

Paolo Spinicci

LO SCETTICISMO: UN PROBLEMA FILOSOFICO



Corso di Filosofia teoretica a. a 2012/2013
Università degli Studi di Milano

Dedico queste mie lezioni alla memoria di Mario Dal Pra
(1914-1992), a vent'anni dalla sua morte.

<u>LEZIONE PRIMA</u>	7
1. Considerazioni introduttive.....	7
2. I due volti dello scetticismo e la sua negazione	19
<u>PARTE PRIMA</u>	35
<u>LO SCETTICISMO E IL PROBLEMA DEL MONDO OBIETTIVO</u>	35
<u>LEZIONE SECONDA</u>	37
1. Considerazioni introduttive.....	37
2. Le apparenze e la natura umana. Il primo e il secondo tropo	41
<u>LEZIONE TERZA</u>	53
1. Le circostanze soggettive della percezione	53
2. La relatività della percezione	62
<u>LEZIONE QUARTA</u>	66
1. Uno sguardo indietro.....	66
2. Un passo avanti	76
<u>LEZIONE QUINTA</u>	88
1. Di che cosa parlano le nostre parole.....	88
2. Cervelli in una vasca e «cervelli in una vasca»	100
<u>LEZIONE SESTA</u>	106
1. Considerazioni critiche.....	106
2. Riflessioni conclusive	113
<u>PARTE SECONDA</u>	117
<u>LO SCETTICISMO E IL CRITERIO DELL'EVIDENZA</u>	117

<u>LEZIONE SETTIMA</u>	119
1. Un libro bellissimo che ci chiede di dubitare	119
2. La pazzia e il sogno	130
<u>LEZIONE OTTAVA</u>	137
1. “E se ora un diavoletto ci ingannasse?”	137
2. Psicologismo e scetticismo	149
<u>PARTE TERZA</u>	162
<u>LA VERITÀ, LA CERTEZZA E IL PROBLEMA DEL FONDAMENTO</u>	162
<u>LEZIONE NONA</u>	164
1. Uno sguardo indietro: i tropi di Agrippa	164
2. Verità irrinunciabili	168
<u>LEZIONE DECIMA</u>	177
1. Perplessità	177
2. Il metodo dei giochi linguistici e il problema di Moore	184
<u>LEZIONE UNDICESIMA</u>	187
1. «Io so che la Terra esiste da molti anni»	187
2. Proposizioni logiche e proposizioni empiriche	197
<u>LEZIONE TREDICESIMA</u>	205
1. Un’immagine del mondo	205
2. «E finalmente scrivo / in principio era l’Azione»	212
<u>LEZIONE TREDICESIMA</u>	227
1. La forma di vita e le sue certezze	227
2. Lo spazio logico delle credenze e la sua piega esistenziale	235
3. Una conclusione rapidissima	239

LEZIONE PRIMA

1. Considerazioni introduttive

Il problema di cui dovremo discutere in questi tre mesi ha i contorni evanescenti e labili della filosofia e dei suoi problemi. Dobbiamo parlare infatti dello scetticismo, e questo significa innanzitutto costringersi a dare peso ad una domanda che non sembra in grado di angustiarci più di tanto nella nostra esistenza quotidiana. Possiamo dubitare di sapere qualcosa e possiamo avere ragione di sospettare che la memoria ci inganni, ma non ci capita mai di fermarci anche solo un attimo a pensare che tutte le nostre conoscenze potrebbero essere illusorie e che tutti i nostri ricordi potrebbero essere degli errori da cui emendarsi. Non ci capita mai, e se qualcuno ci chiedesse di prendere sul serio quest'ipotesi in una qualche situazione concreta, probabilmente non gli daremmo nemmeno ascolto. Se un amico, con cui stessimo rievocando un qualche episodio passato di cui ci rammentiamo bene e di cui abbiamo parlato tante volte, ci invitasse di punto in bianco a dubitarne, dicendo che la memoria è comunque inaffidabile noi resteremmo stupiti. Reagiremmo così, ma a pensarci bene quali prove abbiamo della validità dei nostri ricordi? No potrebbero essere tutti vane creazioni della nostra mente? In un suo libro del 1921 Bertrand Russell scriveva così:

In the first place, everything constituting a memory-belief is happening now, not in that past time to which the belief is said to refer. There is no logical impossibility in the hypothesis that the world sprang into being five minutes ago, exactly as it then was, with a population that "remembered" a wholly unreal past. There is no logically necessary connection between events at different times; therefore nothing that is happening now or will happen in the future can disprove the hypothesis that the world began five minutes ago. Hence the occurrences which are *called* knowledge of the past are logically independent of the past; they are wholly analysable into present contents, which might, theoretically, be just what they are even if no past had existed

Immaginiamo per un attimo che Russell abbia ragione e chiediamoci che cosa vuol dire prendere sul serio l'ipotesi che il mondo sia iniziato 5 minuti fa. Vuol dire in primo luogo pensare che «passato» è una parola che allude ad un particolare genere di narrazioni fantastiche, che le discipline storiche sono un cumulo di errori e di fantasie, che i fossili si siano formati per caso, e per caso si siano formati monumenti e rovine – quelle co-

se che ci appaiono come rovine, ma che dovremmo pensare soltanto così: come realizzazioni imperfette di forme più compiute. Le nostre città con le loro stratificazioni di storia dovrebbero apparirci allora come costruzioni nuovissime, ispirate a stili diversi e del resto, non è forse vero che per Eugène Emmanuel Viollet-le-Duc il restauro consisteva anche nella creazione presente di un nuovo passato, nell'invenzione di un gotico che non era mai esistito? Quanto ai ricordi, dovremmo semplicemente pensare a creazioni mentali che, nel presente, suggeriscono l'esistenza del passato: delle allucinazioni a ritroso, che sarebbe opportuno cancellare, come accade in un bel film di Gondry, *The Eternal Sunshine of the Spotless Mind*.

Possiamo continuare questo gioco e farlo con tutta la serietà dei giochi, ma per fare di questa domanda un problema filosofico è necessario affiancare alla serietà ludica una diversa serietà: dobbiamo riuscire a trovare inquietante quella domanda che ci era sembrata risibile. Dobbiamo preoccuparcene un po', ma non è facile farlo perché appunto sappiamo bene che la nostra Terra c'è da un'infinità di anni e continuerà a gironzolare nel cosmo per tanto e tanto tempo anche quando noi uomini avremo smesso di abitarla. Lo sappiamo bene, ma come facciamo a saperlo bene? Ci ricordiamo innanzitutto, ma i ricordi sono appunto cose che accadono ora in noi e chi ci dice che abbiamo davvero la capacità di pararci del passato? Certo, anche se dovessimo constatare che non abbiamo uno straccio di prova per dire che le cose stanno così, io credo che non abbandoneremo affatto la nostra fiducia nella memoria e continueremo a fidarci dei nostri ricordi, ma questo non significa ancora che lo scoprirci privi di argomenti di fronte a questo strano dubbio non cambierebbe davvero nulla per noi. Se Russell ha ragione, allora dobbiamo davvero riconoscere che ciò che so del mondo è, per così dire, sospeso sul sistema indiscutibile, ma intimamente fragile, delle mie apparenze. Il mondo c'è – ma la certezza che accompagna questa mia affermazione (che di solito non sento davvero il bisogno di formulare) è una scommessa che posso fare solo a partire dallo spazio angusto della mia presenza. E se le cose stanno così, il gioco cui Russell ci invita sembra gettare un'ombra sulla nostra immagine del mondo. Passo dopo passo l'enigma di Russell smette di essere soltanto un gioco intellettuale e diviene una riflessione cui si lega una sottile inquietudine e quella strana profondità che caratterizza le questioni filosofiche: quel gioco intellettuale nasconde un insieme di problemi che ci toccano, in un modo o nell'altro.

Di qui il compito di questa prima lezione. Dobbiamo consapevolmente incamminarci verso una meta verso cui, con buona pace di Aristotele, naturalmente non tendiamo affatto, anche perché sarebbe davvero strano che per natura fossimo portati a porci problemi di cui si potrebbe senz'altro tacere e che tuttavia ci inquietano. Per natura possiamo starcene tranquilli, ma se vogliamo fare filosofia dobbiamo innanzitutto acconsentire ad un insieme di dubbi e di questioni innaturali: dobbiamo trovare problemi, là dove problemi non sembrano esserci.

Che cosa questo significhi oggi per noi che dobbiamo iniziare un corso sullo scetticismo è presto detto: dobbiamo interrogarci sulla nostra conoscenza in generale e sulla sua affidabilità, per poi cercare di rendere questa domanda, di cui non avvertiamo di solito l'urgenza, una domanda inquietante. Si tratta di una decisione innaturale che sembra volta a creare un disagio là dove non lo si avvertiva il – eppure, se vogliamo fare filosofia, dobbiamo agire proprio così, dobbiamo innanzitutto metterci a disagio, proprio come accade quando non riusciamo a trattenerci e un piccolo prurito ci convince a toglierci una crosticina, anche se sappiamo che poi ci farà un po' male.

Compiamo allora il primo passo e domandiamoci se abbiamo ragioni per fidarci delle nostre conoscenze. Sul carattere di generalità di questo dubbio si deve insistere per non fraintendere radicalmente la particolarità della domanda scettica e per non confonderla con le domande che possono di fatto sorgere sulla validità di una qualche conoscenza o di ciò che crediamo essere vero. Non c'è bisogno di vestire i panni dello scettico per riconoscere che il dubbio fa parte della vita e non è necessario calcare la scena della riflessione filosofia per essere costretti a riconoscere che l'incertezza è una condizione con cui abbiamo dovuto imparare a convivere. La parola "forse" la si impara da piccoli, quando siamo costretti a prendere atto che abbiamo giudicato qualcosa in modo avventato, trascurando le voci che parlavano contro ciò che c'era sembrato evidente. Del resto, tutti noi abbiamo imparato a nostre spese che talvolta basta una domanda perché le certezze si dileguino e si faccia avanti un dubbio che non è tanto espressione di una qualche ragione positiva che ad esso conduca, ma parla in nome della scarsa affidabilità delle ragioni su cui poggia la sicurezza che accompagna di consueto la nostra prassi. Esco di casa di fretta e, come sempre, chiudo la porta, ma appena in fondo alle scale mi sorge il sospetto di essermene dimenticato. Non ho ragioni per pensarlo, ma mi sembra che, per quel che ora ricordo, potrei aver tralasciato di

fare qualcosa; so bene che quando si esce di casa per abitudine si fanno sempre gli stessi gesti e quindi la porta dovrebbe essere ben chiusa, eppure qualche volta la fretta ci tradisce. Qualcosa però ora ricordo: mi sembra proprio di rammentare di avere cercato le chiavi in tasca e di averle poi rimesse nella borsa – ed eccole, infatti, in mezzo ai libri e alle penne. «Ecco, hai visto che l’avevi chiusa la porta» – qualche volta ci ripetiamo mentalmente proprio queste parole, per convincerci del fatto che non valeva la pena di fermarsi per controllare e che lo scrupolo che aveva turbato la nostra consueta tranquillità era immotivato.

La porta è chiusa e posso andare tranquillo – o meglio: *potrei* andare tranquillo, ma sto per prendere il treno per andar via di casa per qualche giorno e ora che ci rifletto meglio mi rendo conto che non mi ricordo proprio di quel gesto che vorrei invece rammentare – non mi vedo infilare le chiavi nelle toppa e non mi sembra di sentire il rumore della serratura che scatta. Certo, i gesti che si compiono meccanicamente non lasciano un’eco salda nella memoria e per di più le chiavi sono nella borsa dove ricordo di averle messe mentre scendevo le scale, ma non è chiaro perché questo debba voler dire che ho chiuso *davvero* la porta: ora mi sembra che *potrei* avere semplicemente levato di tasca le chiavi e poi averle rimesse nella borsa subito dopo, senza chiudere. Pochi istanti fa mi sembrava di avere sotto gli occhi una prova di quel che cercavo, ma ora che ci rifletto meglio mi sembra di non potermi ancora levare il fastidio del dubbio. Forse è meglio che salga e che controlli bene.

Qualche volta capita di comportarsi così, ma in questo piccolo segno di ossessività non vi è ancora traccia di filosofia (anche se l’ossessività è un indizio che il filosofo che è in noi sta risvegliandosi); vi è invece la spia di un comportamento che può dirsi ancora ragionevole: il vaglio cui sottoponiamo l’affidabilità delle nostre credenze è legato all’*importanza* che attribuiamo alla loro validità ed è per questo che uno stesso ricordo può sembrarci ora del tutto affidabile se da esso dipende soltanto la veridicità di un racconto tra amici, ora in qualche misura incerto e insicuro se dobbiamo farne il fondamento di una testimonianza in un’aula di un tribunale. Ciò cui crediamo *a cuor leggero* ci sembra incerto quando dobbiamo farci *carico* responsabilmente di quello che diciamo. Le credenze sono un filo, intrecciato con altri, ma la vita vi appende pesi di volta in volta diversi ed è per questo che una stessa convinzione ci appare ora solida, ora insicura: il peso che deve sorreggere di fatto cambia.

