explain them" (166). Clarity of language; empathetic interpretation.
- "Overthrow by an opposite argument... Put fair questions to me... distinguish between mere disputation and dialectic...". Attend to the rules of rigorous argumentation.
- "Be in earnest". Foster a truth-seeking attitude among all parties.
- "Find out, in a friendly and congenial spirit, what we really mean". Encourage intellectual sincerity and spirit of camaraderie.
- "Well, Socrates, we have plenty of leisure" (172). Josef Pieper argues that leisure is the basis of culture, and as such, a necessary condition for philosophical enquiry.

a. Requisiti inerenti al linguaggio: chiarezza dei termini impiegati, evitare giochi linguistici ingannevoli, sforzo interpretativo per andare oltre la lettera o un senso superficiale ingiustamente sfavorevoli.

b. Requisiti logico-ermeneutici: evitare di presentare una versione semplificata o caricaturale della tesi avversaria (fallacia dell'uomo di paglia, straw man fallacy); cercare di cogliere l'intenzione dell'autore, cioé il senso e le ragioni dell'apparente plausibilità della sua opinione; argomentare puntando alla verità non al successo ad ogni costo, rispettando l'interlocutore e le regole logiche.

ii. "Giustizia ermeneutica". "Se il padre del primo mito fosse in vita avrebbe molti argomenti per difenderlo; invece, ora che è orfano [perché il libro senza l'autore non può difendersi: cfr. Fedro, 275d] noi lo infanghiamo [...] Sarà allora il caso che noi stessi per senso di giustizia accorriamo in suo soccorso" (164e); "Non seguire il mio ragionamento alla lettera ma cerca di capire ancora più chiaramente ciò che intendo dire" (165d).

iii. Responsabilità per la filosofia. "Fai in modo di non comportati in maniera ingiusta nel porre domande [...] il comportamento ingiusto si ha quando non si distingue in modo chiaro il caso in cui si fanno discorsi con intenti polemici, oppure in modo dialettico, e nel primo caso si scherza e si cerca di indurre in errore per quanto possibile, mentre nell'ambito di una discussione dialettica ci si comporta con serietà e si corregge l'interlocutore [...] Se si ti comporti in questo modo, coloro che discutono con te accuseranno se stessi e non te della loro confusione [...] Se invece fai cose opposte a queste, come in effetti fanno i molti, invece di divenire filosofi prendereanno in odio questa pratica" (168a).

5.
172c-177

1. Presentazione del passo

i. Il passo contiene alcune autodenominazioni: "discorso maggiore" (172c), "digressione" (πάρεργα λεγόμενα) (177c). Si tratta della sezione centrale del dialogo ove, seguendo i suggerimenti di D. Sedley, 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 essenziale. 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.

2. Spiegazione del passo

i. *Premessa* (172a-b). Ipotesi di delimitazione del relativismo: abbozzo di un relativismo moderato, indipendente dal radicalismo protagoreo, che rispecchia una saggezza pratica di fatto largamente condivisa: a) relatività delle sensazioni, b) disparità delle opinioni nelle competenze pratiche, c) relatività in campo etico, giuridico e religioso.

a. "la maggior parte delle cose come appaiono così anche sono per ciascuno: calde, asciutte, dolci, e dotate di tutte le proprietà di questo tipo (171e). b. in taluni casi un individuo differisce da un altro [...] a proposito delle cose salutari e nocive [...] così per le questioni politiche [...] nello stabilire ciò che giova a sé o ciò che non giova (171e-172a). c. nelle ***cose giuste e ingiuste, pie ed empie*** sono disposti a sostenere con forza che nessuna di esse *esiste per natura e possiede una sua propria essenza* (οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ), ma l'opinione che si impone, questa diventa vera nel momento in cui appare tale. E anche quanti non sostengono interamente la dottrina di Protagora, orientano più o meno in questo modo ***la trattazione della sapienza***"(172b).

ii. Prerogative della filosofia (173-175)

a. *Tempo e libertà del pensiero (172-173).* Tempo disponibile (σχολή, *otium*), speso con fatica su problemi, svolgendo i discorsi con serenità (ἐν εἰρήνῃ), con la facoltà di considerare l'argomento o l'aspetto di volta in volta più interessante od opportuno, con discorsi brevi o lunghi, *purché solo si colga l'essere*/l'oggetto in questione (ἂν μόνον τύχωσι τοῦ ὄντος) (172d9).

b. *Sguardo universale (174-175).* Attitudine a rivolgere il pensiero dall'immediatezza empirica e pratica all'intero (εἰς τὸ πᾶν ἀεὶ βλέπειν, 175a1), ove le cose stesse acquistano il loro pieno significato: considerazione del cosmo (cielo e la terra) e della natura di ogni ente (πᾶσαν πάντῃ φύσιν τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου) (173e-174a). Ad esempio, che cos'è (τί ἐστὶν) un uomo, che cosa convenga alla sua natura fare o subire (174b4-5), che cos'è la giustizia e l'ingiustizia *in se stesse* (αὐτῆς 175c3), il potere, la felicità e l'infelicità (ibid. 4).

c. Cfr. l'atto di accusa rivolto a Socrate, *Apol.* 18b: "Socrate uomo sapiente, che fa indagini sulle cose celesti e fa ricerche su tutte le cose che stanno sotto terra, e che rende più forte il ragionamento più debole".

d. *L'armonia dei discorsi (175d7).* Il discorso filosofico definisce l'essenza delle cose attraverso l'esame (σκέψις) comparato delle somiglianze e delle differenze, da quelle prossime a quelle remote, e così rende ragione (λόγον διδόναι, 175d) in generale (ὅλως) delle loro proprietà e dei rapporti che ne conseguono nell'ordine dell'agire (quanto per natura è lecito fare o subire). La dialettica come canto agli dei (175d8). Nel *Filebo* (17b) l'arte dialettica è paragonata all'arte musicale, relativamente alla capacità di cogliere misure e rapporti, e di articolare differenze.

e. Cfr. Arist., *Met.* M, 1078b: "Socrate si occupava di questioni etiche, e non della natura nella sua totalità, ma *nell'ambito di quelle ricercava l'universale* [...] In effetti due sono le scoperte che si possono a giusta ragione attribuire a Socrate: i ragionamenti induttivi e la definizione universale: scoperte, queste, che costituiscono la base della scienza".

iii. *La sapienza (176).*

a. *Riassunto.* La vita filosofica proposta da Socrate qualora fosse da tutti accolta potrebbe portare più pace e diminuire i mali sulla terra. Il bene assoluto si trova in Dio. La sapienza consiste nell'assimilazione a Dio tramite la giustizia, la santità e la sapienza, per quanto possibile. L'autentica sapienza e virtù, da cui infine dipende il valore di uomo, sono ancorate all'immutabilità della giustizia di Dio. Il premio della giustizia non consiste in altro beneficio che nell'incarnare un modello di vita divina, in sé fonte di felicità, mentre la condanna dell'ingiustizia consiste nell'immediata assunzione delle qualità opposte.

b. *Tesi metafisiche.* a) "non è possibile che i mali scompaiono, poiché è necessario che nella natura mortale ci sia sempre qualcosa di opposto al bene" (176a); b) "è impossibile il male nel divino" (ibid.): "il dio non è mai in nessun modo ingiusto, egli è invece massimamente giusto" (176b): c) ci sono due modelli nella realtà (παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι), l'uno divino e massimamente felice, l'altro non divino e assolutamente infelice" (176e); d) "[gli stolti o i malvagi] quando saranno morti non li accoglierà quel luogo puro da ogni male, invece condurranno sempre una vita del tutto simile a loro stessi" (177a).

c *L'ideale della sapienza*. a) Assimilazione a Dio: "fuggire il più rapidamente da qua a là: la fuga equivale all'assimilazione a Dio per quanto possibile (φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). E l'assimilazione consiste nel diventare giusto e santo con l'intelligenza [con saggezza] (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι)" (176a9-b2); b) Il valore di un uomo: "egli è massimamente giusto, e non vi è nulla di più somigliante a lui di chi tra noi sia diventato as ua volta il più giusto possibile. Su questo terreno si misura l'effettiva abilità di uomo o la sua assoluta mediocrità e codardia (ἀνανδρία) (trad. C. Mazzarelli: "la sua mancanza di umanità autentica" (176c).

d. Si confrontino i seguenti passi paralleli

d. Cfr. *Repubblica* 508b-c (trad. R. Radice): "chi ha il suo pensiero veramente rivolto alle cose che sono, non ha neppure il tempo di guardare in basso alle faccende degli uomini e di riempiersi di invidia e di ostilità litigando con loro. Piuttosto, *guardando e contemplando realtà che sono sempre ben ordinate e sempre nello stesso modo*, realtà che reciprocamente non si fanno né patiscono ingiustizia, ma sono sempre in ordine e disposte secondo un rapporto, quest'uomo *imita tali cose e si fa simile ad esse, quanto più è possibile*".

e. Cfr. *Timeo* 90a-e (trad. G. Reale): "Per quanto riguarda, poi, la forma di anima che in noi è la più importante, bisogna rendersi conto di questo, ossia che il Dio l'ha data a ciascuno come un dèmone. E questa la forma di anima che noi diciamo che abita nella parte superiore del corpo e che dalla terra ci innalza verso la realtà che ci è *congenere* nel cielo, in quanto noi siamo piante non terrestri ma celesti. E questo che diciamo è giustissimo. Infatti, *tenendo sospesa con la testa la nostra radice, proprio là da dove l'anima ha tratto la sua prima origine, la divinità erige tutto quanto il nostro corpo*. Pertanto, colui che si dà da fare intorno ai piaceri e alle contese e si affatica per queste cose in modo eccessivo, necessariamente tutti i pensieri che nascono in lui sono mortali, e in tutti i sensi non gli manca nulla per diventare mortale per quanto più è possibile, perché ha fatto crescere appunto questa parte. Colui, invece, che si è dato cura dell'amore della conoscenza e dei pensieri veri, e ha esercitato in sé sopratutto queste cose, è veramente necessario che, qualora egli raggiunga la verità, pensi cose immortali e divine, e che, *nella misura in cui la natura umana possa avere parte dell'immortalità*, non venga a mancare di nessuna parte, e, in quanto coltiva sempre il divino, e mantiene ben ordinato il dèmone che abita in lui, sia anche notevolmente felice. E la cura in ogni cosa per ogni uomo è una sola: dare a ciascuna parte dell'anima i nutrimenti e i movimenti che a loro convengono. Ora, rispetto al divino che è in noi sono movimenti *affini* i pensieri dell'universo e i movimenti di rotazione circolare. Perciò ciascuno in accordo con questi, operando la correzione di quei cicli che per la nascita risultano guastati nel nostro capo, mediante l'apprendimento delle armonie dell'universo e i movimenti di rotazione circolare, bisogna che *renda simile, secondo la natura originaria, il pensante e il pensato, e, dopo averli fatti simili, raggiunga il fine della vita più bella* che gli dèi hanno proposto agli uomini per il tempo presente e per l'avvenire".

