

CORSO DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

ARGOMENTARE

MANUALE DI FILOSOFIA PER PROBLEMI

PAOLO VIDALI – GIOVANNI BONIOLO

EDIZIONE DIGITALE

CHE COS'È LA CONOSCENZA?

EMPEDOCLE, ANASSAGORA, DEMOCRITO, PLATONE,
ARISTOTELE, EPICURO

2014

VERSIONE A STAMPA EDITA DA BRUNO MONDADORI, MILANO 2002-2003

CHE COS'È LA CONOSCENZA?

EMPEDOCLE, ANASSAGORA, DEMOCRITO, PLATONE, ARISTOTELE, EPICURO

INDICE

Introduzione	3
1. E' conoscibile il divenire? Il problema dei pluralisti	4
1.1. Empedocle: la conoscenza per somiglianza	4
1.2. Anassagora: la conoscenza per differenza	4
testo Anassagora	5
1.3. Democrito: conoscenza stabile e opinione mutevole.....	5
Democrito	6
2. Platone: la conoscenza intelligibile	6
2.1. La critica platonica alla conoscenza solo sensibile	6
2.2. La conoscenza delle Idee.....	7
2.3. L'anima e la conoscenza come ricordo	8
2.4. Il metodo del conoscere: la dialettica platonica	9
2.5. Conoscenza e realtà: il mito della caverna	10
3. Aristotele: il metodo dell'esperienza	12
3.1. Il processo conoscitivo	12
3.2. Metodo induttivo e deduttivo	13
3.3. Il metodo dialettico.....	14
3.4. Gli esiti della soluzione aristotelica.....	15
4. Epicuro: la conoscenza è sensazione	16
5. Conclusioni	17
Laboratorio didattico	19
Sez. A Il problema e il senso comune	19
Sez B. Ripercorrere le diverse soluzioni al problema	19
<i>Empedocle</i>	19
<i>Anassagora e Democrito</i>	19
<i>Platone</i>	20
<i>Aristotele</i>	20
<i>Epicuro</i>	20
Strumenti filosofici: la condizione necessaria e sufficiente	20
Piano di discussione	21
Bibliografia minima	22
Scheda didattica	22
Testi a integrazione	23
<i>Empedocle</i>	23
<i>Democrito</i>	25
<i>Platone</i>	25
<i>Aristotele</i>	31
<i>Epicuro</i>	33

CHE COS'È LA CONOSCENZA?

EMPEDOCLE, ANASSAGORA, DEMOCRITO, PLATONE, ARISTOTELE, EPICURO

INTRODUZIONE

Fin dalle sue origini la filosofia nasce come risposta al problema della conoscenza. I primi filosofi, hanno ricercato un'origine comune delle cose, un ordine che le governa, un fine a cui tendono. Hanno cercato una verità che non muta al di là del variegato divenire delle cose. In questa indagine si sono sempre e tutti posti una domanda: tale verità, tale origine, tale ordine sono conoscibili? Interrogarsi sulla natura e sul senso della realtà e cercare risposte razionali, in una parola **fare filosofia, significa sempre e comunque fare gnoseologia, cioè chiedersi cosa e come possiamo conoscere**

Il pensiero antico ha sviluppato diverse gnoseologie, seguendo tuttavia alcune direttrici comuni, alcune grandi polarità in cui disporre il problema del conoscere e le sue risposte. Sintetizzando potremmo dire che tali direttrici si orientano attorno a **tre coppie di concetti filosofici: verità ed apparenza, sensazione ed intelletto, scienza ed opinione.**

La verità, fin da Parmenide ed Eraclito, rappresenta un piano stabile e certo di conoscenza, tuttavia difficile da raggiungere, perché posto al di là dell'orizzonte sensibile. Le cose, per come appaiono, ingannano nel loro facile mostrarsi. La polarità tra *verità ed apparenza* diventa così un tema comune che, da Parmenide a Plotino per giungere allo stesso pensiero cristiano, accomuna le filosofie più diverse. Conoscere non significa, allora, limitarsi alla realtà sensibile: essa non è che la superficie di una realtà più complessa, che solo un'indagine approfondita può svelare come verità. Rispondere alla domanda su che cos'è la verità significa quindi affrontare un aspetto del più generale problema gnoseologico.

Ma perché, per la maggior parte dei filosofi greci, la verità non si riduce all'apparenza? La risposta tocca la seconda direttrice del problema, cioè **la distinzione tra sensazione ed intelletto**. Da Eraclito, con la sua riflessione sul *logos*, a Parmenide, ad Anassagora, a Platone, ad Aristotele una consistente tradizione di pensiero elabora questa distinzione: la sensazione offre una conoscenza utile, talvolta anche necessaria, ma incompleta, spesso contraddittoria, comunque incerta. Come un bastone immerso nell'acqua appare alla vista spezzato e al tatto integro, così più in generale la conoscenza offerta dai sensi spesso inganna. Da qui l'esigenza di un diverso approccio, che solo l'intelletto può garantire. Solo la ragione, infatti, ci fa capire che il bastone non si spezza solo perché così ci appare: al contrario, l'intelletto corregge e supera il dato sensibile, cercando al di là di esso una conoscenza più sicura e coerente. Come si vede il problema del rapporto tra sensazione ed intelletto si intreccia con quello del rapporto tra apparenza e verità. La verità, per questa influente tradizione di pensiero, è colta solo dall'intelletto, magari con il contributo iniziale della conoscenza sensibile, ma non si riduce ad essa.

Da qui emerge la terza distinzione fondamentale. Il pensiero antico ha elaborato una differenza significativa tra **la conoscenza certa e la mutevole opinione**. Il termine greco per indicare la scienza, *epistémē*, indica una conoscenza che si appoggia (*epí*) su ciò che è stabile, che consiste sicuro (*histànai*). "Ma ora devi imparare ogni cosa, e il cuore che non trema della ben rotonda Verità, e le opinioni dei mortali, in cui non è vera certezza" (DK 28 B1). Queste parole di Parmenide mostrano la profonda differenza che separa la scienza, basata su una solida certezza, dall'opinione (*doxa*). Essa rappresenta la conoscenza mutevole, soggettiva, insicura e plurale. La *doxa* è conoscenza opinabile perché si appoggia su una realtà mutevole, come quella offerta dalla sensazione, come quella che appare ai sensi. Di una realtà che muta e diviene per molti dei filosofi greci sarà impossibile avere scienza. Anche per questo la gnoseologia si collega alla riflessione sull'essere, cioè all'ontologia.

Ma se questi sono i confini della discussione antica, è possibile stabilire un metodo, una procedura che spieghi cosa e come conosciamo? Non ci soffermeremo sulle procedure psicologiche della conoscenza, a cui è dedicata un'altra unità; cercheremo invece di portare alla luce, nella discussione tra diverse filosofie, gli strumenti conoscitivi che via via sono stati messi a punto per rendere sicuro il cammino della conoscenza. Alcuni di questi metodi sono ancora oggi frequentemente utilizzati, segno di un debito della cultura occidentale nei confronti del pensiero greco.

1. E' CONOSCIBILE IL DIVENIRE? IL PROBLEMA DEI PLURALISTI

La prima consistente teorizzazione del problema della conoscenza viene nell'ambito della filosofia post-parmenidea. I filosofi pluralisti, cioè Empedocle, Anassagora, Leucippo e Democrito, sviluppano la loro riflessione a partire dall'ontologia di Parmenide. Questi aveva sostenuto che l'autentica conoscenza fosse solo quella razionale, indirizzata all'essere inteso come unico, eterno, immobile, continuo. Da qui nasce un problema. Se, come pensa Parmenide, solo l'essere è, cosa dire del divenire, cioè della realtà sensibile, che muta, si divide, inizia e finisce? E' anch'essa in qualche modo comprensibile, o va abbandonata alla più totale inconoscibilità? I pluralisti muovono la loro ricerca da questo problema, cercando di mostrare che il principio della realtà non è unico, ma plurale: sono gli elementi di Empedocle, o i semi di Anassagora, o gli atomi di Democrito, che aggregandosi e disgregandosi danno luogo al divenire che caratterizza la realtà sensibile. Alla base della realtà mutevole offerta ai nostri sensi permangono quindi elementi stabili, eterni e immutabili, simili – anche se plurali – all'essere parmenideo. Così facendo spiegano il divenire derivandolo dall'essere. Si tratta di posizioni non immuni da difficoltà e aporie, ma non è questo il momento di affrontarle. Ciò che conta qui è precisare lo scenario da cui prendono le mosse le prime soluzioni al problema gnoseologico.

1.1. EMPEDOCLE: LA CONOSCENZA PER SOMIGLIANZA

La prima esplicita teoria della conoscenza viene dalle pagine di **Empedocle** (484/481 - 424/421 a.C ca). Egli ritiene che terra, acqua, aria e fuoco siano gli elementi originari che compongono tutte le cose, le immutabili radici (*rizómata*) dell'essere. Il loro aggregarsi e disgregarsi – a seconda del prevalere di due forze cosmiche opposte, l'Amore e l'Odio - determina il nascere e il perire delle cose. Ogni ente è quindi variamente composto dagli stessi quattro elementi. A partire da ciò prende forma la sua originale teoria della conoscenza.

Conosciamo, per Empedocle, perché dai pori che sono in tutte le cose si sprigionano effluvi che colpiscono i nostri pori: le parti simili dei nostri organi riconoscono quelle simili delle cose percepite e da qui nasce la conoscenza. **Il simile conosce il simile, per Empedocle**: questo è il principio in forza del quale ogni cosa può essere percepita e conosciuta: "Con la terra infatti vediamo la terra, l'acqua con l'acqua, con l'aria l'aria divina e poi col fuoco il fuoco distruttore, con l'amore e la contesa con la contesa funesta" (DK 31 B 109).

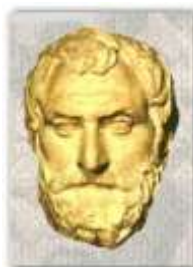
Una concezione di questo tipo, ovviamente, non elabora una decisa differenza tra conoscenza e sensazione. Il pensiero umano è identificato da Empedocle con lo scorrere del sangue (DK 31 B 105) e in generale "ogni cosa ha conoscenza e destinata parte di pensiero" (DK 31 B 110, v. 10) **Conoscenza e sensazione quindi si mescolano fino a confondersi** e proprio da qui nascono le principali difficoltà. (→ [testo 1](#))

Teofrasto (372-287 a.C), a cui dobbiamo un'ampia ricostruzione della filosofia di Empedocle, avanza non poche critiche al suo pensiero. Se tutto ciò che è composto dai quattro elementi ha sensazioni, allora qualunque ente ha sensazione, mentre sembra che questa sia una prerogativa solo dei viventi. Per Empedocle si prova piacere di cose simili e dolore di cose contrarie. Ma spesso, ricorda Teofrasto, nell'atto della sensazione proviamo dolore e ciò o contraddice la tesi empedoclea che il simile permette la sensazione, oppure quella dolorosa non è sensazione, il che appare assurdo.

Più radicalmente ancora, si chiede Teofrasto, se la sensazione è una modificarsi dei nostri organi di senso, è possibile che si produca da parte di qualcosa di simile? Il simile non è modificato dal simile, ma semmai, al contrario, da ciò che è diverso. Se la sensazione è modificazione – sembra dire Teofrasto - non può venire dal simile, ma solo dal diverso. (→ [testo 2](#))

1.2. ANASSAGORA: LA CONOSCENZA PER DIFFERENZA

La via di una conoscenza prodotta dal diverso, anziché dal simile, è quella percorsa da **Anassagora** (496-428 a.C. ca). Nell'affrontare lo stesso problema che si era posto Empedocle, egli muta numero e qualità dei principi originari, non più quattro ma infiniti: "Bisogna sempre supporre che in tutti gli aggregati ci siano molte [cose] e di ogni genere e semi di tutte le cose aventi forme d'ogni sorta e colori e sapori" (DK 59 B 4) Tali semi, detti "omeomerie" sono il costituente di tutte le cose: un capello è tale perché costituito prevalentemente da semi di capello e lo stesso dicasi per ogni ente. L'aspetto specifico di ogni cosa dipende quindi dal prevalere, in essa, di questo o quel tipo di seme. Per Anassagora, quindi, "tutto



è in tutto" (*ivi*), come per Empedocle, ma circa la conoscenza sono diverse le conseguenze che egli trae. **Anassagora ritiene che la sensazione si produca per differenza, non per somiglianza.** Con il dolce che è in noi percepiamo l'amaro, con il buio delle nostre pupille vediamo la luce, con il salato gustiamo l'amabile e se qualcosa è caldo come noi, non ci riscalda affatto, anzi, nemmeno è percepibile. Con questi esempi Anassagora sostiene una concezione della sensazione mediante contrari.

Ma, per Anassagora, **la sensazione non è un efficace strumento di conoscenza.** Egli ritiene che l'opacità propria dei sensi ci renda incapaci di cogliere il vero attraverso la sensazione (DK 59 B 21). La conoscenza sensibile è quindi incerta e offuscata. L'unico ad avere "cognizione del tutto" è il *Nous*, l'intelletto cosmico che ordina e governa tutte le cose, mescolato a nulla e per questo, in forza del contrario, capace di conoscerle tutte.

Anassagora coglie la differenza tra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile, ma non la elabora rispetto all'uomo: le pone su piani distinti e, sulla base di un principio comune - la conoscenza avviene per differenza - stabilisce i limiti della sensazione e le possibilità del conoscere proprio del *Nous*, separato dalle cose, ma proprio per questo capace di conoscere meglio.

TESTO ANASSAGORA

La ricostruzione di Teofrasto della posizione di Anassagora mette in luce il principio da cui muove la sua gnoseologia: la conoscenza avviene per differenza, attraverso i contrari che stimolano la sensazione per contrasto.

Anassagora [afferma che le sensazioni] si producono mediante i contrari, perché il simile non patisce dal simile, e tenta di fare un esame dettagliato per ogni sensazione. Il vedere [si produce] mediante l'impressione della pupilla, ma non si ha impressione in ciò che è di colore uguale bensì diverso. Per i più la diversità dei colori si ha di giorno, per taluni di notte, sicché allora hanno la vista più acuta. In genere la notte ha piuttosto colore uguale agli occhi. L'impressione [avviene] di giorno perché la luce è concausa dell'impressione e il colore dominante s'imprime sempre sull'altro. Nello stesso modo giudicano il tatto e il gusto: quel che è caldo e freddo esattamente [come noi] non ci riscalda né ci raffredda coi suo contatto: così pure non percepiamo il dolce e l'amaro per se stessi, ma col caldo il freddo, coi salati l'amabile, coll'amaro il dolce, secondo la mancanza di ciascuno [dei contrari], perché egli afferma che si trovano tutti in noi. Allo stesso modo esercitiamo l'olfatto e l'udito, il primo insieme alla respirazione, il secondo quando il suono penetra fino al cervello perché l'osso che l'avvolge e in cui penetra il suono è cavo.

Teofrasto, *De sens.* 27-28 sgg. [Dox. 507] = DK 59 B 92, trad. it. *I presocratici*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II p. 593.

PER LA COMPrensIONE

1. Dove si espone, nel testo, il principio della conoscenza per contrasto?
2. Che concezione di conoscenza emerge dall'esposizione di questo principio?
3. Che tipo di conoscenza è quella esposta nel brano relativamente agli esempi portati?

1.3. DEMOCRITO: CONOSCENZA STABILE E OPINIONE MUTEVOLE

È **Democrito** (460-370 a.C.) ad elaborare una compiuta gnoseologia utilizzando la distinzione tra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile.

Il problema da cui nasce la sua riflessione rimane quello di salvare i fenomeni, cioè spiegare e comprendere razionalmente il divenire. Lo fa sostenendo una concezione atomistica. La realtà è composta da infiniti atomi a noi invisibili, diversi per forma, grandezza e posizione, eterni e indivisibili, in moto perenne nel vuoto e capaci di aggregarsi e disgregarsi, generando così tutte le cose. (→ [testo 3](#))

Come avviene la percezione? Un flusso di atomi, staccandosi dal corpo, incontra i nostri organi di senso e da qui nasce la sensazione. Ma di che tipo di conoscenza si tratta? "Opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto" (DK 68 B 9). Per Democrito la conoscenza sensibile è pura opinione, *doxa* e come tale incerta e soggettiva. Mutevole è infatti la percezione di quelle che la tradizione successiva chiamerà qualità soggettive: sapore, colore, odore. L'unica verità sta nell'atomo e nel suo movimento ma l'atomo non è percepibile. Ecco dunque

venire alla luce la **differenza tra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile**. L'atomo, di cui pure si ha vera conoscenza, è un oggetto dell'intelletto, una nozione colta e descritta dalla ragione, giustificata sulla base dell'esperienza ma non percepita direttamente. E' un'ipotesi razionale, eppure per Democrito essa è il principio di tutte le cose. **L'intelletto si candida a fornire una conoscenza vera e "genuina"** anche se "i suoi oggetti sono nascosti alla conoscenza sensibile": ciò che sfugge alla vista degli occhi cade infatti sotto il dominio della ragione.

DEMOCRITO

In questa testimonianza della concezione gnoseologica di Democrito, riportata da Sesto Empirico, appare la distinzione tra conoscenza sensibile, definita "oscura", e conoscenza intelligibile, definita "genuina". E' una distinzione che anticipa quella moderna tra qualità primarie e qualità secondarie, le prime proprie dell'oggetto e indipendenti da chi lo coglie (forma, posizione, velocità, peso...) le altre legate all'osservatore e quindi soggettive (colore, sapore, odore ...).