Si tratta di ovvietà che non hanno ancora molto a che fare con la filoso-

fia, eppure basta insistere un poco su questi strani pensieri e indugiare sulle ragioni che ci costringono talvolta a risalire di corsa le scale, per rendersi conto che la dimensione dell'indagine filosofica si sta facendo avanti. Certo, se torno sui miei passi e controllo se ho chiuso la porta è perché, per qualche motivo, sarebbe particolarmente grave se la lasciassi aperta proprio oggi che sto per partire, ma se posso dubitare di ciò di cui altrimenti mi sarei detto sicuro è perché, a ben guardare, le ragioni che sorreggono la mia credenza non sono poi così salde come forse ritenevo che fossero. La porta, quando esco di casa per ultimo, la chiudo sempre a chiave – è un'abitudine che guida da sola i miei gesti. Di solito, considerazioni come queste sono sufficienti per fugare ogni dubbio, ma basta riflettere un poco per rendersi conto che l'abitudine non è una garanzia sufficiente: qualche volta ci siamo dimenticati di fare ciò che normalmente facciamo tutti i giorni. E nemmeno il ricordo sembra darci la prova di cui ora *stranamente* avvertiamo il bisogno. C'è nei ricordi una vaghezza che sembra renderli in qualche misura sospetti: ricordi benissimo di avere cavato di tasca le chiavi e di averle rimesse poi nella borsa, ma ricordi che cosa hai fatto anche soltanto un attimo prima o un attimo dopo? Ho ancora davanti agli occhi quella persona – ma se me lo chiedi mi rendo conto che non so affatto dirti com'era vestita. In fondo tutti i ricordi sono lacunosi, e questo sembra parlare in nome della possibilità dell'errore che potrebbe nascondersi tra le mille pieghe buie della memoria. I ricordi qualche volta ci ingannano: l'espressione “eppure credevo di ricordarmi bene!” appartiene al nostro vocabolario e si trova accanto alle formule con cui protestiamo la sicurezza dei nostri ricordi.

La memoria può ingannarci e allora torniamo sui nostri passi e andiamo a *vedere*; insomma, controlliamo *davvero* – come se non ci fosse capitato mai di essere ingannati anche dai nostri sensi. «Hai visto? Era chiusa» – ma ora che abbiamo visto e toccato con mano non potremmo esserci ancora sbagliati? Forse nella fretta abbiamo confuso la nostra porta di casa con quella, così simile, dell'appartamento accanto e abbiamo di fatto verificato soltanto questo: che i vicini hanno fatto il loro dovere. Forse invece ci è soltanto sembrata chiusa, mentre in realtà era aperta: non abbiamo fatto abbastanza forza sulla maniglia o abbiamo tirato la porta verso di noi invece di spingerla – sono errori che possono capitare, nella fretta. E allora risaliamo ancora una volta le scale, ripetendo ad alta voce una per una le operazioni che compiamo, per strappare i gesti dalla zona grigia dell'automatismo e per essere davvero certi di aver fatto quel che in-

tendiamo fare, ma poi, anche se avessimo controllato davvero la nostra porta e anche se avessimo constatato al di là di ogni ragionevole dubbio che era ben chiusa, chi ci assicura ora – che ci stiamo nuovamente precipitando giù per i gradini – che la memoria non ci inganni? E siamo davvero certi che qualcosa non ci abbia distratti? Siamo *umanamente* certi che la porta sia chiusa, ma questo ancora non significa che il diavolo non ci abbia messo la coda.

Quale sia la meta verso cui convergono queste considerazioni che hanno di per sé il sapore inquietante di una normalità che, passo dopo passo si perde nella follia, è anche troppo evidente: se non poniamo un limite alle pretese della certezza, nessuna constatazione empirica può dirsi indubitabilmente vera. In effetti ci si esprime così: si dice che siamo certi, al di là di ogni *ragionevole* dubbio, del fatto che la porta di casa sia chiusa, ma sul significato che debba spettare qui alla parola “ragionevole” non siamo per nulla in chiaro: dire che non è ragionevole dubitare significa fare affidamento ad un criterio pragmatico (e allora ragionevole significa qualcosa come utile) o vogliamo invece sostenere che quella parola ha mantenuto comunque ben vivo il nesso che la lega alla dimensione della razionalità? E ancora: sostenere che, date le *circostanze* in cui ci troviamo, non è né utile, né appropriato dubitare del fatto che la porta sia ben chiusa non equivale in fondo ad affermare che in *assoluto* è sempre possibile avanzare un dubbio sulla legittimità di quella credenza? E se così stanno le cose, non dobbiamo semplicemente riconoscere che, in generale, le nostre credenze empiriche non possono dirsi mai interamente fondate e che è sempre possibile avanzare una qualche ipotesi che non avevamo precedentemente preso in considerazione e che rende vane le nostre cautele poiché mostra che qualcosa potrebbe essere comunque sfuggito alla rete dei nostri controlli, per quanto fitte siano le sue maglie?

Abbiamo sommato scrupoli a scrupoli, ci abbiamo ragionato un poco ed eccoci approdati impercettibilmente sul terreno delle indagini filosofiche. Abbiamo seguito le manie ossessive di chi si preoccupa di non aver chiuso la porta di casa e siamo giunti a formulare l’ipotesi secondo la quale un sapere definitivamente fondato e indiscutibile, che escluda ogni possibile dubbio, è una meta insensata. Di solito, tuttavia, la gente esce di casa e crede a ragione di avere chiuso la porta, e questo ci spinge a sostenere che è del tutto plausibile parlare di credenze e di conoscenze, anche senza pretendere di ancorarle al criterio definitivo dell’assolutezza. Siamo così approdati sul terreno di un *moderato pirronismo* che ci invita a riconosce-

re che la parola «sapere» non può avanzare una pretesa di assolutezza, ma ha un suo uso legittimo nello spazio di ciò che *ci* sembra di volta in volta plausibile. Un uso assoluto di quella parola è fuori luogo. Credevamo di sapere che la porta fosse chiusa, ma a rigore non lo *sapevamo* affatto perché possiamo immaginare una situazione in cui tutte le cautele e gli scrupoli che ci hanno guidato nel sostenere che così stanno le cose potrebbero rivelare la loro inefficacia. Una volta riconosciuta l'inammissibilità della prospettiva dell'assolutismo, abbiamo guadagnato, tuttavia, una legittimazione nuova per le nostre credenze e per le nostre conoscenze – due termini di cui possiamo continuare ad avvalerci anche se dobbiamo riconoscere che non vi è tesi empirica che possa superare il vaglio di una dimostrazione definitiva. O almeno: così sembra.

Ho parlato di un pirronismo moderato e questo mi costringe a soffermarmi un attimo sul nome tutelare di questo corso – su Pirrone di Elide, un filosofo greco, vissuto tra il IV e il III secolo prima di Cristo, che non ha lasciato nulla di scritto, ma cui si sono richiamati in vario modo filosofi come Arcesilao, Carneade, Enesidemo o Sesto Empirico, che negli *Schizzi pirroniani* riconduce la filosofia scettica sotto l'egida di questo antico saggio, che nei secoli è diventato il paradigma dello scetticismo, la sua immagine esemplare e insieme concreta. È un fatto tuttavia che di Pirrone sappiamo ben poco – e non sapremo molto, temo, nemmeno alla fine di questo corso, visto che il nostro intento non è di natura storiografica – ma ciò non vuol dire che sia per noi lecito esimerci dal chiedersi se sia davvero possibile avvalerci del suo nome per circoscrivere – come fa Fogelin in un suo bel libro di cui dovremo in seguito riparlare – lo scetticismo moderato cui abbiamo fatto dianzi cenno. Qualche pagine di Sesto Empirico che si presti ad una simile interpretazione non è difficile trovarla:

Chi imprende una ricerca qualsiasi, conviene che metta capo o alla scoperta di ciò che cercava, o alla negazione di esservi riuscito e alla confessione che la cosa è incomprendibile, o alla persistenza nella ricerca stessa. Così, anche, di coloro che le loro ricerche volsero alla filosofia, alcuni avrebbero affermato di aver trovata la verità, altri avrebbero dichiarato trattarsi di cosa incomprendibile, altri persisterebbero tuttora a cercare. Ritengono di averla trovata coloro che, con denominazione particolare, sono chiamati Dogmatici, come gli Aristotelici, gli Epicurei, gli Stoici ed altri. Ne dichiararono la incomprendibilità i seguaci di Clitomaco e di Carneade ed altri accademici. Continuano a cercare gli Scettici. Onde, ragionevolmente, pare che tre siano le filosofie principali: la dogmatica, l'accademica, la scettica. (Sesto Empirico, *Schizzi Pirroniani*, I, 1-4).

Si tratta di un'affermazione che sembra guidarci in questa direzione: lo scettico è colui che continua nella ricerca e che non si illude di avere già trovato una verità definitiva. Tutt'altro; se di una verità definitiva si può parlare è solo, per il filosofo scettico, per constatare che nessuna delle verità cui siamo giunti e possiamo giungere può vantarsi di quell'epiteto. Del resto la parola "sceptsi" in greco significava proprio questo: *ricerca*, e non vi è dubbio che *un* modo per leggere le considerazioni che abbiamo affastellato intorno a chiavi e porte non fa altro che alludere alla necessità di mantenere aperta la ricerca che non può mai dirsi definitivamente conclusa. Del resto, negare che ci sia una verità assoluta al cui cospetto si sia finalmente giunti non significa solo avanzare un dubbio su ciò che crediamo di sapere, ma vuol dire anche riconoscere che è sempre possibile procedere oltre i risultati che si sono raggiunti. I dubbi sono un Giano bifronte: guardano indietro verso la conoscenza, mettendola in questione, ma allo stesso tempo sono rivolti al futuro perché alludono alla possibilità di una correzione e di un avanzamento. Ne segue che insistere sulla possibilità del dubbio e riconoscere che una conoscenza definitivamente fondata è un'illusione vuol dire in linea di principio sgomberare gli ostacoli che si frappongono all'idea di un esercizio libero e aperto della prassi conoscitiva.

Altri passi potrebbero essere rammentati per sostenere una lettura dello scetticismo che lo ponga come una forma radicale di antidogmatismo, ed in modo particolare si potrebbe citare un luogo molto discusso del *Primo libro* degli *Schizzi pirroniani* in cui Sesto ci dice che lo scettico non si rifiuta sempre di dare il suo assenso, ma lo nega solo alle affermazioni che non sono evidenti e su cui di fatto si impegnano arbitrariamente le filosofie dogmatiche che pretendono di dire una volta per tutte come sia fatta la realtà, al di là delle apparenze:

Diciamo che lo Scettico non dogmatizza, non nel senso in cui prendono questa parola alcuni, per i quali, comunemente, è *dogma il consentire a una cosa qualunque* (poiché alle affezioni che conseguono necessariamente alle rappresentazioni sensibili assente lo Scettico; così, p.e., sentendo caldo o freddo, non direbbe: «credo di non sentir caldo o freddo»); ma diciamo che non dogmatizza nel significato che altri danno alla parola *dogma*, cioè *assentire a qualcuna delle cose che sono non-evidenti e formano oggetto di ricerca per parte delle scienze* (a nessuna cosa oscura assente il Pirroniano). Ma nemmeno dogmatizza nel proferire, circa le cose non-evidenti, le espressioni scettiche, come «per nulla più» oppure «non stabilisco nulla» e qualche altra di cui parleremo in appresso. Poiché colui-che-dogmatizza pone come vera e reale la sua asseverazione così detta dogmatica, mentre lo Scettico pone queste espressioni non come vere e reali in senso assoluto. Come, infatti,

l'espressione «tutte le cose sono false» afferma, insieme con la falsità di tutto il resto, anche la falsità di se stessa (altrettanto dicasi dell'espressione «nulla è vero»), così lo Scettico intende che l'espressione «per nulla più» affermi «per nulla più» anche di se stessa, e per tal modo circoscriva se stessa insieme col resto. Altrettanto diciamo dell'altre espressioni scettiche (*ivi*, I, 13-14).

Tutte le conclusioni radicalmente scettiche del pirronismo trarrebbero di qui la loro origine: Pirrone ci direbbe che *se* si condividono le pretese dei filosofi dogmatici e se si pretende di ancorare la conoscenza al possesso definitivo di proposizioni prive di un rimando ad una qualche circostanza determinata, allora la conoscenza è una meta irraggiungibile. Nessuno, tuttavia, ci costringe a condividere le pretese dogmatiche e ciò equivale a dire che non siamo affatto costretti a trarre le conclusioni radicali cui alludevamo.

Dovremo tornare su questo passo (I, 13), ma per quanto sia possibile cercare di rendere plausibile quest'interpretazione dello scetticismo pirroniano è fin da principio evidente che è possibile un'altra, differente lettura della sua filosofia: è possibile infatti vedere nelle riflessioni pirroniane non soltanto il rifiuto di un atteggiamento in senso ampio dogmatico, ma una terapia che ci liberi passo dopo passo dalla pretesa che è racchiusa nella paroletta «è». Per Hegel le cose stanno proprio così:

gli scettici quindi procurano che in tutto ciò che essi dicono non si possa mai mostrare loro un'espressione dell'essere, così che nelle proposizioni in luogo di essere mettono sempre sembrare (G.W.F Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, a cura di E. Codignola e G. Sanna, 1973, vol. II, pp. 513-14).

