

**Giustificazione epistemica e responsabilità cognitiva nel *Teeteto*.\****Premessa.*

Sullo sfondo di un'interpretazione della critica al relativismo e allo scetticismo sofistico nel *Teeteto* che individua come suo esito la delineazione di un'epistemologia del διαλέγεσθαι elenchico incentrata su una concezione fallibilista della verità come ὁμολογία, intendiamo qui mostrare come emerga in questo dialogo platonico il modello di un rapporto mente-mondo mediato concettualmente e razionalmente, diverso sia dal modello sofistico di conoscenza come passiva αἴσθησις, sia da quello di una pura conoscenza non contaminata dalla percezione che Platone sembrava voler sostenere con la Teoria dei due mondi.

Una tale ipotesi di lettura è centrata sull'identificazione del nucleo più innovativo del dialogo nella concezione dell'atto cognitivo, sia esso esercitato o no su materiali della sensazione, come attività di giudizio e in definitiva come attività del “dare e chiedere ragione (λόγον δοῦναι καὶ δεξιασθαι)”, all'interno della quale può svolgere un ruolo importante il vincolo che impegna l'animale razionale al “ragionamento relativo alla causa (αἰτίας λογισμός)”.

Avvalendoci della chiave interpretativa fornitaci da alcune significative acquisizioni del dibattito contemporaneo post-Gettier sulla natura e le condizioni della giustificazione epistemica è nostro intento qui fare emergere la soluzione “platonica” al noto problema di Gettier, che è al centro di alcune recenti prospettive gnoseologiche che si collegano al “problema del *Teeteto*”.

1. *Le ragioni della doxastizzazione dell'ἐπιστήμη.*

È merito di alcune recenti riletture del *Teeteto* aver fornito un'interpretazione dei rapporti tra δόξα, λόγος ed ἐπιστήμη, quali vengono in esso prospettandosi, che ne riconosce il significativo contributo ad una più precisa delineazione dell'epistemologia platonica, esente dai tradizionali pregiudizi della Teoria dei due mondi del *Fedone* e della *Repubblica*.

Esse si inseriscono nel contesto di una più generale linea interpretativa paradigmaticamente espressa da John McDowell che, nel segnalare gli aspetti di innovatività del dialogo rispetto alle “most characteristic expositions of the Theory of Forms, which indicate that the title ‘knowledge’ should be reserved for a relation between the mind and the Forms untainted by any reliance on perception”<sup>1</sup>, ha avanzato l'istanza di una lettura più moderata e naturalizzata di quella teoria, che egli è poi venuto sviluppando in *Mind and World*.

All'interno di una tale tendenza revisionista degli studi platonici alcune specifiche riletture del *Teeteto*<sup>2</sup>, piuttosto che cercarvi indiretti sostegni alla Teoria delle Forme, ne riconoscono quale esito, non messo in discussione dalla confutazione socratica delle tre accezioni di λόγος, l'identificazione della conoscenza con la capacità di “dare e chiedere ragione” (202c2-3).

Una tale linea interpretativa fa leva sull'innovativa acquisizione del dialogo, già a partire dalla confutazione della prima definizione di conoscenza come αἴσθησις, dell'intellettualizzazione della δόξα, che ben prepara al riconoscimento della costitutività dell'opinione vera per l'ἐπιστήμη nell'ultima definizione.

In 190a2-5, nel contesto della nota identificazione del διανοεῖν col διαλέγεσθαι dell'anima con se stessa, Platone scrive che l'opinare (δοξάζειν) dell'anima, quando giunge ad affermare “una unica e medesima cosa” e non è più incerta tra due, è un ragionare (λέγειν) e un pronunciato ragionamento (λόγος εἰρημένος).

\* Per una versione più ampia e modificata cf. G. Mazzara *et al.* (a cura), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale, Palermo 2008*, Academia, S. Augustin 2010, pp. 81-99.

<sup>1</sup> Platone, *Theaetetus*, tr. by J. McDowell, Clarendon P., Oxford 1978, p. 227.

<sup>2</sup> Cf. G. Fine, *Plato on Knowledge and Forms*, OUP, Oxford 2003, pp. 224-251; T. Chappell, *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett, Indianapolis 2004; F. Trabattoni, *Il pensiero come dialogo interiore (Theaet. 189e4-190a6)*, in G. Casertano (a cura), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp. 175-187; Id., «Λόγος e δόξα», in «*Rivista di cultura classica e medievale*», 48, 2006, pp. 11-27.