f. Cfr. *Leggi* IV, 716c (trad. R. Radice): "Qual è il modo di agire di chi è amico e seguace del dio? Uno e uno solo; quello che si esprime in questa antica massima; che il simile è amico del simile, purché sia secondo misura, perché le realtà prive di misura non solo non si attraggono fra di loro, ma neppure sono attratte da quelle dotate di misura. E *per noi è Dio la somma misura di tutte le realtà, assai più che non lo sia l'uomo come qualcuno va sostenendo*".

iv. Importanza della formula "assimilazione a Dio per quanto possibile" (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) nella letteratura cristiana. Ad esempio, in Clemente di Alessandria, *Stromati* II, 19, 97 e 100 (trad. G. Pini): "Questo è lo gnostico [il sapiente] ad immagine e somiglianza, colui che imita Dio per quanto è possibile, nulla tralasciando di quanto giova a questa realizzabile somiglianza: egli è continente e paziente, vive secondo giustizia, domina le passioni, dà ciò che ha, per quanto può, benefica con la parola e con l'opera [...] Platone il filosofo, dove pone come fine ultimo la felicità, dice che esso è *l'assimilazione a Dio per quanto è possibile*. E qui o s'incontrò, inspiegabilmente, con il dettame della legge (poiché gli spiriti grandi e spogli di

passioni raggiungono chissà come la verità, come dice il pitagorico Filone spiegando il testo di Mosé); oppure ne ricevette l'insegnamento da alcuni saggi contemporanei, nella sua eterna sete di apprendere [...] la legge chiama l'assimilazione a Dio un seguirlo; e un siffatto seguirlo rende simili per quanto si può. Il Signore dice: Siate misericordiosi e pietosi come il Padre vostro celeste è pietoso".

v. Realismo delle notazioni psicologiche sul versante negativo dell'educazione. Condizioni che inibiscono la magnanimità e l'integrità del carattere: mancanza di tempo per coltivare interessi personali, esposizione prematura a rischi e paure eccessive, senza le risorse cognitive ed etiche che consentano di affrontarle rettamente; ambiente che costringe per sopravvivere ad una condotta non limpida, e induce sistematicamente all'adulazione, alla menzogna, e alla delazione reciproca (173a-b); inerme sprovvedutezza e inquieta solitudine: incapacità di formarsi e sostenere una convinzione personale (177b).

vi. Contrasto tra la figura ideale del filosofo, sottratto alla vita civile per dedicarsi alla vita contemplativa (βίος θεωρητικός), e la personalità di Socrate, che, come risulta anche dal *Teeteto*, era solito filosofare (guardare all'intero, εἰς τὸ πᾶν βλέπειν, ossia contemplare), nel bel mezzo della strada, a partire dalle questioni di pubblico interesse. Nondimeno anche in questo passo, il filosofo ideale non si rivolge solo al cosmo, ma presta anzi un'attenzione prevalente alle questioni umane come la giustizia; muta però l'ampiezza del punto di vista: sulle stesse questioni umane è portata un'esigenza di verità universale e ultimativa. Su tutto il passo è decisivo il confronto col celebre mito della caverna, *Rep.* VII.

6.
177c-184b

1. Schema e spiegazione del passo

A. (177-179) *Oggettività dell'utile: parziale confutazione di Protagora*

i. (178a) Manifesta possibilità dell'errore nelle previsioni e nelle deliberazioni.

ii. (178b-c) Conseguente delimitazione del criterio soggettivo individuale/immanente di giudizio ("avere in sé il criterio" τὸ κριτήριον) stabilito dalla tesi protagorea dello *homo mensura* circa la corrispondenza tra apparenza e verità.

iii. (178c-179a) Esempi di giudizi *sulle sensazioni* e della relativa capacità di previsione in alcune discipline: medicina, agricoltura, musica, gastronomia, retorica.

iiibis. Cfr. Arist., *Met.* IV, 1010b12-14: "quando si tratti di far previsioni, come anche Platone dice, non hanno affatto la medesima autorità l'opinione del medico e quella dell'ignorante, per esempio quando si tratti di prevedere se uno guarirà o meno".

iv. (179b) Confutazione della tesi di Protagora *rispetto alle previsioni e nella sua formulazione generale*: a) "esiste qualcuno più sapiente di un altro e *il sapiente è la misura*

(μέτρον)"; si noti la pregnanza di quest'ultima affermazione rispetto alla concezione della sapienza esposta nella grande digressione; b) "non è necessario che io che sono privo di sapere specifico (scienza) diventi misura, sia che volessi sia che non volessi esserlo"; si noti in questa clausola la sottolineatura della determinazione necessaria del giudizio che consegue da una prospettiva relativistica rigorosa (un individuo non può giudicare altrimenti che riproducendo il suo stesso punto di vista, la sua individualità e situazione); c) "la stessa tesi [di Protagora] rende valide le opinioni che sostengono che non sono vere le posizioni di Protagora".

v. (179c) Riproposizione della tesi di Protagora *rispetto alle opinioni sulle sensazioni*. "Circa (1) l'affezione (πάθος) che ognuno prova *al momento presente*, in base alla quale si formano (2) le *percezioni sensibili* (αἰσθήσεις) *e* (3) *le opinioni ad esse corrispondenti* (αἱ κατὰ ταύτας δόξαι), è più difficile condannarle". Si notino le distinzioni e i relativi rapporti causali sopraindicati, dall'evento fisico antecedente all'atto percettivo sino alla relativa espressione proposizionale. Il passaggio da (1: *effetto fisico*) a (2: *atto cognitivo*) era stato già descritto in 156d-e. Il passaggio da (2) a (3: *giudizio* su 2), ove è distinta la sensazione dal giudizio, sarà esaminato nel proseguio, a partire da 184b. Si noti che in una prospettiva empiristica radicalizzata, com'è quella tracciata in 156, la descrizione fisica del processo percettivo non ne riferisce soltanto la genesi e alcune condizioni, appunto al livello fisico, ma ne disegna la dinamica e la stessa struttura: la percezione è la immediata controparte soggettiva di un evento fisico.

B. (179d-184b) *Riesame dell'eraclitismo*

i. (180c-181b) Contestualizzazione della tesi eraclitea (TE) e del relativo problema: mitologia (antecedenti), scuola eleatica (posizione antagonista). Si noti l'importanza dell'osservazione di Socrate circa la situazione mediana in cui si trova rispetto a quegli estremi (181a). Tale è in effetti la situazione di Platone: nel *Teeteto* egli cerca di definire la sua posizione rispetto ad Eraclito; nel *Sofista* (come già prima nel *Parmenide*) egli si confronterà con la tesi eleatica. Infatti, la sua filosofia si può interpretare come un tentativo di sintesi tra questi estremi, attraverso la ripartizione degli ambiti (mondi) in cui le relative tesi sono vere. La tesi eraclitea è refutata nel suo dettato generale (*tutto* è in movimento), ma è convalidata se circoscritta all'ambito sensibile. L'idea di conoscenza postula l'esistenza di un mondo ulteriore.

ii. (181c-e) Analisi di TE: distinzione dei generi di movimento.

iii. (182a-c) Applicazione di TE alla sensazione. "nulla è in sé e per sé uno, né l'elemento attivo né quello passivo, ma a partire dalla loro congiunzione reciproca danno luogo alle percezioni sensibili e ai sensibili". Cfr. *supra* 156 (dottrina segreta del flusso).

iv. (182d-e) Deduzione delle conseguenze di TE per le qualità sensibili e per le sensazioni *considerate nella loro specie*. "Di questa stessa determinazione, della *bianchezza*, c'è uno scorrere... e di una sensazione qualsiasi per esempio *il vedere*".

v. (182d-183c) Conseguenze di TE sul linguaggio e sulla tesi di Teeteto.

a) *Impossibilità della denominazione.* "Sarà dunque mai possibile attribuirle un *determinato* colore, e chiamarla di conseguenza col *nome giusto*?" (182d). È evidentemente possibile la proliferazione di nomi, ma non di nomi che svolgano una funzione semantica o referenziale, poiché non è possibile associare un nome ad un significato determinato.

b) *Equivalenza delle denominazioni e predicazioni contraddittorie*. "nè qualcosa si deve chiamare vedere più che non-vedere..." (182e). L'indeterminazione dei significati (a) implica l'indifferenza o equivalenza di ogni attribuzione, persino di quelle contraddittorie. Cfr. Arist., *Met.* IV, 1007b19-27: "Se relativamente ad un medesimo soggetto sono vere, ad un tempo, tutte le affermazioni contraddittorie, è evidente che tutte quante le cose si ridurranno a una sola... Pertanto sembra che questi filosofi parlino dell'indeterminato".

c) *Conseguenze di (b) sulla tesi di Teeteto:* "Però percezione è conoscenza, come sostenevamo. Ma allora all'interrogativo su che cosa sia conoscenza noi non abbiamo risposto che cos'è conoscenza piuttosto di cosa è non-conoscenza" (182e).

d) *Conseguenze di (b) su ogni possibile tesi o argomento*. "ogni risposta, su qualunque argomento si risponda, è del pari corretta, dire sia che è così, sia che non è così, e se vuoi, che diviene così o non così" (183a).

e) *Fallacia di ogni formulazione di TE.* "Ho detto *così* e *non così*. Ma neppure questo si deve dire", "bisogna che coloro che sostengono questa teoria stabiliscano un qualche linguaggio, per ora non possiedono parole adeguate alla loro ipotesi", "a meno che il termine *neppure così*, essendo una espressione indeterminata" (183b).

vi. Conclusione: confutazione dell'ipotesi iniziale (152a-153d) di associazione della (a) tesi di Teeteto (conoscenza è sensazione) con la (b) tesi di Protagora e con la (c) tesi eraclitea: "non siamo più disposti a concedergli che (b) ogni uomo è misura di tutte le cose. Né potremmo concedergli che (a) conoscenza sia percezione, *almeno non* (c) *seguendo il principio che tutto si muove*" (183b-c). Rimane dunque da considerare la sola tesi di Teeteto.