Da questa paroletta che dà al giudizio la sua pretesa di verità e che dispone ciò che diciamo sul terreno dell'essere dobbiamo astenerci perché – così commenta il filosofo pirroniano – non abbiamo ragioni che ci permettano di prendere posizione sulla realtà: possiamo dire che il miele ci *appare* dolce, ma non possiamo affermare che *è* dolce, perché non possiamo sciogliere il legame che lega alla nostra esperienza le forme e gli oggetti del mondo esterno. Possiamo dire quello che ci sembra, ma non possiamo contrabbandarlo per vero, perché ogni volta che tentiamo di disporci sul terreno delle affermazioni obiettive dobbiamo constatare che vi sono ragioni che ci consentono ancora di dubitare e che mostrano la relatività di ciò che ci appare. Dire che le cose *sono* vorrebbe dire insomma abbandonare il terreno di ciò che si manifesta – di ciò che appare – e calcare la scena di ciò che non è evidente, di quelle cose oscure cui non si deve dare l'assenso. Ai fenomeni si può assentire – o meglio: si assente

senz'altro perché la vita ci trascina ad agire e noi agiamo in conformità con le apparenze poiché ritraiamo la mano dal fuoco che ci brucia e ci copriamo se sentiamo freddo. La vita ci costringe dunque ad assentire involontariamente ad una molteplicità di cose, ma a ben guardare ciò cui diamo il nostro assenso non concerne la realtà obiettiva, ma solo il fenomeno e non ha valore conoscitivo poiché non asserisce nulla di ciò che è, ma si limita a descrivere lo stato della nostra esperienza. Lo dice bene Sesto Empirico che distingue il fenomeno (ciò che appare così come appare) da ciò di cui il fenomeno parla – la realtà obiettiva. Ed è da quest'ultima che si deve prendere commiato proprio perché non si manifesta ed è quindi necessariamente oscura:

Coloro che dicono che *gli Scettici sopprimono i fenomeni*, mi pare non abbiano udito quello che da noi si dice: che noi non sovvertiamo quello che, senza il concorso della volontà, ci conduce ad assentire in conformità dell'affezione che consegue alla rappresentazione sensibile, come sopra, anche, abbiamo dichiarato; e questi sono i fenomeni. Quando, invece, investighiamo se l'oggetto è tale quale appare, noi concediamo che esso appaia in quella data maniera, ma investighiamo, non già intorno al fenomeno, ma intorno a ciò che si afferma del fenomeno; e questo è altra cosa dall'investigare circa il fenomeno stesso. Così, per esempio, il miele produce in noi, manifestamente, una sensazione di dolcezza (questo lo ammettiamo: proviamo, infatti, una sensazione di dolcezza). Ma ciò che è per noi oggetto di ricerca è quello che si afferma, cioè, se esso miele sia dolce, giacché questo non è il fenomeno, ma ciò che si dice del fenomeno. (Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, 19-20).

Il filosofo scettico dà il suo assenso ai fenomeni, ma non dice nulla della realtà e del resto se anche dimenticasse per un attimo la norma di concedere il proprio assenso solo a ciò che è evidente, dovrebbe poi far fronte ad una molteplicità di argomenti che lo costringerebbero a riconoscere che non ha ragioni più valide per sostenere che il miele *sia* dolce di quante non ne abbia per dare il suo assenso alla tesi opposta. Di queste ragioni che ci spingono a dubitare di ogni tesi che abbiamo avanzato e che di fatto ci vietano di fare anche soltanto un passo sul terreno della realtà non possiamo liberarci semplicemente additando la loro scarsa rilevanza pragmatica; tutt'altro: il filosofo scettico ci invita a prenderle molto sul serio, a dar loro forza e respiro per trascinarci in un vortice di argomentazioni che sembra essere mosso dal discutibile desiderio di far sparire il terreno sotto i nostri piedi. Questo susseguirsi di argomentazioni che sembrano imprigionarci nella cerchia chiusa delle apparenze e che ci impediscono di dare solidità al mondo obiettivo in cui ci muoviamo ha tuttavia un esito inatteso: il filosofo scettico che si costringe a infiniti ragionamenti che minano alla radice le convinzioni più salde finisce col libe-

rarsi dalla *pretesa* della verità e si acquieta nell'immediata disponibilità di ciò che gli è dato – le apparenze – sicuro che nulla possa turbare ormai la quiete della sua soggettività. Al di qua del naufragio del mondo resta l'io che permane nel mutare apparenze e che, finalmente, rinuncia a cercare un saldo appiglio nel mondo. Il sapere dovrebbe rispondere alle inquietudini del dubbio, ma la tranquillità – che avrebbe dovuto sorgere dalla filosofia come capacità di dirimere i contrasti teorici e di sciogliere una volta per tutte il nodo delle incertezze – sorge invece paradossalmente dalla constatazione che non dobbiamo lasciarci più ossessionare dalla pretesa di decidere che cosa sia vero e che cosa sia falso. Dalle insidie dell'errore e dall'inquietudine dell'incertezza non ci si libera quando si giunge al possesso compiuto della verità, ma quando si rinuncia a tormentarsi con domande per cui non vi è soluzione:

Chi, infatti, crede nell'esistenza di qualche cosa che sia bene o male per natura, si conturba continuamente, non solo quando non possiede quello ch'egli ritiene esser bene, ma anche quando crede d'essere perseguito da quello che ritiene essere male per natura, e persegue i beni, com'egli li considera. E, una volta che li abbia conseguiti, viene a cascare in una copia maggiore di turbamenti, e perché s'imbaldanzisce fuor di ragione e misura, e perché, temendo un cambiamento, fa di tutto per non perdere quelli ch'egli considera beni. Chi, invece, dubita se una cosa sia bene o male per natura, né fugge né persegue nulla con ardore: perciò è imperturbato. Pertanto allo Scettico è accaduto quello che si narra del pittore Apelle. Dicono che Apelle, dipingendo un cavallo, volesse ritrarne col pennello la schiuma. Non riuscendovi in nessun modo, vi rinunziò, e scagliò contro il dipinto la spugna, nella quale astringeva il pennello intinto di diversi colori. La spugna, toccato il cavallo, vi lasciò un'impronta che pareva schiuma. Anche gli Scettici speravano di conseguire la imperturbabilità dirimendo la disuguaglianza ch'è tra i dati del senso e quelli della ragione; ma, non potendo riuscirvi, sospesero il giudizio, e a questa sospensione, come per caso, tenne dietro la imperturbabilità, quale l'ombra al corpo. (*ivi*, I, 27-29).

Di questa piega esistenziale lo scetticismo antico è una chiara espressione e non si comprenderebbe bene la sua natura se non si desse il giusto peso all'intreccio che lega la riflessione teorica all'acquisizione della saggezza, intesa come un atteggiamento di vita che ci mette al riparo dalla sofferenza e da un'inutile compromissione con il mondo e con le sue miserie. Così non è un caso se di Pirrone ci sono stati tramandati diversi aneddoti che testimoniano nelle forme più bizzarre la distanza che il filosofo ha saputo porre fra sé e il mondo. Il filo che ci lega agli eventi si è fatto esile e la vita come successione di accadimenti e di vicende una rappresentazione che ci riguarda solo perché la subiamo come attori, ma cui – come spettatori – non partecipiamo affatto:

Naturalmente, un uomo cosiffatto, con la sua indifferenza per tutte le cose, che non la insegnava solamente, ma la praticava, doveva apparire un originale e si prestava alla leggenda. Di qui una quantità di aneddoti, che ci sono riferiti di lui. Uno dei più divertenti è questo: una volta il suo amico Anassarco era caduto in una palude: Pirrone continuò tranquillamente la sua via, e come gli altri se ne meravigliavano e lo rimproveravano, Anassarco stesso dovette prenderne le difese, e convenire che aveva ragione lodando la sua impassibilità. Ci è riferito pure che qualche volta per distrazione avrebbe battuto la testa nei muri, se i suoi amici non lo avessero avvertito. Più credibile è che qualche volta parlando gli accadesse di essere abbandonato dal suo uditore: ciò nonostante egli continuava il suo discorso senza darsi per inteso del piccolo incidente. Un'altra volta era sopra una nave durante una tempesta: tutti i passeggeri erano in preda allo spavento. Solo Pirrone non perdette un momento il suo sangue freddo, e indicando un porcellino che mangiava tranquillamente la sua razione di orzo, disse: ecco la calma che la filosofia e la ragione debbono dare a chi non vuol lasciarsi turbare dagli avvenimenti.

C'è un fascino tutto particolare in queste immagini del filosofo che continua a parlare anche quando tutti se ne sono andati via e che resta imperturbabile quando la tempesta scuote la nave su cui viaggia, ma al di là del fascino un po' polveroso della figura del saggio (un fascino cui, nonostante la polvere, io resto in ogni caso sensibile) è opportuno rammentare che simili aneddoti sono comprensibili solo se non si pensa allo scetticismo come ad una riflessione di carattere metodologico sulla possibile falsificazione di qualsiasi asserto empirico, ma come ad una filosofia più radicale che ritiene che non sia in generale legittimo pronunciarsi sulla verità o sulla falsità degli asserti che pretendono di dire qualcosa del mondo. Per dirla in breve: ad uno scetticismo moderato che sembra voler assumere un significato metodologico si affianca l'immagine di una filosofia radicale che ci spinge insensibilmente ad abbandonare il terreno delle asserzioni e ad accontentarci della dimensione delle apparenze – una dimensione che, almeno per il filosofo scettico, si situa interamente al di qua del terreno conoscitivo e che non ci chiede un assenso di natura cognitiva, ma di natura pratico-esistenziale. Assentire alle apparenze non vuol dire di fatto nulla di più che prendere parte alla vita, recitarne il copione senza tuttavia dividerne il testo.

Ci imbattiamo così in due diverse immagini dello scetticismo ed anche se da un punto di vista storiografico ha senz'altro senso chiedersi quale sia la vera natura della filosofia pirroniana – se la si debba cioè intendere come una riflessione metodologica sul concetto di conoscenza o come una manifestazione di una filosofia radicale che intende cancellare dalla grammatica del nostro linguaggio la forma stessa delle asserzioni – io credo che sarebbe un errore cercare di attribuire allo scetticismo come

concetto teorico generale una posizione piuttosto che l'altra. Tra queste due immagini non si deve scegliere, poiché l'una e l'altra ci mostrano due volti dello scetticismo che sono tanto diversi, quanto profondamente connessi, anche se non è ancora possibile cogliere quale sia il filo che li legghi.

2. I due volti dello scetticismo e la sua negazione

C'è un tratto che accomuna la reazione di chi si imbatte nelle pagine dei filosofi scettici, ed è la convinzione di essersi immersi nella lettura di un paradosso di cui si deve al più presto trovare la soluzione. Leggiamo gli *Schizzi pirroniani* e intanto ci chiediamo dove sia l'errore che ci conduce ad asserire ciò che in fondo ci sembra impossibile credere: non vogliamo essere convinti da ciò che ci sembra fin da principio difficilmente condivisibile, ma vogliamo capire quale delle premesse che abbiamo tacitamente accettato ci conduca insensibilmente ad abbracciare un esito paradossale. Ci sembra anzi – a dispetto della complessità degli argomenti in cui ci imbattiamo – che la confutazione debba consistere in una mossa semplicissima: come un bravo prestigiatore, lo scettico deve averci *nascolato* qualcosa e noi dobbiamo riuscire a volgere lo sguardo nella direzione giusta, cogliere ciò che è stato ad arte celato e indicarlo a tutti, come una riprova di quello che in fondo sapevamo già, ma non riuscivamo più a scorgere.

Si tratta di una sensazione che è difficile tacitare: lo scettico ci trascina passo dopo passo nelle sabbie mobili di una teoresi che sembra per certi versi malata, e noi dobbiamo reagire, ribadendo la validità indiscutibile di ciò che lo scettico vuole invece negare, per scoprire poi dove si cela l'errore – se sia un errore argomentativo o se invece le sue riflessioni valgano come una dimostrazione per assurdo che giunge a conseguenze che rendono palese un controsenso che doveva già annidarsi nelle premesse. Dovremo imparare a comprendere in quale misura sia giustificata questa strana sensazione filosofica, ma un fatto sembra chiaro: c'è qualcosa nelle premesse da cui lo scettico muove che non va e questo sembra dar conto della strana impressione cui alludevo – l'impressione che si debba rammentare qualcosa di immediato e di elementare che i ragionamenti scettici ci impediscono di vedere.

Ora, la convinzione che si possa confutare una riflessione filosofica, rammentando in modo perentorio qualcosa che sembrerebbe essere sfuggito allo sguardo non è sempre giustificata e può condurre ad esiti dubbi,

e del resto si narra che Diogene di Sinope rispondesse a chi gli rammentava i paradossi di Zenone sul movimento semplicemente così – camminando davanti ai suoi interlocutori, quasi che quel gesto esibito contenesse di per sé una silenziosa dimostrazione della falsità delle tesi eleatiche.

Dispiace dirlo, ma Diogene avrebbe fatto meglio a pronunciare qualche paroletta perché di per sé quattro passi non spiegano nulla ed è difficile pensare che Zenone volesse davvero suggerire con i suoi famosi argomenti che le frecce non giungono *visibilmente* alla meta o che le gare di corsa sono funestate dai problemi che si celano nell'infinito in atto. Un gesto teatrale non è un'argomentazione filosofica e a dispetto della sua manifesta esemplarità e della sua presunta evidenza – guardami bene e vedrai passo dopo passo quanto reale è il movimento! – non è affatto chiaro che cosa voglia concretamente dire. Quel gesto vuol forse sostenere che gli argomenti filosofici sono un gioco inutile e che l'unica cosa cui dobbiamo credere è ciò che si dispiega davanti ai nostri occhi? O forse quel gesto vuole porsi come una rivendicazione del senso comune che deve essere difeso dall'arroganza delle argomentazioni razionali con un argomento che ha, nella sua disarmante semplicità, il sapore sottile dell'ironia? Oppure vuol dire più modestamente che anche se non abbiamo ragioni per comprendere il movimento dobbiamo comunque accettarlo, perché non possiamo non preferire la chiarezza della vista alla vaga astrattezza dei ragionamenti? O ancora: camminare in silenzio di fronte a chi argomenta l'impossibilità del moto non vuol dire forse riconoscere *oborto collo* che non abbiamo ragioni da contrapporre a Zenone e che tutto quello che possiamo fare è sottolineare visivamente il prezzo che dovremmo essere disposti a pagare se volessimo prendere sul serio le argomentazioni della dialettica?