Vi sono due forme di conoscenza, l'una genuina e l'altra oscura; e a quella oscura appartengono tutti quanti questi oggetti: vista, udito, odorato, gusto e tatto. L'altra forma è la genuina, e gli oggetti di questa sono nascosti [alla conoscenza sensibile od oscura]. Quando la conoscenza oscura non può più spingersi ad oggetto più piccolo né col vedere né coll'udire né coll'odorato né col gusto né con la sensazione del tatto, ma [si deve indirizzare la ricerca] a ciò che è ancor più sottile, [allora soccorre la conoscenza genuina, come quella che possiede appunto un organo più fine, appropriato al pensare]. Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 138 = DK 68 B 11, trad. it. *I presocratici*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, p. 749.

Per la comprensione

1. Che cosa ha per oggetto la conoscenza "genuina"?
2. Gli oggetti di tale conoscenza che caratteristiche hanno?
3. Quando vedo, sento e tocco ho qualche forma di conoscenza?

2. PLATONE: LA CONOSCENZA INTELLIGIBILE

Chi sostiene con più argomenti e decisione la superiorità della conoscenza intelligibile è **Platone** (428-7/348-7 a.C. ca). Discepolo di Socrate (469-399 a.C.), da lui apprese contenuti e metodo della ricerca filosofica, ovviamente rielaborandoli e quindi modificandoli, come fa ogni autentico discepolo. Oggetto della ricerca filosofica è, per Socrate, *l'in sé*, cioè la giustizia in sé, la bellezza in sé, la virtù in sé..., in altri termini una verità universale e profonda, difficile da conoscere, eppure unico e autentico oggetto della filosofia. Metodo per questa ricerca è **il dialogo**, che serviva a Socrate come strumento critico per vagliare le superficiali conoscenze dei suoi concittadini. In Platone la ricerca socratica dell'in sé approda all'*Idea*, cioè al modello universale ed eterno di cui gli enti sensibili sono pallida imitazione. **La conoscenza diventa così un cammino che dal sensibile porta all'Idea.**

2.1. LA CRITICA PLATONICA ALLA CONOSCENZA SOLO SENSIBILE

Come conoscere qualcosa che si ignora? Non la si può cercare, perché non la si conosce; non la si può trovare, nemmeno per caso, perché non la si riconoscerebbe.

Platone in più di un'occasione utilizza questo paradosso per parlare di conoscenza (*Menone* 80e, *Eutidemo* 276 a-c, *Teeteto*, 165 b); il modo con cui lo risolve richiede un'accurata analisi di ciò che si intende per conoscenza, dei diversi significati e dei diversi livelli in cui è accessibile.

Platone non nega la conoscenza sensibile. Semmai critica il giudizio che si appoggia solo ad essa e le generalizzazioni che derivano da una semplice somma di osservazioni.

Ma perché, per Platone, l'esperienza è insufficiente per conoscere? Certo perché è imprecisa, ma non solo. Se cerchiamo di capire perché due cose si assomigliano, dai sensi ci verrà la loro descrizione fisica, mai la possibilità di cogliere ciò che in esse vi è di comune. Se con l'udito ascoltiamo la musica di uno strumento a fiato e con la vista vediamo un uomo con un flauto in bocca, con quale senso cogliamo il nesso tra dato sonoro e dato visivo? Con quale senso, si chiede Platone, possiamo cogliere l'uguaglianza

e la differenza tra due enti, tra due numeri, tra due qualità? Platone utilizza qui un argomento *a contrario*, cioè in presenza di una generalizzazione (tutta la nostra conoscenza deriva dai sensi) mostra che, al contrario, vi è qualcosa di particolare che non è contemplato in essa (l'uguaglianza non deriva dai sensi). Con ciò mostra che **conoscenza e sensazione non si identificano**. (→ [testo 4](#))

Ma se non sono i sensi la fonte primaria della nostra conoscenza, che cosa lo è? Per rispondere Platone deve anzitutto chiarire che cosa conosciamo, deve determinare qual è l'oggetto proprio del nostro conoscere.

2.2. LA CONOSCENZA DELLE IDEE

Quando diciamo che due cose sono uguali, abbiamo bisogno di ricorrere all'uguaglianza. Per poter parlare di legni o pietre uguali, deve esserci una nozione di "uguale", a cui ci riferiamo per misurare su di essa l'uguaglianza di ciò che stiamo confrontando. Non solo deve esserci un "uguale", ma deve esserci un "uguale in sé", che rimane stabile, non cambia nel tempo e appare nello stesso modo a chiunque. In caso contrario le due stesse cose verrebbero definite uguali e non uguali, il che sarebbe contraddittorio. Dunque, prima di cominciare a far uso dei nostri sensi, occorre essere già in possesso della conoscenza dell'eguale.

PLATONE: L'UGUALE IN SÉ

Il Fedone è un dialogo platonico dedicato alla discussione sull'anima e la sua immortalità. La immaterialità dell'anima diventa elemento fondamentale di collegamento alla sua teoria della conoscenza, perché ciò che propriamente si conosce, per Platone, sono le Idee, oggetto intelligibile e immateriale, coglibile solo dall'anima e non attraverso i sensi. L'in sé, in questo caso l'uguale in sé, deve essere posto prima di ogni uguaglianza, perché ne è la condizione necessaria, e prima anche di ogni confronto sensibile. E' questo un motivo del carattere solo intelligibile e non sensibile della conoscenza dell'in sé.

Vedi allora, rispose Socrate, se la cosa sta così. C'è qualche cosa, è vero?, di cui noi affermiamo che è eguale: e non già voglio dire di legno a legno, di pietra a pietra o di altro simile; bensì di cosa che è di là e diversa da tutti questi eguali, dico l'eguale in sé. Possiamo di questo eguale in sé affermare che è qualche cosa, o non è nulla affatto? - Dobbiamo affermarlo sicuramente, disse Simmia; proprio così. - E conosciamo anche ciò che esso è in se stesso? - Certo, rispose. - E di dove l'abbiamo avuta questa conoscenza? Non l'abbiamo avuta da quegli uguali di cui si parlava ora, o legni o pietre o altri oggetti qualunque, a vedere che sono uguali? non siamo stati indotti da questi uguali a pensare a quell'uguale, che è pur diverso da questi? O non ti pare che sia diverso? Considera anche da questo punto. Pietre uguali e legni uguali non accade talvolta che appaiono, anche se gli stessi, a uno eguali e a un altro no? - Sicuramente. - E dimmi, l'eguale in sé si dà mai il caso che appaisca disuguale, e insomma l'uguaglianza disuguaglianza? - Impossibile, o Socrate. - Infatti non sono la stessa cosa, disse Socrate, questi uguali e l'uguale in sé. [...] E dimmi, riprese, succede a noi qualche cosa di simile rispetto a quegli eguali che osserviamo nei legni e negli altri oggetti eguali di cui discorrevamo or ora? Ci appaiono essi così eguali come appunto è l'eguale in sé, o difettano in qualche parte da esso, quanto a essere tali e quali all'eguale o non difettano in nulla? - Molto anzi, egli disse, ne difettano. - E allora, quando a uno, veduta una cosa, viene fatto di pensare così: "Questa cosa che ora io vedo tende a essere come un'altra, e precisamente come uno di quegli esseri che esistono per se stessi, e tuttavia ne difetta, e non può essere come quello, e anzi gli rimane inferiore"; ebbene, chi pensa così, non siamo noi d'accordo che colui ha da essersi pur fatta dapprima, in qualche modo, un'idea di quel tale essere a cui dice che la cosa veduta s'assomiglia, ma da cui è, in paragone, difettosa? - Necessariamente. - E allora, dimmi, è avvenuto anche a noi qualche cosa di simile, o no, rispetto agli eguali e all'eguale in sé? - Certo - Dunque è necessario che noi si sia avuta già prima un'idea dell'eguale; prima cioè di quel tempo in cui, vedendo per la prima volta gli uguali, potemmo pensare che tutti codesti eguali aspirano sì a essere come l'eguale, ma gli restano inferiori. - E' proprio così.

Fedone, 74a-75a

PER LA COMPRESIONE

Ricostruisci il ragionamento di Socrate mettendo in ordine i seguenti passaggi.

1. *Esistono oggetti uguali e l'uguale in sé (inizio).*
2. La conoscenza dell'uguale in sé o deriva dalla percezione di cose uguali oppure no.
3. L'uguale in sé, invece, è lo stesso per tutti.
4. Possiamo cogliere tale differenza solo se possediamo l'idea di uguale in sé.
5. Dell'uguale in sé possiamo dire di avere conoscenza.
6. Accade che, percependo cose uguali, esse sembrano uguali a qualcuno e non uguali a qualcun altro.
7. C'è differenza tra i vari uguali e l'uguale in sé.
8. *L'idea di uguale in sé precede, non segue, la percezione di cose uguali. (fine)*

L'idea di uguaglianza, quindi, appare la condizione necessaria del nostro conoscere più cose, confrontandole e giudicandole in ciò che esse hanno di uguale e di diverso. Ricordiamo che una condizione *necessaria* per l'accadere di un evento è una circostanza in assenza della quale l'evento non può accadere, mentre una **condizione sufficiente** è una circostanza in presenza della quale l'evento deve accadere. Ebbene, l'idea per Platone è una condizione necessaria della conoscenza, se per conoscenza intendiamo qualcosa di più del semplice dire che le cose esistono.

La vera conoscenza, per Platone, è delle Idee, puro oggetto di un sapere solo intelligibile. Tale conoscenza è condizione di qualunque altro tipo di conoscenza, la precede e la causa. Ma se non sono i nostri sensi a conoscere, se ciò che conosciamo va oltre il sensibile e lo condiziona qual è il soggetto della conoscenza?

2.3. L'ANIMA E LA CONOSCENZA COME RICORDO

Solo l'anima, per Platone, conosce, perché solo l'anima riesce a cogliere le Idee. L'anima, infatti, è affine alle Idee: eterna come loro, le ha tutte conosciute perché, prima di unirsi al corpo, viveva nell'Iperuranio, a contatto con le Idee, simile ad esse perché eterna e solo intelligibile. Poi una colpa originaria l'ha spinta a unirsi al corpo e così comincia il suo processo di reincarnazione. Ma da qui inizia anche il cammino della conoscenza filosofica, del ritorno a quella pura e intelligibile realtà che si coglie solo se si abbandona il piano sensibile per servirsi della sola ragione.

La conoscenza delle Idee, allora, è ricordo, reminiscenza [anamnesis] operata dall'anima, capacità di riconquistare ciò che l'anima sapeva prima di dimenticare tutto, sprofondando in un corpo.

La filosofia platonica utilizza spesso queste immagini, chiamati "miti", per rendere meno difficile la comprensione dei risultati a cui giunge l'indagine razionale. Platone è consapevole che il mito non è una soluzione, ma solo uno strumento da usare quando le parole non bastano. La filosofia è indagine solo razionale e Platone è un grande filosofo. Anche per questo, nello stesso testo, al mito della dottrina orfico-pitagorica che illustra la caduta e la reincarnazione delle anime, Platone fa seguire una sorta di esperimento, una concreta esemplificazione del fatto che conoscere è ricordare. ([vedi testo tratto dal Menone](#))

Socrate, consueto protagonista dei dialoghi platonici, chiede al suo ospite, Menone, di portargli uno schiavo che non abbia mai studiato geometria. A questi sottopone un quesito: se ho un quadrato di due piedi di lato, quanto sarà lungo il lato del quadrato di area doppia? Il quesito non è banale, e lo capisce lo schiavo stesso che, dopo alcune risposte sbagliate (il lato deve raddoppiare, ma allora l'area quadruplica...), guidato da Socrate con domande opportune, giunge alla soluzione: il quadrato di area doppia va costruito sulla diagonale.

Siamo di fronte ad un caso di maieutica socratica, cioè di aiuto che il filosofo offre perché da sé, come in un parto, l'anima generi una verità. Non è Socrate/Platone a insegnare, ma è l'anima che ricorda, cioè ritorna a cogliere quei nessi necessari che conosceva e che ha scordato incarnandosi.

È un caso concreto, un esperimento pedagogico, quello che porta Platone a giustificare la tesi che conoscere è ricordare. Se uno schiavo senza conoscenze riesce a dimostrare una proprietà geometrica per nulla banale, ciò significa che la conoscenza si possiede anche senza l'insegnamento, il che, per Platone, equivale a dire che l'anima ha già conosciuto nell'Iperuranio ciò che ri-conosce nel cammino terreno di conoscenza. Questo modo di argomentare si serve dell'*esempio*, cioè di un argomento che induce ad accettare una generalizzazione, a partire da un caso particolare particolarmente convincente. L'esempio dello schiavo giustifica, per Platone, la generalizzazione a cui egli mira: tutta la nostra conoscenza è patrimonio dell'anima; a noi spetta solo risvegliarla con un opportuno cammino che va dalle immagini sensibili alle Idee.

D'altro canto, facendo dell'anima l'artefice della conoscenza delle Idee, Platone motiva questo nesso sulla base che **il simile conosce il simile: l'anima è simile alle Idee e per questo può coglierle**; così facendo recupera la concezione di Empedocle, ma la riempie di un nuovo significato: il principio non è più legato alla conoscenza intesa come sensazione, ma alla conoscenza intelligibile.

In conclusione la teoria platonica della conoscenza rende possibile sciogliere il paradosso da cui eravamo partiti. Come conoscere qualcosa che si ignora? Non la si può cercare e non la si può nemmeno trovare. La teoria della reminiscenza è la risposta alla domanda e la soluzione del paradosso. Per Platone conosciamo, partendo dal sensibile, ciò che già la nostra anima possedeva avendo contemplato le Idee. Non si conosce ciò che si ignora, ma ciò che si è dimenticato, ciò che esiste in noi, nel profondo della nostra anima, ma che dobbiamo far emergere attraverso la ricerca e il dialogo. A ben vedere le Idee platoniche non sono solo l'oggetto finale, ma la condizione stessa del conoscere. L'uguale in sé è la condizione di ogni confronto tra enti diversi, il che significa che viene impiegato ogni qual volta facciamo una comparazione. Ecco, di nuovo, che un assoluto ignorare è impossibile, perché per fare anche la più semplice delle comparazioni dobbiamo, in qualche modo, ricorrere a ciò che scopriamo come Idea solo procedendo nel cammino razionale.

2.4. IL METODO DEL CONOSCERE: LA DIALETTICA PLATONICA

Nel caso dello schiavo di Menone la consapevolezza del suo conoscere emerge attraverso **il dialogo**. Si tratta di un caso o di una scelta?

Abbiamo già ricordato i legami tra Platone e Socrate. Si deve a quest'ultimo l'insistenza sul dialogo come autentica forma di ricerca filosofica, al punto da farne un vero e proprio "metodo" del conoscere – o forse, nel caso di Socrate, del conoscere di non conoscere. La **dialettica**, l'arte della discussione, è il principale strumento di cui Socrate si serve per saggiare le conoscenze dei suoi interlocutori, spesso per confutarle, più raramente per giungere a una verità. Nelle mani di Socrate la dialettica è un esercizio di confutazione, che mira a rendere chi dialoga consapevole della propria ignoranza, al fine di aprire la sua anima alla verità. Ma quella socratica è una verità che si colloca per lo più sul piano dell'*omologhía*, cioè dell'accordo razionale, senza pretese di assolutezza e universalità. **Qui sta la principale differenza tra la dialettica di Socrate e quella di Platone.**

In Platone la dialettica assume un ruolo diverso.

- 1) Anzitutto si sposta dalla confutazione delle opinioni alla critica delle teorie. **La dialettica serve a cogliere i principi** laddove le scienze, ad esempio la matematica, partono da principi assunti come veri per trarre le loro dimostrazioni. Ebbene, il dialettico vale di più del matematico, proprio perché saggia e discute la verità dei principi, senza accoglierli prima di averli analizzati razionalmente.
- 2) Da qui la seconda caratteristica della dialettica platonica: essa è costruttiva, non solo confutatoria, **serve a cogliere una verità, a individuare un'idea, ad averne autentica conoscenza**. La dialettica è l'ultimo tratto del cammino conoscitivo del filosofo, l'arte più difficile da apprendere ed esercitare, perché porta direttamente al cospetto delle Idee.

[...] quando uno, servendosi della dialettica e prescindendo da ogni sensazione, cerca di muovere con la ragione verso ciascuna cosa che è, in se stessa, e non desiste se prima non è riuscito a cogliere con la pura intellesione la reale essenza del bene, giunge proprio al limite estremo dell'intelligibile [...] questo procedimento non lo chiami dialettica? (*Repubblica*, VII, 532 a-b)

Per Platone il dialettico non è solo colui che sa interrogare, ma anche colui che sa rispondere, cioè che arriva a farsi portatore di una soluzione perché sa ascendere alla contemplazione delle Idee. Il dialettico è chi rende ragione dell'essenza di ogni cosa (*Repubblica*, VII, 534b).

- 3) Come avviene questo rendere ragione? Essenzialmente utilizzando due movimenti, il dividere (**diairesis**) e il comporre (**synagogé**), cioè l'analizzare ciò che è presente in molti ma è proprio di una comune Idea e il cogliere tale unità al di là delle differenze apparenti. In questo, ancora una volta, **dialettica diventa sinonimo di filosofia**, se la filosofia è ricerca razionale dei principi, delle costanti e delle strutture universali della realtà.