C. (183d-184b) *Rinvio sulla dottrina eleatica* (sul problema epistemologico). Cfr. *Sofista*.

2. Annotazioni etiche e metodologiche

i. (177e) *Realismo e nominalismo.* "[Circa la questione se una cosa ritenuta e detta vantaggiosa lo sia effettivamente; è possibile che invece non lo sia] a meno che si voglia fermarsi alle parole; e questo, credo, sarebbe una presa in giro del discorso. Non si deve parlare del nome, ma si deve guardare alla cosa designata dal nome".

ii. (179d) *Esame e confutazione.* "Occorre andare ancora più vicino... e stabilire se questa concezione... una volta percossa risuoni sana o difettosa".

iii. (179e-180) *Virtù della conversazione.* Soffermarsi su un argomento e su una domanda, interrogare e rispondere con calma rispettando il proprio turno, rispondere alle domande, utilizzare un linguaggio chiaro e chiarirlo se richiesto.

iv. (180c) *Vizi del lavoro intellettuale* (oltre alla negazione di ciascuna delle virtù precedenti). Individualismo (non avere allievi, crescere spontaneamente senza maestri e compagni), improvvisazione (trarre ispirazione da dove capita), non dare ragione degli asserti.

v. (181c) *Analisi e impostazione di un problema.*

a) *Interpretazione del significato letterale di una tesi.* "principio dell'indagine sia: che cosa mai *intendono dire* quando affermano che... (tutto si muove)".

b) *Analisi concettuale, specialmente delle proprietà predicate.* "Dicono che c'è una sola *specie di*... (movimento) oppure ce ne sono due?".

c) *Conferma dell'analisi attraverso esempi del linguaggio ordinario.* "E dimmi: *lo chiami* '...' (movimento) quando una cosa... (passa da un luogo all'altro) ovvero quando... (gira su se stessa)? Quando però... non è forse *opportuno dire*...?

d) *Riproposizione del problema alla luce di (b).* "Ebbene, dopo che abbiamo fatto questa suddivisione, passiamo ormai a discutere con quelli... e chiediamo (*riformulazione della tesi* secondo l'analisi compiuta): voi dite che... (tutto si muove) secondo entrambe le specie di... (movimento) oppure solo secondo una delle due?"

vi (184a) *Cautele ermeneutiche.* "temo che noi non comprendiamo le sue parole, e molto più, che ci sfugga che cosa aveva nella mente quando le pronunciava"; "il discorso che stiamo ora svegliando è di una complessità enorme: se lo si esaminasse di sfuggita, subirebbe un trattamento indegno".

7.
184b-187a

1. Schema del passo

i. *Distinzione tra causa (soggetto, funzione) e strumento della percezione.* "*Con* che cosa un uomo vede?": "ciò *con cui* oppure ciò *mediante* cui vediamo?". Distinzione tra il soggetto cui si attribuisce un atto percettivo (il vedere) e il relativo organo o strumento (gli occhi) (184c6). *Noi* percepiamo *con* l'anima, *mediante* gli organi (184d).

i.bis. *Sulla virtù della precisione*. Saper cogliere quando una distinzione linguistica è opportuna, poiché è concettualmente rilevante; altrimenti, pedanteria, capziosità.

"La trascuratezza nell'impiego delle parole e delle espressioni e l'assenza di meticolosità (precisione) nell'esaminarle in molti casi non è cosa ignobile, anzi è piuttosto l'atteggiamento opposto a risultare gretto (indegno di un uomo libero); tuttavia talora è necessario" (184c).

ii. *Unità formale del soggetto conoscente.* Necessità di postulare un soggetto ricettore delle molteplici e differenti sensazioni (o percezioni), attraverso (come si vedrà) una sintesi comparativa: "un'unica forma determinata, l'anima" (*ibid.* d).

"Sarebbe strano se la molteplicità delle sensazioni *risiedesse in noi* senza che queste *convergessero verso un'unica forma* determinata, l'anima o come la si voglia chiamare" (184d).

iii. *Proprietà delle sensazioni*. a) Le sensazioni, il cui ultimo soggetto è l'anima, afferiscono anzitutto ad organi loro corrispondenti. b) Gli organi appartengono al corpo. b) Le sensazioni sono qualitativamente distinte (184e-185b). c) Un organo non è competente sulle sensazioni di altri organi, singolarmente considerate o insieme.

a) "è *con* una determinata nostra funzione, la stessa (l'anima), che *mediante* gli occhi, raggiungiamo le cose bianche e nere, e mediante altre parti a loro volta altre qualità (...) ricondurre tutte queste cose al corpo" (184e). b) "le cose mediante le quali tu hai percezione del caldo, del duro, del leggero e del dolce, non ritieni che appartengano ciascuna al corpo? - A nient'altro" (*ibid.*). c) "ciò che percepisci mediante una facoltà è impossibile percepirlo mediante un'altra" (*ibid.*). d) "Se pensassi qualcosa a proposito di entrambe le cose non potresi farlo mediante né l'uno né l'altro strumento, e neppure potresti avere percezione di entrambe mediante l'uno o l'altro organo" (185a).

iv. *L'anima pensante*. a) Il pensiero coglie *in tutte le cose e nelle sensazioni* delle note comuni, che trascendono le qualità percettive: essere/non essere, somiglianza/dissomiglianza, identico/diverso, uno/numeri e proprietà dei numeri (185a8, 185c9). Cfr. *Sofista* 254b-258e b) La cognizione di tali proprietà non può essere attribuita ad un organo. c) L'anima coglie tali proprietà in virtù del proprio autonomo agire, non mediante organi né quindi mediante il corpo.

a) "a proposito del suono e del colore non pensi (διανοῇ) in primo luogo proprio questo di entrambi, che entrambi *sono*? Che ciascuno è *diverso* dall'altro e *identico* a se stesso? Che entrambi sono *due*, ma ciascuno è *uno*? Sei capace di esaminare se sono *simili o dissimili*?" (185a); "l'essere e il non essere, la somiglianza e la dissomiglianza, l'identico e il diverso, l'uno e ogni altro numero, il pari e il dispari e le altre determinazioni che ne conseguono" (185c) b) "mi sembra che non ci sia affatto uno strumento proprio per queste determinazioni come c'è per quelle" (185d). c) "l'anima stessa, *mediante se stessa*, a investigare le cose comuni che concernono tutti gli esseri" (185e).

v. *Focus sul pensiero e i suoi oggetti* (cfr. *infra* 2). a) Nel novero delle proprietà ontologiche comuni menzionate (essere, identico, etc.) vanno aggiunte le proprietà assiologiche comuni bello/brutto, buono/cattivo. b) Tali oggetti sono appresi attraverso confronti. "Cose di cui l'anima ricerca *l'essere nei loro rapporti reciproci*" (186a10-11). c) Elevazione astrattiva: "l'essere, ossia il fatto che essi (le sensazioni) sono, e la loro reciproca opposizione, e inoltre l'essere dell'opposizione" (186b6). d) Sintesi sul pensiero: "capacità di stabilire confronti intorno all'essere e all'utilità" (186c2-3).

vi. *Conclusione*: a) confutazione definitiva della prima definizione di conoscenza (conoscenza=sensazione). b) Introduzione della seconda definizione: la ricerca dell'anima intorno all'essere corrisponde all'atto giudicativo dell'opinare (186d2-5).

a) "la conoscenza non si trova nelle affezioni ma nella *capacità di connetterle*; a questo livello è possibile, come sembra, *entrare in contatto con l'essere e la verità*, mentre sul piano delle affezioni è impossibile" (186d). b) "siamo giunti al risultato di non cercarla (la conoscenza) affatto nella percezione ma in quel processo, quale sia il suo nome, che si ha quando l'anima si affatica in se stessa intorno agli enti. - questo processo si chiama *opinare*" (187a)*.

* Cfr. *Tht.* 189e (tr. Reale): "col termine *pensare* [...] intendo il dialogo che l'anima per sé instaura con se stessa su ciò che sta esaminando (...) Infatti mi pare chiaro che, quando pensa, l'anima non fa nient'altro

2. Annotazioni 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 κοινὸν).

§.1 raccolta e confronto dei dati per determinarli (interpretarli, valutarli)

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).

§.2 ricezione, lavoro comparativo, giudizio/valutazione (ἀναλογίσματα)

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

§.3 a) Conoscenza → "sillogismo": connessione/dialettica b) Conoscenza → verità → essere.

che dialogare (διαλέγεσθαι), interrogandosi e rispondendosi da sé, e affermando e negando".

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

8.
Riepilogo sulla prima definizione (151d-186e)

1. Schema del passo

i. Enunciazione e giustificazione della tesi di Teeteto (TT): conoscenza (*episteme*) è percezione, poiché soddisfa pienamente due requisiti: a) riferimento all'essere, b) incontrovertibilità. ii. TT (tesi epistemologica) è ricondotta alla tesi di Protagora (TP), *homo mensura* (tesi antropologica). 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 → TP → TE. x. Analisi del nesso percezione-giudizio, la referenza all'essere (b) postula una funzione sopraordinata alla percezione: *confutazione di TT*.

2. Annotazioni

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.