Quattro passi non bastano per far luce su questi problemi, ma se tuttavia è opportuno rammentare questa antica favola filosofica è perché qualcosa di simile ad una passeggiata ci sembra avere un ruolo anche nella confutazione dello scetticismo. Anche la storia della ricezione della filosofia scettica è attraversata dalla convinzione che per liberarsi dello scetticismo basti un qualche gesto teatrale o un aneddoto che racchiuda un richiamo più o meno tacito alle esigenze della prassi. Diogene Laerzio racconta che Pirrone, inseguito da un cane, si rifugiò in cima a un albero ed ecco che dietro questa innocua storiella sembra già di sentire la voce di chi vuol fare notare che non sembra davvero possibile in certi casi sospendere il giudizio: lo scettico può pronunciare ad alta voce la sua decisione di non

pronunciarsi sull'esistenza del mondo esterno, ma poi non può fare a meno di vivere proprio come noi tutti viviamo e non gli è possibile trattenerci dal credere, vedendolo, che vi sia un cane, e che sia feroce, proprio come faremmo noi dogmatici. Rammentiamo gli aneddoti su cui ci siamo soffermati dianzi: quanto più li leggiamo, tanto meno ci sembrano credibili. Possiamo davvero credere che Pirrone non badasse ai precipizi e camminasse tranquillo verso il baratro, illuminato dall'argomento che abbiamo tante ragioni per credere quante per non credere che una caduta rovinosa sia letale? È ragionevole pensare che quest'uomo che la morte ha colto serenamente nella tarda vecchiaia, non schivasse i carri che attraversavano le vie della sua città, lasciando che fossero gli amici a fermarlo per tempo? E possiamo davvero immaginare che Anassarco, caduto nei fanghi putridi di un acquitrino, si inorgogliesse dell'imperturbabilità dell'allievo che, vedendolo in difficoltà, non si era fermato per aiutarlo?

Così erano una volta i filosofi! – è questo che dobbiamo concludere? In realtà, basta leggere questi curiosi aneddoti per rendersi conto che nelle forme di una favola che non pretende l'assenso ci invitano a ritenere plausibile ciò che plausibile non è: che lo scettico possa non credere a ciò che la vita ci chiede di credere. Nella loro ingenua esaltazione della vita filosofica del Maestro, quegli aneddoti rispondono ad un dubbio filosofico rilevante: l'imperturbabilità che si celebra in queste argute storielle vorrebbe tacitare il dubbio di chi fa notare che non è possibile sospendere sempre il giudizio e che non si può non credere la sera che all'indomani il Sole sorgerà nuovamente. Lo scettico è un esempio di falsa coscienza: dubita ad alta voce di quello che crede in cuor suo.

Insomma, alla radice di questi brevi apologhi vi è il tentativo di rispondere al sospetto di chi ritiene che lo scettico possa dire quel che vuole, ma non possa poi essere fino in fondo sincero con se stesso. Lo scettico non sa che la forza di gravità agirà nel futuro come ha agito nel passato, ma ad ogni buon conto si tiene lontano dai precipizi – perché? L'aneddoto ci offre una via di uscita a buon mercato: a tenere il filosofo lontano dai pericoli ci pensano gli amici e il sospetto della malafede deve cedere il campo ad una celebrazione poco credibile di una vita interamente pervasa dalle altezze sublimi della meditazione filosofica.

Il sospetto antico che queste favole cercano di sopire ha una sua eco moderna. Pascal scriveva che uno scettico autentico non è mai esistito perché non siamo fatti per dubitare di ciò che la vita ci chiede. E non è il solo. Per Reid la credenza nel mondo esterno non è qualcosa che si possa

dismettere a piacere perché è inscritta nella nostra umana natura ed è dettata dalla vita, e in fondo anche Hume sembra pensarla così:

Nature is always too strong for principle. And though a PYRRHONIAN may throw himself or others into a momentary amazement and confusion by his profound reasonings; the first and most trivial event in life will put to flight all his doubts and scruples, and leave him the same, in every point of action and speculation, with the philosophers of every other sect, or with those who never concerned themselves in any philosophical researches (D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Of the academical or sceptical Philosophy, II).

Si può raccontare quello che si vuole, ma in mezzo alla tempesta lo scettico avrà la stessa paura del filosofo dogmatico perché non si può fare a meno di credere ciò che la natura ci costringe a credere, ed è per questo che il filosofo scettico sembra essere contraddetto dalla vita.

Si è scettici a parole e dogmatici nei fatti – è questo il punto, il fatto non visto su cui far leva per confutare lo scetticismo? Anche se diamo per scontato che le cose stiano così, non è del tutto chiaro perché queste considerazioni, che mettono in luce un contrasto tra filosofia ed esistenza, debbano sembrarci rilevanti.

In fondo, i grandi filosofi si sono spesso accontentati di vite miserabili. Rousseau celebra i diritti dell'infanzia e abbandona i suoi cinque figli in un ospizio. Scheler scrive volumi di etica e pagine molto belle sulla natura della simpatia umana, e fa rinchiodare in una casa di cura il figlio debole di mente perché – dice – non riusciva a sopportare l'idea di un figlio così diverso dal padre: morirà a Oranienburg, vittima dei programmi nazisti di sterminio dei disabili. L'elenco potrebbe continuare – Russell era insopportabilmente misogino, Wittgenstein sembra picchiasse i suoi scolari, Voltaire e Hume avevano investito il loro denaro in compagnie impegnate nella tratta degli schiavi e di Heidegger è meglio tacere – ma per quanto sia fastidioso leggere queste miserie, non sarebbe giusto trarne una qualche rilevante conseguenza filosofica.

Non basta sapere chi era Rousseau per ritenere che l'*Emilio* sia un libro sbagliato, ma allora perché dare tanto peso al fatto che in realtà, come recita l'aneddoto, Pirrone aveva avuto paura di un cane? Forse la natura ci costringe a comportarci in un modo irrazionale, ma il fatto che Pirrone si sia lasciato convincere del fatto che ci fosse un cane feroce e che potesse morderlo ha davvero qualcosa da insegnarci? Perché siamo stranamente portati a credere che la crudeltà di Rousseau nei confronti dei suoi figli sia un fatto privato, che non ha un significato filosofico immediato, mentre crediamo che ci sia davvero qualcosa su cui riflettere quando leggiamo

mo che Pirrone, svanito il pericolo che l'aveva fatto rifugiare sulla cima dell'albero, doveva riconoscere che è talvolta difficile liberarsi della propria umana natura? Perché siamo così sensibili al contrasto tra filosofia e vita nel caso dello scetticismo e così tolleranti nel caso di Rousseau? Perché pretendiamo da Pirrone una coerenza impossibile e perché vediamo nell'emergere delle "ragioni" della vita una confutazione dello scetticismo? Non stiamo semplicemente riproponendo l'errore di Diogene?

Talvolta rispondere ad una domanda è difficile non tanto perché il quesito sia di per sé arduo, ma perché in una sola domanda si intrecciano molti diversi fili argomentativi, ed è questo il caso in cui ci troviamo. Proviamo allora con calma a districare il groviglio. Il primo nodo da sciogliere è di carattere *storico*. Al di là degli aneddoti e della loro confusa eloquenza, dobbiamo chiederci se non vi sia una riflessione effettiva dello scetticismo su questo punto. A questa domanda si può rispondere facilmente: basta leggere il Primo libro degli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico. Qui Sesto distingue con chiarezza tra le credenze effettive che impegnano chi le condivide sul terreno della verità e della falsità e le pseudo-credenze che sorreggono l'agire e che di fatto non implicano nulla di più che un mero acconsentire alle apparenze, privo di una qualsiasi rilevanza cognitiva. Per quanto possa urtare un uso linguistico consolidato, per il filosofo scettico «assentire» e «credere» non sono affatto due parole che abbiano un'eguale estensione. Per credere qualcosa si deve assentire ad essa, ma non vale la reciproca: la sfera dell'assenso è più ampia di quella del credere perché vi sono forme dell'assenso che ci sono strappate dalla natura e non ci impegnano sul terreno della falsità e della verità. Fuggire davanti a un cane ringhioso non significa pronunciare a mezza voce una litania di proposizioni incatenate l'una nell'altra – un giudizio esistenziale («c'è un cane»), un giudizio predicativo («un cane è feroce»), per sostenere poi che si tratta di quell'unico ed identico cane che ci insegue – e non è proprio per questo un gesto che possa dirsi vero o falso. Davanti ad un cane che ringhia fuggiamo, proprio come farebbe un topo o un coniglio, e non credo che nessuno vorrebbe sostenere che topi e conigli giudicano pericoloso ed esistente il cane che li minaccia. La risposta dello scettico è tutta qui, nella distinzione che dobbiamo tracciare tra l'*assenso volontario* che si dà alle credenze e ai giudizi e l'*assenso involontario* che la natura ci strappa e che si dà non a ciò che abbiamo ragione di sostenere che realmente esista, ma a ciò che ci appare così come ci appare. Chi scappa di fronte ad un cane non dice qualcosa del mondo ester-

no, ma si comporta in accordo con la sua esperienza – segue le apparenze, insomma. E nulla di più è richiesto dalla vita, almeno questo è quello che Sesto Empirico ritiene:

Che noi si presti fede ai fenomeni, è chiaro da quanto diciamo intorno al criterio dell'indirizzo scettico. «Criterio» si dice in due maniere: quello che fa fede della esistenza o inesistenza di una cosa, del che diremo quando lo confuteremo, e quello che riguarda la condotta, per cui, riferendoci ad esso, durante la nostra vita alcune cose facciamo, altre no. Di questo parleremo ora. Diciamo, dunque, che criterio dell'indirizzo scettico è il fenomeno, vale a dire la rappresentazione sensibile; questa poggiando sulla persuasione e sull'affezione involontaria, non può essere oggetto d'investigazione. Perciò nessuno, forse, contesterà che l'oggetto appaia così o così, ma si farà questione su questo, se sia tale quale appare. Attenendoci, pertanto ai fenomeni, viviamo senza dogmi, osservando le norme della vita comune, che non possiamo vivere senza far niente del tutto. *Questa osservanza delle norme della vita comune pare essere quadripartita, e consistere, parte, nella guida della natura, parte, nell'impulso necessario delle affezioni, parte, nella tradizione delle leggi e delle consuetudini, parte, nell'insegnamento delle arti.* Nella guida della natura, in quanto siamo per natura forniti di senso e d'intelligenza; nell'impulso necessario delle affezioni, in quanto la fame ci conduce verso il nutrimento, la sete verso la bevanda; nella tradizione delle consuetudini e delle leggi, in quanto consideriamo la pietà come un bene, l'empietà come un male rispetto alla vita comune; nell'insegnamento delle arti, in quanto non siamo inattivi nelle arti che apprendiamo. Ma tutto questo diciamo lontani da ogni affermazione dogmatica. (*ivi*, I, 21-24).

Sesto Empirico lo dice con chiarezza e anzi ci propone una sorta di classificazione delle forme dell'assenso che non implicano l'accettazione della credenza – una partizione che da un lato chiama in causa la natura, dall'altro quei comportamenti dettati dall'abitudine e dai costumi che non implicano un'adesione volontaria e meditata, secondo una piega che anticipa quella morale provvisoria di cui Descartes ci parla nel *Discorso sul Metodo*. Sesto Empirico è chiaro, ma basta sciogliere questo primo nodo perché il groviglio sia dipanato?

Non basta, e per più di un motivo. Il primo ci riconduce al fine che la filosofia scettica si prefigge: restituire all'uomo la tranquillità del vivere. È evidente che l'imperturbabilità del saggio è messa a dura prova dal riconoscimento che vi è una dimensione naturale dell'assenso: quanto più il filosofo scettico riconosce alla natura e alle abitudini un terreno in cui l'assenso è legittimo perché non implica l'accettazione di credenze e non ci spinge a pronunciare un qualche giudizio sul mondo, tanto più è costretto a riconoscere quanto illusorio sia il commiato dalla realtà che la sospensione del giudizio gli accorda.

Se la natura strappa comunque l'assenso, il saggio sarà un animale impaurito, come gli altri, anche se a differenza degli altri si *asterrà* dal credere che sia vero ciò che comunque di fatto vive come se fosse vero. Certo, il saggio non descriverebbe il suo fuggire dal cane nel linguaggio dogmatico delle credenze e non pronunciarebbe mai la paroletta «è», ma questo cambia qualcosa e rende la sua fuga meno precipitosa? Naturalmente no. La tranquillità poi è uno stato d'animo che si esaurisce nel suo esser vissuto: la smarriamo, dunque, sia che ci inseguia un cane ontologicamente impeccabile, sia che ci minacci un coacervo di apparenze. Non solo: quanto più riflettiamo su questo tema, tanto più ci accorgiamo che la dimensione naturale dell'assenso non mette soltanto in questione la realizzabilità effettiva dell'ideale scettico dell'imperturbabilità, ma sembra anche in grado di rendere prive di senso le celebrazioni della saggezza su cui ci siamo dianzi soffermati. Gli aneddoti che ci mostrano il filosofo che prende commiato dalla vita suggeriscono paradossalmente la falsità delle tesi scettiche di cui discorriamo. La calma del filosofo che non si lascia turbare dal mare in tempesta non celebra il potere dello scetticismo, ma confuta ciò che Sesto scrive a proposito dell'adesione che il filosofo scettico tributa ai fenomeni perché evidentemente nega la natura irriflessa e involontaria dei gesti e delle emozioni in cui si esprime quella forma di assenso che non implica la credenza e che non sembra essere in nostro potere¹.

Le cose stanno davvero così? Vi è qui soltanto una contraddizione tra due esigenze contrapposte da cui non si deve cercare di imparare nulla? Io non lo credo e ritengo invece che si mostri qui la spia di un problema più complesso che mette in questione la relazione tra le due forme di assenso di cui discorriamo. Cerchiamo di rendercene conto. Torniamo all'obiettivo della filosofia scettica: l'imperturbabilità del saggio. Il saggio sembra *condannato* alla vita, ma può salvare un simulacro della sua imperturbabilità se svuota il mondo della sua pretesa di serietà – se si costringe a pensarlo come una recita vuota, come una rappresentazione coerente, ma priva di sostanza. Di questa rappresentazione il saggio è insieme attore e spettatore: partecipa alla finzione come un automa mosso dal copione, ma si osserva e osserva ogni evento apparente seduto comodamente sulla poltrona della filosofia.

¹ Lo ha notato Hegel: «Gli aneddoti riferiti intorno a Pirrone sono dunque in contrasto con ciò che gli scettici dicevano su questo argomento» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II, p. 517).