(vedi il testo su Platone e il confronto tra conoscenza geometrica e dialettica)

2.5. CONOSCENZA E REALTÀ: IL MITO DELLA CAVERNA

Nella *Repubblica* troviamo la sintesi più felice del movimento conoscitivo che culmina nella dialettica. Di nuovo, appare un mito, quello della caverna.

Vi si immagina che degli uomini vivano in una caverna, incatenati e costretti a guardare da sempre solo il fondo della grotta, in cui la luce penetra debolmente da un'apertura alle spalle dei prigionieri. Fuori della caverna corre un muro, al di là del quale altri uomini conducono sulle loro spalle statue in pietra e legno di ogni genere di cose. Alle loro spalle arde un gran fuoco e in alto splende il sole. Tali uomini parlano e le loro voci giungono ai prigionieri assieme alle ombre delle statue. Così essi credono che questa sia la sola e vera realtà, al punto che fanno a gara per riconoscere gli oggetti che altro non sono che ombre di statue. Ma uno di loro riesce a liberarsi e a fatica risale la caverna: dapprima accecato dalla luce, riesce a vedere le statue e il muro e gli uomini e infine le cose stesse, prima riflesse nelle pozzanghere e poi realmente, e infine il sole da cui tutto prende vita. Egli tornerà nella caverna per liberare i suoi compagni dalle catene e dall'inganno, ma nel farlo rischierà di essere ucciso.

PLATONE. IL MITO DELLA CAVERNA

Il VII libro della Repubblica tratta dell'educazione del filosofo e al suo interno Platone narra una delle descrizioni più celebri dell'indagine filosofica: il mito della caverna. Il cammino dalla caverna alla luce del sole diventa esemplare della concezione ontologica di Platone, di quella gnoseologica ma anche di quella politica – è processo di liberazione che avviene dopo aver contemplato il Bene – e di quella religiosa, nel processo di liberazione dal sensibile per giungere alla dimensione dello spirito.

Esamina ora, ripresi, come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall'incoscienza. Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderebbe, se gli si dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? e se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso? – Certo, rispose.

- E se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente più chiari di quelli che gli fossero mostrati? – È così, rispose. – Se poi, continuai, lo si trascinasse via di lì a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. – Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso. – Dovrebbe, credo, abituarvisi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso più facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole. – Come no? – Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria. – Per forza, disse. – Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e ad essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano. – È chiaro, rispose, che con simili esperienze concluderà così. – E ricordandosi della sua prima dimora e della sapienza che aveva colà e di quei suoi compagni di prigionia, non credi che si sentirebbe felice del mutamento e proverebbe pietà per loro? – Certo. – Quanto agli onori ed elogi che eventualmente si scambiavano allora, e ai premi riservati a chi fosse più acuto nell'osservare gli oggetti che passavano e più rammentasse quanti ne sollevano sfilare prima e poi e insieme, indovinandone perciò il successivo, credi che li ambirebbe e che invidierebbe quelli che tra i prigionieri avessero onori e potenza? o che si troverebbe nella condizione detta da Omero e preferirebbe «altrui per salario servir da contadino, uomo sia pur senza sostanza», e patire di tutto piuttosto che avere quelle opinioni e vivere in quel modo? – Così penso anch'io, rispose; accetterebbe di patire di tutto piuttosto che vivere in quel modo.

La Repubblica, VII, 515c-516e, vol. VI, pp. 238-39.

A03 CHE COS'È LA CONOSCENZA?

PER LA COMPrensIONE

Completa la seguente tabella facendo corrispondere alle immagini mitiche i diversi gradi dell'essere e del conoscere.

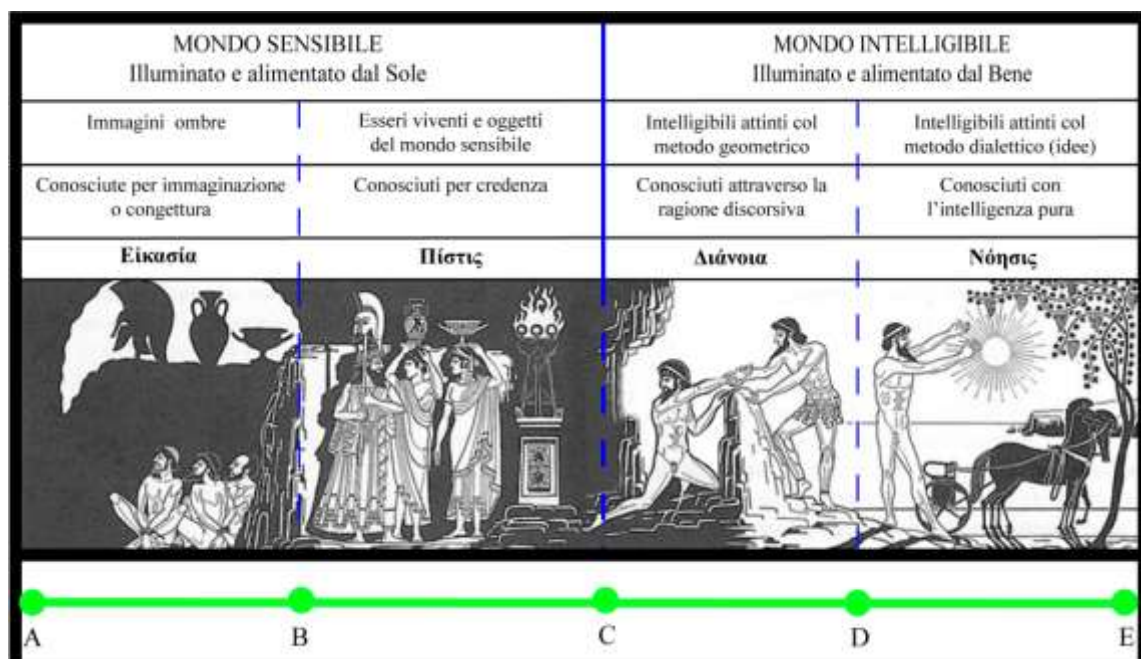
Immagini mitiche	Gradi dell'essere	Gradi del conoscere
ombre		
statue		
immagini riflesse		
sole		

Dei molti significati che questo mito assume nella filosofia platonica ci interessa solo quello relativo al problema dell'essere (ontologico) e del conoscere (gnoseologico). E' Platone stesso a spiegare, per bocca di Socrate, che le ombre della caverna rappresentano le immagini sensibili delle cose, le statue sono la realtà sensibile ma, al di là del muro, vi è una realtà più autentica, sovrasensibile, in cui trovano posto gli enti intelligibili come i numeri, le figure geometriche e le Idee, tra cui spicca l'Idea del Bene, rappresentata dal sole che tutto illumina.

A questo schema ontologico corrisponde, per Platone, uno schema gnoseologico, cioè ad ogni tipo di ente corrisponde un diverso tipo di conoscenza. La visione delle ombre corrisponde all'immaginazione (**eikasía**), la visione delle statue corrisponde alla conoscenza sensibile, detta credenza (**pistis**), il muro rappresenta la distinzione tra opinione (**doxa**) e scienza (**epistéme**), alla visione della realtà vera e dei suoi rapporti corrispondono i vari gradi della dialettica, dalla conoscenza degli enti matematici (**diànoia**) alla pura intellesione dell'Idea (**nòesis**).

Questo è il percorso che la conoscenza deve compiere, dalle immagini delle cose sensibili alle Idee, in un cammino in cui ad ogni livello d'essere corrisponde un preciso livello di conoscenza. Se la realtà indagata è sensibile si arriverà al più alla semplice credenza, cioè ad un'opinione mutevole e soggettiva; se la realtà ricercata è intelligibile si potrà averne una conoscenza necessaria, come nel caso della matematica e della geometria. Se però non ci si accontenta dei principi che comunque queste scienze assumono per veri ma li si analizza razionalmente, si giunge al vertice supremo della dialettica, che coglie le Idee e i rapporti tra loro e così facendo produce la conoscenza più alta.

L'intreccio di problemi da cui ha preso il via la discussione antica sulla conoscenza trova in Platone un assetto stabile. **Opinione e scienza, realtà sensibile e intelligibile, apparenza e verità si dispongono in un unico processo**, che va dall'immagine sensibile all'Idea, in un cammino compiuto dall'anima che ritorna, attraverso la dialettica, alla conoscenza della verità che aveva smarrito.



3. ARISTOTELE: IL METODO DELL'ESPERIENZA



Aristotele (384-322 a.C.) è stato il più brillante discepolo di Platone. Nel suo caso ciò significa aver elaborato una filosofia affine al platonismo eppure originale ed autonoma su alcune questioni centrali. La prima e più rilevante differenza riguarda la teoria delle Idee. Aristotele rifiuta la separazione platonica tra idee e realtà sensibile. Egli ritiene necessario arrivare ad un in sé, ma lo intende non come trascendente bensì come immanente alle cose stesse. L'idea di uomo, cioè, non si trova altrove rispetto al concreto e sensibile ente "uomo": essa è la struttura, la forma, l'**eidōs** comune dell'uomo presente in Socrate, in Callia e in ogni uomo concreto. Da qui deriva un'ontologia molto più attenta all'universo sensibile, una fisica che si interessa al divenire naturale e una teoria della conoscenza che ricorre senza imbarazzi all'esperienza sensibile.

3.1. IL PROCESSO CONOSCITIVO

La conoscenza, per Aristotele, inizia dalla sensazione

Al pari di tutti gli animali, l'uomo possiede la capacità di riconoscere e distinguere gli oggetti attraverso la sensazione e possiede inoltre, come gli animali superiori, la capacità di mantenere il ricordo di ciò che ha percepito, anche quando l'ente non è più presente. Da tale ricordo nasce l'**esperienza** (*empeiria*). Se, ad esempio, si sono osservati parecchi uomini, si ha "esperienza" dell'uomo, il che significa saper cogliere ciò che in tali ricordi vi è di comune: gli uomini percepiti sono tutti bipedi, tutti dotati di ragione, tutti in grado di esprimersi con il linguaggio ecc. Sulla base di questi elementi comuni si può individuare ciò che corrisponde all'universale "uomo", a ciò che è proprio non solo di Socrate o Callia, ma di ogni uomo. Tale passaggio, che completa e supera la sensazione, è compiuto dall'intelletto umano (**nous**).

Per descrivere il processo conoscitivo Aristotele utilizza un'analogia. Come in battaglia accade che uno dei due eserciti sia in rotta e fugga, ma ad un certo punto un soldato si arresta e poi un altro accanto a lui e così altri ancora fino a ricostituire lo schieramento iniziale, così un singolo oggetto si ferma in noi, tramite la sensazione, e poi lo fa un altro e un altro ancora: ciò permette di operare dei confronti e così, caso dopo caso, l'anima giunge a formarsi il concetto dell'universale.

ARISTOTELE: LA FORMAZIONE DELLA CONOSCENZA

In questo brano Aristotele offre un'articolata descrizione del processo conoscitivo, che si conclude con il riconoscimento, nell'induzione, del metodo da utilizzare per cercare i principi, cioè per giungere alle proposizioni universali da cui partono le singole scienze. Il brano conclude i Secondi Analitici, testo in cui Aristotele spiega come si procede nella scienza apodittica.

Tutti gli animali hanno un'innata capacità discriminante, che viene chiamata sensazione. Così, la sensazione è insita negli animali, ma mentre in alcuni di essi si produce una persistenza dell'impressione sensoriale, in altri invece ciò non avviene. Orbene, quegli animali in cui non si produce tale persistenza, mancano o totalmente, o rispetto agli oggetti, la cui percezione non lascia in essi alcuna traccia, di qualsiasi conoscenza al di fuori della sensazione; altri animali invece possono, una volta che la sensazione è cessata, conservare ancora qualcosa nell'anima. Quando poi si siano prodotte molte impressioni persistenti di questa natura, si presenta allora una certa differenziazione, e di conseguenza in certi animali si sviluppa, sulla base della persistenza di siffatte impressioni, un nesso discorsivo, mentre in altri animali ciò non si produce. Dalla sensazione si sviluppa dunque ciò che chiamiamo ricordo, e dal ricordo spesso rinnovato di un medesimo oggetto si sviluppa l'esperienza. In realtà, dei ricordi che sono numericamente molti costituiscono una sola esperienza. In seguito, sulla base dell'esperienza, ossia dell'intero oggetto universale che si è acquietato nell'anima, dell'unità al di là della molteplicità, il quale è contenuto come uno e identico in tutti gli oggetti molteplici, si presenta il principio dell'arte e della scienza: dell'arte, riguardo al divenire, della scienza riguardo a ciò che è. Le suddette facoltà non ci sono dunque immanenti nella loro determinatezza, né provengono in noi da altre facoltà più produttive di conoscenza, ma vengono suscitate piuttosto dalla sensazione.

Così in battaglia, quando l'esercito si è colto in fuga, se un soldato si arresta, si arresta pure un secondo, e poi un altro ancora sino a che si giunge al principio dello schieramento. L'anima d'altronde è costituita in modo tale da poter subire ciò [...] In realtà, quando un solo oggetto, cui non possono applicarsi differenze, si arresta in noi, allora per la prima volta si presenta nell'anima l'universale (poiché si

percepisce bensì l'oggetto singolo, ma la sensazione si rivolge all'universale, per esempio all'uomo, non già all'uomo Callia); e poi rispetto a questi oggetti si verifica in noi un ulteriore acquietarsi, sino a che nell'anima si arrestano gli oggetti che non hanno parti e gli universali. Ad esempio, partendo da un certo animale, si procede sino all'animale, e poi rispetto a quest'ultimo avviene lo stesso. E' dunque evidentemente necessario che noi giungiamo a conoscere gli elementi primi con l'induzione. In effetti, già la sensazione produce a questo modo l'universale.

Secondi analitici, II, 99b 35– 100b 5, trad. it. in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 372-373.

PER LA COMPrensIONE

1. Sulla base del brano, indica la definizione aristotelica dei seguenti elementi

Sensazione
Ricordo
Esperienza
Induzione

2. In che passaggio appare un'evidente polemica con Platone?

L'analogia è una somiglianza di rapporti che ha la sua forza in ciò che accomuna i due ambiti messi a confronto e il suo limite in ciò che li differenzia. Dove riesce l'argomento analogico aristotelico? Quando mostra che il formarsi della conoscenza sensibile non è in contrapposizione con il raggiungimento dell'universale, esattamente come il singolo soldato si colloca nello schieramento e lo schieramento, a sua volta, è una disposizione di soldati. L'universale e il singolare non solo non si escludono, ma si implicano. **L'universale è già presente, in misura parziale ma significativa, nel singolo ente :**

“quando un solo oggetto, cui non possono applicarsi differenze, si arresta in noi, allora per la prima volta si presenta nell'anima l'universale (poiché si percepisce bensì l'oggetto singolo, ma la sensazione si rivolge all'universale, per esempio, all'uomo non già all'uomo Callia)” *Secondi Analitici* II, 19, 100a 15-19; si veda anche *Fisica* I, 1, 184a-b).

Qui viene alla luce la differenza di Aristotele da Platone, per cui nessuna realtà sensibile era in grado di recare con sé l'universale, ma al massimo rimandava ad esso.

L'analogia dell'esercito in fuga porta alla luce anche un fondamentale **presupposto** della filosofia aristotelica: c'è uno schieramento prima della battaglia, così come c'è un ordine prima dell'esperienza. Solo in forza dello schieramento i singoli soldati si dispongono di nuovo; solo in forza dell'ordine i singoli casi diventano tasselli di un mosaico già disegnato. La realtà che conosciamo, quindi, appare già ordinata prima del nostro incontrarla. Si tratta di una tesi diffusa, ma che a diverso titolo può venire confutata, come hanno fatto i sofisti prima e molta storia della filosofia poi. La nostra conoscenza riesce perché restituisce nel pensiero i rapporti tra le cose, ma anche, forse, perché elabora solo ciò che può e vuole elaborare. E' una critica che incontreremo di nuovo procedendo nel nostro cammino.

Sono quindi chiari quei caratteri della gnoseologia aristotelica che permettono di criticare Platone e la sua concezione di conoscenza come reminiscenza. Come è possibile – si chiede infatti Aristotele – che si possieda una conoscenza senza che ce ne accorgiamo? Possediamo già la facoltà di percepire con i sensi e di confrontare con l'intelletto, ma essa è una capacità che va attualizzata, attraverso la conoscenza sensibile e la riflessione razionale. Con ciò Aristotele fornisce una diversa risposta al paradosso della conoscenza impossibile. **Né siamo del tutto ignoranti, come afferma il paradosso, né conosciamo già le Idee, pur avendole dimenticate, come afferma Platone.** Non è assurdo dire che, in un certo senso, uno sa ciò che impara; certo non sa in modo completo né assoluto (*Secondi analitici* I, 71 b 6-12). **La nostra infatti è una conoscenza che parte da alcune capacità e che avanza progressivamente, per confronti e generalizzazioni, dal particolare all'universale.**

3.2. METODO INDUTTIVO E DEDUTTIVO

Questo procedere è detto da Aristotele *epagogé*, **induzione**. Il nostro conoscere muove infatti dalle realtà più note a noi, cioè vicine alla nostra esperienza, per giungere alle realtà più lontane: muove quindi dal particolare per giungere all'universale. Questo movimento è **l'induzione, cioè un procedere per casi, individuando le caratteristiche che sono generalizzabili a tutta la classe**

di elementi in questione. Se ci si accorge che l'uomo ha i polmoni, che il cane ha i polmoni, che il cavallo ha i polmoni, che il delfino ha i polmoni ecc. a un certo punto si può indurre che tutti i mammiferi abbiano i polmoni.