Il δοξάζειν viene valorizzato ove identificato col λέγειν e la δόξα con il λόγος εἰρημένος sulla base del ruolo che nel δοξάζειν svolge l'attività intellettuale dell'anima, che egli prefigura come attività non solo del διανοεῖν e dell'ἐπισκοπεῖν ma anche del κρίνειν<sup>3</sup>, quindi come capacità di decidere se dare il proprio "assenso" a ciò che i sensi presentano.

Una tale valorizzazione della δόξα, che si contrappone puntualmente alla sua separazione dalla διάνοια e alla sua assegnazione a un dominio differente nel mito della caverna (R. 514a-534c10), è implicita anche nel riconoscimento dell'intrinseca appartenenza di un tale λόγος all'opinione, come consegue anche direttamente dalla confutazione delle tre accezioni di λόγος in quanto non atte a differenziare scienza e opinione (Tht. 206c-210b10).

Perciò non è sorprendente che la δόξα si presenti nella terza definizione come parte costitutiva dell'ἐπιστήμη. Ma se l'attribuzione del λόγος alla δόξα ha implicazioni condivisibili ove ci induce a prender atto del fatto che il vincolo alla sua legittimazione tramite appropriate ragioni inerisce, oltre che alla conoscenza, anche, più in generale, ad ogni stato doxastico dell'essere umano<sup>4</sup>, le sue implicazioni sono invece problematiche ove parrebbe giungere a mettere in discussione la capacità del λόγος di differenziare l'ἀληθῆς δόξα dall'ἐπιστήμη.

2. *Il διαλέγεσθαι elenchico come modello di ἐπιστήμη e l'irriducibilità della sua differenza dall'ἀληθῆς δόξα.*

È su tale problema che verte l'analisi che qui intendiamo proporre di alcuni passi controversi del *Teeteto* con l'intento di testare l'ipotesi che il decisivo avvicinamento di ἀληθῆς δόξα ed ἐπιστήμη che il dialogo propone è strettamente connesso all'intento platonico di delineare un'epistemologia del διαλέγεσθαι elenchico, incentrata su una concezione fallibilista della verità come ὁμολογία (Grg. 486e5-6 e 487e1-8).

In tale contesto l'esito aporetico del dialogo non comporterebbe alcuna costitutiva incapacità del λόγος di marcare la differenza tra ἐπιστήμη e δόξα, ove tale incapacità sarebbe attribuibile piuttosto al λόγος nelle tre accezioni di esso specificatamente confutate da Socrate. Connesso alla costitutiva apertura del dialogo a nuove ragioni e confutazioni, un tale esito lascerebbe cioè spazio alla possibilità di altre possibili accezioni di λόγος, in grado di differenziare ἐπιστήμη e δόξα.

Intendiamo qui argomentare a favore di tale ipotesi mostrando come essa consenta di dar conto di alcune note parti del *Teeteto* tradizionalmente considerate marginali ed in particolare:

a) dell'*excursus* 172a-177c5 su retorica e filosofia, che già Wilamowitz considerava una aggiunta successiva priva di connessioni con le altre parti del dialogo;

b) del passo sul testimone oculare (201b7-c7) ove Socrate, contro l'identificazione di conoscenza e opinione vera, fa ricorso all'impossibilità di far valere come ἐπιστήμη l'opinione vera di giudici persuasi retoricamente e contrappone a tale δόξα la conoscenza del testimone oculare;

c) della differenza tra le tre accezioni di λόγος confutate nel *Teeteto* in quanto non atte a trasformare l'ἀληθῆς δόξα in ἐπιστήμη e la specifica accezione di esso come αἰτίας λογισμός<sup>5</sup>,

<sup>3</sup> 186b8-9. Cf. M. Nancy, *Doxazein: 'opinare' o 'giudicare'?*, in G. Casertano (a cura), *Il Teeteto di Platone*, cit., pp. 7-23.