Su questo punto dovremo tornare in seguito, ma è fin da principio chiaro che un simile modo di intendere la nostra adesione alla vita la svuota di ogni serietà e realtà. Certo, fuggiamo dal cane che ringhia, ma a ben guardare questa descrizione è impropria, perché di fatto dovremmo esprimerci così: l'apparenza di un cane che ringhia mette in fuga un soggetto apparente il cui agitarsi apparente è sorretto da emozioni che assomigliano alle emozioni reali solo perché sono identiche nella loro dimensione esperita. Altra è invece la loro presa sul mondo: alla paura senza oggetto che si gioca sul piano finzionale dell'esistenza fa eco la tranquillità che il filosofo assapora sull'unico terreno reale – il piano silenzioso e vuoto della sua autocoscienza. Così, perché il saggio possa contemplarlo senza lasciarsi turbare, il mondo deve assumere le forme di un'immane finzione, di un evento teatrale il cui senso non è quello che gli attori di fatto gli attribuiscono, ma quello che si dispiega agli occhi di uno spettatore. Proprio come accade nelle pagine plotiniane, le passioni e le gioie degli uomini, così come i loro tormenti e le loro tragedie debbono apparirci così come il pianto ed il riso dei burattini:

Gli uomini si armano gli uni contro gli altri perché sono mortali; e i loro ordinati combattimenti, che assomigliano a danze pirriche, ci mostrano che gli affari degli uomini sono semplicemente dei giochi e che la morte non è nulla di terribile; che morire nelle guerre e nei combattimenti è anticipare un po' il termine della vecchiezza [...]. Come sulle scene del teatro, così dobbiamo contemplare anche nella vita le stragi, le morti, la conquista e il saccheggio della città come fossero tutti cambiamenti di scena e di costume, lamenti e gemiti teatrali. Infatti, in tutti i casi della vita, non è la vera anima interiore, ma un'ombra dell'uomo esteriore quella che si lamenta e geme e sostiene tutte le parti su questo vario teatro che è la terra tutta (Plotino, *Enneadi*, III, 2, 15).

Anche Socrate, quando è immerso nelle occupazioni del vivere, gioca (*ivi*) – Plotino scrive così e ci costringe a pensare alla nostra vita come ad una vicenda che si gioca su due piani distinti. Si agisce la vita recitata, ma non vi si partecipa consapevolmente. Al contrario, la vita seria non la si vive affatto perché coincide con il gesto silenzioso e immobile del contemplare quella scena teatrale in cui si agita la finzione cui inconsapevolmente partecipiamo.

Queste considerazioni che cercano di far luce su come il saggio scettico possa aderire al mondo ci aiutano, io credo, a comprendere il modo in cui la dimensione della vita deve essere intesa nella prospettiva scettica. Ab-

biamo detto che Sesto Empirico ci invita a distinguere due forme di assenso, ma ora che abbiamo messo in luce la dualità dei piani su cui si gioca l'esistenza per il filosofo che compie la sua *epoché* scettica dobbiamo osservare quanto problematico sia il rapporto che lega tra loro questi due diversi piani in cui si manifesta l'assenso. Questo rapporto non sembra destare preoccupazione sino a che pensiamo alla differenza tra le due forme dell'assenso come ad una differenza che concerne solo la *dimensione cognitiva*: la vita chiede un assenso che non implica la credenza, ma nulla sembra in linea di principio negare che sia possibile investire di un interesse cognitivo ciò che abbiamo semplicemente dato per scontato nel vivere. Quando esco di casa chiudo la porta, ma non constato affatto che sia la mia porta di casa o che sia ben chiusa, anche se posso senz'altro chiedermi se così stanno le cose – anche se sappiamo ormai che è meglio non farlo. Le certezze del vivere possono diventare oggetto di indagine cognitiva, ma se guardiamo al testo di Sesto Empirico ci accorgiamo che le cose non stanno così.

Se ci disponiamo nella prospettiva di quelle pagine, ci accorgiamo che non abbiamo a che fare soltanto con una differenza cognitiva, ma anche *ontologica*: il filosofo scettico dà il suo assenso alle apparenze, al fatto – così si legge negli *Schizzi pirroniani* – che il miele *sembra* dolce a chi lo assaggia, ma *non può* sporgersi sul terreno obiettivo e non può dunque parlare di come il miele in realtà sia. Vedo in lontananza una torre e mi *appare* priva di spigoli; da vicino invece la vedo quadrata: l'una e l'altra sono apparenze che regolano il mio comportamento, ma se vesto i panni del filosofo scettico debbo fermarmi ad esse e non prendere posizione sul terreno obiettivo. L'assenso involontario fa presa soltanto sulle apparenze, perché il reale è accessibile solo quando andiamo al di là di ciò che ci appare e pretendiamo di asserire che le cose siano proprio così – come le esperiamo. Questa pretesa, tuttavia, è infondata e dobbiamo accontentarci di assentire involontariamente alle apparenze. Qualche volta il miele potrebbe apparirci amaro, qualche volta dolce, ma non possiamo dire che sia né l'uno, né l'altro e tutto ciò che ci resta è solo la conformità delle nostre smorfie quando lo assaggiamo alle apparenze che di volta in volta si danno – l'unitarietà della trama della commedia. Qualche volta delle apparenze di cane inseguono delle apparenze di filosofi che apparentemente scappano perché provano un timore apparente di morsi apparenti – dovremmo dunque esprimerci così, anche se tutto questo non spiega e non rende ragione di quel fuggire, che *sembra* per questo possibile interrom-

pere rammentando la cantilena del saggio che ci ricorda che tutto è vanità. In fondo, quando un bambino si spaventa troppo ascoltando una favola gli si ripete che si tratta soltanto di una storia e che può, proprio per questo, stare tranquillo; il filosofo fa la stessa cosa: si ripete che può stare tranquillo, tanto si tratta soltanto della sua vita.

Possiamo trarre di qui una prima risposta all'interrogativo che abbiamo sollevato. Se ci sembra possibile che l'incoerenza dello scettico possa dire qualcosa di rilevante sulla sua filosofia è perché c'è *nella forma stessa dello scetticismo un'immagine dell'esistenza che sembra svuotarla di sostanza e di senso*. Il filosofo scettico non nega la vita e non nega la legittimità di assentire ad essa, ma la svuota di senso e ci costringe a pensarla alla luce di una reinterpretazione finzionale che la rende incomprensibile. Il filosofo prende carta e penna e scrive per convincere proprio noi, persone reali, di un insieme di verità che ci toccano profondamente e che debbono insegnarci un nuovo stile di vita; il filosofo scrive per noi, ma deve insieme riconoscere che siamo irreali; scrive per *convincerci* anche se non sembra sensato convincere chi non esiste affatto; affida i suoi argomenti a questo pezzo di mondo – il libro che abbiamo tra le mani – che tuttavia non dovrebbe affatto esistere e spera realmente che le apparenze di libro veicolino apparenze di pensieri ad apparenze di uomini che, riconoscendole vere, si sforzino di modificare la loro vita apparente. Lo scettico fa tutto questo, ma dovrebbe insieme riconoscere che nulla di quello che fa può essere inteso nel suo senso consueto, poiché il filosofo è consapevole che lo spazio del suo agire è circoscritto alla sfera delle apparenze. Ciò che sa, tuttavia, sembra contraddire le premesse su cui si fonda la sua stessa prassi che ha un senso solo se la leggiamo alla luce consueta – solo se pensiamo che lo scettico implicitamente ritenga che sia ovvio che le parole scritte non mutino nel tempo e solo se riteniamo che dimentichi per un attimo quello che la sua filosofia gli insegna e restituisca ai suoi lettori l'umanità reale di cui hanno bisogno per poter leggere e comprendere ciò che per loro è stato scritto in tutta serietà. Ma se le cose stanno così, allora non è forse necessario riconoscere che vi è una sorta di *confutazione pragmatica dello scetticismo*, che vi è una sorta di *metaphysica naturalis* cui aderiamo per il semplice fatto che la vita ce lo chiede – proprio come sosteneva, tra gli altri, Giulio Preti, in un suo bel saggio sullo scetticismo? Ciò che lo scettico sostiene è contraddetto dalla vita – da quella stessa vita che è implicata in ogni suo gesto.

Di qui forse la ragione per la quale sembra plausibile sostenere che vi è

davvero qualcosa da imparare dagli aneddoti che mostrano come lo scettico non possa sino in fondo liberarsi dalla greve miscela terrestre della sua vita. Lo scettico nega a parole ciò che è costretto poi ad affermare nei fatti ed è per questo che la fuga di fronte ad un cane feroce sembra poterci insegnare qualcosa. Quel rifugiarsi spaventato su un albero non denuncia l'incoerenza del filosofo che dimentica per un attimo di avere assunto un atteggiamento di distacco rispetto al mondo, ma vale come una constatazione dello scarto che separa il senso dei fatti e degli eventi così come è presupposto dalla sensatezza del vivere dal modo in cui la riflessione scettica ci costringe a formularli.

È difficile dire quanto queste considerazioni siano sino in fondo persuasive ed è un fatto che sembrano, almeno in parte, condividere la stessa vaghezza che ci era sembrato di scorgere nel gesto teatrale di Diogene. Lo scettico prende carta e penna e si rivolge a noi per spiegare le sue ragioni e questo sembra implicare un *sapere* del mondo che lo scettico non può ascrivere. Per dare un senso alle sue azioni, lo scettico non deve sapere che ci sono altri uomini che potranno leggerlo in futuro e non deve confidare nel fatto che abbiano occhi come noi per vedere quei tratti che compongono la scrittura e che debbono pure esistere se qualcuno deve in futuro poterli leggere? Tutto questo sembra plausibile, eppure non è difficile anticipare quale ordine di considerazioni si potrebbero raccogliere per difendere lo scettico da queste accuse. Lo scettico potrebbe argomentare così: se tu parli di contraddizione pragmatica è solo perché ti ostini ad attribuire alle azioni un senso che non hanno, solo perché continui a pensare che debbano essere *effettivamente* dotate di senso. In questo, le confutazioni pragmatiche dello scetticismo sembrano condividere il destino della passeggiata di Diogene che può pretendere di contraddire gli argomenti della filosofia eleatica solo se la guardiamo con gli occhi del senso comune e non con quelli di Zenone, che l'avrebbe considerata alla stregua di tutti gli altri fenomeni – una mera apparenza di cui non si deve rendere conto, se non ci si vuole immergere in una serie di contraddizioni.

Anche su questo tema dovremo tornare in seguito; ora dobbiamo tuttavia limitarci ad osservare che comunque stiano le cose, il rimando alla dimensione pragmatica mette in luce un tratto della riflessione scettica su cui vale la pena di riflettere: il suo apparirci intrinsecamente contraddittoria. La contraddizione pragmatica dello scetticismo in fondo è tutta qui: lo scettico sembra voler negare il proprio assenso al mondo di cui tuttavia

fa uso. Prende carta e penna e scrive, ma ciò che scrive dovrebbe convincerlo dell'inutilità del suo gesto, poiché argomenta che non vi sono ragioni che consentano di credere con un qualche fondamento che quel foglio apparirà ad altri così come a lui appare e che gli altri leggeranno ciò che lui vi legge. Il dubbio che il filosofo esercita è una prassi che presuppone ciò che mette in questione – ed è difficile pensare che ogni nostro agire e ogni nostro fare affidamento all'esser così del mondo possano essere relegati in quella zona grigia delle apparenze che è sorda alle voci della credenza e del ragionamento. Il gatto insegue il topo senza *sapere* che c'è il topo, ma potrebbe davvero inseguirlo ancora se fosse un gatto scettico che riflette sulla necessità di acconsentire a ciò di cui si deve dubitare? Dovrebbe lasciarlo scappare come è giusto che si lascino dissolvere le mere apparenze o dovrebbe inseguirlo con la falsa coscienza di chi sa di stare perdendo il suo tempo? Dovrebbe catturarlo, mangiarselo e poi, a stomaco pieno, lamentarsi di essere lasciato trascinare dalle apparenze?

Tutte queste domande convergono evidentemente verso una stessa meta: lo scettico può giungere a patti con la vita solo così – separandola con un tratto di penna dalla dimensione della riflessione. Quando veste i panni dello spettatore deve dimenticarsi di essere un attore mosso dalle passioni e dagli obiettivi dettati da un copione, proprio così come deve dimenticarsi del distacco dello spettatore quando si immerge nella recita e si lascia guidare dal canovaccio della natura. E tuttavia il gesto che lo relega a spettatore ha un senso solo se il filosofo scettico può riconoscere se stesso nel travaglio dell'esistenza, prendendone commiato – e ciò è quanto dire che non soltanto il filosofo deve mettere capo ad una vera e propria scissione dell'io, ma deve insieme in qualche modo negarla, per dare un senso alle cose che fa. Si narra che Pirrone, rimproverandosi di essere fuggito dal cane feroce che lo minacciava, avesse detto che è davvero difficile svestirsi della nostra umana natura e io credo che questa difficoltà faccia tutt'uno con la contraddizione di cui stiamo discorrendo.