Attraverso questa via si giunge alle proposizioni universali o ai principi da cui nasce la scienza propriamente detta, che per Aristotele è una dimostrazione a partire da premesse generali e vere. L'induzione è quindi il procedimento che produce le generalizzazioni sulle quali agisce la dimostrazione.

Per giungere alla scienza esperienza ed induzione non bastano. Percepire qualcosa e giungere a definirlo attraverso un concetto ci dicono solo il "che" non il "perché" di qualcosa. Una cosa è affermare l'esistenza, un'altra indagare le cause. "Noi riteniamo di avere scienza di qualcosa in senso proprio [...] qualora pensiamo di conoscere la causa per cui la cosa è [quello che è], che essa è causa di quella cosa e che non è possibile che questa stia diversamente. (*Secondi Analitici*, I, 2, 71 b 9-12)

La conoscenza, per diventare scienza a tutti gli effetti, deve mostrare i nessi veri e necessari che collegano tra loro le cose, cioè conoscerne le cause. **La scienza dimostrativa (apodittica) è la forma di conoscenza che mostra la causa e la sua necessità:** essa, per Aristotele, trova espressione nel sillogismo. ([vedi testo su dimostrazione e induzione](#))

Il sillogismo [*syloghismos*] è un ragionamento nel quale, poste alcune premesse, seguono necessariamente delle conseguenze diverse dalle premesse. Un sillogismo è scientifico quando le sue premesse sono vere: in questo caso l'inferenza è necessaria e siamo quindi in presenza di una dimostrazione.

Ogni ragionamento sillogistico è costituito da tre enunciati:

1. la premessa maggiore, che collega un termine detto estremo maggiore [P] ad un altro detto medio [M];
2. la premessa minore, che collega un termine detto estremo minore [S] al medio [M];
3. la conclusione, che unisce i due estremi, nell'ordine il minore e il maggiore [S P].

Ad esempio è un sillogismo il seguente ragionamento:

Tutti gli uomini [M] sono mortali [P]

Tutti gli ateniesi [S] sono uomini [M]

Quindi tutti gli ateniesi [S] sono mortali [P]

Diverse sono le combinazioni di enunciati (universali, particolari, affermativi, negativi) e precise sono le regole che presiedono alla formazione di sillogismi corretti (per un approfondimento vedi [sillogismo](#) dal sito di *Argomentare*).

In tutti i casi, il termine medio non compare nella conclusione, ma consente di collegare la premessa maggiore alla premessa minore al fine di ottenere la conclusione. Un sillogismo è quindi un nesso tra enunciati veri che fungono da premesse e una necessaria conclusione, diversa dalle premesse.

In questo modo induzione e deduzione si saldano nel quadro generale della conoscenza scientifica.

Attraverso l'induzione si raggiungono enunciati generali veri; questi fungono da premesse per costruire deduzioni sillogistiche, con cui cogliere i nessi necessari tra gli enti e in particolare i nessi di causa, vero scopo della conoscenza scientifica.

Le premesse del sillogismo devono essere vere, prime, immediate, più note, anteriori e cause della conclusione. Aristotele, nel richiedere tali requisiti, è consapevole dei limiti della scienza dimostrativa: in altri termini egli sa bene che non si può dimostrare tutto. Non sempre siamo in possesso di principi così veri e universali tali da poter garantire un sillogismo scientifico. Inoltre lo stesso ragionamento sillogistico utilizza dei principi logici, come quello di non contraddizione, che non può essere dimostrato sillogisticamente, se non si vuole incorrere in una [petizione di principio](#) quella fallacia che i latini chiameranno *circulus in probando*. Ebbene, quando siamo in presenza di generalizzazioni solo credibili, ma non vere, e quando dobbiamo ragionare sui principi fondamentali non servono né l'induzione né il sillogismo. In questi casi dobbiamo percorrere una terza strada: la **dialettica**.

3.3. IL METODO DIALETTICO

Aristotele sviluppa la trattazione della dialettica nei *Topici* e negli *Elenchi sofistici*. Pur recuperando alcuni aspetti della dialettica socratica e platonica, la rinnova profondamente, facendone un autentico metodo di indagine razionale. **L'ambito della dialettica è il non necessario**, il che significa due cose



molto diverse: **da un lato la dialettica si occupa dei principi delle scienze**, che non possono essere dimostrati con necessità proprio perché sono principi, quindi non dimostrabili per definizione; **dall'altro essa verte su ciò che è criticabile e opinabile**, cioè su argomenti, temi, concezioni su cui gli interlocutori possono legittimamente avere opinioni diverse.

La dialettica è un metodo per discutere saggiando le diverse posizioni, “per scorgere in esse il vero e il falso”, come dice Aristotele.

1. Si parte da un problema - ad esempio rispondere alla domanda “che cos'è l'uomo?” - e uno dei due interlocutori propone una tesi - ad esempio “l'uomo è un animale bipede terrestre”.

2. A questo punto l'altro interlocutore formula delle domande cercando di ottenere delle risposte affermative che servono da premesse condivise (*éndoxa*). Sulla base di queste affermazioni – ad esempio “animale è il genere dell'uomo” oppure “l'essere bipede è ciò che specifica l'uomo tra gli

animali”– si tenta di confutare la tesi dell'avversario. Si mostra cioè che vi è una contraddizione tra una premessa assunta dall'interlocutore o comunemente accettata dai dialoganti e una conseguenza della tesi proposta. Ad esempio, se si è ammesso che l'uomo è superiore agli altri animali perché lui solo possiede il linguaggio, si mostra che ciò è in contraddizione con l'aver definito l'essere bipede come ciò che distingue l'uomo dagli altri animali. Questa fase del dialogo si chiama *confutazione* (*élenchos*), cioè individuazione di una contraddizione che deriva razionalmente dalla tesi avversa e che, pertanto, ne mostra la falsità. Viceversa, una tesi che riesce a superare il tentativo di confutarla, mostra di potersi avvicinarsi al vero.

Come ricordavamo, nella dialettica aristotelica si ritrovano gli elementi portanti della dialettica socratica e platonica, ma non solo quelli. Come in Socrate vi è l'incertezza tipica della ricerca e l'esperienza del dialogo come forma di indagine; come in Platone si ricorre alla dialettica per saggiare i principi e cogliere le relazioni tra i concetti. E' invece specificatamente aristotelico il ricorso alla dialettica come una strutturata forma di conoscenza. Infatti siamo in presenza di un dialogo organizzato secondo regole precise: tra queste vi è quella di dover rispondere alle domande, di ammettere il principio di non contraddizione, di condividere degli *éndoxa*, di aver bisogno del dialogo per saggiare la tenuta di una tesi. Di fatto **la dialettica è il metodo per argomentare**: con essa si vagliare criticamente ciò che è opinabile ma anche per ciò che fa da principio al ragionare e al conoscere. Ma la discussione sui principi e la critica razionale sono caratteristiche specifiche della filosofia. Per questo, con la dialettica, Aristotele illustra il metodo stesso della ricerca filosofica.

Su Aristotele e la dialettica vedi anche i testi sotto riportati: [Aristotele: la dialettica e i principi](#); [Cos'è la dialettica: ricostruzione da parte di un contemporaneo](#); [Ruolo e valore della dialettica per Aristotele](#)

3.4. GLI ESITI DELLA SOLUZIONE ARISTOTELICA

La teoria della conoscenza aristotelica è ampia, articolata e straordinariamente matura, se si considera lo stato della ricerca logica e gnoseologia prima di Aristotele.

La sua gnoseologia parte dall'esperienza per giungere al sapere intelligibile, al coglimento delle cause prime, al concetto a cui corrisponde l'essenza universale della cosa. In questo movimento dal particolare all'universale si annidano i rischi maggiori, relativamente al numero e alle proprietà dei casi da generalizzare, ma si apre anche la possibilità di un'inedita collaborazione tra esperienza e ragione, tra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile.

Tutto ciò avviene da un lato perché l'esperienza stessa porta in sé un elementare livello di universalità, dall'altro perché noi stessi possediamo dei principi logici prima e indipendentemente dall'esperienza.

In più in Aristotele prende forma un'immagine sfaccettata di conoscenza, dove trovano posto la conoscenza particolare e il suo superamento nell'induzione, la dimostrazione necessaria e la discussione dialettica sull'opinabile.

Anche per Aristotele i livelli di conoscenza sono diversi a seconda del tipo di oggetto conosciuto: degli enti immobili e dei nessi necessari abbiamo scienza apodittica, delle realtà mutevoli e delle opinioni un sapere dialettico. In polemica con Platone, per Aristotele l'importante non è ripudiare un livello di realtà perché la conoscenza che ne possiamo avere non è perfetta: **ogni tipo di realtà possiede una sua conoscibilità**. "E' proprio dell'uomo colto richiedere in ciascun genere di ricerca tanta esattezza quanta ne permette la natura dell'argomento" (*Etica nicomachea* I 3, 1094 b).

4. EPICURO: LA CONOSCENZA È SENSAZIONE

La riflessione di Epicuro (341 – 270 a.C.) risente del mutato clima culturale e politico in cui si trova la Grecia in epoca ellenistica. Si ridimensiona la pretesa di una conoscenza universale, come nel caso di Platone, e di una filosofia sistematica, come nel caso di Aristotele. L'attenzione si sposta su un piano più personale, rivolto alla vita felice e alla ricerca di un sapere che tenga conto dei limiti umani.

In questa prospettiva Epicuro recupera la fisica atomistica di Democrito e su di essa costruisce una gnoseologia rigorosamente empirista, cioè basata sull'**esperienza come unica fonte certa di conoscenza**.

Ogni sensazione, per Epicuro, è vera, poiché niente può confutarla. Non lo può fare un'altra sensazione dello stesso tipo, perché avrebbe lo stesso valore, né lo può una sensazione di tipo diverso, perché non si riferirebbe alla stessa percezione, né lo può fare qualcosa di diverso dalla sensazione, ad esempio un ragionamento, perché ogni ragionamento dipende dalla sensazione.

EPICURO: LA SENSAZIONE

Nella filosofia di Epicuro etica e fisica assumono grande importanza, ma entrambe vanno regolamentate dal kanón, il canone, cioè la logica e la teoria della conoscenza. Il Canone epicureo è andato perduto, ma lo si può ricostruire dal riassunto che ne fa Diogene Laerzio. Ne emerge una gnoseologia fortemente basata sulla sensazione, in polemica con Platone per la sua svalutazione della conoscenza sensibile.

Niente vi è che possa confutare una sensazione: non può una sensazione omogenea confutarne un'altra perché entrambe hanno lo stesso valore, né lo può una eterogenea, perché il loro giudizio non verte sullo stesso oggetto; né il ragionamento, perché ogni ragionamento dipende dalle sensazioni; né infine l'una può confutare l'altra, poiché a tutte ci atteniamo. Il solo fatto che la sensazione sia qualcosa di esistente è garanzia della veracità dei sensi. È un fatto reale che noi vediamo e udiamo, così come che soffriamo. Perciò, anche per la conoscenza di ciò che non cade sotto i sensi, dobbiamo fare illazioni sulla base dei dati dell'esperienza. Tutti i pensieri, infatti, si sono generati dalle sensazioni, per un processo di incidenza, di analogia, di somiglianza, di unione, con una certa collaborazione del ragionamento. Sono vere anche le visioni dei pazzi, e anche «le visioni» che abbiamo in sogno; producono infatti una percezione; ma ciò che non esiste non può produrre niente.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, X, 31-32, in Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, p. 294.

PER LA COMPrensIONE

- **Perché il ragionamento non può confutare una sensazione?**
- **Perché una sensazione non ne può confutare un'altra?**
- **Quali sono i processi per cui dalla sensazione si passa al ragionamento?**

Come si vede la tesi di Epicuro è diametralmente opposta a quella di Platone. Per quest'ultimo, due sensazioni riferite allo stesso ente non riescono a spiegare perché esso è "lo stesso" ente: solo l'intelletto coglie tale identità. Per Epicuro la situazione è rovesciata. L'intelletto dipende dalla sensazione come sua unica base certa e quindi, in quanto effetto, esso vale meno della causa che lo determina: in questo ragionamento si applica l'argomento a posteriori della priorità della causa sull'effetto.

Oltre a ciò Epicuro porta altre ragioni della priorità della sensazione rispetto all'intelletto e della veridicità del percepire rispetto al ragionare. Anzitutto la sensazione è passiva, è un "essere affetto" dalla cosa percepita, il che depone a garanzia della corrispondenza tra ente e sensazione dell'ente. In secondo luogo la sensazione è arazionale, viene prima ed è indipendente dalla rielaborazione dell'intelletto. Per questo essa dà garanzie di veridicità maggiori della conoscenza intellettuale.

E' evidente il principio che sta alla base di questi ultimi argomenti. Per Epicuro la conoscenza sensibile riflette la realtà percepita senza modificarla, cioè accogliendola passivamente. Per questo la sensazione corrisponde all'ente percepito meglio e più dell'intelletto, con i suoi concetti universali frutto di rielaborazione e generalizzazione. Se la verità è corrispondenza tra la realtà e la conoscenza che ne abbiamo, ebbene la conoscenza sensibile corrisponde alla realtà meglio e di più della conoscenza intellettuale, quindi è più vera.

Come avviene allora la conoscenza per Epicuro. Essa è il risultato dell'azione di atomi che, partendo dall'ente percepito, giungono ai nostri organi di senso e quindi all'anima. Questa non è qualitativamente diversa dal corpo. Essa è solamente costituita da atomi più leggeri e sottili: per questo è più facilmente modificabile dall'impressione sensibile, cioè dagli atomi che vanno dalle cose a noi. Così concepita l'anima, sede della elaborazione della conoscenza, è distinta dal corpo per gli atomi che la compongono, ma resta materiale e quindi segue la sorte del corpo, disperdendosi con la sua morte.

Ovviamente **non possiamo dire di conoscere solo con la sensazione**. Accanto ad essa, per Epicuro, vi è la "prolessi", cioè una nozione relativa a qualcosa non presente ai sensi. La prolessi è un concetto, espresso attraverso un nome, che nasce da un'esperienza ripetuta, da sensazioni simili o identiche. Equivale a una sorta di impronta che la sensazione lascia nella nostra memoria. La sua attendibilità, quindi, è funzione delle sensazioni che l'hanno generata e, in caso di conflitto tra una prolessi e una sensazione, sarà quest'ultima a prevalere.

E' chiaro che in Epicuro **si è perso il ruolo e il valore dell'universale**. Esso al più diventa una generalizzazione, sempre condizionata e mai condizionante rispetto all'esperienza. Si ritorna così, dopo Aristotele, ad una sostanziale distinzione tra esperienza e ragione. Il ruolo e il valore della conoscenza intellettuale appare inferiore e incerto rispetto all'unica verità che, direttamente o indirettamente, si poggia sulla sensazione.

5. CONCLUSIONI

Il problema del conoscere, nel mondo antico, ha trovato soluzioni diverse e addirittura opposte. Si va dalla identificazione di sensazione e conoscenza, come nel caso di Empedocle, a una sempre più netta distinzione tra conoscenza sensibile e intelligibile, processo che inizia con Democrito e culmina in Platone. Allo sforzo di Aristotele di integrare esperienza e ragione fa seguito, in Epicuro, una più elementare riduzione dell'intelligibile a semplice modificazione e alterazione del sensibile.

Eppure, in queste variazioni rimane tuttavia fermo un punto essenziale. La gnoseologia è strettamente legata all'ontologia: ciò vuol dire che la conoscenza che possediamo dipende dal tipo di essere con cui ci misuriamo. Un ente in divenire, oggetto di conoscenza sensibile, sarà in grado di offrire poco più di una conoscenza opinabile; un ente eterno ed immobile, oggetto della sola conoscenza intellettuale, potrà essere colto con verità. Anche Epicuro, che riconduce la conoscenza a sensazione, lo fa sulla base di una ontologia atomistica che giustifica il valore dell'esperienza sensibile. E' sempre l'essere che stabilisce le condizioni del conoscere. **Nel mondo antico è l'ontologia che determina la gnoseologia.**



LABORATORIO DIDATTICO

SEZ. A IL PROBLEMA E IL SENSO COMUNE

Come avvicinarsi al problema utilizzando il senso comune

I termini “conoscere” o “conoscenza” possono venire usati con significati diversi:

1. Avere rapporti di familiarità
2. Essere il risultato di un'attività di apprendimento
3. Avere consapevolezza
4. Controllare le proprie facoltà sensoriali e intellettuali

Indica, per ognuna delle frasi riportate, a quale accezione di conoscenza essa va riferita.

- a) Hai perso conoscenza per cinque minuti.
- b) Conoscere una città.
- c) Conosco il francese.
- d) Conosco un sistema infallibile per vincere alla roulette.
- e) Non ti conosci affatto!
- f) Conosco suo fratello, frequenta la classe VB.

Del termine “conoscere” esistono, in italiano, diversi sinonimi, tra cui:

- Sapere
- Riconoscere
- Apprendere
- Comprendere
- Imparare
- Capire
- Sperimentare

Prova a chiarire la differenza tra questi diversi verbi, fornendone una definizione e una esemplificazione

SEZ B. RIPERCORRERE LE DIVERSE SOLUZIONI AL PROBLEMA

Esercizi per comprendere ed utilizzare le diverse soluzioni proposte

EMPEDOCLE

In Empedocle si afferma che il simile conosce il simile. I motivi portati a sostegno di questa tesi sono che dai pori si sprigionano effluvi che colpiscono i nostri pori e che parti dei nostri organi riconoscono le parti simili nelle cose conosciute.