<sup>4</sup> Su ciò riteniamo possa ormai essere diffusa la condivisione nel panorama delle più recenti acquisizioni della filosofia contemporanea dopo J. R. Searle (*Speech Acts*, CUP, Cambridge 1969); J. Habermas (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1981) e R. B. Brandom (*Articulating Reasons.*, HUP, Cambridge (Mass.) 2000), che identificano la costitutività per ogni atto linguistico dello specifico "impegno (*commitment*)" del parlante all'articolazione delle ragioni per dire quel che dice (cf. F. Di Lorenzo Ajello, *Over the Dichotomy between Cognitive Judgements and Value Judgments: Speech Acts and Commitments*, in R. Egidi et al. (a cura), *Normatività, fatti, valore*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 41-50). Alla luce di tale comune acquisizione non sarebbe certo sorprendente, ove si rifletta con Searle sul fatto che ogni atto linguistico esprime uno stato doxastico, il riconoscimento, che ci sembra implicato dall'attribuzione platonica del λόγος alla δόξα, che l'impegno all'articolazione delle ragioni inerisca anche ad ogni stato doxastico dell'essere umano. Ancor meno sorprendente a noi pare un tale riconoscimento possa apparire dal punto di vista platonico alla luce dell'identificazione che il *Teeteto* propone in 190a4-5 del δοξάζειν con il λέγειν e della δόξα con il λόγος εἰρημένος.

<sup>5</sup> *Men.*, 97d6-98a10.

da Platone indicata nel *Menone* nel contesto della specifica distinzione tra la conoscenza della strada di Larissa di chi l'ha già percorsa e la credenza vera che può pur formarsene chi non c'è mai stato.

Che, giungendo in 202b8-c5 a identificare la conoscenza con la capacità di “dare e chiedere ragione”, Platone mira alla conferma di un modello di conoscenza ben identificabile nella pratica socratica del διαλέγεσθαι elenchico e che egli sia ben lontano dal volerne negare la differenza dall'ἀληθῆς δόξα, può certo avere una sua prima evidenza nel fatto stesso che egli, riproponendola, la rimetta in questione nella sua differenza specifica dalla pratica retorica sulla base dell'incapacità di quest'ultima di andare oltre la δόξα.

Della πραγματεία del διαλέγεσθαι, che procede attraverso “l'esame (ἐπισκοπεῖν)” e il “cercare di confutare (ἐλέγχειν)” le opinioni dell'interlocutore, Platone mira a individuare la specifica capacità di giungere a “toccare l'essere (τυχεῖν τοῦ ὄντος, 172d9)” considerando l'esistenza stessa di una tale pratica in 161a-162 banco di prova dell'inaccettabilità della “Verità di Protagora”. Contro il sofista fa infatti valere l'obiezione che se ogni opinione fosse vera si dovrebbe considerare la pratica dell'ἐλέγχειν e dell'ἐπισκοπεῖν “la più enorme stoltezza”.

In 172c-177b egli mostra che al τυχεῖν τοῦ ὄντος del διαλέγεσθαι è funzionale l'interesse del filosofo che lo pratica a “condurre i discorsi con agio e in pace” e a ciò mira quella significativa prefigurazione della contrapposizione habermasiana tra forme di agire linguistico di tipo comunicativo e di tipo strategico che è facile intravedere nella digressione su libertà del filosofo e schiavitù del retore, ove egli in modo specifico addebita alla retorica l'incapacità di “dar ragione” ed “accogliere le ragioni altrui”.

Una negazione così esplicita e diretta alla retorica proprio della capacità di “dare e chiedere ragione”, che la contrappone alla filosofia che invece si caratterizza in quanto pratica del διαλέγεσθαι, diventa significativa dell'irriducibilità dell'ἀληθῆς δόξα all'ἐπιστήμη anche alla luce della ulteriore differenza tra πειθῶ retorica e conoscenza in 200d5-201d7.

Continuando, non diversamente che nel *Gorgia* (454e-455a5), a negare alla πειθῶ retorica la capacità di insegnare (διδάσκειν), identificandola piuttosto con la capacità di indurre a credere quel che si vuole, egli scrive che nessun retore, per quanto abile, potrà mai dimostrare sufficientemente a dei giudici che non hanno assistito a certi fatti la loro verità “nel breve tempo che un poco di acqua scorre giù dalla clessidra” (201a10-b3).

In questo contesto la credenza vera indotta dalla πειθῶ πιστευτική della retorica non verrebbe più a contrapporsi al sapere prodotto dal διαλέγεσθαι, ma piuttosto alla conoscenza del testimone oculare.