Del resto questa contraddizione si fa ancora più manifesta quando osserviamo che il rimando dello scettico alla dimensione dell'apparenza ha un senso comprensibile solo se la si pone sullo sfondo di una nozione di realtà comunque posseduta e presupposta. Il miele – scrive Sesto Empirico – ci sembra dolce, ma non possiamo dire che è dolce perché siamo consapevoli della relatività delle nostre percezioni. Ne siamo consapevoli, tuttavia, perché presupponiamo tacitamente qualcosa che è – il miele,

appunto, che può essere il centro di una relatività solo perché è il punto fermo di una constatazione assoluta: ciò che ci sembra ora dolce e ora amaro è un identico oggetto ed è solo quest'identità che ci consente di parlare di quella relatività. Ciò che esperiamo può sembrarci sotto la presa della relatività solo perché presupponiamo che ciò che così di volta in volta ci appare sia uno *stesso* oggetto di cui dunque almeno questo conosciamo – che è l'identico oggetto che ci appare in una relatività di manifestazioni. E ciò che vale per la contrapposizione oggetto / apparenza vale anche per la contrapposizione tra verità ed opinione. Lo scettico si convince che sia necessario sospendere il giudizio, ma non presenta l'*epoché* cui perviene come il frutto di un convincimento teorico che consegua veridicamente dagli argomenti proposti, ma come un risultato cui il filosofo viene di fatto condotto: argomento dopo argomento lo scettico si *trova* nello stato d'animo di non saper più prendere posizione, quasi che gli automatismi della credenza si siano momentaneamente inceppati. Lo scettico, insomma, non asserisce che sia giusto sospendere il giudizio: non afferma che sia giusto decidersi per l'*epoché* e non lo fa per non contraddirsi. Si contraddice egualmente, tuttavia, perché – lo ammetta o no – deve riconoscere agli argomenti che l'hanno condotto allo stato d'animo dell'*epoché* una validità razionale. Quegli argomenti sono cogenti e hanno dunque, loro malgrado, una verità logica: ci mostrano qualcosa cui siamo chiamati ad assentire, sia pure soltanto per poter smettere di assentire – a ragion veduta. Certo, lo scettico può sostenere che tutti gli argomenti di cui si avvale hanno una premessa che esprime le pretese del filosofo dogmatico e nulla lo vincola a tali premesse. Il filosofo dogmatico crede che il miele sia dolce e proprio per questo può essere condotto passo dopo passo ad una contraddizione; il filosofo scettico, invece, non crede alle premesse degli argomenti di cui si avvale – e quindi non giunge ad una conseguenza che si disponga sul terreno della credenza. Non afferma e non nega che le cose stiano così, ma ciò non toglie che se argomenta, creda che valga un determinato nesso ipotetico: quello che conduce dalle premesse alla conclusione. E ciò è quanto dire: per quanto il filosofo scettico si sforzi di tacerne, è un fatto che ogni nostro ragionamento presuppone il terreno della verità, proprio come ogni discorso sull'apparenza racchiude un rimando implicito ad una qualche nozione di realtà. Del concetto di verità e di obiettività non si può fare a meno, perché tali nozioni sono implicate dall'universo discorsivo nel quale ci muoviamo.

Nella *Critica della ragion pura* Kant ci invita a sostenere che la nozio-

ne di oggetto (e quindi anche di apparenza) si definisce nell'esperienza stessa e noi potremmo ora generalizzare questa tesi affermando che realtà e apparenza, verità e opinione, oggetto e fenomeno sono innanzitutto parole del nostro linguaggio e che non ha dunque nessun senso vietarne l'uso perché se hanno un senso dobbiamo disporre del criterio che ci consente di avvalercene. La parola «oggetto» la si usa così, per indicare queste cose che si danno nella nostra esperienza ed è solo rispetto a ciò che chiamiamo oggetto che ha senso distinguere le apparenze – lo scettico non se ne avvede e proprio per questo si trova in contraddizione con se stesso e ci costringe ad un uso distorto delle parole.

Dobbiamo ancora una volta limitarci ad accennare a queste considerazioni – a quegli argomenti che possono essere detti *trascendentali* proprio in virtù del rimando kantiano cui abbiamo alluso – anche se proprio questo sarà uno dei temi centrali del nostro corso. Gli argomenti trascendentali promettono questo: intendono mostrare che lo scetticismo è minato da una contraddizione insanabile. Suo malgrado, il filosofo scettico elabora una dimostrazione per assurdo che rivela che vi è una qualche incomprendimento della grammatica dei concetti che appartengono alla sfera conoscitiva: i suoi argomenti, dunque, non minano alla radice la possibilità del conoscere, ma ci costringono a riformulare la nostra comprensione filosofica di un fatto – il conoscere – che non può essere messo sensatamente in questione.

Riconoscere a questi argomenti una rilevanza teorica non vuol dire ancora avere compreso che peso abbiano e che cosa propriamente mostrino. Una prima constatazione sembra essere questa: gli argomenti che intendono sostenere che lo scetticismo non è in fondo nulla di più di una dimostrazione per assurdo possono mettere in questione lo scetticismo radicale, ma non il pirronismo moderato da cui abbiamo inizialmente preso le mosse. Forse lo scettico radicale che ritiene che non sia possibile impiegare la paroletta «è» si muove all'interno di un fraintendimento di carattere generale perché invece di interrogarsi sul significato che nel linguaggio attribuisce a quel verbo, finge da un lato che essa abbia un significato particolarissimo ed inaccessibile, ma ottiene dall'altro di farsi comprendere perché impiega un termine il cui significato c'è noto solo a partire dal linguaggio quotidiano. Posso negare che qualcosa sia, solo se posso attribuire a questa parola un significato – ed un significato allude ad una molteplicità di impieghi che possano dirsi paradigmaticamente corretti: ne segue che per dire sensatamente che la paroletta «è» non va impiegata

devo fare affidamento su una molteplicità di applicazioni legittime di quel termine. Ma se le cose stanno così, è sensato dire che lo scetticismo radicale sega il ramo su cui poggia ed è, come tale, contraddittorio. Ma come stanno le cose per lo scetticismo moderato? In questo caso, gli argomenti trascendentali sembrano essere incapaci di colpire il bersaglio. Il filosofo che richiama l'attenzione sul fatto che è sempre possibile trovare un contesto in cui ciò che credevamo vero e giustificato si mostra invece falso o dubbio non sembra in alcun modo andare contro la grammatica del linguaggio della conoscenza. In fondo, non sembra affatto insensato sostenere che nessuna conoscenza empirica può dirsi definitivamente certa o fondata; tutt'altro: si tratta di una tesi che ci sembra plausibile, anche se non necessariamente vera. Ma allora, se le cose stanno così, non dobbiamo riconoscere che si tratta di due forme davvero diverse di scetticismo e che ad essere insensata è la pretesa – cui abbiamo soltanto accennato, ma che abbiamo comunque avanzato – secondo la quale di queste due forme di scetticismo si deve sottolineare la differenza, ma anche la profonda connessione?

I filosofi sollevano una dotta polvere e poi si lamentano che non è facile vedere nitidamente – così scriveva Berkeley nei suoi *Dialoghi*. Ci siamo riusciti anche noi. Abbiamo sollevato strani dubbi, abbiamo mostrato che vi sono due diverse forme dello scetticismo, abbiamo sostenuto che sono tuttavia connesse e poi, immergendoci in una riflessione che muove dalla convinzione che in fondo lo scetticismo debba poter essere confutato con una semplice mossa, siamo giunti ad una conclusione che sembra costringerci ad affermare che vi è una differenza ben chiara tra il pirronismo radicale e il pirronismo moderato, tra lo scetticismo di chi ritiene che la conoscenza sia un capitolo chiuso e chi pensa sia un capitolo precariamente aperto. Dobbiamo ora cercare di far depositare la polvere di queste nostre prime riflessioni e per farlo dobbiamo cercare di seguire lo scetticismo su tre fronti diversi. Dobbiamo chiederci innanzitutto che ne è dello scetticismo rispetto al mondo esterno. In secondo luogo ci domanderemo se possiamo dubitare dei nostri criteri di evidenza e infine, in terzo luogo, ci chiederemo se vi sono proposizioni indubitabili. A ciascuna di queste domande dedicheremo un modulo del corso e nel tentativo di dare una risposta a ciascuna di queste domande ci troveremo ad articolare una qualche risposta anche ai quesiti da cui abbiamo preso le mosse – ai quesiti teorici e al quesito esistenziale, su cui dovremo tornare perché non è affatto vero che esso appartenga soltanto alla dimensione storicamente de-

terminata dello scetticismo antico. Ci avvarremo – per avviare la discussione – delle pagine dello scetticismo antico e in modo particolare dei tropi di Enesidemo e di Agrippa, ma questo non significa che discuteremo *dello* scetticismo antico. Il nostro obiettivo è un altro: vogliamo gettare uno sguardo sulla *nozione* di scetticismo, anche se per farlo prenderemo le mosse da ciò che dei tropi ci dice Sesto Empirico nei suoi *Schizzi pirroniani*. Questo, almeno, è quello che vorrei cercare di fare – che poi ci riesca davvero, è qualcosa su cui per il momento è meglio tacere.

PARTE PRIMA

LO SCETTICISMO E IL PROBLEMA DEL MONDO OBIETTIVO



LEZIONE SECONDA

1. Considerazioni introduttive

C'è un filosofo grandissimo di cui non si sa nulla, se non che è stato capace di riassumere in cinque proposizioni l'essenza dello scetticismo e le ragioni che lo spingono a mettere in forse la possibilità di una conoscenza in generale – il suo nome è Agrippa. Di lui si sa che è vissuto probabilmente verso la fine del primo secolo avanti Cristo. Diogene Laerzio lo nomina, ma solo per dire che è l'autore dei cinque tropi; Sesto Empirico è ancora più scarno di informazioni: espone le cinque proposizioni e dice che derivano dagli “scettici più recenti”.

Non so quale sia oggi di preciso lo stato della ricerca storica sulla storia dello scetticismo tra Enesidemo e Sesto Empirico, ma vi propongo lo stesso di imparare questo nome – Agrippa – perché se c'è stato davvero un filosofo che si chiamava così e se ha davvero scritto i cinque tropi, si merita un briciolo di riconoscenza. Leggiamo dunque queste cinque proposizioni:

The more recent Sceptics offer the following five modes of suspension of judgment: first, the mode deriving from dispute; second, the mode throwing one back *ad infinitum*; third, the mode deriving from relativity; fourth, the hypothetical mode; fifth, the reciprocal mode.[165] According to the mode deriving from dispute, we find that undecidable dissension about the matter proposed has come about both in ordinary life and among philosophers. Because of this we are not able either to choose or to rule out anything, and we end up with suspension of judgment. [166] In the mode deriving from infinite regress, we say that what is brought forward as a source of conviction for the matter proposed itself needs another such source, which itself needs another, and so *ad infinitum*, so that we have no point from which to begin to establish anything, and suspension of judgment follows. [167] In the mode deriving from relativity, as we said above, the existing object appears to be such-and-such relative to the subject judging and to the things observed together with it, but we suspend judgment on what it is like in its nature. [168] We have the mode from hypothesis when the Dogmatists, being thrown back *ad infinitum*, begin from something which they do not establish but claim to assume simply and without proof in virtue of a concession. [169] The reciprocal mode occurs when what ought to be confirmatory of the object under investigation needs to be made convincing by the object under investigation; then, being unable to take either in order to establish the other, we suspend judgment about both (*Schizzi pirroniani*, I, 164-69).

Sesto Empirico e Diogene Laerzio le propongono con quest'ordine e sen-

za ulteriori suddivisioni, ma vi proporrei di ordinarle diversamente, raccogliendole sotto due differenti voci. Vi sono innanzitutto i tropi che potremmo definire della *validità* – il primo e il terzo – perché di fatto mettono in questione l'esser così di una credenza, sia essa di natura percettiva o no. Ai tropi della validità si affiancano i *tropi della giustificazione* – il secondo, il quarto e il quinto – che ci invitano invece a constatare che, data una credenza qualsiasi, non abbiamo un fondamento che ci consenta di giustificarla.

I tropi della giustificazione ci occuperanno nel nostro terzo modulo e sono, io credo, la parte veramente rilevante della riflessione di Agrippa; ora, invece, dobbiamo rivolgere lo sguardo al primo e al terzo tropo che ci invitano a riflettere su due problemi diversi. Il primo concerne la varietà delle opinioni: su ogni argomento, nella riflessione filosofica come nella vita di tutti i giorni, sembra possibile evidenziare una disparità di credenze. Agrippa parla anzi di un contrasto *irriducibile* tra le opinioni e questo fatto sembra alludere ad una sostanziale incapacità di trovare un comune criterio di giudizio: possiamo disperare che si trovi un accordo solo quando la diversità delle opinioni si radica in una divergenza sulle convinzioni di fondo e sugli stessi criteri che ci consentono di giudicare se una determinata tesi è vera e valida. Così, non possiamo sperare in un accordo sulla validità morale di un certo comportamento se non condividiamo gli stessi valori e se ci appaiono quindi evidenti orientamenti morali che sono tra loro inconciliabili. Di questo tropo Agrippa – o forse soltanto Sesto Empirico – si serviva come di uno strumento per dimostrare che era necessaria una giustificazione delle nostre credenze, la cui validità è messa in forse dalla pluralità delle opinioni. Noi ce ne avvarremo invece (con una qualche libertà) come di uno spunto teorico che ci invita a chiederci se sia possibile attribuire ai criteri di evidenza da cui ci facciamo necessariamente guidare una validità che non sia meramente soggettiva. Il primo tropo vale dunque per noi come un titolo generale sotto cui ricondurre la domanda che guiderà le nostre analisi: ci dovremo chiedere infatti se la voce dell'evidenza possa assumere un valore che vada al di là della dimensione soggettiva.

Al terzo tropo spetta invece di introdurre le considerazioni che dobbiamo ora svolgere. Rileggiamolo: Agrippa ci invita a sostenere che in generale ogni cosa si manifesta per quello che è all'interno di una duplice relazione: da un lato infatti ogni manifestazione è legata ad una soggettività particolare, dall'altro ad un insieme particolare di circostanze. Diciamo

che l'erba è verde, ma questa tesi – che sembra volersi disporre sul terreno delle asserzioni obiettive – deve apparirci alla luce di una duplice relatività: da un lato infatti l'erba appare verde solo ad un soggetto che abbia il nostro apparato percettivo, dall'altro il suo apparirci verde dipende dalla natura della luce che la illumina e quindi dalle circostanze che accompagnano il suo manifestarsi. Ma ciò è quanto dire – per Agrippa – che le nostre esperienze percettive non hanno a che fare con l'oggetto in se stesso, ma solo con manifestazioni che variano al variare delle circostanze e del soggetto percipiente. Ora, non sembra esserci un criterio che ci consenta di preferire un'apparenza ad un'altra: non vi è una ragione che ci consenta di dire che l'erba è verde perché così appare a noi, dal momento che non vi è ragione di preferire il nostro modo di vedere al modo di percepire di altri animali cui l'erba si manifesta diversamente.