Tali motivi sono giustificati solo se si concepisce la conoscenza come identica ad un altro processo. Quale?

Quali sono le ragioni che sembrano mettere in crisi questa identificazione?

ANASSAGORA E DEMOCRITO

Anassagora pensa che la sensazione avvenga per differenza e, pur affermando che la sensazione non è vera conoscenza, generalizza questo principio anche alla conoscenza. Il *Nous*, l'Intelletto, è ciò che conosce ed ha la caratteristica di essere illimitato, non mescolato a niente, solo in se stesso (DK 59 B 12).

Con questi elementi mostra perché Anassagora ritiene che la conoscenza avvenga per differenza e non per somiglianza.

Il *Nous* di Anassagora e l'atomo di Democrito sono centrali nelle rispettive filosofie e, al di là delle differenze, sono accomunabili nella critica alla sensazione come conoscenza. **Perché?**

PLATONE

Il paradosso della conoscenza afferma che ciò che non si conosce non lo si può né cercare, né trovare. **Perché la teoria della reminiscenza, proposta da Platone, permette di superarlo?**

Platone giustifica la sua tesi della conoscenza come reminiscenza utilizzando il caso dello schiavo che riesce a dimostrare un difficile teorema di geometria. **Che tipo di argomento usa Platone in questo caso e come lo si definisce?**

ARISTOTELE

Il processo conoscitivo, per Aristotele, è tale da permettere l'induzione. **Che cosa significa induzione? Cerca nell'Appendice la definizione e indica quali sono i diversi tipi di induzione.**

L'induzione per Aristotele è il passaggio dal particolare all'universale; la deduzione è il passaggio dall'universale al particolare. Al di là di queste definizioni, che dovranno essere corrette e precisate, **che rapporto lega, in Aristotele, i processi induttivo e deduttivo?**

Perché, diversamente da Aristotele, per Platone l'induzione non può essere uno strumento utile per cogliere l'universale.

EPICURO

Ogni sensazione, per Epicuro, è vera, poiché niente può confutarla.

Che principio si usa per affermare che se un enunciato non è falso, allora è vero?

E' la stessa cosa parlare di sensazioni e di enunciati?

STRUMENTI FILOSOFICI: LA CONDIZIONE NECESSARIA E SUFFICIENTE

Come utilizzare gli strumenti logici e argomentativi del filosofo

Condizione necessaria e condizione sufficiente

Una *condizione necessaria* per l'accadere di un dato evento è una circostanza in assenza della quale l'evento non può accadere, mentre una *condizione sufficiente* è una circostanza in presenza della quale l'evento deve accadere.

La condizione necessaria per il darsi di un evento è quella che, se non viene soddisfatta, non comporta la sua realizzazione. Ad esempio condizione necessaria perché un'auto funzioni è che vi sia carburante: se non vi è carburante, l'auto non funziona. Ma non è detto che, se vi è carburante, l'auto funzioni: potrebbe essere guasta o spenta...

La condizione sufficiente per il darsi di un evento è quella che, se viene soddisfatta, comporta la sua realizzazione. Ad esempio, la condizione sufficiente per riscaldare un ambiente è accendere un fuoco. Ma non è detto che la stanza si riscaldi se realizza *solo* con un fuoco: posso attivare il termosifone, o una stufa e riscaldare ugualmente l'ambiente.

Nel caso della crescita di una pianta, qual è una condizione necessaria per il suo darsi?

Nel caso dello svuotarsi di un recipiente pieno d'acqua, qual è una condizione sufficiente per il suo darsi?

Nel paragrafo dedicato al processo conoscitivo in Aristotele si accenna ad una critica alla teoria della reminiscenza in Platone: egli si chiede come possiamo avere una conoscenza senza che ce ne accorgiamo. **In questo caso, per Aristotele, la consapevolezza della conoscenza è una condizione necessaria o sufficiente della conoscenza?**

In Epicuro senza sensazione non vi sarebbero concetti. **Che rapporto esiste tra concetti e sensazione?**

La domanda da porsi è se la sensazione è anche condizione sufficiente: cioè, avendo sensazione si hanno anche i concetti oppure no?

Se siamo interessati a conoscere la causa partendo dall'effetto, cercheremo condizioni necessarie, se siamo interessati a conoscere l'effetto partendo dalla causa, cercheremo le condizioni sufficienti. Ma quando, circa un evento, vogliamo trovare la causa unica, in assenza della quale l'evento non si dà mai e in presenza della quale l'evento si dà sempre, allora dobbiamo cercare una **causa necessaria e sufficiente**.

In Platone le Idee sono condizione necessaria o sufficiente della conoscenza?

«La dimostrazione parte da proposizioni universali, mentre l'induzione si fonda su proposizioni particolari; non è tuttavia possibile cogliere le proposizioni universali, se non attraverso l'induzione, poiché anche le nozioni ottenute per astrazione saranno rese note mediante l'induzione, quando cioè si provi che alcune determinazioni appartengono a un singolo genere in quanto tale, sebbene non risultino separabili dagli oggetti della sensazione. D'altro canto, è impossibile che chi non possiede sensazione venga guidato induttivamente. La sensazione si rivolge infatti agli oggetti singolari: in tal caso, non è possibile acquistare la scienza di questi oggetti, dato che da proposizioni universali non la si può trarre senza induzione, e che mediante l'induzione non la si può raggiungere senza la sensazione» (*Secondi Analitici* 18, 81a-b).

Nel testo si afferma che:

- Vi sono proposizioni universali su oggetti singolari solo se vi è induzione
- l'induzione è possibile solo se vi è sensazione.

Qual è IN ARISTOTELE il rapporto tra induzione e proposizioni universali su oggetti singolari? E tra induzione e sensazione?

Possiamo modellizzare il ragionamento di Aristotele esposto nel brano trasformandolo in un sillogismo di I figura (precisamente in modo *Barbara*, con tre enunciati universali affermativi):

L'induzione (M) è condizione necessaria di proposizioni universali su oggetti singolari (P)

La sensazione (S) è condizione necessaria dell'induzione (M)

Allora la sensazione (S) è condizione necessaria delle proposizioni universali su oggetti singolari (P).

Una variante più semplice dello stesso ragionamento si ottiene applicando la proprietà transitiva:

- la sensazione è condizione necessaria dell'induzione,
- l'induzione è condizione necessaria di proposizioni universali su oggetti singolari,
- quindi la sensazione è condizione necessaria delle proposizioni universali su oggetti singolari.

PIANO DI DISCUSSIONE

- Come può l'ignorante sapere di esserlo veramente se non conosce nulla, tantomeno la verità?
- Che tipo di conoscenza è quella che distingue i vari tipi di conoscenza?
- Se le regole della logica sono stabilite dall'attività razionale, significa che noi pensiamo razionalmente a prescindere dalla logica?
- Se le regole della logica esistono a prescindere dall'attività razionale individuale, significa che noi pensiamo logicamente anche senza razionalizzarlo?
- Se non si impara mai qualcosa di veramente nuovo, ma c'è sempre un aggancio con ciò che già si sa, allora in che cosa può consistere secondo te l'"imparare ad imparare"?

A03 CHE COS'È LA CONOSCENZA?

BIBLIOGRAFIA MINIMA

- Cassirer E., *Da Talete a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1992.
 Biral A., *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1997.
 Cambiano G. e Repici L. (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED, Milano 1993.
 Berti E., *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989.
 Pesce D., *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari 1998.

SCHEMA DIDATTICA

SCHEMA DIDATTICA SUL PROBLEMA							
Prerequisiti	<ul style="list-style-type: none"> • sommario inquadramento storico degli autori citati, • capacità di analisi del testo, sapendone individuare i nessi centrali, • capacità di riconoscere termini specifici della disciplina, • capacità elementare di valutare il processo conoscitivo: distinguere componenti, condizioni, effetti • conoscere e saper usare il principio di non contraddizione, di identità e del terzo escluso 						
Obiettivi	<table border="1" style="width: 100%;"> <tr> <td style="width: 20%;">Conoscenza</td> <td> Acquisizione di un lessico specifico relativamente alle nozioni di: <ul style="list-style-type: none"> • conoscenza • sensazione • intelletto • opinione • verità • induzione • deduzione • condizione necessaria e sufficiente </td> </tr> <tr> <td>Competenza</td> <td> <ul style="list-style-type: none"> • Avviare l'utilizzo del lessico filosofico • Saper collocare storicamente gli autori affrontati • Focalizzare i nuclei teorici delle diverse posizioni </td> </tr> <tr> <td>Capacità</td> <td> <ul style="list-style-type: none"> • Analizzare e confrontare le diverse concezioni che assume il problema della conoscenza • Analizzare le diverse soluzioni proposte al problema • Confrontare tra le diverse soluzioni individuandone specificità e premesse • Sintetizzare il problema negli aspetti comuni rilevati nei diversi autori • Attualizzare il problema </td> </tr> </table>	Conoscenza	Acquisizione di un lessico specifico relativamente alle nozioni di: <ul style="list-style-type: none"> • conoscenza • sensazione • intelletto • opinione • verità • induzione • deduzione • condizione necessaria e sufficiente 	Competenza	<ul style="list-style-type: none"> • Avviare l'utilizzo del lessico filosofico • Saper collocare storicamente gli autori affrontati • Focalizzare i nuclei teorici delle diverse posizioni 	Capacità	<ul style="list-style-type: none"> • Analizzare e confrontare le diverse concezioni che assume il problema della conoscenza • Analizzare le diverse soluzioni proposte al problema • Confrontare tra le diverse soluzioni individuandone specificità e premesse • Sintetizzare il problema negli aspetti comuni rilevati nei diversi autori • Attualizzare il problema
	Conoscenza	Acquisizione di un lessico specifico relativamente alle nozioni di: <ul style="list-style-type: none"> • conoscenza • sensazione • intelletto • opinione • verità • induzione • deduzione • condizione necessaria e sufficiente 					
	Competenza	<ul style="list-style-type: none"> • Avviare l'utilizzo del lessico filosofico • Saper collocare storicamente gli autori affrontati • Focalizzare i nuclei teorici delle diverse posizioni 					
Capacità	<ul style="list-style-type: none"> • Analizzare e confrontare le diverse concezioni che assume il problema della conoscenza • Analizzare le diverse soluzioni proposte al problema • Confrontare tra le diverse soluzioni individuandone specificità e premesse • Sintetizzare il problema negli aspetti comuni rilevati nei diversi autori • Attualizzare il problema 						
Programmazione	Quattro lezioni						

Termini illustrati	Lessico filosofico impiegato nell'esposizione del problema
condizione necessaria	argomentazione
condizione sufficiente	atomo
dialettica	credenza
esperienza	deduzione
idea	differenza
induzione	divenire
intelletto	immaginazione
opinione	induzione
percezione	pluralisti
	prolessi

sensazione	somiglianza
sillogismo	uguaglianza
	verità - apparenza

TESTI A INTEGRAZIONE

EMPEDOCLE

La testimonianza di Teofrasto

Riguardo a tutte le sensazioni Empedocle fa affermazioni simili, e sostiene che la sensazione avviene in virtù dell'adattamento a quei pori che sono propri di ciascuna sensazione degli altri, perché si dà il caso che essi siano ora in certo modo troppo larghi, ora troppo stretti, cosicché ora vi è passaggio senza contatto, ora impossibilità completa di penetrazione. Egli cerca poi di dire anche quale sia la natura della vista; e afferma che il suo interno è fuoco e la sua parte esterna <acqua e> terra e aria, attraverso le quali il fuoco, essendo sottile, passa, come la luce nelle lanterne. I pori del fuoco e dell'acqua sono alternati, e noi possiamo distinguere il bianco mediante quelli del fuoco e il nero mediante quelli dell'acqua: vi è infatti un adattamento di ciascuna ai rispettivi pori. E anche i colori sono portati alla vista mediante questo effluvio. Gli occhi non sono tutti costituiti in modo eguale, "ma gli uni da elementi in proporzione uguale", altri invece da elementi in proporzione contraria, e in alcuni occhi il fuoco sta nel mezzo, in altri sta all'esterno; e questa è la ragione per cui alcuni esseri viventi vedono più acutamente alla luce del giorno, altri di notte: quanti infatti hanno una minore quantità di fuoco vedono più acutamente di giorno, perché la loro luce interna è compensata da quella dell'ambiente esterno; quanti invece hanno una quantità maggiore di fuoco vedono meglio di notte, perché anche per costoro il difetto [della luce esterna] risulta così compensato. Nei casi contrari, poi, ciascuno di questi si comporta "in modo contrario". Vedono in modo confuso quelli ai quali il fuoco sovrabbonda: accresciuto, infatti, ulteriormente dalla luce del giorno, esso ostruisce e comprime i pori dell'acqua. Al contrario, per quelli in cui sovrabbonda l'acqua, la medesima cosa si verifica di notte: il fuoco è infatti compresso dall'acqua. <E questo avviene> finché per gli uni l'acqua non sia dissolta dalla luce esterna, e per gli altri finché il fuoco non sia dissolto dall'aria. Nell'uno e nell'altro caso è infatti l'elemento contrario che produce il rimedio: la vista migliore, quella in cui si ha una perfetta mescolanza è quella che risulta conformata da entrambi gli elementi in eguale proporzione. Queste sono dunque, più o meno, le cose che dice intorno alla vista. L'udito si produce ad opera dei rumori interni: quando infatti "l'aria" è mossa dal suono, essa riecheggia dentro l'orecchio; l'orecchio infatti è, per così dire, un sonaglio che ripete i suoni in modo eguale e ad esso dà il nome di "germoglio carneo": ripercuote l'aria mossa contro le pareti solide e produce la risonanza. L'odorato invece si riproduce con la respirazione: per questo hanno l'odorato più sviluppato proprio quegli esseri viventi nei quali più intenso è il movimento della respirazione; l'odore, poi, emana soprattutto dai corpi sottili e leggeri. Riguardo al gusto e al tatto, egli non dà una definizione particolare per ciascuno, né come né perché si producono: eccetto che, per ciò che hanno di genericamente comune, la sensazione risulta da un armonizzarsi ai pori. Si prova piacere di cose simili, o nelle parti o nelle mescolanze, e dolore delle cose contrarie.

Teofrasto, *Le sensazioni*, 7-9 = DK 31 A 86, trad. it. *I presocratici*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 361-62.

La filosofia di Empedocle

Duplici è la genesi dei mortali, duplici è la morte:

l'una è generata e distrutta dalle unioni di tutte le cose,

l'altra, prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse si separano.

E queste cose continuamente mutando non cessano mai,

una volta ricongiuntesi tutte nell'uno per l'Amicizia,

altra volta portate in direzioni opposte dall'inimicizia della Contesa.

"Così come l'uno ha appreso a sorgere da più cose"

così di nuovo dissolvendosi l'uno ne risultano più cose,

in tal modo esse divengono e la loro vita non è salva;

e come non cessano di mutare continuamente, così sempre sono immobili durante il ciclo.

Ma ascolta le mie parole: la conoscenza infatti accrescerà la mente:

come infatti già prima ho detto preannunciando i limiti delle mie parole,
 duplice cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere
 da molte cose, talvolta di nuovo molte cose si disgiungono da un unico essere,
 fuoco e acqua e terra e l'infinita altezza dell'aria,
 e la Contesa funesta da essi disgiunta, egualmente tutt'intorno librata,
 e l'Amicizia fra essi, eguale in lunghezza e larghezza:
 lei scorgi con la mente e non stare con occhio stupito;
 lei, che dagli uomini si crede sia insita nelle membra
 e per lei pensano cose amiche e compiono opere di pace,
 chiamandola con vario nome Gioia o Afrodite;
 ma nessun uomo mortale la conobbe aggirantesi fra essi [elementi]:
 ma tu ascolta l'ordine che non inganna del mio discorso.
 Tutte queste cose sono eguali e della stessa età,
 ma ciascuna ha la sua differente prerogativa e ciascuna il suo carattere,
 e a vicenda predominano nel volgere del tempo.
 E oltre ad esse nessuna cosa si aggiunge o cessa di esistere:
 se infatti si distruggessero del tutto, già non sarebbero più;
 e quale cosa potrebbe accrescere questo tutto? e donde venuta?
 e dove le cose si distruggerebbero, dal momento che non vi è solitudine [vuoto] di esse?
 ma esse son dunque queste [che sono], e passando le une attraverso le altre,
 divengono ora queste ora quelle cose sempre eternamente eguali.
 Empedocle, *Sulla natura*, vv. 3-34, DK 31 B 17, trad. it. *I presocratici*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 377-378.

Le obiezioni di Teofrasto a Empedocle

(12) Queste dunque sono le opinioni di Empedocle riguardo alla sensazione e alla conoscenza; un primo dubbio, però, potrebbe nascere da ciò che egli dice, e cioè quale sia la differenza tra gli esseri forniti di anima e gli altri riguardo alla sensazione: anche negli esseri privi di anima, infatti, vi è in adattamento ai pori, e in generale egli fa risultare la mescolanza dalla simmetria dei pori. Onde l'olio e l'acqua non si mescolano [cfr. B91], mentre si mescolano gli altri liquidi e le altre sostanze di cui Empedocle enumera le mescolanze appropriate. Cioché tutte le cose saranno fornite di sensibilità e la stessa cosa saranno mescolanza, sensazione e accrescimento, poiché in ogni caso si ha simmetria di pori, se non intervenga qualche differenza. [...]