9.
Seconda definizione (187-201c).
"Conoscenza è opinione vera"

1. Schema del passo

i. (186c) La conoscenza si trova non nelle affezioni ma nella capacità di connetterle: nell'attività di ricerca dell'anima, la quale può essere identificata con *l'opinare* (187a).

ii. Ipotesi "conoscenza=*opinione (giudizio, credenza)* vera (ἀληθὴς δόξα)"; tale ipotesi è associata all'evidenza empirica della possibilità di un'opinione falsa (187b): "questa condizione che ci riguarda (τοῦτο τὸ πάθος παῤ ἡμῖν)" (187d). Cfr. 170-171 gli argomenti *self-refuting* contro l'infallibilità protagorea.

iii. Tentativi fallimentari di definizione e spiegazione dell'opinione falsa.

a) (188) Assumendo un'alternativa assoluta (eleatica) di a) conoscenza /ignoranza, b) essere/non essere. b) (189) Falsità come scambio (ἀλλοδοξία), ossia come errata identificazione di oggetti. c) (191-200) Falsità come mancato riconoscimento (ἀναγνώρισις), ossia come discordanza tra le diverse modalità rappresentative di un medesimo contenuto: tra percezione, pensiero e memoria (immagine mentale).

iv. (200dss.) Ripresa dell'analisi diretta dell'opinione vera.

a). (201) Distinzione tra opinione e conoscenza, analogamente alla distinzione di persuasione attraverso una testimonianza affidabile e percezione (apprensione diretta). b) Confutazione dell'ipotesi iniziale "conoscenza=opinione vera". Quest'ultimo passo è frequentemente citato nel dibattito sull'intuizionismo di Platone; ci si chiede: l'apprensione diretta di un oggetto è davvero rappresentativa dell'autentica forma di conoscenza? (gli antiintuizionisti sostengono che anche il contenuto dell'intuizione dev'essere sottoposto al vaglio della dialettica). Se è così, Platone ritiene che tale conoscenza sia raggiungibile dall'uomo? Se sì, in quale modo o in quale misura?[10]

2. Annotazioni

A. *Elementi di psicologia cognitiva*. a) (189e-190a) Caratterizzazione del pensiero (διάνοιά) come dialogo (διαλέγεσθαι) interiore: interrogare e rispondere, ricercare e infine pronunciarsi con certezza. b) (191ss.) Analogia del blocco di cera: pensiero e memoria; segni mentali di percezioni e pensieri; riconoscimento: conformità segni e oggetti; "spazio" e ricettività: grandezza/piccolezza, profondità, durezza/malleabilità, ordine. Cfr. 144: ritratto di Teeteto. c) (197c-198) Atti e abiti cognitivi (uso e possesso): analogia della colombaia. Acquisizione *ex novo*, conservazione e attualizzazione volontaria dei contenuti. Cfr. Arist., *De An.*, II, 5.

B. *Intellectual virtues*. a) (187c) "bisogna parlare coraggiosamente, anziché indugiare,

10 Si veda il recente confronto tra due studiosi italiani che sostengono due posizioni opposte a tale riguardo, una prima che sottolinea la indispensabilità della mediazione linguistica e argomentativa della conoscenza, una seconda che riconosce una modalità di conoscenza sovraordinata e indipendente rispetto alla prima, di tipo intuitivo; rispettivamente le posizioni di F. Trabattoni e F. Fronterotta. Cfr. "La conoscenza in Platone" (La Sapienza, 23 novembre 2016): www.youtube.com/watch?v=-gP7bujqJS0

perchè così o troveremo ciò verso cui ci stiamo dirigendo o crederemo meno di sapere ciò che non sappiamo affatto". b) (187e) "non è fuori luogo tornare come sulle proprie orme; infatti è meglio, credo portare a compimento bene una piccola opera piuttosto che una grande in maniera insufficiente". c) (200e) "Colui che indica come si guada il fiume, diceva che la cosa stessa lo rivelerà. Se proseguiamo in questa indagine, forse ciò che cerchiamo si manifesterà da sé, capitandoci tra i piedi, perchè a quelli che rimangono fermi niente è chiaro".

C. *Argomenti trascendentali.* (197d-3) "Tutto il nostro ragionamento 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 (μὴ καθαρῶς διαλέγεσθαι). 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".... Ma in quale modo potresti discutere, astenendoti dall'usare queste espressioni?".

10.
Terza definizione (201d-210b):
"conoscenza = opinione vera con logos"

1. Schema del passo

i. Cfr. *supra* 201: distinzione di opinione vera e conoscenza. Esempio della conoscenza diretta e per testimonianza. Cfr. *infra* 2, testo n. 1. b.

ii. (201d) Terza definizione: "conoscenza = opinione vera *con logos* (discorso illustrativo, argomentativo, spiegazione, giustificazione... insomma, un certo rendiconto)". Perciò, l'opinione priva di logos è al di fuori della *conoscenza* (ἐκτὸς ἐπιστήμης) e il suo oggetto è *inconoscibile* (οὐκ ἐπιστητὰ); invece, quanto è provvisto di logos è *conoscibile*. Cfr. *infra* testo n. 1. a.

iii. (201d) "Teoria del sogno" (Antistene? cfr. Arist., *Met.* 1024b 32):
a) gli elementi non hanno logos (non sono articolabili in un discorso, ancor più un discorso argomentativo): la loro individualità può essere colta ed espressa solo attraverso la percezione e la denominazione. Ogni assoggettamento ad un rapporto o ad una qualificazione universale manca a tale loro assoluta distinzione. "Non si deve aggiungere nulla, se qualcuno intende parlare *solamente di quella cosa in se stessa*" (202a1-2). Sull'indefinibilità e non trattabilità scientifica dell'individuo: cfr. Arist., *Metaph.* VII, 15.
b) I composti di elementi non sono conoscibili ma opinabili con verità (202b).

iv. (Sviluppo di iii.a) a) Il logos si eprime con termini universali, anzitutto l'essere (201e-202a), ai quali sfugge l'individualità. "Queste espressioni [essere, non essere, questo, quello, etc.], poiché circondano ogni cosa, vengono aggiunte a tutte, ma risultano *diverse* da quelle cose alle quali vengono aggiunte, mentre se fosse possibile esprimere la cosa in se stessa e si avesse *il suo proprio logos*, bisognerebbe esprimerla senza tutte le altre qualificazioni" (202a4-7). Sull'inapplicabilità dell'essere e degli universali: cfr. *supra* 157b (teoria del flusso). Sul carattere non sensibile e giudicativo della conoscenza dell'essere, cfr. *supra* 185c e ss. b) Inoltre, il logos consiste in un intreccio di nomi (b5: ὀνομάτων

συμπλοκὴν cfr. sulla forma del giudizio *Soph.* 262d).

v. (202b-c) Gerarchia di 3 livelli epistemici e ontologici: 1. percezione-denominazione: elementi, 2. opinione vera: composti, 3. conoscenza (*episteme*): composti e logos.

"Quando qualcuno di una realtà afferra l'opinione vera senza il logos, la sua anima si trova in relazione a questa realtà nel vero, e tuttavia non la conosce, dal momento che *colui che non è in grado di dare e ricevere logos* (δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον) non ha conoscenza. Una volta che vi abbia aggiunto il logos diventa capace di tutte queste cose e si trova in una condizione di assoluta perfezione (τελείως) rispetto alla conoscenza" (202b-c).

vi. (202d-206b) a) Paradossi dell'interpretazione elementaristica del logos (rapporto, schema, forma del composto), come un elemento in più. Riflessioni mereologiche (sul rapporto elementi-insiemi): analogia del linguaggio (lettere e sillabe), 203; distinzione di somma e intero (quest'ultimo come totalità irriducibile alla somma degli elementi); sulla *indivisibilità della forma* del composto e la relativa conoscibilità (203e): se la forma è un elemento in più, essa è inconoscibile come gli stessi elementi che dovrebbe comporre. b) Obiezione alla teoria del sogno: conoscibilità tecnica (articolabile e comunicabile) degli elementi: esempio delle arti (206a-b). Cfr. Arist, *Metaph.* VII, 17.

vii. (206c-210b) Diverse accezioni di logos nella terza definizione di conoscenza (opinione vera con logos) e relative difficoltà: a) Espressione linguistica del pensiero (d): tale ipotesi invalida la distinzione di opinione e conoscenza che si assume (*supra*, i). b) Descrizione analitica dell'oggetto (207-208b): tale ipotesi è compatibile con una capacità di descrizione corretta ed esaustiva ma priva della *nozione della forma* (es. i pezzi del carro) o della *regola di articolazione* di un composto (es. analisi grammaticale). c) Identificazione dell'oggetto tramite la sua nota distintiva (208c-201b): (1) la determinazione *empirica* dell'oggetto tramite una descrizione (es. il sole come il corpo celeste più brillante) è condizione necessaria per la verità dell'opinione (che si assume nella definizione), altrimenti la sua referenza sarebbe generica o equivoca; (2) se la nota distintiva dell'oggetto non è opinata ma conosciuta, allora la conoscenza è diversa e indipendente dall'opinione.

Osservazioni finali.

a) *Ad vii (1)*: l'interpretazione della capacità distintiva inerente alla conoscenza con una descrizione empirica, seppure efficace, è indicativa dell'errore: la capacità distintiva del sapere si esprime nella definizione e questa è solo dell'universale. *(2)* Il conseguente è la tesi sostenuta da Platone, poi da Aristotele: cfr. *infra*. La conoscenza può avere ad oggetto uno stesso fatto opinato (s'intende in soggetti diversi), oppure si può trasformare un fatto opinato in uno conosciuto tramite la ricognizione della sua causa. Tuttavia, l'opinione non è un ingrediente del sapere, ossia della conoscenza (in senso proprio o relativamente adeguato), ma uno stato cognitivo affatto differente. Alcuni autori contemporanei sembrano criticare la definizione di conoscenza come credenza vera giustificata (erroneamente attribuita a Platone) in questa stessa direzione; es. T. Williamson, *Knowledge and its Limits*, 2000.

b) Da questi conclusioni si può convalidare la lettura di F. M. Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, 1935), sottoscritta da D. Sedley e F. Ferrari, secondo cui il *Teeteto* introduce la trattazione del *Sofista* (226a-231c), ove si tratta della definizione e delle idee. Il Socrate del *Teeteto* si può allora riconoscere nella figura del sofista di nobile stirpe, ritratta nel *Sofista*, il cui compito è di preparare il terreno della conoscenza, tramite la confutazione. In questa prospettiva, il *Teeteto* può essere interpretato come una confutazione dell'empirismo con l'indicazione dei problemi epistemologici che esso non può risolvere e

per i quali occorre ammettere una forma di conoscenza superiore a quella sensibile.