Parlando specificatamente della credenza vera indotta dal retore nei giurati e sostenendo espressamente che ci sono fatti che possono essere conosciuti solo da chi vi ha direttamente assistito, egli giunge a dire che i giudici pur “giustamente persuasi [da retori ed avvocati] di cose che solo chi le ha viste le può conoscere (περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι)” e “giudicando perciò solo di ciò che hanno sentito dire (ἐξ ἀκοῆς κρίνοντες)”, pur essendo riusciti a farsene un'opinione vera, giudicherebbero però “senza conoscenza (ἄνευ ἐπιστήμης)” (201b7-c2).

### 3. La non identificabilità della conoscenza del testimone oculare con l'αἴσθησις.

La crucialità del passo è certo immediatamente evidente dal ruolo decisivo che Platone gli fa svolgere ai fini della confutazione della seconda definizione di conoscenza come opinione vera e del passaggio alla III definizione. La τέχνη retorica “mostra (σημαίνει)” che l'opinione vera da essa indotta non può essere conoscenza.

Ma il passo non è solo significativo per noi in quanto fornisce una prima conferma della nostra ipotesi che nel *Teeteto* la distinzione tra ἀληθῆς δόξα ed ἐπιστήμη è irriducibile. Esso è, al contempo, problematico perché, riconoscendo lo statuto di ἐπιστήμη alla conoscenza diretta del testimone oculare, sembrerebbe falsificare la nostra ipotesi più generale che il modello di conoscenza che Platone vuol proporre è quello del “dare e chiedere ragione”: la conoscenza del testimone oculare sembra infatti prospettarsi come un tipo di conoscenza percettiva per un verso in contrasto con il noto stereotipo della forte ostilità platonica alla αἴσθησις e per altro verso, in quanto conoscenza senza λόγος, in contrasto con la terza definizione che nella nostra ipotesi sarebbe invece quella accettata da Platone.

Si tratterebbe perciò, ai fini della plausibilità della nostra proposta interpretativa, sia di mostrare come non si tratti di un ritorno alla I definizione, sia di mostrarne anche il carattere di conoscenza accompagnata da λόγος.

Dovremo perciò, innanzitutto, sgombrare il campo dal dubbio espresso da Cornford<sup>6</sup>, sulla base del noto stereotipo che attribuisce a Platone una forte ostilità al mondo sensibile, che il passo in questione possa essere considerato privo di significato letterale.

Ove Platone sembrerebbe, nell'esempio del testimone oculare, attribuire all'esperienza percettiva il ruolo di condizione necessaria di conoscenza, egli sembrerebbe contraddire la tesi, che alcuni critici ritengono possa trarsi dalla confutazione di Protagora, che la percezione non è mai conoscenza.

Già lettori sofisticati di Platone come Bostock e Chappell, sulle linee della lettura proposta da Sesto Empirico, hanno notato la non incompatibilità del passo sul testimone oculare con la I parte del *Teeteto*<sup>7</sup>.

È sulla linea di tali interpretazioni che ci pare possibile dare un senso coerente al passo sul testimone oculare nel contesto di una rilettura dei rapporti tra αἴσθησις, δόξα ed ἐπιστήμη che Platone prefigurerebbe come cooperativi.

Cruciale in tale nostra ipotesi interpretativa è il passo 186b11-c5 ove Platone distingue tra i παθήματα, le affezioni meramente passive dei nostri organi di senso, che arrivano all'anima attraverso il corpo, e gli ἀναλογίσματα, i ragionamenti dell'anima intorno a tali παθήματα, ed in particolare intorno al loro essere (πρὸς τε οὐσίαν) e alla loro utilità, che egli riconduce all'esperienza e all'istruzione piuttosto che a un dono extraumano. Scrive:

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.

Vi viene distinta e descritta una dimensione di *sentience* che uomini ed animali hanno in comune "da natura e appena nati" come anche una specifica modalità del riflettere (ἀναλογίζεσθαι) con l'anima su quel che tali παθήματα sono, che è certamente un'attività cognitiva propria dell'uomo, che si esercita sulle nostre sensazioni e che nel corso della confutazione della prima definizione di conoscenza come αἴσθησις si intreccia con altre attività cognitive e concettuali come l'ἐπισκοπεῖν, il διανοεῖν, il κρίνειν.