(14) Ed invero [un] dubbio potrebbe ancora sussistere se fosse possibile che gli elementi eterogenei avessero grandezze tali da adattarsi, soprattutto tenendo presente che può accadere, come egli dice, che gli occhi, la cui mescolanza degli elementi è asimmetrica, perdano la chiarezza della vista perché i pori sono ostruiti ora dal fuoco ora dall'aria. Se dunque può esservi simmetria anche tra elementi eterogenei ed i pori possono esserne riempiti, come e quando si produce la sensazione e dove questi elementi eterogenei si ritraggono? Bisogna infatti che si produca un certo trasferimento di parti, cioè che in ogni caso vi sono difficoltà: infatti è necessario che o s'introduca il vuoto, o che gli esseri viventi abbiano sensazioni ininterrotte di ogni cosa, o che vi sia adattamento ai pori anche di particelle eterogenee, senza che si produca sensazione né trasferimento appropriato per le particelle che producono sensazione. [...]

(16) Ma inadeguata è anche la spiegazione analoga del piacere e del dolore, quando cioè spiega che si gode del simile e si prova dolore del dissimile: « ... » [B 22, 6-7]. Essi [Empedocle e Anassagora, in base al § 17 ?] ritengono infatti che il piacere e il dolore siano sensazioni o conseguano a sensazioni, cioè che non in ogni caso risultano dal simile. Inoltre se sono le cose congeneri che producono piacere nel contatto, come egli dice, allora sarebbero soprattutto le cose della stessa natura a godere e a sentire: dalle stesse cose infatti egli fa risultare la sensazione e il piacere. (17) Tuttavia spesse volte, nell'atto della sensazione, proviamo dolore e anzi, secondo Anassagora, non vi è in generale sensazione senza dolore. Altre osservazioni potrebbero farsi nei dettagli. Posto infatti che la conoscenza avviene per il simile e che l'occhio consiste di fuoco e del suo contrario, non c'è problema nella possibilità di conoscere il bianco e il nero mediante il simile, ma come si conoscono il grigio e gli altri colori misti? Non per mezzo dei pori del fuoco né di quelli dell'acqua, né di altri comuni, risultanti da entrambi; pur tuttavia noi vediamo i colori misti non meno di quelli semplici. [...]

(23)[...] si potrebbero sollevare obiezioni anche a proposito della conoscenza, dal momento che la fa risultare da fattori identici a quelli della sensazione. Tutte le cose infatti parteciperebbero della conoscenza. E nello stesso tempo è possibile che la sensazione si produca per una modificazione qualitativa e ad opera del simile? Il simile non è modificato dal simile. E' altresì del tutto assurdo che la conoscenza avvenga per mezzo del sangue: molti degli esseri viventi, infatti, sono privi di sangue, e in coloro che ne sono forniti le parti che interessano le sensazioni sono le più povere di sangue. E inoltre anche le ossa ed i peli avrebbero sensazioni, poiché sono composti di tutti gli elementi. E la conseguenza è che la stessa cosa sarebbero il conoscere, il sentire, il godere, il provare dolore e l'ignorare: le due ultime cose hanno infatti, secondo Empedocle, come causa il dissimile; in modo che per l'ignoranza dovrebbe prodursi dolore e per la conoscenza piacere.

Teofrasto *Le sensazioni*, 1.2. (Dox. 499 sgg) = DK 31 A 86 trad. it. *I presocratici*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 363-367.

DEMOCRITO

"Tutto quanto sfugge alla vista degli occhi cade sotto il dominio della vista dell' intelletto"

Hippocrate *De Arte* 11, p. 16, 17 DK 68 B 11, in *I Presocratici*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, p. 749

«Opinione è il colore, opinione il dolce, opinione l'amaro, verità gli atomi e il vuoto», dice Democrito, ritenendo che tutte quante le qualità sensibili, ch'egli suppone relative a noi che ne abbiamo sensazione, derivino dalla varia aggregazione degli atomi, ma che per natura non esistano affatto bianco, nero, giallo, rosso, dolce, amaro [...] gli uomini credono che sia qualche cosa di reale il bianco e il nero, il dolce e l'amaro, e tutte le altre qualità del genere, in verità ente e niente sono tutto ciò che esiste, perché Democrito usava anche questi altri termini, chiamando «ente» gli atomi e «niente» il vuoto. Così tutti quanti gli atomi, essendo corpi piccolissimi, non posseggono qualità sensibili, e il vuoto è uno spazio nel quale tali corpuscoli si muovono tutti quanti in alto e in basso eternamente o intrecciandosi in vario modo tra loro o urtandosi e rimbalzando, sicché vanno disgregandosi e aggregandosi a vicenda tra loro in composti siffatti; e in tal modo producono tutte le altre [maggiori] aggregazioni e i nostri corpi e le loro affezioni e sensazioni.

Galeno, *Sulle teorie di Ippocrate*, I, 2 = DK 68 A 49, *I presocratici*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, pp. 688-689.

PLATONE

Critica alla sensazione come conoscenza

Dimmi dunque: gli organi mediante i quali tu senti ciò che è caldo, duro, leggero, dolce, non li poni tu ciascuno come organi del corpo? o di qualche altra cosa? TEET. No, di nessun'altra cosa. SOCR. E certo mi vorrai anche concedere che quel che senti mediante una facoltà non è possibile tu lo senta mediante una facoltà diversa: così, per esempio, ciò che senti mediante l'udito non puoi sentirlo mediante la vista, e ciò che senti mediante la vista non puoi mediante l'udito. E' così? TEET. O come potrei dire di no? SOCR. Se dunque tu pensi qualche cosa di due oggetti in comune, [uno veduto e l'altro udito,] non certo questo pensiero potrai averlo mediante l'uno o l'altro dei due organi; né, d'altra parte, mediante l'uno o l'altro dei due organi potrai averne una sensazione, trattandosi di due oggetti insieme. TEET. No certo. SOCR. Orbene, intorno al suono e intorno al colore, presi tutti e due insieme, questo, certo, tu pensi prima di ogni altra cosa, che tutti e due esistono. TEET. Sì. SOCR. E pensi anche che ciascuno dei due è altro dall'altro, ma identico a se stesso? TEET. Certo. SOCR. E pensi anche che tutt'e due insieme sono due, e ciascuno separatamente è uno? TEET. Sì, anche questo. SOCR. E sei capace anche di osservare se sono dissimili tra loro oppure simili. TEET. Crederei. SOCR. Ebbene, tutte queste cose, intorno a codesti due oggetti, mediante quale organo le pensi? Ché non certo mediante l'udito né mediante la vista è possibile tu colga ciò che di essi due oggetti è comune. E c'è anche quest'altra prova di quel che stiamo dicendo: se fosse possibile di tutti due insieme codesti oggetti esaminare se sono salati o no, tu mi potresti rispondere facilmente, lo sai bene, con quale facoltà esamineresti ciò; e questa, mi pare chiaro, non è né la vista né l'udito, ma un'altra. TEET. E che ha da essere se non quella facoltà che opera mediante la lingua? SOCR. Bravo: ma dimmi ora, mediante che cosa opera, e che facoltà è quella che ti chiarisce ciò che è comune a tutte le cose in genere e a queste in particolare, onde tu enunci l' "è" e il "non è", e quel che ora domandavamo di esse? alla percezione di tutte queste qualità quali organi

assegnerai tu, mediante i quali quella parte di noi che sente possa sentirla una per una? TEET. Tu vuoi dire, di codesti oggetti in genere, l'essere e il non essere, la simiglianza e la dissimiglianza, la identità e l'alterità, e così anche l'uno e tutta la serie degli altri numeri. Ed è chiaro che anche il pari e il dispari, e tutte le altre proprietà che vanno insieme con queste, tu mi domandi mediante quale degli organi corporei noi le percepiamo con l'anima.

SOCR. Tu mi segui, o Teeteto, che è una meraviglia! Precisamente questo io ti domando. TEET. Ma io in verità, o Socrate, non saprei proprio che cosa dire; se non questo, che assolutamente non mi pare ci sia in noi, per codeste cose nessun organo speciale così fatto come c'è per quelle altre; bensì mi pare sia ella stessa l'anima mediante se stessa che discerne ciò che di tutte le cose è comune. SOCR. Bello tu sei, o Teeteto, e non, come diceva Teodoro, brutto: perché chi bello parla è anche bello e buono. Tu oltre a essere bello, mi hai anche fatto del bene, che m'hai liberato da un molto lungo discorso, se ti par chiaro che certe cose l'anima le discerna da sé mediante se stessa, altre invece mediante le facoltà del corpo. Perché questa [186a] era già opinione mia, ma volevo fosse anche tua. TEET. Sì, mi par chiaro. XXX. SOCR. Dimmi, dunque, in quale di queste due categorie poni l'essere? perché se c'è cosa che a tutte si accompagna è massimamente questa. TEET. Nella categoria di quelle cose a cui l'anima si protende essa sola da sé. SOCR. E anche il simile e il dissimile, anche l'altro e l'identico? TEET. Sì. SOCR. E dimmi, il bello e il brutto, il buono e il cattivo? TEET. Anche queste, mi pare, sono qualità di cui l'anima cerca l'essere sopra tutto nelle relazioni che esse hanno fra loro, comparando in se stessa il passato e il presente col futuro.

SOCR. Fermati qui. Dimmi, la durezza di ciò che è duro non la sente l'anima per mezzo del tatto, e similmente la mollezza di ciò che è molle? TEET. Sì. SOCR. Sta bene, ma il loro essere, e che cosa sono esse due e la loro opposizione reciproca, e, ancora, l'essere di questa opposizione, sono tutte cose che l'anima si sforza da se medesima di chiarire a noi, riesaminandole una dopo l'altra e confrontandole fra di loro. TEET. Certamente. SOCR. Dunque vi sono sensazioni che uomini e bestie hanno da natura subito appena nati, e sono tutte quelle affezioni che giungono fino all'anima, attraverso il corpo; ma quel che l'anima, riflettendoci su, riesce a scoprire intorno a codeste affezioni, sia relativamente all'essere loro che alla loro utilità, tutto ciò a gran stento si raggiunge, e col tempo e dopo molta esperienza e istruzione, da quei pochi che pur lo raggiungono. TEET. E' proprio così. SOCR. Dunque è possibile che mai colga la verità chi non coglie nemmeno l'essere? TEET. Impossibile. SOCR. E potrà mai uno aver conoscenza di ciò di cui non coglie la verità? TEET. E come potrebbe, o Socrate? SOCR. Dunque in queste affezioni non c'è conoscenza, bensì nel ragionare che si fa intorno a esse: perché per questa via è possibile, come sembra, toccare l'essere e la verità, per quella è impossibile. TEET. E' chiaro. SOCR. E allora, vuoi tu chiamare con lo stesso nome quel procedimento e questo, che sono così diversi l'uno dall'altro? TEET. No, non è giusto. SOCR. E che nome darai a quello, cioè al vedere, udire, odorare, aver freddo, aver caldo? TEET. Sentire: e quale altro? SOCR. Tutto codesto, dunque, in generale, lo chiami sensazione. TEET. Necessariamente. SOCR. Ed è quel procedimento, diciamo, a cui non compete toccare verità; perché nemmeno l'essere tocca. TEET. No, affatto. SOCR. E dunque nemmeno conoscenza. TEET. No. SOCR. E dunque non potranno mai, caro Teeteto, sensazione e conoscenza essere la stessa cosa. TEET. Non pare, o Socrate. Ed ecco che ci è divenuto ora estremamente chiaro che altra cosa è conoscenza da sensazione.

Platone, *Teeteto*, 184e- 186e, da *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1980.

L'uguale in sé

Socrate- Noi siamo d'accordo sicuramente che se uno si ricorderà di qualche cosa, bisogna che di codesta cosa egli abbia avuto cognizione in precedenza. - Sta bene, disse. - E allora, siamo noi d'accordo anche in questo, che, quando uno ha cognizione di qualche cosa nel modo che dico, codesta è reminiscenza? Che modo io dico? Questo. Se uno, veduta una cosa o uditala o avutane comunque un'altra sensazione, non solamente venga a conoscere quella tale cosa, ma anche gliene venga in mente un'altra, - un'altra di cui la cognizione non è la medesima, ma diversa; - ebbene, non s'adoperava noi la parola nel suo giusto valore quando dicevamo, a proposito di quest'altra cosa venutagli [d] in mente, che colui "se ne era ricordato"? - Come dici? - Per esempio: altra è, tu ammetti, nozione di uomo, altra è nozione di lira. - Senza dubbio. - Ebbene, non sai tu che agli innamorati, se vedono una lira o un mantello o un altro oggetto qualunque di cui il loro innamorato fosse solito valersi, accade questo, che riconoscono la lira e al tempo stesso rivedono con la mente la figura dell'innamorato di cui era la lira? Questo è reminiscenza: allo stesso modo che, capitando a uno di vedere Simmia, egli si ricorda di Cebète; e si potrebbero citare infiniti esempi di questo genere. - Infiniti veramente, disse Simmia. -

Dunque, disse Socrate, questo e si-[e] mile a questo non sono casi di reminiscenza? tanto più quando capitano in proposito di cose che per il tempo e per non averle più sotto gli occhi si erano oramai dimenticate? - Perfettamente, disse. - Bene soggiunse Socrate; e, se uno veda un cavallo dipinto e una lira dipinta, è possibile che si ricordi di un uomo? e se Simmia dipinto, che si ricordi di Cebète? - Certo. - E anche, se uno veda Simmia dipinto, non è possibile che egli si ri-[74a] cordi del vero Simmia? - E' possibile certo, disse.

XIX. - Ora, da tutti questi esempi non risulta che la reminiscenza avviene in due modi, per via di somiglianza e per via di dissomiglianza? - Sì. - Bene: ma quando uno si ricorda di qualche cosa per via di somiglianza, non gli viene fatto necessariamente anche questo, di pensare se la cosa che ha destato il ricordo sia o no, quanto alla somiglianza, in qualche parte manchevole rispetto a quella di cui destò il ricordo? - Necessariamente, disse. - Vedi allora, rispose Socrate, se la cosa sta così. C'è qualche cosa, è vero?, di cui noi affermiamo che è eguale: e non già voglio dire di legno a legno, di pietra a pietra o di altro simile; bensì di cosa che è di là e diversa da tutti questi eguali, dico l'eguale in sé. Possiamo di questo eguale in sé affermare che è qualche cosa, o non è nulla affatto? - Dobbiamo affermarlo sicuramente, disse Simmia; proprio così. - E conosciamo anche ciò [b] che esso è in se stesso? - Certo, rispose. - E di dove l'abbiamo avuta questa conoscenza? Non l'abbiamo avuta da quegli uguali di cui si parlava ora, o legni o pietre o altri oggetti qualunque, a vedere che sono uguali? non siamo stati indotti da questi uguali a pensare a quell'eguale, che è pur diverso da questi? O non ti pare che sia diverso? Considera anche da questo punto. Pietre uguali e legni uguali non accade talvolta che appaiono, anche se gli stessi, a uno eguali e a un altro no? - Sicuramente. - E dimmi, l'eguale in sé si dà mai il caso che appaia [c] disuguale, e insomma l'uguaglianza disuguaglianza? - Impossibile, o Socrate. - Infatti non sono la stessa cosa, disse Socrate, questi uguali e l'eguale in sé. - Mi par bene, o Socrate. - Ma pure, disse, è proprio per via di questi uguali, benché diversi da quell'eguale, che tu hai potuto pensare a fermare nella mente la conoscenza di esso eguale, non è vero? - Verissimo, disse. - E come di cosa o simile o dissimile da codesti, no? - Precisamente. - Perché non fa differenza, aggiunse. Basta che tu, veduta una cosa, riesca da codesta vista a pensarne [d] un'altra, sia essa simile o dissimile, ecco che proprio qui, disse, in questo processo, tu hai avuto necessariamente un caso di reminiscenza. - Benissimo. - E dimmi, riprese, succede a noi qualche cosa di simile rispetto a quegli uguali che osserviamo nei legni e negli altri oggetti uguali di cui discorrevamo or ora? Ci appaiono essi così eguali come appunto è l'eguale in sé, o difettano in qualche parte da esso, quanto a essere tali e quali all'eguale o non difettano in nulla? - Molto anzi, egli disse, ne difettano. - E allora, quando a uno, veduta una cosa, viene fatto di pensare così: "Questa cosa che ora io vedo tende a essere come un'altra, e precisamente come uno di quegli esseri che esistono per se stessi, e tuttavia [e] ne difetta, e non può essere come quello, e anzi gli rimane inferiore"; ebbene, chi pensa così, non siamo noi d'accordo che colui ha da essersi pur fatta dapprima, in qualche modo, un'idea di quel tale essere a cui dice che la cosa veduta s'assomiglia, ma da cui è, in paragone, difettosa? - Necessariamente. - E allora, dimmi, è avvenuto anche a noi qualche cosa di simile, o no, rispetto agli uguali e all'eguale in sé? - Certo - Dunque è necessario che noi si sia avuta già prima un'idea dell'eguale; [75a] prima cioè di quel tempo in cui, vedendo per la prima volta gli uguali, potemmo pensare che tutti codesti uguali aspirano sì a essere come l'eguale, ma gli restano inferiori. - E' proprio così. - E quindi siamo d'accordo anche in questo, che non da altro s'è potuto formare in noi codesto pensiero, né da altro è possibile che si formi, se non dal vedere o dal toccare o da alcun'altra di queste sensazioni; ché tutte per me valgono ora lo stesso. - Valgono lo stesso, o Socrate, rispetto a ciò che ora vuol dimostrare il nostro ragionamento. - Ma, naturalmente, proprio da queste sensazioni deve formarsi in noi il pensiero che tutti [b] gli uguali che cadono sotto di esse sensazioni aspirano a esser quello che è l'eguale in sé e a cui tuttavia rimangono inferiori. O come vogliamo dire? - Così. - Dunque, prima che noi cominciassimo a vedere e a udire e insomma a far uso degli altri nostri sensi, bisognava pure che già ci trovassimo in possesso della conoscenza dell'eguale in sé, che cosa realmente esso è, se poi dovevamo, gli uguali che ci risultavano dalle sensazioni, riportarli a quello, e pensare che tutti quanti hanno una loro ansia di essere come quello, mentre poi gli rimangono al di sotto. - Da quello che s'è detto, o Socrate, bisogna concludere così. - Or dunque, subito appena nati, non vedevamo noi, non udivamo, non avevamo tutti gli altri sensi? - Senza [c] dubbio. - E non bisognava anche, abbiamo detto, che, prima di tutto ciò, fossimo già in possesso della conoscenza dell'eguale in sé? - Sì. - E dunque, come pare, già prima di nascere noi dovevamo essere in possesso di codesta conoscenza. - Così pare.