Dossier di passi paralleli

1. *Menone*, 98a-b: "[a] Le opinioni vere, per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene; ma troppo tempo non vogliono restare, e se ne fuggono dall'animo dell'uomo: sicché non sono di grande pregio, finché uno non le leghi, *con la conoscenza della causa* (αἰτίας λογισμῷ) [...] [b] che d'altra parte la retta opinione e la scienza siano qualcosa di diverso, non sembra di dirlo solo per congettura, ma se mai altro posso dire di sapere – e direi di sapere poche cose -, questa è proprio una che vorrei porre fra quelle che so" (trad. G. Reale).

2. *Timeo* 51d-e: "Se intelligenza e opinione sono due *generi diversi*, allora esistono veramente queste cose in sé, forme da noi non coglibili coi sensi e solo pensabili. Se invece come sembra a certi, l'opinione vera non differisce in nulla dall'intelligenza, allora bisogna porre come certissime tutte le cose che percepiamo per mezzo del corpo. Invece, bisogna dire che quelli sono due generi diversi di conoscenza, perché si generano separatamente e sono differenti. Infatti, uno di essi si genera per mezzo dell'insegnamento, l'altro per effetto di persuasione. E l'uno si accompagna sempre al ragionamento veritiero, l'altro invece è irrazionale" (trad. G. Reale).

3. Arist., *Anal. Post.* I, 33 (88b): "Ciò che è conoscibile scientificamente e la conoscenza scientifica differiscono da ciò che è opinabile e dall'opinione, perché *la conoscenza scientifica è universale e dipende da cose necessarie* e il necessario non può essere altrimenti. D'altra parte vi sono alcune cose che sono vere e che sono, ma che possono essere altrimenti" (trad. M. Mignucci).

4. Arist., *Met.* I, 1 (981a-981b): "Gli empirici sanno il puro dato di fatto (τὸ ὅτι), ma non il perché (διότι)di esso; invece gli altri conoscono il perché e la causa [...] [questi sono] i più sapienti, non perché capaci di fare, ma perché in possesso di un saper concettuale (κατὰ τὸ λόγον) e perché conoscono le cause".

III
APPROFONDIMENTI

1. Il Nuovo Realismo

i. V. Ascheri, Bibliografia tematica, in *Acta Philosophica* 2/25 (2016), pp. 365-380.

ii. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari 2012; "New Realism: A Short Introduction", *Speculations* (2015), pp. 141-164 (*); video intervista, pubb. 16-XII-2015 (https://www.youtube.com/watch?v=s7QGQwu0M2Q); *Bentornata realtà*, Torino 2012 (curatela con M. De Caro, saggi di U. Eco, J. Searle, H. Putnam, D. Marconi et al.).

iii. P. Boghossian, *Fear of knowledge*, Oxford 2006 (tradd. it., sp.); video conferenza, 26/28-III-2012 (https://www.youtube.com/watch?v=rHTYzyzRt70).

iv. D. Marconi, *Per la verità*, Torino 2007; "On the Mind Dependence of Truth", *Erkenntnis* 3/65 (2006), 301-318.

(*) Sommario (di A. Cruz):

1. *From Postmodernism to Realism.* a) The reaction to a previous anti-realist hegemony; b) Post-modernism: knowledge as an instrument of power; c) Analytic+Continental anti-realism=Constructivism: our conceptual schemes and perceptual apparatuses play a role in the constitution of reality.

2. *Ontology and Epistemology*. a) Confusion between ontology and epistemology; b) *Being is given before thought comes to be* (Schelling); c) Deskant (Transcendental fallacy): finding a prior structures to stablize the uncertainty of experience; d) Epistemological reality (what we know) and Ontological reality (external world); e) Realism: the belief tha natural objects are independent of our means of knowing them.

3. *Unamendability: manifests the real as not "I".* a) Pre-existence: the world is given prior to any cogito; b) Resistance: reality may oppose refusals to our conceptual schemes; c) Interaction: beings with different conceptual schemes can interact in the same world; d) 3 consequences: (1) Prevalence of ontology over epistemology, (2) Deconstrucsts the claims of the ontologically constitutive action of conceptual schemes, (3) Ontological autonomy: reality has a structured nature which precedes conceptual schemes and can resist them.

4. *Affordance.* a) We should start from the objects so as to reduce the gap between our theories and our experience of the world; b) Documentality; c) Social objects are dependent on the mind (genesis) but they are independent of knowledge (existence), d) Is the whole of the documents and recordings that fill up our lives, not the sum of individual and collective intentionalities, e) Social world: constitutive – ontology; reconstructive – natural world, f) Intentionality derives from documentality

2. *Virtue Epistemology*

i. Cfr. J. Baehr, *Virtue Epistemology* (Internet Encyclopedia of Philosophy); J. Greco, *Virtue Epistemology* (Stanford Encyclopedia of Philosophy); Id., "Virtues in Epistemology", in *Oxford Handbook of Epistemology*, ed. Paul Moser, New York-Oxford 2002, pp. 287–315.

ii. Cfr. E. Sosa, *Knowing full well*, Princeton 2011 (cfr. biblioteca digitale Pusc); video conferenza *The Nature & Value of Knowledge*, University of Alabama pubbl. 16-IV-2013 (https://www.youtube.com/watch?v=PpE6bODDekU).

iii. Scheda su E. Sosa

ERNEST SOSA, Cárdenas, Cuba 1940 (cfr. www.ernestsosa.com), Rutgers University (New Jersey, USA). Tra le sue pubblicazioni: *Knowledge in Perspective* (Cambridge University Press, 1991); *A Virtue Epistemology* (Oxford University Press, 2007); "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge" (1980, ora in *Knowledge in Perspective*, cit)[11]. Con questo articolo del 1980, ove è proposta un'alternativa ai due modelli epistemologici maggioritari, il fondazionalismo e il coerentismo, Sosa dà inizio all'indirizzo denominato *Virtue Epistemology*.

a) J. Baehr, *Virtue Epistemology* (Internet Encyclopedia of Philosophy): *Sosa's initial appeal to intellectual virtue in "The Raft and the Pyramid"* is aimed specifically at resolving the *foundationalist/coherentist dispute over the structure of epistemic justification* [...] According to Sosa, traditional formulations of both foundationalism and coherentism have fatal defects. The main problem with coherentism, he argues, is that it fails to give adequate epistemic weight to experience. The coherentist claims roughly that a belief is justified just in case it coheres with the rest of what one believes. But it is possible for a belief to satisfy this condition and yet be disconnected from or even to conflict with one's experience. In such cases, the belief in question intuitively is unjustified, thereby indicating the inadequacy of the coherentist's criterion for justification. Sosa also sees standard foundationalist accounts of justification as seriously flawed. The foundationalist holds that the justification of nonbasic beliefs derives from that of basic or foundational beliefs and that the latter are justified on the basis of things like sensory experience, memory, and rational insight. According to Sosa, an adequate version of foundationalism must explain the apparent unity of the various foundationalist principles that connect the ultimate sources of justification with the beliefs they justify. But traditional versions of foundationalism, Sosa claims, seem utterly incapable of providing such an explanation, especially when the possibility of creatures with radically different perceptual or cognitive mechanisms than our own (and hence of radically different epistemic principles) is taken into account. Sosa briefly sketches a model of epistemic justification that he says would provide the required kind of explanation. This model depicts justification as "stratified": *it attaches primary justification to intellectual virtues like sensory experience and memory and secondary justification to beliefs produced by these virtues*. A belief is justified, according to the model, just in case it is has its source in an intellectual virtue. [...] John Greco also gives the intellectual virtues conceived as reliable cognitive faculties or abilities a central epistemological role. Greco characterizes *intellectual virtues generally as "broad cognitive abilities or powers" that are helpful for reaching the truth*.

11 Cfr. www.andrew.cmu.edu/user/kk3n/epistclass/Sosa%20-%20Raft%20and%20Pyramid.pdf

b) J. Greco, *Virtue Epistemology* (Stanford Encyclopedia of Philosophy): Suppose we think of virtues in general as excellences of character. A virtue is a stable and successful disposition: an innate ability or an acquired habit, that allows one to reliably achieve some good. An intellectual virtue will then be a cognitive excellence: an innate ability or acquired habit that allows one to reliably achieve some intellectual good, such as truth in a relevant matter. We may now think of j*ustified belief as belief that is appropriately grounded in one's intellectual virtues*, and we may think of *knowledge as true belief that is so grounded*. By adopting this position, we can see the foundationalist's epistemic principles as instances of this more general account of justified belief and knowledge. The idea is that human beings possess intellectual virtues that involve sensory experience; i.e. *stable and reliable dispositions for forming beliefs* about the environment on the basis of experiential inputs. Such dispositions involve various sensory modalities such as vision and hearing. Other cognitive beings might possess analogous dispositions, involving kinds of sensory experience unknown to humans. Accordingly, Sosa argues, virtue epistemology provides the unified account that was needed. The same idea accounts for the truth involved in coherentism as well. Namely, coherence gives rise to justified belief and knowledge precisely because it is the manifestation of intellectual virtue. In our world, and for beings like us, coherence increases reliability, and therefore constitutes a kind of intellectual virtue in its own right. Moreover, coherence of a certain sort allows for reflective knowledge as opposed to mere animal knowledge. According to Sosa, we rise to a different and superior kind of justification and knowledge when we are able to see our beliefs as deriving from intellectual virtues. This perspective on our virtues must itself derive from a second-order intellectual virtue, one that allows us to reliably monitor and adjust our first-level cognitive dispositions (Sosa 1980). Notice that the above ideas involve the direction of analysis thesis discussed above. Traditional foundationalism and coherentism try to account for justified belief and knowledge *solely by reference to the properties of beliefs;* i.e. their logical relations (coherentism) or their logical relations plus their relations to sensory experiences (traditional foundationalism). Sosa's version of virtue epistemology accounts for various kinds of justified belief and knowledge by first defining the notion of an intellectual virtue, and then by defining various normative properties of beliefs in terms of this more fundamental *property of persons*.

iv. Scheda su E. Sosa, *The Nature & Value of Knowledge* (cfr. supra).