Vi si configura specificatamente l'insufficienza della sensazione a dar luogo a giudizi sull'"essere" di questi stessi παθήματα, sulla loro οὐσία e sulla loro "utilità"<sup>8</sup> e lo spazio dell'attività intellettuale dell'anima viene identificandosi con quello degli ἀναλογίσματα sulle stesse affezioni sensibili, mentre viene anche reclamata per esso l'importanza dell'istruzione e dell'esperienza.

Lo specifico rilievo sul fatto che a tali ἀναλογίσματα si giunge solo col tempo e con molta esperienza e istruzione e che non tutti vi giungono rinvia certamente all'imprescindibile ruolo di un qualche grado di concettualizzazione dell'*input* sensorio, cui si accederebbe anche con l'apprendimento del linguaggio e più in generale con la *Bildung* dell'animale razionale, come molta filosofia contemporanea ha enfatizzato da Sellars e McDowell a Searle.

<sup>6</sup> F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Kegan Paul, London 1935.

<sup>7</sup> D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Clarendon P., Oxford 1988, p.200; T. Chappell, *Reading Plato's Theaetetus*, cit., p. 194, che fa leva sul passo 96d-97c del *Menone* rinviando al commento di Sesto Empirico (*contra Logicos* 1.141-144) del *Timeo* 27d-28a.

<sup>8</sup> Per una diversa interpretazione della posizione platonica che identifica l'ambito dell'αἴσθησις con quello delle credenze percettive cf. D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, cit., pp. 118-145. Nella nostra ipotesi di lettura, invece, si dà credenza percettiva solo ove vi sia cooperazione tra αἴσθησις e διάνοια. Sarebbe forse più adeguata, per rendere conto della recettività dell'αἴσθησις come intesa da Platone, una sua traduzione con sensazione. Mentre a noi pare che il *Teeteto* richieda la distinzione di un tale livello di mera recettività da un livello che esso identifica con quello del credere/giudicare anche sulla base di quello che sentiamo e che è il livello di cooperazione di αἴσθησις e διάνοια cui nel dibattito contemporaneo si fa riferimento identificandolo come il livello della percezione. Cf. il nostro *Mutamenti paradigmatici e nuovi modelli nel dibattito contemporaneo su razionalità, verità e mente*, in Ead. (a cura), *Razionalità, verità e mente*, Mondadori, Milano 2008, pp. 1-30.

Più in generale a noi pare che tutta la confutazione della prima definizione di ἐπιστήμη come αἴσθησις miri a configurare un nuovo spazio di cooperazione tra αἴσθησις e διάνοια atto a superare l'incapacità della prima di raggiungere e di identificare l'oggetto, il che per Platone è possibile solo ove si colga "ciò che è comune" a cose diverse.

Riconoscendo che l'anima sente attraverso (διὰ) gli organi di senso i sensibili ad essi propri, in 185a4-e1 Socrate conduce Teeteto ad ammettere che quel che due oggetti, l'uno veduto e l'altro udito, hanno in comune (τὰ κοινά), come il loro essere o l'essere ciascuno identico a se stesso e diverso dall'altro, non può essere pensato attraverso l'uno o l'altro dei due organi di senso ma è "ella stessa l'anima mediante se stessa (δι' αὐτῆς) che [le] discerne (ἐπισκοπεῖ)" (185e1-2.).

Socrate ne trae poi la conclusione che "certe cose l'anima le discerne da sé mediante se stessa, altre invece mediante le facoltà del corpo (διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων)" (185e 6-7).

La confutazione della prima definizione di ἐπιστήμη come αἴσθησις significherebbe dunque che l'αἴσθησις non è mai *da sola* conoscenza, e cioè che nessuna conoscenza è mai solo αἴσθησις. Vengono sì tracciati i limiti dell'αἴσθησις, ma senza che ne venga disconosciuto il ruolo. Scrive in 186d 2-5:

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.

L'immagine che Platone delinea dell'animale razionale ne identifica la specificità nella sua capacità cognitiva di ragionamento (συλλογισμός) sui παθήματα e del loro discernimento sia attraverso le facoltà del corpo sia "attraverso se stessa" ove all'anima viene anche richiesta la capacità di "protendersi da sé" verso le "proprietà comuni" a più cose.

Ciò ci permette di spiegare come Platone possa indicare un limitato ambito del reale la cui conoscenza richiede quale sua condizione necessaria l'esperienza diretta dei fatti senza che ciò significhi che tale conoscenza sia riducibile all'αἴσθησις.