XX. - Se dunque è vero che noi, acquistata codesta conoscenza prima di nascere, la portammo con noi nascendo, vorrà dire che prima di nascere e subito nati conoscevamo già, non solo l'eguale e quindi il maggiore e il minore, ma anche tutte insieme le altre idee; perché non tanto dell'eguale stiamo ora ragionando quanto anche del bello in sé e del buono in sé e del giusto e del santo, e [d] insomma, come dicevo, di tutto ciò a cui, nel nostro disputare, sia interrogando sia rispondendo, poniamo questo sigillo, che è in sé. Onde risulta necessariamente che di tutte codeste idee noi dobbiamo aver avuta conoscenza prima di nascere. - E' così. - E anche risulta - salvo che, una volta in possesso di codeste conoscenze, non ci troviamo poi, a ogni nostro successivo rinascere, nella condizione di averle dimenticate - che appunto nel nostro perenne rinascere non cessiamo mai di sapere, e conserviamo questo sapere per tutta la vita. Perché il sapere è questo, acquistata una conoscenza, conservarla, e non già averla dimenticata. Non è questo, o Simmia, che diciamo dimenticanza, perdita di conoscenza? - Pro-[e] prio questo, egli disse, o Socrate. - Sta bene: ma se invece, io penso, acquistate delle conoscenze prima di nascere, noi le perdiamo nascendo, e poi, valendoci dei sensi relativi a certi dati oggetti, veniamo ricuperando di ciascuno di essi quelle conoscenze che avevamo già anche prima; ebbene, questo che noi diciamo apprendere, non sarà un recuperare conoscenze che già ci appartenevano? e, se adoperiamo per questo la parola ricordarsi, non l'adoperiamo nel suo giusto significato? - Certamente. [76a] - Questo infatti fu già dimostrato possibile, che uno, avuta sensazione di qualche cosa, perché l'abbia veduta o udita o in altro modo percepita, ecco che costui, per via di questa cosa, si fa a pensarne un'altra della quale s'era dimenticato e a cui quella si avvicinava o per somiglianza o anche per dissomiglianza. Cosicché, come dicevo, delle due l'una: o noi siamo nati già conoscendo quelle idee e ne conserviamo la conoscenza durante la vita tutti quanti, oppure, in séguito, quelli i quali diciamo che apprendono, non fanno altro costoro che ricordarsi, e questo apprendimento sarà appunto reminiscenza. - Proprio così, disse, o Socrate.

Fedone, 74 c – 76 a, in Opere complete, Laterza, Roma-Bari 1980.

Conoscere è ricordare: lo schiavo del Menone

XVI. SOCR. [traccia un quadrato] Dimmi, ragazzo, riconosci in questo uno spazio quadrato? SERVO. Sì. SOCR. [c] E sai che uno spazio quadrato ha uguali tutte queste linee, che sono in numero di quattro? SERVO. Senza dubbio. SOCR. E che uguali sono anche queste linee che lo intersecano a mezzo? SERVO. Sì. SOCR. E non può essere simile spazio maggiore o minore? SERVO. Certo! SOCR. Ammesso che un lato sia di due piedi e di due anche il lato adiacente, quanti piedi sarebbe l'intero? Vedi un po': se un lato fosse di due piedi e quest'altro di uno solo, non è vero che lo spazio sarebbe di una volta due piedi? SERVO. Sì. SOCR. Ma siccome è due piedi [d] anche da questa parte, non risulta di due volte due? SERVO. Risulta di due volte due. SOCR. Quanto fa due volte due piedi? Calcola e dimmi il risultato. SERVO. Quattro, Socrate. SOCR. E potrebbe esservi uno spazio doppio di questo, ma simile a questo, avente tutti e quattro i lati uguali? SERVO. Sì. SOCR. E di quanti piedi sarà? SERVO. Otto. SOCR. Sù via, allora, prova a dirmi quanto [e] sia lungo ciascun lato. Se in questo il lato è di due piedi, quanto sarà il lato di quello doppio? SERVO. Evidentemente il doppio, Socrate. SOCR. Vedi, Menone, che non gl'insegno nulla, ma su tutto pongo solo domande! Egli crede ora di sapere quale sia la lunghezza del lato di un quadrato di otto piedi. Non ti pare? MEN. Sì. SOCR. E lo sa davvero? MEN. Evidentemente no! SOCR. Crede, appunto, che questo lato sia il doppio del precedente? MEN. Sì. XVII. SOCR. Sta a vedere com'egli via via rammenti esattamente come si deve [rivolto al servo] E tu, dimmi: affermi che un lato doppio dia luogo ad una superficie [83a] due volte più grande? E mi spiego: non parlo di una superficie che sia lunga da una parte, breve dall'altra, ma di una superficie come questa, uguale da tutte le parti, solo che doppia, e cioè di otto piedi. Vedi un po' se ancora ti sembra che debba avere il lato doppio. SERVO. Secondo me sì. SOCR. Questo lato non diverrà doppio se, prolungandolo, ve ne aggiungiamo un altro di eguale grandezza? SERVO. Senza dubbio. SOCR. E dici che su questa nuova linea si costruirà una superficie di otto piedi, se tracciamo quattro linee uguali? SERVO. Sì. SOCR. Disegniamo, [b] quindi, quattro linee uguali a questa. E' questa, no?, la superficie che sostieni essere di otto piedi [A I L M]. SERVO. Esattamente. SOCR. Ma in tale superficie non entrano quattro quadrati uguali al primo, che è di quattro piedi? SERVO. Sì. SOCR. E quanto è? Non è quattro volte tanto? SERVO. Come no? SOCR. Ma ciò che è quattro volte più grande di altro, è forse il doppio? MEN. No, per Zeus! SOCR. Quante volte, allora, è più grande? SERVO. Il quadruplo. SOCR. Raddoppiando, dunque, il [c] lato, non ottieni ragazzo mio, una superficie doppia, ma quadrupla. SERVO. E' vero! SOCR. E quattro per quattro fa sedici. No? SERVO. Sì! SOCR. Con quale linea otterremo, dunque, una superficie di otto piedi? Non otteniamo da questa linea [A I] una superficie quadrupla rispetto alla prima? SERVO. Dico di sì. SOCR. E dalla metà di questa

linea si ottiene una superficie di quattro piedi? SERVO. Sì. SOCR. E sia! La superficie di otto piedi non è, dunque, doppia rispetto a quella di quattro e la metà di quella di sedici? SERVO. Sì. SOCR. Non si verrà, dunque, costituendo tale spazio con una [d] linea minore di questa [A I], e maggiore di quella [A B]? O no? SERVO. A me par di sì. SOCR. E va bene, rispondi sempre come sembra a te! Dimmi: questa linea [A B] non era di due piedi e quest'altra [A I] di quattro? SERVO. Sì. SOCR. Ma allora il lato di una superficie di otto piedi deve essere maggiore di quello di una superficie di due piedi e minore di quello di una di quattro. SERVO. Necessariamente. SOCR. Cerca, dunque, di dirmi che [e] lunghezza deve avere. SERVO. Tre piedi. SOCR. Se dev'essere di tre piedi dobbiamo aggiungere a questa linea [A B] la metà di essa [B P] per cui sarà, appunto, di tre piedi [A P]; la prima linea [A B] è, infatti, di due piedi e quest'altra [B P] di uno. E così, da quest'altra parte, abbiamo una linea di due piedi [P Q] e una di un piede [Q R]. In tal modo si forma lo spazio quadrato di cui parli. SERVO. Sì. SOCR. Ma se questo lato è di tre piedi e di tre piedi è quest'altro lato, l'intero spazio [A P R S] non sarà tre volte tre piedi? SERVO. Sembra. SOCR. E tre volte tre piedi quanto fa? SERVO. Nove. SOCR. Ma perché la superficie fosse il doppio della prima, di quanti piedi doveva essere? SERVO. Di otto. SOCR. Da una di tre piedi non può dunque costruirsi un quadrato la cui superficie sia di otto piedi. SERVO. No, certo! SOCR. Da quale linea allora? Cerca di rispondermi con preci-[84a] sione: e se non vuoi fare il calcolo numerico, indicacelo! SERVO. Per Zeus, Socrate, non lo so davvero!

XVIII. SOCR. Ti rendi conto, Menone, di quanto cammino egli abbia già fatto sulla via della reminiscenza? Dapprima non sapeva quale fosse il lato di un quadrato la cui superficie sia di otto piedi; neppure ora lo sa, ma prima credeva di saperlo e rispondeva con quella sicurezza propria di chi sa, né ombra di dubbio lo sfiorava; ora è [b] dubbioso, e, non sapendo, neppure crede di sapere. MEN. E' vero! SOCR. Non si trova, dunque, adesso in una condizione migliore rispetto a ciò che ignorava? MEN. Sembra anche a me! SOCR. Facendolo dubitare, intorpidendolo, come fa la torpedine, lo abbiamo forse danneggiato? MEN. Non mi pare. SOCR. Anzi, l'abbiamo non poco aiutato, sembra, a trovare la via della verità. E ora, proprio perché non sa, ricercherà con piacere; prima, invece, [c] con tutta facilità avrebbe spesso, e di fronte a molti, sostenuto che per raddoppiare un quadrato si deve raddoppiare il lato. MEN. E' probabile. SOCR. Credi allora che si sarebbe messo a cercare e ad apprendere quel che pensava di sapere, pur non sapendolo, se prima non cadeva in dubbio, e se, rendendosi conto di non sapere, non fosse stato punto dal desiderio di sapere? MEN. Non mi sembra, Socrate. SOCR. Gli ha, dunque, giovato il suo intorpidimento? MEN. Mi pare. SOCR. Osserva ora come egli, con l'aiuto di questo suo dubbio, cercando insie-[d] me a me, riuscirà a trovare, mentre io non faccio altro che interrogare senza insegnargli nulla. Sta comunque attento se per caso mi dovessi cogliere a insegnargli o a spiegargli qualcosa, invece di fargli esprimere mediante le mie domande il suo proprio pensiero!

XIX. [rivolto al servo] E ora dimmi: non è questo uno spazio di quattro piedi [A B C D]? Comprendi? SERVO. Sì. SOCR. Possiamo aggiungervene un altro uguale [B I N C]? SERVO. Sì. SOCR. E ancora un terzo [C N L O], uguale a ciascuno degli altri due? SERVO. Sì. SOCR. E riempire quest'angolo che resta vuoto [D C O M]? SERVO. Certo! SOCR. Non avremo così quattro superfici quadrate uguali? SERVO. Sì. SOCR. [e] Ebbene, quante volte, presi tutti insieme [A I L M], i quattro quadrati sono più grandi di ciascuno d'essi? SERVO. Quattro volte. SOCR. A noi però serviva una superficie doppia: ricordi no? SERVO. Certamente. SOCR. E questa linea che tracciamo da un angolo all'altro di [85a] ciascun quadrato, non li taglia in due parti uguali? SERVO. Sì. SOCR. E non sono forse, queste, quattro linee uguali che circoscrivono questa superficie? SERVO. Lo sono. SOCR. Guarda un po': qual è la dimensione di questa superficie? SERVO. Non capisco. SOCR. Ciascuna delle quattro linee non taglia in due parti uguali ciascuno dei quattro quadrati? O no? SERVO. Sì. SOCR. E quante di queste metà vi sono all'interno di questo quadrato [B D O N]? SERVO. Quattro. SOCR. E in quest'altro quadrato [A B C D]? SERVO. Due. SOCR. E cosa è il quattro in rapporto al due? SERVO. Il doppio. SOCR. Quanti [b] sono, dunque, i piedi di questo quadrato [B D O N]? SERVO. Otto. SOCR. E su quale linea è costruito? SERVO. Su questa [D B]. SOCR. Cioè su quella che va dall'uno all'altro angolo del quadrato di quattro piedi [A B C D]? SERVO. Sì. SOCR. Codesta linea i sofisti la chiamano diametro. E, se tale è il suo nome, diremo, o servitorello di Menone, che, come tu sostieni, è sulla diagonale che si costruisce la superficie doppia. SERVO. Esattamente, Socrate. XX. SOCR. Che te ne sembra, Menone? Nelle sue risposte ha mai espresso una sola opinione che non fosse [c] sua propria? MEN. No, egli ha cavato tutto da sé. SOCR. Eppure, come dicevamo poco fa, non sapeva nulla. MEN. E' vero. SOCR. E tali opinioni erano in lui, o no? MEN. Sì. SOCR. Ma allora, in chi non sa sono insite opinioni vere sulle stesse cose che ignora? MEN. Sembra. SOCR. Tali opinioni sono emerse ora, sollevate in lui come in un sogno, e se ripetutamente lo s'interrogasse sugli stessi argomenti e da punti di vista diversi, puoi star sicuro che alla fine ne avrebbe scienza non meno esatta di chiun-[d] que altro. MEN.

Sembra. SOCR. Senza, dunque, che nessuno gl'insegni, ma solo in virtù di domande giungerà al sapere avendo ricavato lui, da sé, la scienza? MEN. Sì. SOCR. Ma ricavar da sé, in sé, la propria scienza, non è ricordare? MEN. Senza dubbio. SOCR. E la scienza che ora possiede: o l'ha acquisita in un certo tempo o la possiede da sempre. MEN. Sì. SOCR. Se la possiede da sempre, egli sa da sempre; se l'ha fatta propria in un qualche tempo, ciò non è sicuramente avvenuto nella presente vita. Vi è forse qualcuno che a questo ragazzo ha [e] insegnato i primi elementi della geometria? Nello stesso modo si comporterà relativamente a tutta la scienza geometrica e a tutte le altre discipline. Vi è forse qualcuno che gli abbia insegnato tutto? Lo saprai certo, tanto più ch'egli è nato e cresciuto in casa tua! MEN. So benissimo che non gli ha insegnato nessuno. SOCR. Ma ha o non ha tali sue opinioni? MEN. Incontestabilmente, Socrate, sembra che le abbia.

XXI. SOCR. E se non le ha acquisite nella presente vita, non è già di per sé evidente che le possedeva, e che le ap-[86a] prese in un altro tempo? MEN. Evidente! SOCR. E non è forse questo il tempo in cui non era ancora uomo? MEN. Sì. SOCR. Se, dunque, nel suo tempo umano e nel tempo in cui non era uomo, saranno in lui opinioni vere, che ridestate dalle interrogazioni divengono scienze, non dovrà l'anima sua averle apprese da sempre? poiché, evidentemente, egli "è" per tutto il tempo, sia quando è uomo sia quando non lo è. MEN. Evidente. SOCR. [b] Se, dunque sempre è nella nostra anima la verità degli enti (*ton ònton*), immortale deve essere l'anima, per cui, coraggiosamente, non si deve porre mano a ricercare e a ridestare nella memoria ciò che ora ti càpita di non sapere, e che, invece, è un dimenticare? MEN. Non so come, ma, Socrate, mi sembra che tu dica bene. SOCR. Anche a me, Menone! Forse su altri punti del discorso non mi sentirei d'esser tanto sicuro, ma per questo, che, cioè, pensando sia quasi un dovere cercare ciò che non si sa, diverremmo migliori, più forti, meno pigri, che se ritenessimo impossibile trovare e non dover cercare quello [c] che non sappiamo, per questo, se ne fossi capace, combatterei con forza, con la parola e con i fatti. MEN. Anche in questo, Socrate, mi sembra che tu dica bene.

Menone, 82b-86c, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari, 1980.

Conoscenza geometrica e conoscenza dialettica

Tu sai, credo, che coloro che si occupano di geometria, di calcoli e di simili studi, ammettono in via d'ipotesi il pari e il dispari, le figure, tre specie di angoli e altre cose analoghe a queste, secondo il loro particolare campo d'indagine; e, come se ne avessero piena coscienza, le riducono a ipotesi e pensano che non meriti più renderne conto né a se stessi né ad altri, come cose a ognuno evidenti. E partendo da queste, eccoli svolgere i restanti punti dell'argomentazione e finire, in piena coerenza, a quel risultato che si erano mossi a cercare. – Senza dubbio, rispose, questo lo so bene. – E quindi sai pure che essi si servono e discorrono di figure visibili, ma non pensando a queste, sì invece a quelle di cui queste sono copia: discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano, e così via; e di quelle stesse figure che modellano e tracciano, figure che danno luogo a ombre e riflessi in acqua, si servono a loro volta come di immagini, per cercar di vedere quelle cose in sé che non si possono vedere se non con il pensiero, dianoeticamente. – È vero quello che dici, rispose.