Di qui l'impossibilità di risalire dalle manifestazioni della cosa alla cosa che si manifesta – un'impossibilità che sembra dimostrata da un ragionamento che ha pressappoco questa forma:

1. x appare M quando si manifesta nella condizione S;
2. x appare M' quando si manifesta nella condizione S'
3. non abbiamo ragioni per preferire S a S' e *viceversa*
4. non abbiamo ragioni per sostenere che x sia M piuttosto che M'

Per che cosa stiano S e S' è facile dirlo. Ogni percezione avviene in una serie di condizioni $\langle S_1 \dots S_n \rangle$ che variano al variare della natura del soggetto percipiente (il suo essere un uomo o un animale), della sua cultura (il suo appartenere ad un certo universo culturale e linguistico piuttosto che un altro), del suo stato (il suo essere sano o malato), o delle circostanze in cui l'oggetto è percepito; se alla luce o al buio, se isolato o in mezzo ad altri oggetti, se da vicino o da lontano, e così via. Ora ogni percezione è data in una qualche condizione S_i , ma se non vi sono ragioni per privilegiare una condizione tra le altre, allora è altrettanto chiaro che nessuna delle manifestazioni M_i ci parla della cosa così come è in se stessa. Dobbiamo dunque sospendere il giudizio, poiché giudicare vuol dire sostenere che qualcosa è così e così, ma ciò che il ragionamento che abbiamo appena proposto ci mostra è che non possiamo andare al di là delle apparenze – di quel modo determinato di apparire che di volta in volta ci si dà. Di qui l'importanza di questo terzo tropo: in una forma astratta e generale, Agrippa propone di fatto un argomento che dovrebbe convincerci della necessità di abbandonare la pretesa di avere a che fare con il mondo nella sua obiettività. La tesi che propone è semplice: in linea di

principio l'esperienza consta di manifestazioni della cosa. La cosa, tuttavia, non è riducibile alle sue manifestazioni: ne segue che ogni nostra esperienza si gioca sul terreno delle apparenze. Si badi bene: l'argomento che ci viene qui proposto non implica necessariamente la tesi secondo la quale date sarebbe soltanto le immagini delle cose, come stati mentali in una qualche *res cogitans*. Questa tesi è chiaramente sostenuta dalla filosofia cartesiana e caratterizza il quadro ontologico della modernità che ci invita a distinguere tra la realtà – il mondo esterno – e la soggettività come coscienza psicologicamente intesa: il mondo agisce sull'io, modificandolo, ma da queste certissime modificazioni – da questi stati della soggettività psicologica – non è possibile risalire al mondo che ne è la causa. La domanda cartesiana sull'esistenza del mondo esterno ha qui il suo fondamento: nella tesi secondo la quale dagli effetti – le idee nella mente – non si può risalire alle cause che le hanno determinate.

È importante osservare che non è questa la prospettiva che sorregge il terzo tropo di Agrippa. La tesi che siamo invitati a sostenere è più debole e ha quindi una portata più ampia: il tropo su cui ci siamo soffermati non ci invita a dire che vi sono stati mentali fatti così e così, ma solo che ciò che esperiamo sono *apparenze*. Non abbiamo ragioni per attribuire al fenomeno un significato reale, e non possiamo dunque dire di ciò che si manifesta che è così come si manifesta, proprio come non possiamo dire che questo suo manifestarsi è un fatto tra gli altri, anche se accade nello scenario privato della soggettività psicologica. Ne segue che quando diciamo che il miele sembra dolce non affermiamo che vi è un determinato stato psicologico nella mente: l'apparenza che ci si manifesta non dice nulla di uno stato mentale perché non ha il carattere di un accadimento. Ma non affermiamo nemmeno che il miele sia dolce: la paroletta «è» racchiude un invito che va al di là dell'esperienza poiché pretende di porsi come una constatazione del fatto che qualcosa è così, al di là del suo apparire nelle forme mutevoli che si danno fenomenicamente. Dire che una moneta è di forma circolare significa infatti sostenere che ha quella forma, *anche se* di qui la vedo ellittica.

Riconoscere che così stanno le cose vuol dire insieme comprendere che il concetto di apparenza è direttamente ricavato dalla constatazione della sua dipendenza dalle condizioni del percepire. L'esperienza consta di apparenze poiché consta di una molteplicità di esperienze individualmente determinate dal loro essere quel fenomeno che sono – quell'apparire così in circostanze determinate ad un soggetto determinato. E se le cose

stanno così, è immediatamente evidente la ragione per la quale le apparenze non possono disporsi sul terreno dell'essere. Questa ragione non dipende dal dualismo cartesiano delle sostanze, ma dalla *negazione del carattere di manifestatività delle apparenze*. Le apparenze ci parlano di oggetti solo se è legittimo supporre che sussista una relazione di identità del riferimento tra una molteplicità di manifestazioni percettive – solo se è possibile che sussista una sintesi di identificazione che connette le une alle altre le manifestazioni di uno stesso oggetto. E questo significa: i fenomeni sono modi di apparizione di una cosa se e solo se è possibile distinguere le *condizioni della manifestazione dalla cosa che si manifesta*, solo se è possibile discriminare per esempio la forma di un oggetto dalla molteplicità delle alterazioni prospettive che ci parlano del luogo da cui è di volta in volta percepita. Riconoscere invece che le nostre percezioni sono sempre interamente determinate dalle condizioni del loro accadere e che non è in linea di principio possibile distinguere tra ciò che nel fenomeno ci parla della cosa e ciò che è indice delle condizioni della *sua* manifestazione significa *negare* la possibilità di una sintesi identificativa tra i fenomeni che appartengono all'unità di un decorso percettivo, *rescindere* il carattere di manifestatività che normalmente attribuiamo loro e *determinare* quindi lo *status* delle apparenze: il loro essere fenomeni che non parlano di nulla, nemmeno di un qualche stato reale della soggettività. Alla percezione intesa come esperienza del mondo deve sostituirsi così la percezione come mera manifestazione, come spettacolo in cui non si manifesta nulla che vada in linea di principio al di là del fenomeno.

Non vi è dubbio che nel proporre questa argomentazione, Agrippa stia in realtà riassumendo in una forma tanto sintetica, quanto generale i 10 tropi di Enesidemo, cui dobbiamo ora volgere la nostra attenzione perché solo da un'analisi un poco minuziosa di questi argomenti è possibile da un lato giungere ad una comprensione effettiva delle questioni che dobbiamo discutere, dall'altro ad una loro più approfondita valutazione. Per farlo, tuttavia, dobbiamo addentrarci in uno stile argomentativo che ha il fascino delle riflessioni antiche che qualche volta ci appaiono irrimediabilmente lontane se non addirittura ridicole, per poi rivelarsi improvvisamente capaci di colpirci e di interrogarci.

2. Le apparenze e la natura umana. Il primo e il secondo tropo

Dobbiamo ora soffermarci un poco sui tropi di Enesidemo – un altro filosofo la cui vita è avvolta nell'oscurità. Visse probabilmente nel primo se-

colo avanti Cristo, e anche se Sesto Empirico lo nomina come autore di un'opera in otto libri – *I discorsi pirroniani* – nulla è giunto a noi degli scritti di Enesidemo. Dei suoi tropi ci sono giunte tre versioni: la più antica è quella di Filone di Alessandria che vive qualche decennio dopo Enesidemo, cui si aggiungono nel II d. C. quelle di Diogene Laerzio e di Sesto Empirico. Tra queste versioni ci sono alcune differenze, non sempre particolarmente rilevanti, anche se talvolta significative: variano in modo particolare il numero degli argomenti riportati e l'ordine con cui sono presentati, e varia anche la prospettiva che l'autore assume rispetto ad essi. Filone ne parla *en passant* nelle pagine di un commento al *Pentateuco*, Diogene ne discorre da storico nelle sue *Vite dei filosofi*, Sesto Empirico negli *Schizzi pirroniani* e quindi in un'opera che si prefigge di ricostruire unitariamente la prospettiva filosofica dello scetticismo. Di queste differenze dovremmo tenere conto se il nostro fine fosse quello di ricostruire che cosa effettivamente Enesidemo ha scritto nei suoi *Discorsi*, ma non è questo il nostro obiettivo: per noi sono rilevanti gli argomenti in quanto tali ed è per questo che possiamo lasciare da canto quel che scrivono Diogene Laerzio e Filone di Alessandria, per concentrarci su Sesto Empirico che di fatto ci offre la versione filosoficamente più ricca e approfondita dei tropi di Enesidemo.

I tropi, e cioè i modi o le vie che debbono essere seguite perché ci conducano alla sospensione del giudizio, vertono su questi temi:

il primo si fonda sulla diversità degli esseri viventi, il secondo sulle differenze degli uomini tra loro il terzo sulle differenze degli organi sensoriali, il quarto sulle circostanze, il quinto sulle posizioni, sulle distanze e sui luoghi, il sesto sulle mescolanze, il settimo sulle quantità e sulle confezioni degli oggetti, l'ottavo sulla relazione, il nono sulla frequenza o sulla rarità degli accadimenti, il decimo sulle regole di condotta, sui costumi, sulle leggi, sulle credenze mitiche e sui preconcetti di ordine dommatico (*Schizzi pirroniani*, op. cit., I, 36-38).

Sesto Empirico ci propone una classificazione dei tropi, per poi sottolineare un punto che ci è già noto: in fondo, le vie che Enesidemo ci propone possono essere tutte ricondotte al principio generalissimo della relazione, secondo una linea interpretativa che, come abbiamo visto, ritroviamo in Agrippa. Di queste ulteriori classificazioni possiamo tuttavia disinteressarci e avviarci ad una discussione di alcuni, anche se non di tutti, i tropi di Enesidemo.

Rivolgiamo la nostra attenzione al *primo*. Enesidemo lo enuncia così:

dicevamo essere la prima regola quella secondo la quale le stesse cose non producono le medesime rappresentazioni sensibili in conseguenza della differenza degli

animali. Questo lo deduciamo dal modo differente del loro generarsi e dalla differente costituzione dei loro corpi (*ivi*, I, 40).

Quale sia il senso di queste considerazioni è presto detto. Enesidemo ci invita innanzitutto a sostenere una tesi relativamente ovvia: se qualcosa ci appare è anche perché siamo fatti in un certo modo. Vediamo i colori perché abbiamo gli occhi, sentiamo i rumori perché abbiamo orecchie, avvertiamo i sapori perché abbiamo il senso del gusto, e così via. A questa prima premessa se ne affianca tuttavia una seconda, che ci invita a sostenere che il modo in cui qualcosa ci appare *dipende* anche dal modo in cui siamo fatti – dalla fisiologia dei nostri organi di senso. Se vediamo determinate proprietà delle cose come colori è perché il nostro occhio è fatto in un determinato modo e lo stesso accade per i sapori che dipendono dal modo in cui determinate sostanze chimiche agiscono su di noi, e del resto che così stiano le cose ce ne accorgiamo perché i gusti variano a seconda delle circostanze in cui ci troviamo e persino al variare del nostro stato di salute. Di qui il nerbo dell'argomento che Enesidemo ci propone: è un fatto che gli animali sono diversi da noi almeno esteriormente e che diversi sono i loro organi di senso, per disposizione e per forma. Ne segue che anche se non possiamo “vivere” direttamente le esperienze di un gatto, di un corvo o di un pipistrello, se ne può *dedurre* – Enesidemo si esprime così – che è probabile che le cose appaiano agli animali diversamente da come appaiono a noi uomini. Ci troviamo così nella situazione che avevamo illustrato discorrendo del terzo tropo di Agrippa: uno stesso oggetto può apparire in modi significativamente diversi, variando le circostanze che, in questo caso, sono riconducibili alla varietà degli organi di senso.

Certo, come abbiamo osservato Sesto Empirico (o Enesidemo?) è ben consapevole del fatto che non è davvero possibile accedere alla dimensione delle apparenze che si danno ad un animale non umano: quali siano le apparenze di cui un pipistrello è cosciente è qualcosa che ovviamente ci sfugge, ma possiamo pensare che siano diverse dalle nostre perché diverse sono le conformazioni degli organi di senso di questo strano mammifero. Del resto, per condurre in porto la nostra argomentazione non vi è bisogno di conoscere quali e come siano i fenomeni che si dispiegano ad una soggettività non umana, ma è sufficiente *supporre* che vi sia una ragione per pensare che siano diversi – che si possa cioè affermare che una stessa cosa appare diversa a specie animali diverse – e questa ragione è appunto la diversità degli organi di senso. Basta supporlo, perché in que-

sto caso abbiamo una ragione per sostenere che ciò che esperiamo dipende dalla natura casuale del nostro esser fatti così: è sufficiente supporre che se fossimo stati diversi avremmo percepito diversamente per rendersi conto della casualità della nostra percezione del mondo e di quanto sia situato il nostro accesso alla realtà.

Si tratta di un argomento plausibile che, per il vero, Sesto cerca di rendere più persuasivo con una serie di considerazioni decisamente fantasiose, che ci lasciano ora divertiti, ora francamente stupiti. La diversità degli animali può essere infatti, a suo avviso, colta innanzitutto nella diversa forma del loro generarsi, e così scopriamo nostro malgrado che agli animali che nascono per unione sessuale si debbono affiancare quelli che nascono dalle acque putride, dalla terra, dal vino o dal letame. In particolare leggiamo con un certo stupore che le api nascono dal corpo putrefatto dei tori, mentre le vespe da quello dei cavalli. Una zoologia bizzarra, quella di Sesto Empirico, ma soprattutto – ci verrebbe da dire – fuori luogo perché non è affatto chiaro quale sia il motivo per il quale una presunta differenza nella dimensione riproduttiva debba avere un'eco sul terreno dell'esperienza percettiva. Ma anche laddove i riferimenti sembrano essere meno fantasiosi, non per questo le osservazioni di Sesto Empirico si fanno affidabili:

gli itterici dicono essere ocracee le cose che a noi appaiono bianche, e color sangue quelli che hanno gli occhi iperemici. Poiché pertanto anche fra gli animali alcuni hanno gli occhi ocracei, altri iperemici, altri bianchicci, altri d'altro colore, è naturale, penso, che differente sia per essi la percezione del colore (*ivi*, I, 44).