A. *Parole chiave*: 1) condizioni per l'attribuzione di conoscenza, rispetto all'opinione vera: (a) significato e (b) valore (normatività) specifici della conoscenza. 2) Verità come scopo. 3) Caso, fortuna/competenza, successo. 4) Valutazione tecnica delle "mosse cognitive". 5) Conoscenza come prestazione ottimale. 6) Appropriatezza, affidabilità della procedura; abilità e competenza del soggetto. 7) Coscienza, intenzionalità, durata della prestazione. 8) *Apt performance/performance by luck*: "Knowledge is a intellectual performance, that satisfies these three conditions: i. knowledge is a special kind of performance (a cognitive performance, es. believing), that attains its objective (it is true), ii. manifests competence in the part of the performer (the believer), iii has the mark of truth *because* of the competence" (min. 25). 9) Eccellenza (virtù) di una prestazione appropriata. 10) Metacompetenza su controesempi, informazione completa: esigenza scettica.

B. *Testi di riferimento:* **1.** La natura della conoscenza: "conoscenza è l'opinione [credenza, *belief*] vera accompagnata da logos [spiegazione o giustificazione]" (*Teeteto*, 201c-d). **2.** Il valore della conoscenza: "Se uno conosce la strada che porta a Larissa ci andasse e vi guidasse anche gli altri,

potrebbe forse guidarli in modo diverso che rettamente e con successo? Certo. E se uno ha una corretta opinione di questa strada senza esserci mai andato e senza conoscerla, non accade che anche lui li guidi in maniera corretta? Certo. Fin tanto che abbia una corretta opinione delle cose di cui l'altro ha conoscenza non sarà affatto una guida peggiore di chi ne ha conoscenza, poiché presume cose vere, sebbene non le conosca veramente. Dunque dal punto di vista della correttezza dell'azione l'opinione vera non è affatto una guida peggiore della saggezza. [...] Se non per questo, che chi possiede la conoscenza ha sempre successo, mentre chi possiede la corretta opinione talora ha successo, talora no" (*Menone*, 97b-c). **3.** E. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23 (1963), pp. 121-123. Estratto:

> I shall now present two cases in which the conditions stated in a (S knows that P IFF P is true, S believes that P, and S is justified in believing that P) are true for some proposition, though it is at the same time false that the person in question knows that proposition. **Case 1.** Suppose that Smith and Jones have applied for a certain job. And suppose that Smith has strong evidence for the following conjunctive proposition: (d) Jones is the man who will get the job, and Jones has ten coins in his pocket. Smith's evidence for (d) might be that the president of the company assured him that Jones would in the end be selected, and that he, Smith, had counted the coins in Jones's pocket ten minutes ago. Proposition (d) entails: (e) The man who will get the job has ten coins in his pocket. Let us suppose that Smith sees the entailment from (d) to (e), and accepts (e) on the grounds of (d), for which he has strong evidence. In this case, Smith is clearly justified in believing that (e) is true. But imagine, further, that unknown to Smith, he himself, not Jones, will get the job. And, also, unknown to Smith, he himself has ten coins in his pocket. Proposition (e) is then true, though proposition (d), from which Smith inferred (e), is false. In our example, then, all of the following are true: (i) (e) is true, (ii) Smith believes that (e) is true, and (iii) Smith is justified in believing that (e) is true. But it is equally clear that Smith does not know that (e) is true; for (e) is true in virtue of the number of coins in Smith's pocket, while Smith does not know how many coins are in Smith's pocket, and bases his belief in (e) on a count of the coins in Jones's pocket, whom he falsely believes to be the man who will get the job. **Case 2.** Let us suppose that Smith has strong evidence for the following proposition: (f) Jones owns a Ford. Smith's evidence might be that Jones has at all times in the past within Smith's memory owned a car, and always a Ford, and that Jones has just offered Smith a ride while driving a Ford. Let us imagine, now, that Smith has another friend, Brown, of whose whereabouts he is totally ignorant. Smith selects three place names quite at random and constructs the following three propositions: g. Either Jones owns a Ford, or Brown is in Boston. h. Either Jones owns a Ford, or Brown is in Barcelona. i. Either Jones owns a Ford, or Brown is in Brest-Litovsk. Each of these propositions is entailed by (f). Imagine that Smith realizes the entailment of each of these propositions he has constructed by (f), and proceeds to accept (g), (h), and (i) on the basis of (f). Smith has correctly inferred (g), (h), and (i) from a proposition for which be has strong evidence. Smith is therefore completely justified in believing each of these three propositions, Smith, of course, has no idea where Brown is. But imagine now that two further conditions hold. First Jones does not own a Ford, but is at present driving a rented car. And secondly, by the sheerest coincidence, and entirely unknown to Smith, the place mentioned in proposition (h) happens really to be the place where Brown is. If these two conditions hold, then Smith does not know that (h) is true, even though (i) (h) is true, (ii) Smith does believe that (h) is true, and (iii) Smith is justified in believing that (h) is true. These two examples show that definition (a) does not state a sufficient condition for someone's knowing a given proposition[12].

12Cfr. http://www.ditext.com/gettier/gettier.html. Per una presentazione: www.iep.utm.edu/gettier/

v. Osservazioni di U. J. Ilozumba (Estratto).

Personally, it has made me reflect on the following: If knowledge is (using his own words) "*a cognitive performance (believing), that attains its objective (it is true), manifests competence in the part of the performer (the believer) and has the mark of truth because of the competence"*. When, where, and in what condition exactly can we say that we are acquiring knowledge or that we are having a mere true belief? How do we know that these beliefs are true and justifiable for them to be taken as knowledge? On what is this "*mark of truth*" founded: on our experiencing it as truth or on some entity called *The Truth* on which all truths are measured? Is this "truth" we have by experience related to or the same with the Truth?

If the last question is answered in the affirmative then I'll like to *dispute with the separation done by Sosa between knowledge and true belief*. Taking up his definition again, I would say that *both (true belief and knowledge) are founded in the experience* of the one who has the knowledge (a real conformity of that which we know or belief with the nature of the thing known or believed) and whose experience is confirmed as true by the conformity or *adequatio* of his own experience with his belief for which it is thus confirmed as true belief. Thus the truth of his experience is the same with the *Truth* (capital T) which we do not see nor feel by the senses but which manifests itself by a sort of *natural* coherency and is self-confirming in such a way that there is no further need of justification nor verification.

With regards to my first and the second question, I couldn't help but refer to our apparently insignificant actions that fill our everyday lives which are clear expressions of what we believe in. With Alan Musgrave's almost simplistic description in Common Sense, Science and Skepticism: "*our hands are dirty, and to clean them we put them in water rather than in fire. Why? Because we expect that the water will clean them, while the fire would hurt them. Offered a sandwich on a plate, we reach for the sandwich rather than the plate. Why? Because we believe that the sandwich will be nourishing while the plate would not"* (A. Musgrave, p. 151), I would say we have no doubt that these (unconscious) beliefs are justified by our very experiences and these experiences are personal as well as universal to every man with the right use of his reasons. Thus, can we say that the exercise of these beliefs; in other words, that the acquiring of these experiences of our beliefs can be called knowledge? If knowledge is a cognitive performance, that attains its objective, manifests competence in the part of the performer and has the mark of truth *because* of the competence, do not true beliefs (as described simply by Musgrave) also fulfill the above criteria?

My concluding point is that following Sosa's definition of knowledge, there is no real difference between knowledge and mere true beliefs. If both have their objective (truth) and the measure for their *mark of truth* on the *competence* of the believer, then there is no real difference. Also, if we hold to this definition, a large part of the sources from which we know reality would be in jeopardy. All that we hold as true without need of verification and which are *really* true because we experience (and believe) them as true would not be knowledge: whatever that is learned in the schools that is outside the field of the experimental sciences would not be knowledge since they would not be experienced nor observed for them to be true. It could be that I'm equating Sosa's *mark of truth* with experience, verification and experimental observations but, for me, the definition leaves little to imagine expect these.

Ad vi. Occorre tenere presente i due problemi che l'autore considera per caratterizzare il pieno successo (compimento) della conoscenza: la possibilità di un'opinione vera ed efficace senza giustificazione (caso del *Menone*: opino la strada giusta ma non so dire perché); oppure, la possibilità di un'opinione vera solo apparentemente giustificata (caso di Gettier: cfr. *supra* il testo). Ciò che dev'essere esclusa è la possibilità di opinare il vero con un criterio di giustificazione corretto (una procedura appropriata) e solitamente sufficiente, ma che di fatto, data l'eccezionale complessità delle circostanze, risulta inadeguato, cioè non basta a raggiungere lo scopo con sufficiente certezza, evitando la casualità o l'errore.

Certamente, nel caso di opinioni riferentesi a oggetti o fatti direttamente esperiibili, l'evidenza (empirica) è il criterio principale; ma talora è richiesto di offrire una garanzia razionale (un'argomentazione indiretta) anche alle evidenze empiriche (es quando siamo soggetti ad allucinazioni non ci fidiamo più dei nostri sensi). In tal caso entrano in gioco anche altri criteri di giustificazione più complessi, come ad esempio la coerenza di un insieme di opinioni o delle implicazioni di un'opinione. Una cosa simile, si potrebbe applicare al caso delle certezze di sfondo: si possono immaginare scenari in cui questi possono essere sovvertiti (esempio, in un teatro comico ha senso mangiare anche i piatti, oppure se con questo gesto si vuole dire qualcosa); bisognerebbe vedere però fino a che punto e quali condizioni tali sovvertimenti siano possibili, cioè siano sensati.