- Ecco dunque che cosa intendevo per specie intelligibile, e dicevo che, ricercandola, l'anima è costretta a ricorrere a ipotesi, senza arrivare al principio, perché non può trascendere le ipotesi; essa si serve, come d'immagini, di quegli oggetti stessi di cui quelli della classe inferiore sono copie e che in confronto a questi ultimi sono ritenuti e stimati evidenti realtà. – Comprendo, disse, che ti riferisci al mondo della geometria e delle arti che le sono sorelle. – Allora comprendi che per secondo segmento dell'intelligibile io intendo quello cui il discorso attinge con il potere dialettico, considerando le ipotesi non principi, ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da ipotesi, al principio del tutto; e, dopo averlo raggiunto, ripiegare attenendosi rigorosamente alle conseguenze che ne derivano, e così discendere alla conclusione senza assolutamente ricorrere a niente di sensibile, ma alle sole idee, mediante le idee passando alle idee; e nelle idee termina tutto il processo. – Comprendo, rispose, ma non abbastanza. Mi sembra che tu parli di una operazione complessa. Comprendo però il tuo desiderio di precisare che quella parte dell'essere e dell'intelligibile che è contemplata dalla scienza dialettica è più chiara di quella contemplata dalle cosiddette arti, per le quali le ipotesi sono principi; e coloro che osservano gli oggetti delle arti sono costretti, sì, a osservarli con il pensiero senza ricorrere ai sensi, ma poiché li esaminano senza risalire al principio, bensì per via d'ipotesi, a te sembrano incapaci d'intenderli, anche se questi oggetti sono intelligibili con un principio. E, a mio avviso, tu chiami pensiero dianoetico, ma non intelletto, la condizione degli studiosi di geometria e di simili dotti, come se il pensiero dianoetico venisse a essere qualcosa di intermedio tra

l'opinione e l'intelletto. – Hai capito benissimo, feci io. Ora applicami ai quattro segmenti questi quattro processi che si svolgono nell'anima: applica l'intellezione al più alto, il pensiero dianoetico al secondo, al terzo assegna la credenza e all'ultimo l'immaginazione; e ordinali proporzionalmente, ritenendo che essi abbiano tanta chiarezza quanta è la verità posseduta dai loro rispettivi oggetti.

La Repubblica, VI, 510c-511e, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari.

ARISTOTELE

Sillogismo dialettico

'Sillogismo' è propriamente un discorso in cui, posti alcuni elementi, risulta per necessità, attraverso gli elementi stabiliti, alcunché di differente da essi. Si ha così da un lato dimostrazione, quando il sillogismo è costituito e deriva da elementi veri e primi, oppure da elementi siffatti che assumano il principio della conoscenza che li riguarda attraverso certi elementi veri e primi. Dialettico è d'altro lato il sillogismo che conclude da elementi fondati sull'opinione. Elementi veri e primi sono inoltre quelli che traggono la loro credibilità non da altri elementi, ma da se stessi: di fronte ai principi delle scienze, non bisogna infatti cercare ulteriormente il perché, e occorre invece che ogni principio sia per se stesso degno di fede. Fondati sull'opinione per contro sono gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti ed illustri.

Topici I, 1, 100 a-b trad. it. in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973.

Perché non ci può essere dimostrazione senza induzione

«La dimostrazione parte da proposizioni universali, mentre l'induzione si fonda su proposizioni particolari; non è tuttavia possibile cogliere le proposizioni universali, se non attraverso l'induzione, poiché anche le nozioni ottenute per astrazione saranno rese note mediante l'induzione, quando cioè si provi che alcune determinazioni appartengono a un singolo genere in quanto tale, sebbene non risultino separabili dagli oggetti della sensazione. D'altro canto, è impossibile che chi non possiede sensazione venga guidato induttivamente. La sensazione si rivolge infatti agli oggetti singolari: in tal caso, non è possibile acquistare la scienza di questi oggetti, dato che da proposizioni universali non la si può trarre senza induzione, e che mediante l'induzione non la si può raggiungere senza la sensazione»

Secondi Analitici, 18, 81a-b, trad. it. in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973.

Perché non ci può essere dimostrazione sulla base della sensazione

Del resto la conoscenza dimostrativa non si può raggiungere attraverso la sensazione. In effetti, anche se la sensazione si rivolge ad un oggetto che ha una certa qualità, e non ad un oggetto immediato, sarà pur sempre necessario percepire un oggetto immediato, in un certo luogo e nel momento presente. È per contro impossibile percepire l'universale, che si trova in tutti gli oggetti: esso infatti non è un oggetto immediato, né sussiste nel momento attuale, poiché altrimenti non sarebbe universale. In realtà, noi diciamo essere universale ciò che sussiste sempre e in ogni luogo. E allora, dato che le dimostrazioni sono universali, e che gli oggetti universali non possono venir percepiti, è evidente che non sarà neppure possibile una conoscenza dimostrativa attraverso la sensazione. Risulta chiaro, piuttosto, che anche se si potesse percepire che nel triangolo la somma degli angoli è eguale a due retti, noi dovremmo ricercare la dimostrazione della cosa, e tale proposizione non risulterebbe ancora conosciuta da noi, come pure taluni sostengono [rif. velato a Platone e alla teoria della reminiscenza]. La sensazione si rivolge infatti necessariamente all'oggetto singolo, mentre la scienza consiste nel render noto l'oggetto universale.

Secondi analitici, I (A), 31, 87b 28 – 39 trad. it. in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973.

Aristotele: la dialettica e i principi

Partendo infatti dai principi propri della scienza in esame, è impossibile dire alcunché intorno ai principi stessi, poiché essi sono i primi tra tutti gli elementi, ed è così necessario penetrarli attraverso gli elementi fondati sull'opinione (*endoxa*), che riguardano ciascun oggetto. Questa peraltro è l'attività propria della dialettica, o comunque quella che più le si addice.: essendo infatti impiegata nell'indagine (*eketastiké*), essa indirizza verso i principi di tutte le scienze.

Topici, I, 2, 101a-b, trad. it. in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973.

Cos'è la dialettica: ricostruzione da parte di un contemporaneo

Veniamo così all'illustrazione di quello che per Aristotele è il vero metodo della ricerca, cioè la via attraverso la quale si perviene alla conoscenza, in particolare alla scoperta della definizione, che è il principio della scienza propriamente detta, cioè dell'esposizione sistematica. La tesi affermata da alcuni decenni tra gli studiosi è che questo metodo sia precisamente la dialettica, cioè la tecnica della discussione, illustrata da Aristotele nel *Topici e negli Elenchi sofistici*. All'inizio del primo di questi trattati, che è anche il più esteso dell'*Organon*, perché comprende otto libri, Aristotele ne definisce l'oggetto, cioè appunto la dialettica, come «un metodo per mezzo del quale potremo argomentare intorno ad ogni problema proposto a partire da premesse endossali e, se dovremo rendere conto noi di una tesi, non diremo nulla di contrastante con essa» (*Top.* I 1).

La situazione in cui opera la dialettica non è dunque quella della ricerca scientifica, bensì quella della discussione tra due interlocutori, una discussione condotta secondo determinate regole. All'inizio i due interlocutori pongono un problema qualsiasi (la dialettica dunque, a differenza dalle scienze, verte su tutti gli argomenti) e si distribuiscono le parti nel modo seguente: uno dei due abbraccia una delle soluzioni possibili del problema, cioè una tesi, e cerca di difenderla, mentre l'altro, allo scopo di saggiarne la tenuta, cerca di distruggerla. L'iniziativa spetta in genere a quest'ultimo, il quale deve cercare di confutare - cioè di far cadere in contraddizione con se stesso - il suo interlocutore e lo fa anzitutto ponendogli delle domande, formulate in modo tale che l'altro debba rispondere affermativamente; se ciò accade, l'interrogante avrà ottenuto dal suo interlocutore delle premesse, a partire dalle quali cercherà di dedurre una conclusione che sia in contraddizione con la tesi dell'avversario, cioè cercherà di confutarlo.

Colui che invece difende una tesi, deve limitarsi a rispondere alle domande del suo interlocutore, cercando di rispondere affermativamente solo quando non può fare a meno, cioè quando la risposta affermativa corrisponde alle attese di un supposto pubblico (che funge in qualche modo da arbitro), e facendo in ogni caso attenzione a non concedere, mediante le sue risposte affermative, premesse a partire dalle quali l'avversario possa confutarlo. L'esito della discussione dipende dunque in larga misura dal tipo di premesse che l'uno richiede e che l'altro concede. Le premesse a cui si deve rispondere affermativamente, per non apparire ridicoli agli occhi del pubblico, sono le cosiddette premesse «endossali» (*éndoxa*), definite da Aristotele come quelle che sono «condivise da tutti, o dalla maggior parte, o da coloro che sanno [cioè dai competenti nell'argomento in questione], e tra questi o da tutti, o dalla maggior parte, o dai più conosciuti e famosi» (ivi).

E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 40-42.

Ruolo e valore della dialettica per Aristotele

Allora si comprende quanto gran e sia utilità della dialettica per Aristotele: non solo essa serve alle scienze filosofiche per scorgere il vero ed il falso «indipendentemente dall'essenza», cioè là dove non ci siano principi, e quindi non si possano fare delle vere e proprie dimostrazioni; ma essa serve alle scienze filosofiche addirittura per giungere alla scoperta dei loro principi, cioè per istituire quella forma di conoscenza superiore alla stessa scienza e «principio della scienza», che Aristotele identifica con l'intelligenza. In mancanza di altri indizi, si deve supporre che il procedimento, di cui la dialettica si serve per giungere alla conoscenza dei principi, sia lo stesso che le permette di scorgere più facilmente il vero ed il falso nelle opinioni opposte, cioè lo sviluppo delle aporie, la deduzione delle conseguenze derivanti dalle ipotesi opposte; il quale ha successo, cioè si dimostra «forte», nel caso in cui si abbia a che fare con opposizioni non di semplice contrarietà, ma di vera e propria contraddizione.

Queste affermazioni non contrastano con la differenza tra dialettica e scienza, più volte ribadita. La dialettica, infatti, di per se stessa, non conosce, ma permette solo di discutere, di esaminare, di criticare. Ecco perché, quando essa si vuole sostituire alla scienza, per esempio nel dare una definizione, non ha nessun valore, e il procedere dialetticamente (*dialektikós*) equivale ad un parlare «a vuoto» (*kenós*) (*De an.* I 1, 403 a 2), cioè in maniera puramente verbale (*logikós*) (*Eth. Eud.* I 8, 1217 b 21). Forse con queste espressioni Aristotele, allude a certi usi che della dialettica facevano gli stessi Platonici, troppo legati, a suo avviso, alle pure idee, cioè agli universali, che in qualche caso sono soltanto vuote parole (per esempio quando vogliono sostituire delle cause reali, fisiche, attive). Ciò non esclude, però, che la dialettica possa servire alla scienza, quando le critiche che essa opera, e più precisamente le confutazioni che essa compie di una certa tesi, mediante la sua riduzione ad autocontraddizione, avvengono all'interno di un dilemma, cioè di un'alternativa formata da proposizioni fra loro contraddittorie. E chiaro infatti che, in tali casi, la confutazione di una proposizione, cioè la sua

falsificazione, equivale alla dimostrazione della proposizione ad essa opposta. Non sempre, dunque, ma in certi casi la dialettica può far conoscere, cioè essere strumento, o metodo, della scienza.

E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp.39-40.

EPICURO

La conoscenza

Dicono che la anticipazione è un apprendimento o una opinione o un pensiero o una idea generale insita in noi, che non è poi altro se non la memoria di ciò che spesso ci si è dall'esterno mostrato. Ne è un esempio «questa tal cosa è un uomo»; quando infatti diciamo «uomo», subito, grazie all'anticipazione, ci si forma nel pensiero uno schema generale di questa realtà, per il fatto che in precedenza le sensazioni ce l'hanno mostrata. Di ogni nome, in tal modo, è chiaro subito il significato; né potremmo mai far ricerca su niente se non ne avessimo già avuto esperienza; per poterci domandare: «quello laggiù è un cavallo o un bue?» dobbiamo conoscere per anticipazione la forma del cavallo e del bue. Né potremmo mai nominare alcuna cosa, se non ne conoscessimo già prima per anticipazione i caratteri. Le anticipazioni dunque sono conoscenze evidenti. Ciò che si opina dipende da una precedente conoscenza evidente, riferendoci alla quale possiamo a esempio chiederci: «dove sappiamo che questo è un uomo?» L'opinione è anche da loro chiamata congettura, e ritengono che possa essere vera o falsa; se riceve conferma o non riceve smentita è vera; falsa invece se non riceve conferma o riceve smentita. Perciò hanno introdotto l'espressione: «ciò che attende conferma»; per esempio il sospendere il giudizio nell'attesa, e intanto avvicinarsi alla torre, e apprendere come essa realmente sia da vicino.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, X, 33-34, in Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, p. 295.

La sensazione è inconfutabile

Niente vi è che possa confutare una sensazione: non può una sensazione omogenea confutarne un'altra perché entrambe hanno lo stesso valore, né lo può una eterogenea, perché il loro giudizio non verte sullo stesso oggetto; né il ragionamento, perché ogni ragionamento dipende dalle sensazioni; né infine l'una può confutare l'altra, poiché a tutte ci atteniamo. Il solo fatto che la sensazione sia qualcosa di esistente è garanzia della veracità dei sensi. È un fatto reale che noi vediamo e udiamo, così come che soffriamo. Perciò, anche per la conoscenza di ciò che non cade sotto i sensi, dobbiamo fare illazioni sulla base dei dati dell'esperienza. Tutti i pensieri, infatti, si sono generati dalle sensazioni, per un processo di incidenza, di analogia, di somiglianza, di unione, con una certa collaborazione del ragionamento. Sono vere anche le visioni dei pazzi, e anche «le visioni» che abbiamo in sogno; producono infatti una percezione; ma ciò che non esiste non può produrre niente.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, X, 31-32, in Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, p. 294.

Le opinioni e la sensazione

Dunque per Epicuro le opinioni sono alcune vere altre false; vere quelle confermate o non smentite dall'evidenza, false quelle smentite o non confermate dall'evidenza. La conferma è l'atto di comprendere con evidenza che l'oggetto dell'opinione corrisponde all'opinione stessa; per esempio, mentre Platone viene di lontano, io mi raffiguro e rappresento nell'opinione, a distanza, che quello sia proprio Platone; nel tempo in cui si avvicina, si rafforza la mia opinione che quello sia effettivamente Platone; quando poi ogni distanza è venuta meno, essa riceve piena conferma dall'evidenza. La non smentita consiste nella coerenza con i dati dell'esperienza quando l'oggetto dell'opinione non sia attingibile dai sensi; per esempio Epicuro, affermando che esiste il vuoto, ch'è di per sé inattingibile ai sensi, apporta come prova un fatto di natura evidente, il movimento: non essendovi il vuoto non potrebbe esserci neanche il movimento, non avendo il corpo in movimento un luogo in cui effettuare il suo spostamento dal momento che tutto lo spazio sarebbe pieno e compatto; cosicché il dato dell'esperienza che attesta esserci il movimento non contraddice all'opinione circa l'oggetto che sfugge alla sensazione.

La smentita è l'opposto della non smentita; essa è la confutazione che l'esperienza sensibile dà all'opinione circa un oggetto che non cade sotto i sensi, così, per esempio, gli stoici affermano che il vuoto non esiste, perché lo ritengono cosa che non cade sotto i sensi: ora, una ipotesi del genere contrasta con l'esperienza sensibile, che è in questo caso il movimento: perché, come si è detto prima, non essendovi il vuoto, di necessità non potrebbe esistere neanche il movimento. Così anche la non conferma è l'opposto della conferma: essa consiste nel sottomettere alla prova dell'evidenza il fatto che

l'opinato non sia quale era apparso in precedenza, come per esempio se, quando qualcuno viene di lontano, a distanza facciamo l'ipotesi che sia Platone, ma poi, venuta meno ogni distanza, ci appare con evidenza che non si tratta di Platone. Un simile fatto si chiama, appunto, non conferma, perché l'opinato non è stato confermato dalla sensazione. In base a tutto questo si può dire che la conferma e la non smentita sono il criterio della verità, la non conferma e la smentita il criterio della non verità; e l'evidenza base e fondamento di tutto.

Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 211-16, in Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, pp. 300-1.

L'anima e il corpo

Dopo di ciò, bisogna considerare, rifacendoci sempre alle sensazioni e alle affezioni, come l'anima sia un corpo sottile, sparso per tutto il composto, assai simile a un soffio e avente in sé, una certa mistura di calore, per un verso quindi simile all'uno e per un verso all'altro; e c'è poi in essa una parte che per la sua estrema sottigliezza si differenzia anche da questi elementi, e per questo si trova in una particolare connessione col resto dell'organismo. Provano ciò le capacità dell'anima e le sue affezioni, i moti e i pensieri, e tutte quelle facoltà la cui privazione cessiamo di vivere.

Epistola a Erodoto, 63, in Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, p. 170.