Ove egli mostra come ogni αἴσθησις necessiti dell'attività della cooperazione del διανοεῖν e del κρίνειν perché si giunga al giudizio che così stanno le cose, è certamente esclusa ogni possibilità di pensare alla semplice αἴσθησις quale condizione sufficiente di conoscenza.

Concorderemmo così con Chappell quando, volendo mettere in discussione anche l'esistenza di "tipiche esposizioni della Teoria delle Forme", cui pur continuano a far riferimento studiosi di Platone consapevoli di doverle rimettere in discussione, scrive:

At least part of the point of the Theory of Forms, at all stages of its developments, is to make the intelligibility of the perceptible world consist in its instantiating the Forms [...]. The Theory is meant to give us a way of understanding and gaining knowledge [...] also about what we perceive.<sup>9</sup>

#### 4. La conoscenza del testimone oculare e il λόγος.

Se così, forse, è sgombro il campo dal possibile fraintendimento che il riconoscimento dello statuto epistemico della conoscenza percettiva possa significare un ritorno alla tesi che conoscenza è αἴσθησις, ci resta da chiederci come la conoscenza del testimone oculare possa essere coerente con l'idea di conoscenza come credenza vera accompagnata da λόγος.

A noi pare si possa plausibilmente dar conto di ciò ove si colleghi la differenza da Platone proposta tra conoscenza percettiva del testimone oculare e credenza vera cui si giunge per persuasione retorica con la stessa distinzione, nel noto passo del *Menone*, tra conoscenza diretta della via di Larissa di chi c'è stato e opinione vera che può formarsene chi non c'è mai stato (97a9-c9).

È indubbio che già di per sé – come ha ben notato McDowell – l'esclusione della conoscenza per sentito dire dall'ambito dell'ἐπιστήμη può essere spiegata solo dall'idea che ciò che è richiesto ad una credenza oltre la verità, perché essa possa contare come un caso di conoscenza, è che si arrivi ad essa perché i fatti sono tali da renderla vera.

Ma pur notando che il passo sul testimone oculare sembra suggerire tale idea, egli, fermandosi al *Teeteto*, deve prendere atto del fatto che "[...] this promising idea, though it is near

<sup>9</sup> T. Chappell, *Reading Plato's Theaetetus*, cit., p. 148.

the surface here, does not recur in what follows”<sup>10</sup>.

La nostra ipotesi è che tale mancato sviluppo nel *Teeteto* possa essere colmato collegando il passo in questione con l’analogo passo del *Menone*, alla luce del ricorso che in quest’ultimo si fa al concetto di αἰτίας λογισμός per differenziare ἐπιστήμη e ἀληθὴς δόξα. È il passo in cui Platone, pur proponendo una significativa rivalutazione dell’opinione vera sul piano pratico in quanto capace di dirigere l’azione quanto l’ἐπιστήμη, nega però che essa ne abbia anche la stabilità. E a Menone, che chiede di sapere “in che mai la scienza sia di maggior pregio della retta opinione, e perché siano diverse l’una dall’altra (97d1-3), risponde paragonando l’instabilità della credenza a quella delle statue di Dedalo da lui attribuita all’assenza di un δεσμός capace di incatenarle. Al pari di queste, anche le opinioni vere “se ne fuggono dall’animo dell’uomo [...] finché uno non le leghi, con un ragionamento relativo alla causa”. E aggiunge che “dopo che siano legate, diventano in primo luogo conoscenza e, inoltre, diventano stabili”(97d9-98a8)<sup>11</sup>.

Qui il δεσμός che “lega” le opinioni e che è in grado di trasformarle in ἐπιστήμαι conferendo loro stabilità viene identificato come un αἰτίας λογισμός. Non solo è facile scorgervi un’accezione di λόγος diversa dalle tre accezioni presentate e confutate nel *Teeteto*, ma altresì a noi pare che la specificazione del δεσμός come αἰτίας λογισμός gli aggiunga un significato interessante e per certi versi inaspettato che lo pone sul piano del rapporto tra credenza e mondo.

A noi pare si possa plausibilmente ipotizzare che nelle intenzioni di Platone un tale δεσμός inerisca alla conoscenza del testimone oculare, alla luce della considerazione che a tale ragionamento relativo alla causa Platone riconduce la differenza tra scienza e opinione retta, e visto che il contesto in cui egli lo introduce è quello in cui egli le differenzia facendo ricorso all’esempio di chi conosce per esperienza diretta la strada di Larissa e di chi invece ne ha semplice opinione vera in quanto non c’è mai andato.