Sul caso dell'insegnamento, occorre analizzare quello che avviene nella mente di uno studente che ascolta il professore: certamente c'è una fiducia iniziale verso il professore, ma il professore fortunato sente che le sue frasi sono continuamente sottoposte a un'elaborazione e un controllo da parte degli studenti. Perciò, purtroppo, la fiducia iniziale può essere ritirata. Anche in tal caso, sarebbe interessante vedere quali sono i criteri che gli studenti mettono in gioco per vedere se vale davvero la pena di stare a sentire il professore. Forse le cognizioni specifiche già acquisite e le certezze di sfondo (sul mondo e sulle persone) vi giocano un ruolo importante.

vii. La prospettiva neoaristotelica di L. Zagzebski (University of Oklahoma)

Cfr. Greco, *Virtue Epistemology*, cit.

The most detailed and systematic presentation of a neo-Aristotelian view, however, is due to Linda Zagzebski. She argues for a unified account of the intellectual and moral virtues, modeled on Aristotle's account of the moral virtues. Her view should be characterize *as "neo-Aristotelian" rather than "Aristotelian",* because Aristotle did not hold that the moral and intellectual virtues are unified in this way. [...] The distinctive feature of a *virtue theory* in ethics, she argues, is that it analyzes right action in terms of *virtuous character*, rather than the other way around.

"By a *pure* virtue theory I mean a theory that makes *the concept of a right act derivative from the concept of a virtue* or some inner state of a person that is a component of virtue. This is a point both about conceptual priority and about moral ontology. In a pure virtue theory the concept of a right act is defined in terms of the concept of a virtue or a component of virtue such as motivation. Furthermore, the property of rightness is something that emerges from the inner traits of persons"

(Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 79).

An epistemology modeled on this kind of ethical theory, then, would analyze *justification* and other important normative properties of belief in terms of intellectual virtue. Moreover, Zagzebski argues, we can give a unified account of moral and intellectual virtue based on an Aristotelian model of the moral virtues. In fact, she argues, *intellectual virtues are best understood as a subset of the moral virtues*. According to Aristotle, the moral virtues are acquired traits of character that involve both [1] *a motivational component* and [2] *a reliable success component*. For example, moral courage is the virtue according to which a person is characteristically motivated to risk danger when something of value is at stake, and is reliably successful at doing so. Likewise, we can understand benevolence as the virtue according to which a person is motivated to bring about the well-being of others, and is reliably successful at doing so. Intellectual virtues have an *analogous structure*, Zagzebski argues. Just as all moral virtues can be understood in terms of a general motivation for the good, all intellectual virtues may be understood in terms of *a general motivation for knowledge* and other kinds of high-quality cognitive contact with reality. Individual intellectual virtues can then be specified in terms of more specific motivations that are related to the general motivation for knowledge. For example, *open-mindedness* is the virtue according to which a person is motivated to be receptive to new ideas, and is reliably successful at achieving the end of this motivation. *Intellectual courage* is the virtue according to which a person is motivated to be perservering in her own ideas, and is reliably successful at doing this. Understanding the intellectual virtues this way, we can go on to define a number of important deontic properties of belief. Each definition, Zagzebski argues, is parallel to a definition for an analogous deontic property of actions.

"A justified belief is what a person who is motivated by intellectual virtue, and who has the understanding of his cognitive situation a virtuous person would have, might believe in like circumstances". "An unjustified belief is what a person who is motivated by intellectual virtue, and who has the understanding of his cognitive situation a virtuous person would have, would not believe in like circumstances". "A belief of epistemic duty is what a person who is motivated by intellectual virtue, and who has the understanding of his cognitive situation a virtuous person would have, would believe in like circumstances" (*ibid.*).

As with the moral virtues, it is possible for a conflict among the intellectual virtues to arise. Thus the intellectually courageous thing to do might conflict with the intellectually humble thing to do. This problem is solved by introducing *the mediating virtue of phronesis, or practical wisdom*. The practically wise person is able to weigh the demands of all the relevant virtues is a given situation, so as to direct her cognitive activity appropriately. Accordingly we get the following definitions of "all things considered" justification. A justified belief, all things considered, is what a person with phronesis might believe in like circumstances. An unjustified belief, all things considered, is what a person with phronesis would not believe in like circumstances. A belief is a duty, all things considered, just in case it is what a person with phronesis would believe in like circumstances. Finally, Zagzebski argues that we can give a definition of knowledge by first defining an "act of intellectual virtue". An act of intellectual virtue A is an act that arises from the motivational component of A, is something a person with virtue A would (probably) do in the circumstances, is successful in achieving the end of the A motivation, and is such that the agent acquires a true belief (cognitive contact with reality) through these features of the act.

We may then define knowledge as follows: *Knowledge is a state of true belief (cognitive contact with reality) arising out of acts of intellectual virtue*. Since the truth condition is redundant, we may say alternatively: Knowledge is *a state of belief arising out of acts of intellectual virtue*.

v. Note su L. Zagzebski, *Virtues of the Mind (*VM), Cambridge 1996; Id., *On Epistemology* (OE), Wadsworth (Canada) 2011.

a) Conoscenza/Epistemologia. "*Knowing* is a good state, desiderable more than true belief" (OE 5), "knowledge is a belief in which the believer gets to the truth because of her good epistemic behaviour... because she acts in an epistemically conscientious way" (OE 123, 127). "*Epistemology* is the study of right or good ways to cognitevely grasp reality" (OE 8), "epistemic evaluation just is a form of moral evaluation" (VM 256), "normative epistemology is a branch of ethics" (VM 258).

b) *Virtue/Intellectual Virtues*: "an acquired human excellence that includes a characteristic emotion disposition and reliable success at bringing about the end of the acts motivated by the emotion in question" (OM 81), "[Intellectual virtues] are the virtues that have as a component an emotion disposition that arises out of or depends upon the *basic emotion of love of truth, or epistemic conscientiousness*" (*ibid.*), "i.v. Are forms of moral virtue... object of moral philosophy... is the primary normative component of justified belief and knowledge" (VM xiv). [simmetria tra le virtù morali e intellettuali] "A person A is *praiseworthy* (*justified*) for doing an *act* (having a *belief*) S just in cas A does what a virtuos person woluld do (believies) what a virtuos person would believe) in the same circumstances and is motivated by virtuos motives" (VM 236).

c) Esempi di funzione della *phronesis* in ambito epistemico: "to know *how persevering* one should be to be persevering, *how careful* one should be to be carefuls, *how self-sufficient* one should be to be autonomous" (VM 221); "a justified belief "is what a person with phronesis believe" (*ibid.* 296).

d) Alcune virtù/vizi intellettuali: conscientiousness, carefullness, intellectual attentiveness, open mindedness, intellectual fairness, thoroughness, humility, self-trust, courage, perseverance, firmness, intellectual autonomy hyprocrisy, *bullshit* (OE 20-23, rif. H. Frankfurt 2005), credulity.

v. Per un'applicazione pedagogica-didattica della *Virtue Epistemology*: cfr. J. Baehr (a cura di), intellectualvirtues.org

vi. Un'applicazione informale della *Virtue Epistemology*: L. Borghi, *Le virtù intellettuali e morali come fattori del progresso scientifico. Il caso della medicina*, Lezione Pusc 2-XII-'16; cfr. Id, *Umori. il fattore umano nella storia delle discipline biomediche*, Roma 2012. L'autore è docente di Storia della Medicina presso l'Università Campus Bio-Medico di Roma. Coordina il progetto Himetop - The History of Medicine Topographical Database (himetop.net). Tra le sue pubblicazioni: *Ai bambini e ai fiori, lo splendore del sole. Il ruolo dell'Istituto Gaslini nella storia della pediatria* (Milano 2015, con A. Infante) e *Il medico di Roma. Vita, morte e miracoli di Guido Baccelli (1830-1916)* (Roma 2015).

vii. *Esercizio*. Si raccolga qualche episodio che illustri la rilevanza delle seguenti virtù morali e intellettuali (le medesime menzionate nell'intervento di L. Borghi circa la medicina) nel proprio ambito di studio e professionale: a) saper guardare coi propri occhi, evitare l'abuso del principio di autorità; b) saper ascoltare, ricevere stimoli e critiche da qualunque fonte; c) senso critico, coraggio di combattere pregiudizi e stereotipi; d) amabilità, gentilezza, pazienza, buon umore; e) positività, magnanimità, audacia, saper andare controcorrente, perseveranza, resilienza; f) ordine, sistematicità.

3. Gnoseologia e scienze cognitive

i. J.J. Sanguineti, *Neuroscienza e psicologia cognitiva: alcuni aspetti rilevanti per la filosofia della conoscenza*, lezione Pusc 16-XII-'16. Sommario: 1) Cognizione: elaborazione dell'informazione. Dai segni al linguaggio. 2) Concetti. L'organizzazione della conoscenza. Architetture cognitive.

ii. Cfr. E. Sarti, *Informazione/Information*, in disf.org; M.W. Eysenck - M.T. Keane, *Cognitive Psychology: A Student's Handbook* (1990/2010, trad. it. *Manuale di psicologia cognitiva*, Milano 1995), cap. VIII: "L'organizzazione della conoscenza" (cfr. Piattaforma didattica).

iii.Cfr. J.J. Sanguineti, Video intervista su teoria della conoscenza e scienze cognitive, 3-IV-'15, in spagnolo (youtube.com/watch?v=CU-9Cs8Hwl4); lezione su Neuroscienza e antropologia, 11-VIII-'16, in spagnolo (youtube.com/watch?v=CU-9Cs8Hwl4).

APPENDICE

1.
Sulle recensioni o analisi di opere.

Solitamente si distinguono le *recensioni* dalle *segnalazioni bibliografiche* per scopo ed estensione: le prime offrono l'analisi di un testo, frutto di una lettura accurata, in dialogo critico con l'autore; servono soprattutto per l'approfondimento e per la discussione. Le seconde offrono al lettore la breve descrizione di un testo notevole in un certo ambito, ed eventualmente fungono da invito alla lettura; normalmente, non prevedono una valutazione.

Alcuni requisiti generali

1) *Descrizione generale del testo* (sguardo all'indice e alla bibliografia, lettura della prefazione, delle conclusioni e di qualche capitolo o lettura rapida e trasversale del testo intero). Alcuni dati importanti da riferire o di cui tenere conto:

a) *Genere*: manuale, trattato, monografia, saggio o collezione di saggi, antologia, edizione critica, atti di convegno, testo di un ciclo di conferenze. b) *Materia e relative specificazioni* (taglio): es. epistemologia: storia dell'epistemologia: moderna, di ambito anglosassone, di indirizzo empirista, etc. b) *Destinatari* (*readership*): divulgativo, didattico, specialistico, avanzato. c) *Autore* (se poco noto): area culturale, estrazione accademica, ambito di ricerca, opere precedenti pertinenti. d) *Genesi del testo*: es. istanze, eventi, problemi e qualità del contributo che ne hanno motivato la pubblicazione. e) *Organizzazione del testo*: distribuzione dei capitoli, relativa tipologia o giustificazione. f) *Metodologia e stile espositivo*: es. stile analitico, ermeneutico; procedimenti argomentativi ed espositivi più ricorrenti. g) *Fonti* (autorità e interlocutori principali): cfr. bibliografia, indice dei nomi, prefazione.

2) *Entrare nella logica del testo* (il frutto di una prima lettura attenta e completa). a) Dar conto in maniera sommaria della struttura argomentativa: tema principale, problemi rilevati al riguardo, (se occorre per precisare i due punti precedenti) relativo *status quaestionis* (situazione degli studi sull'argomento, secondo la stessa esposizione dell'autore o indipendentemente), ipotesi iniziali, argomenti e strategie logico-retoriche, conclusioni[13].

3) *Selezione e analisi di dettaglio* (il frutto di un lavoro approfondito volto a saggiare il contributo del testo sulle questioni più rilevanti). a) La scelta degli argomenti e della relativa sezione del testo dovrà essere giustificata, tanto più se ne trae una valutazione del testo intero. L'analisi dovrà essere puntuale e sobria: non si può scrivere un altro saggio; b) l'analisi e le relative valutazioni dovranno essere sì brevi e incisive, ma pertinenti e ben argomentate.

13Sulla struttura argomentativa di un testo, cfr. C. Wayne Booth *et. al.*, *The Craft of Research*, Chicago 2003. Gli autori utilizzano lo schema di S. Toulmin (claim, reasons, evidence, warrants, rebuttal).

4) *Valutazione del contributo dell'autore* (si riprende il testo intero e lo si porge al lettore). a) La valutazione dovrà segnalare i pregi e i difetti del testo nel suo complesso, senza ripetere le notazioni particolari già espresse; b) la valutazione dovrà essere rispettosa del lavoro e della persona dell'autore, nonché delle sue legittime scelte tematiche o metodologiche (es. non si può squalificare un testo semplicemente perché appartiene ad una certa tradizione di pensiero e ne riproduce le scelte e gli stilemi che al recensore riescono sgraditi). Perciò, si dovrà distinguere con finezza quanto è un difetto espositivo e quanto invece appartiene al linguaggio caratteristico di una scuola filosofica sufficientemente nota e consolidata (che il recensore è tenuto a conoscere), salvo palesi abusi.

4bis.) *Alcuni criteri di valutazione:* a) il testo offre un vero contributo per il genere? Ad esempio, è una risorsa utile per la ricerca, per la didattica o per la divulgazione? b) Soddisfa gli standard metodologici della disciplina? La tesi è ben argomentata? La bibliografia citata è adeguata per quantità e qualità ed è ben utilizzata? c) Soprattutto: verità, plausibilità, forza, profondità, originalità delle premesse e delle conclusioni; coerenza, accuratezza, ingegnosità dell'argomentazione; chiarezza ed efficacia dell'esposizione; importanza complessiva del testo e delle idee o delle esigenze di cui è portatore.

Alcuni requisiti stilistici

a) Con una recensione si presenta un testo ad un lettore che s'intende associare alla sua lettura; perciò la recensione, per quanto tesa ad offrire una valutazione orientativa, è comunque sottoposta al giudizio autonomo del lettore. Occorre quindi evitare sia un tono entusiastico sia un tono censorio: entrambi prevengono troppo la valutazione del lettore, sicché possono apparire o dogmatici o paternalistici, comunque inopportuni, almeno in una pubblicazione di filosofia. b) Nel caso ideale, una critica dovrà essere ricevuta dall'autore del testo recensito come un parere competente e spassionato di cui egli possa beneficiare. c) Il linguaggio dovrà essere appropriato alla materia e comprensibile per un lettore medio, sebbene non inesperto. d) I periodi e i capoversi brevi in generale sono più perspicui. e) Un testo ben scritto, anche graficamente, si accoglie volentieri, quasi come un regalo; viceversa... d) Esempi di misure e di criteri redazionali: cfr. *Acta Philosophica* (dim. car. 12; interl. 1,5; max. 12.000 caratteri, spazi inclusi). www.actaphilosophica.it/it/norme-i-collaboratori

Siti specializzati in recensioni filosofiche

1) *Recensioni filosofiche* (Sito ad aggiornamento mensile): www.recensionifilosofiche.info

2) *Discipline Filosofiche* (Università di Bologna): www.disciplinefilosofiche.it/categoria/recensioni

3) *Notre Dame Philosophical News* (University of Notre Dame): www.ndpr.nd.edu/recent-reviews

2.

Bibliografia sul Nuovo realismo

di Valeria Ascheri

Le origini e il dibattito

De Caro M., - Ferraris M. (a cura di), *Bentornata realtà*, Einaudi, Torino 2012

Eco U., *Kant e l'ornitorinco,*Bompiani, Milano 1997

Ferraris M., *Ricostruire la decostruzione* Bompiani Milano 2010

Ferraris M, *Realismo positivo*, Rosenberg & Sellier Torino 2013

Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma Bari 2013

Gabriel M., *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, a cura di S.L. Maestrone, Presentazione di M.Ferraris, Carocci, Roma 2012

Lavazza A. - Possenti V., (a cura di)*, Perché essere realisti?* Mimesis, Milano-Udine 2013

Marconi D., *Per la verità*, Einaudi, Torino 2007

Vattimo G., *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009

Critiche e reazioni

Bazzanella *E., La filosofia e il suo consumo. Il nuovo New Realism,* Asterios, Trieste 2012

D'Agostini *F., Realismo? Una questione non controversa,* Bollati Boringhieri*, Torino* 2013

Rigotti F. (a cura di), *New Realism. Molto rumore per nulla*, «*Paradoxa*», numero monografico VI, 3, luglio-settembre 2012 *(http://www.novaspes.org/paradoxa/scheda.asp?id=477)*

Rovatti P.A., *Inattualità del pensiero debole*, Forum, Udine 2011

Vattimo G., *Della realtà. Fini della filosofia,* Garzanti, Milano 2012

Veca *S.,* "Filosofia, contingenza e incompletezza" *«Rivista di Filosofia»*, 3/2012
(https://www.rivisteweb.it/doi/10.1413/38307)

Panorama internazionale

Beuchot M., Jerez J. L., *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén: Ed. Círculo Hermenéutico, 2013 (*Manifesto del realismo analogico,* Mimesis, Milano 2016)

Boghossian P., *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, 2006 (*Paura di conoscere, contro il relativismo e il costruttivismo,* 2005)

Gabriel M., *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, Bloomsbury, 2013

Gabriel M. *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie.* Karl Alber, Freiburg i. Br./München 2012

Gabriel M., *Warum es die Welt nicht gibt*. Ullstein, Berlin 2013 (*Why the World does not Exist*, Polity Press, 2015

Gabriel M., *Fields of Sense: A New Realist Ontology*. Edinburgh University Press, Edinburgh 2015
(*Campi di senso. Una ontologia neorealista*, 2014)**.**

Jerez J. L., *Introducción al Nuevo Realismo* (Argentina, 2014); *Dar con la realidad* (Argentina, 2014); *Apuntes sobre el nuevo realismo analógico* (Spagna, 2013).

Harman G., *Towards speculative realism: essays and lectures,* Winchetser, Washington, Zero Books, 2010

Meillassoux, Q., *Tempo senza divenire*, a cura di A. Longo Mimesis, Milano 2013 (*Time without becoming*, Mimesis International 2014)

Meillassoux, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006. (trad. it di M. Sandri, D*opo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, Mimesis, Milano 2012)

Putnam H., *Realismo dal volto umano*, tr. it. di Elisabetta Sacchi, Il Mulino, Bologna, 1995 *(Realism with a Human Face,* Harvard University Press, Cambridge (MA) 1990)

Searle J., *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, *1995* (*La costruzione della realtà*, Edizioni di Comunità, Milano 1996)

Searle J., *Seeing things as they are. A theory of perception*, Oxford University Press, *1995* (*Vedere le cose come sono. Una teoria della percezione*, R. Cortina, Milano 2015)

Siti web

Sito web *LABONT* (*Laboratory for Ontology* - gruppo di ricerca fondato e guidato da M. Ferraris presso l'Università di Torino, attivo dal 1999) *labont.it/*

Rassegna completa sul nuovo realismo dal 2011 ad oggi (in italiano, curata da *LABONT*) *nuovorealismo.wordpress.com/*

Rivista on line *MICROMEGA* in particolare ad esempio si vedano i numeri 5/2011 - 2/2015 - 3/2016 (ma ci sono molti articoli pubblicati in diversi numeri dal 2011 in poi) "Ritorno alla realtà o fughe metafisiche?" è il titolo del nuovo numero di MicroMega (7/2016) *temi.repubblica.it/micromega-online/*

Intervista a M. Ferraris: *filosofia.rai.it/articoli/il-manifesto-del-nuovo-realismo/14692/default.aspx*