Se queste considerazioni sono corrette, l’αἰτίας λογισμός del *Menone* potrebbe essere considerato in gioco anche nel caso analogo del testimone oculare del *Teeteto* e sarebbe tale specifico ragionamento relativo alla causa a marcare la differenza dall’opinione retta di chi non ha assistito ai fatti.

Sarebbe così legittimo, al di là delle esitazioni di McDowell, attribuire a Platone l’intuizione, che a noi pare scaturisca peraltro anche dalle pratiche comuni nella nostra forma di vita umana, in cui è condivisa la pratica di dare e accettare testimonianza come pratica epistemica basilare e con essa la distinzione tra conoscenza per sentito dire e testimonianza diretta, che tra l’esperienza visiva di determinati fatti e questi stessi fatti debba darsi un “giusto” legame causale perché la prima possa essere distinta da forme non affidabili di esperienza percettiva<sup>12</sup>.

Si può in definitiva legittimamente ipotizzare che sia l’intuizione sottostante al concetto di αἰτίας λογισμός a suggerire a Platone che quella del testimone oculare possa essere conoscenza a differenza della credenza cui si giunge solo per sentito dire. Una tale attribuzione, verso cui a noi pare spinga un’adeguata evidenza testuale, al di là della concomitante spinta che può venirci anche dal vincolo alla carità interpretativa che sottende ogni atto interpretativo, significa attribuzione a Platone di una concezione dell’αἰτίας λογισμός che ne farebbe un ragionamento mirante a verificare la sussistenza del giusto legame causale tra i nostri stati cognitivi e gli stati di cose su cui essi vertono.

*Conclusion: l’αἰτίας λογισμός e la soluzione “platonica” al problema di Gettier.*

Una tale interpretazione dell’αἰτίας λογισμός ci consente di attribuire a Platone non solo l’idea che “si conosce se la credenza di qualcuno colpisce il bersaglio della verità e lo fa con un’adeguata giustificazione”, alla quale espressamente si ricollegano studiosi del tema della

<sup>10</sup> Platone, *Theaetetus*, tr. by J. McDowell, cit., p. 228.

<sup>11</sup> Tr. it. leggermente modificata di G. Reale (Bompiani, Milano 2000).

<sup>12</sup> Sull’attualità del tema della testimonianza in psicologia cognitiva cf. tra gli altri G. Mazzoni, *Si può credere a un testimone? La testimonianza e le trappole della memoria*, Il Mulino, Bologna 2003. Sul processo cognitivo del “monitoraggio della fonte e monitoraggio di realtà” in gioco nel ricordo, cui a noi pare rinvii l’αἰτίας λογισμός platonico, rinviamo agli studi di M. K. Johnson *et alii*, tra cui «*Individual and cultural reality monitoring*», in «*The Annals of the American Academy of Political and Social Science*», 560, 1998, pp. 179-193.

giustificazione come Chisholm, Bonjour e Sosa<sup>13</sup>. Dovremmo piuttosto, se è corretta la nostra interpretazione, dire che Platone ha intravisto una risposta certamente significativa, e forse anche corretta, al problema di quale sia la natura e quali siano le condizioni di tale giustificazione epistemica, che è problema al centro di molte recenti prospettive gnoseologiche spesso in diretto collegamento col "problema del Teeteto".

All'insufficienza di verità e giustificazione perchè si dia conoscenza, ben mostrata da Edmund Gettier in «*Is justified Belief Knowledge?*»<sup>14</sup>, si è risposto nel dibattito contemporaneo sia con un opportuno richiamo a criteri coerentisti, come nel caso di R. Chisholm<sup>15</sup>, sia con altrettanto opportuni richiami alle procedure d'indagine razionale rilevanti su una data questione perchè si possa giungere all'accettazione razionale dell'evidenza ad essa relativa<sup>16</sup>.

A noi pare possa identificarsi come procedura d'indagine razionale rilevante per le credenze percettive l'adeguata considerazione dell'importanza che per la loro "legittimità", potremmo dire in termini habermasiani, ha anche il fatto, cui rinvia l'αἰτίας λογισμός, che tra di esse e lo stato di cose su cui vertono ci sia un giusto legame causale.

La rilevanza di un tale criterio per l'accettabilità razionale delle nostre credenze percettive ci pare emerga anche dall'analisi di alcuni stati intenzionali come le esperienze percettive e le intenzioni fornitaci da John Searle<sup>17</sup> che mostra come esse siano causalmente autoreferenziali.

Searle mostra infatti come tali stati mentali richiedano per la loro soddisfazione non solo la conformità tra contenuto e stato di cose, ma altresì che sia tale stato di cose ad essere la causa del contenuto dello stato mentale nel caso dell'esperienza visiva, mentre nel caso dell'intenzione che sia essa a causare lo stato di cose su cui l'intenzione verte.

Ci verrebbe così fornito, all'interno di una coerente teoria della mente e dell'intenzionalità, uno strumento concettuale adeguato per una risposta non *ad hoc* ai controesempi di Gettier. Searle spiegherebbe infatti perchè le nostre esperienze visive per essere razionalmente accettabili richiedono che su di esse svolga un ruolo causalmente rilevante lo stato di cose su cui vertono e che tale rapporto di causazione esemplifichi – come egli dice – “una regolarità pianificabile”.

La soluzione al problema di Gettier che ci pare possibile fornire sulla base dell'acquisizione dell'autoreferenzialità causale delle nostre esperienze percettive coinciderebbe così con la soluzione che consentirebbe di fornirgli la peculiare accezione di λόγος come αἰτίας λογισμός, coerentemente anche con l'immagine della conoscenza che il *Teeteto* delinea.

Rientrerebbe tra le implicazioni del ricorso platonico a tale αἰτίας λογισμός che ad esso saremmo vincolati in quanto animali razionali che ragionano anche sui παθήματα, capaci di soppesare ragioni per decidere cosa credere, a cosa dare il nostro assenso, cosa accettare di “quel che ci appare” sulla base della sua giustificabilità razionale e cioè in definitiva sulla base della sussistenza o meno di un “giusto legame causale” tra gli stati di cose e gli stati cognitivi ad essi relativi. È quanto Platone suggerisce anche in *R.602c10-603a* ove affida all'anima razionale il compito di ragionare su quel che i sensi ci presentano in modo da giungere a correggerne gli eventuali inganni<sup>18</sup>.

Si prefigura così un modello di atto cognitivo come attività di giudizio connessa all'esercizio della libertà umana di decidere se dare il proprio assenso ad una data esperienza. Potremmo vedervi la genesi di quella linea di pensiero in cui occupano una posizione significativa Aristotele e dopo di lui gli stoici con la loro concezione della φαντασία καταλεπτική e della συγκατάθεσις<sup>19</sup> e di cui

<sup>13</sup> R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, NJ 1966; L. Bonjour, E. Sosa (eds.), *Epistemic Justification: Internalism vs Externalism, Foundations vs. Virtues*, Blackwell, Oxford 2003.

<sup>14</sup> In «*Analysis*», 23, 1963, pp. 121-123.

<sup>15</sup> In *Theory of Knowledge* egli fa ricorso, in risposta al problema di Gettier, al principio di concordanza di Carneade, sostenendo che perchè una proposizione possa essere considerata evidente è necessario che ci sia un insieme di proposizioni concordanti, ciascuna delle quali è accettabile per S nel momento t e includente la proposizione percettiva in questione.

<sup>16</sup> R. K. Shope, *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*, Princeton UP, Princeton 1983.

<sup>17</sup> In *Intentionality*, CUP, Cambridge 1983, pp. 47 ss., 91 ss.; cf. il nostro *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R. Searle*, Angeli, Milano 2001<sup>2</sup>, pp. 87-90.

<sup>18</sup> Sul differente contesto della *Repubblica* rispetto al *Teeteto* cf. M. Burnyeat, «*Plato on the Grammar of Perceiving*», in «*The Classical Quarterly*», 26, 1976,1, p. 34.

<sup>19</sup> Per l'identificazione della continuità di tale concezione rispetto alla posizione aristotelica e alla teoria stoica della συγκατάθεσις cf. M. Narcy, *Doxazein: 'opinare' o 'giudicare'?*, cit., p. 19. Sull'attualità della teoria

sono oggi sostenitori filosofi influenti da Sellars a McDowell e Brandom e da Searle ad Habermas.