Lo si legge mille volte nei libri di filosofia dove gli itterici occupano un posto più rilevante di quello che ci attenderemo – lo si legge, ma non è vero, così come infondata la conseguenza che Sesto trae: il colore degli occhi non determina il colore di fondo delle cose che vengono percepite. Insomma: Sesto ci invita a ragionare su ipotesi che non sono nella migliore delle ipotesi verificate quando non sono apertamente false o addirittura risibili, ma non credo che questo sia davvero importante. Anzi: si può persino pensare che Sesto non condividesse queste strane credenze, che non vengono in ogni caso proposte come se implicassero l'accettazione di una qualche dottrina scientifica, ma solo come tesi che appartengono ad una vulgata che viene semplicemente riproposta nella sua veste più acritica. Lo scettico non pronuncia il suo assenso nemmeno in queste sue argomentazioni e forse ci invita anzi – con una punta di ironia – a disporci sul terreno dogmatico, quasi dicesse: se tu vuoi sostenere che c'è una

realtà conoscibile, allora devi dimostrare che questa tua ipotesi è coerente con quello che sai, e tu *sai* molte cose sugli animali e sulle loro differenze: sai per esempio che le vespe che nascono dai corpi imputriditi dei cavalli debbono essere ragionevolmente diverse dai topi che, come tu sai bene, nascono dalla terra, dunque diverse debbono essere le loro esperienze. Lo scettico insomma non afferma quello che dice, ma ricorda al filosofo dogmatico l'obbligo della coerenza e lo fa forse, in questo caso con una qualche malcelata perfidia, ricordandogli quante sciocchezze gli uomini abbiano già detto di sapere. Così, per quanto sia giusto sottolineare con un certo stupore la dubbia natura di questi rimandi, non vi è dubbio che di essi Sesto si avvalga senza bisogno di assentire ad essi e avendo di mira un pensiero ben chiaro che non dipende dalla loro effettiva plausibilità: la percezione è legata alla natura degli organi di senso e dipende dalla loro configurazione, proprio come la forma dell'immagine dipende dalla natura concava, convessa o piana dello specchio che ce la restituisce.

Le perplessità cui abbiamo appena fatto cenno non sembrano del resto tacitarsi quando leggiamo che tra le ragioni che Sesto adduce per confermare questo primo tropo di Enesidemo vi è una serie di fantasiosi resoconti sulla varietà delle *reazioni di piacere e disgusto* che diversi animali hanno rispetto ad una stessa realtà. Contro ogni ragionevole evidenza, Sesto sembra volerci assicurare del fatto che

la vipera, toccata da un ramoscello di faggio perde i sensi, così come il pipistrello, quando è toccato da una foglia di platano. Inoltre, l'elefante fugge davanti all'ariete, il leone davanti al gallo, e i cetacei marini scappano udendo il rumore delle fave frantumate, e la tigre sentendo lo strepito del tamburo (*ivi*, I, 58).

Se fossi un gallo non mi fiderei troppo di Sesto Empirico, così come non cercherei di far svenire le vipere sfiorandole con un ramoscello – questo è certo, ma anche se non ci lasciamo turbare dalla palese falsità di questi resoconti, ci lascia comunque perplessi il fatto che non è facile comprendere quale possa essere la ragione per la quale il diverso modo di reagire alle foglie dei platani o ai ramoscelli di faggio dovrebbe insegnarci qualcosa sulla necessità di sospendere il giudizio. Qui non si parla di fenomeni o della loro diversità, ma di tutt'altro: si dice che i leoni hanno paura dei galli e le vipere dei ramoscelli. Che cosa tutto questo abbia a che fare con la tesi della dipendenza delle apparenze dalla natura del soggetto percipiente di primo acchito non lo si vede.

Non lo si vede subito, eppure Sesto segue un cammino che è in qualche misura plausibile e che sembra sorretto da un'ipotesi di natura obiettivi-

stica. Sesto ci invita a ragionare così: se il leone fugge davanti al gallo è perché quell'innocuo volatile deve apparirgli *diversamente* da come a noi appare ed uno stesso discorso deve valere per la vipera e per i ramoscelli. In un certo senso, a variare non sono i gusti e le modalità di reazione, ma la natura di ciò che li determina:

pertanto, se le medesime cose sono per gli uni sgradite e per gli altri gradite, e il gusto e il disgusto dipendono dalla rappresentazione sensibile, differenti sono le rappresentazioni che agli animali provengono dagli oggetti (*ivi*, I, 58).

Ora, se l'appetire e il fuggire dipendono dal piacere e dalla ripugnanza, e il piacere e la ripugnanza sono riposti nella rappresentazione sensibile, ogni volta che le medesime cose sono dagli uni appetite, dagli altri fuggite, ne conseguirà per noi la conclusione che nemmeno sono essi ugualmente impressionati dalle medesime cose altrimenti appetirebbero e fuggirebbero le medesime cose (*ivi*, I, 87)

Di qui, da queste considerazioni così varie, Sesto muove per sostenere la sua tesi: se ad animali diversi le stesse cose appaiono differenti, allora è chiaro che la pretesa di conoscere gli oggetti così come sono realmente è infondata. Dobbiamo rinunciare a dire come sono realmente le cose e accontentarci di descrivere come esse ci appaiono. Di più non si può fare.

Eppure prima di poter giungere a questa conclusione è necessario riflettere ancora su un punto su cui Sesto attira la nostra e che avevamo anticipato nelle nostre considerazioni sul terzo tropo di Agrippa. Si tratta di una constatazione importante: asserire che vi sono molte e diverse forme in cui qualcosa si manifesta non significa ancora sostenere che tra quelle molteplici manifestazioni fenomeniche non possa sussistere *una* che per qualche ragione sia conforme al reale. Constatate un dissidio tra le diverse descrizioni di una realtà non significa evidentemente dire che siano tutte destituite di qualsiasi valore, proprio come la molteplicità delle opinioni non è ancora di per sé un argomento per sostenere che non si possa dare ragione a qualcuno.

Questa possibilità di fatto sussiste, ma Sesto ci invita a osservare che, per poter decidere quale essa sia, dovremmo avere un qualche argomento dirimente: dovremmo, in altri termini, avere una ragione che ci consenta di dire che preferiamo un fenomeno ad un altro – ma un simile criterio può davvero sussistere? Per Sesto vi sono almeno due ragioni che ci costringono a dare una risposta negativa. La prima è debole – o almeno, così sembra ad un primo sguardo: non possiamo scegliere tra ciò che appare a noi e ciò che appare ad altri animali perché siamo parte in causa. Il giudice non può essere scelto tra gli imputati: per decidere dovremmo essere

esterni al conflitto e occupare una posizione terza. È tuttavia dubbio che le cose stiano davvero così. In fondo, nonostante tutto il nostro antropocentrismo, riconosciamo che il falco vede meglio di noi o che un cane ha una mappa olfattiva più articolata della nostra. Se dunque Sesto Empirico vuol dire che siamo irrimediabilmente antropocentrici e che non siamo capaci di riconoscere i limiti della nostra umana prospettiva fenomenica, allora mi sembra che le sue affermazioni siano esagerate: il daltonico non pretende che non ci sia differenza tra il verde e il rosso e il miope non pretende che gli oggetti, allontanandosi, diventino realmente sfumati. Qualche volta riconosciamo i nostri difetti, ma vi è una seconda ragione su cui Sesto ci invita a riflettere e che in parte fa luce sul senso della prima: per dire che abbiamo ragione di preferire una manifestazione ad un'altra, abbiamo bisogno di un criterio che dimostri la bontà della nostra scelta. Un simile criterio, tuttavia, deve apparirci *persuasivo*: deve dimostrare che le cose stanno così in una forma che sia per noi convincente e che ci appaia valida. Ciò che per noi è convincente, tuttavia, è ciò che ci appare proprio in questo modo – come qualcosa che ha una certa *apparente* plausibilità, ma non sappiamo se ad altri (o ad altre specie) quello stesso criterio appare nello stesso modo. Ne segue che il criterio di scelta tra le manifestazioni fenomeniche poggia su una manifestazione soggettiva: sul nostro trovare plausibile quel criterio. Non posso scegliere un criterio sulla base di un'evidenza che non sia la mia evidenza, e questo reintroduce (nella migliore delle ipotesi) l'antropocentrismo che credevamo di poter negare.

E se così stanno le cose, se non abbiamo un criterio per preferire una manifestazione ad un'altra, la molteplicità dei modi di apparire è di per sé una buona ragione per sospendere il giudizio. Vale insomma la forma argomentativa che avevamo proposto discutendo il terzo tropo di Agrippa:

1. x appare M quando si manifesta nella condizione S;
2. x appare M' quando si manifesta nella condizione S'
3. non abbiamo ragioni per preferire S a S' e *viceversa*
4. non abbiamo ragioni per sostenere che x sia M piuttosto che M'

Del resto, se anche vi fosse un criterio che ci consentisse di attribuire agli uomini una prospettiva privilegiata sul mondo, si dovrebbe poi riconoscere che tra gli uomini vi sono differenze rilevanti che ci impediscono ancora una volta di accedere al terreno dell'obiettività. È questa la tesi su cui il secondo tropo di Enesidemo ci invita a riflettere. Per venirne a capo non

dobbiamo più faticare molto perché la forma dell'argomento è ormai prevedibile: muoviamo innanzitutto dalla constatazione che gli uomini sono diversi tra loro nell'anima e nel corpo, per poi avanzare l'ipotesi che queste diversità che si manifestano esteriormente nel diverso aspetto degli uomini e del loro comportamento ci parlino di una diversità più nascosta che concerne le forme fenomeniche in virtù delle quali il mondo appare loro. Di qui, da queste differenze che Sesto Empirico ancora una volta tratteggia affidandosi ad una molteplicità di fonti tanto vaga quanto incontrollata, si trae la conclusione che già conosciamo: dobbiamo sospendere il giudizio perché non possiamo concordare su un criterio che ci consenta di asserire che queste e non altre apparenze hanno un significato obiettivo.

Insomma, Sesto ragiona così: i fenomeni dipendono nella loro determinatezza dalla natura della soggettività e poiché gli animali sono diversi dagli uomini e gli uomini sono diversi tra loro, si può dedurre che diversi siano anche i fenomeni che si danno alle diverse soggettività percipienti. Per Sesto come per Enesidemo si deve dunque sospendere il giudizio perché è ragionevole supporre che le apparenze varino al variare del soggetto percipiente, cosa questa che le rende incapaci di parlarci della realtà in se stessa, dell'oggetto che dovrebbero saper manifestare. I primi due modi di Enesidemo contengono dunque un rimando implicito alle considerazioni cui Agrippa darà voce nel suo primo tropo.

Diversamente stanno le cose quando ci imbattiamo nel terzo modo di Enesidemo. Sesto Empirico lo connette ai primi due, in una forma che nasconde il problema. Sesto ordina così i suoi argomenti: presenta dapprima il modo che chiama in causa la totalità dei possibili soggetti percipienti, restringe poi nel secondo modo il campo della variabilità ai soli soggetti umani e, infine, ci invita a ragionare su un singolo individuo, sia egli pure il sapiente che gli stoici sognano, ma che per lo scettico non esiste, né può esistere. Basta tuttavia addentrarsi nella lettura per rendersi conto che la connessione tra i primi due tropi e il terzo chiama in causa questa volta un *disaccordo* che può consumarsi nello spazio chiuso di un individuo solo poiché concerne le immagini delle cose che ci sono consegnate dai *canali sensibili* in cui si articola la nostra percezione. Se lo guardo, un quadro sembra avere una sua profondità, ma questa impressione viene meno quando lo si sfiora con le dita, e questa disparità tra l'immagine tattile e l'immagine visiva deve essere ritrovata – per Sesto – in una molteplicità di strani fenomeni che non sembrano essere in realtà

facilmente riconducibili al tema che deve essere discusso. Così, il fatto che l'acqua piovana faccia bene agli occhi, ma irriti la trachea è davvero poco pertinente, e uno stesso discorso vale per ciò che leggiamo dei profumi che appaiono dolci all'olfatto, ma sgradevoli al gusto. E tuttavia, dietro queste considerazioni talvolta plausibili ma non certe, altre volte decisamente bizzarre, vi è un problema reale su cui Sesto Empirico ci invita a riflettere: il problema del nesso che lega la cosa ai modi della sua manifestazione. Vi è un solo e identico oggetto che appare in forme diverse alla vista, al tatto, al gusto, all'udito e all'olfatto e questa diversità deve valere come l'indice di un problema insolubile: se qualcosa ci appare dolce e gialla e levigata e profumata che cosa possiamo dire circa la sua reale natura? Possiamo affermare che qualcosa abbia proprio quelle proprietà e quindi escludere che sia una stessa natura che si presenta in queste diverse forme? E se così fosse, non ci troveremmo ancora una volta di fronte ad un confronto tra voci dissonanti tra cui è impossibile scegliere? La diversità delle fonti sensibili deve apparirci così come un possibile argomento per mostrare l'irriducibilità della cosa alle sue manifestazioni:

la mela ci si mostra liscia, profumata, dolce, gialla. È oscuro, pertanto, se essa possieda effettivamente queste sole qualità, o se possieda una qualità unica e ci appaia diversamente in conformità della differente costituzione degli organi di senso, oppure se possieda più qualità di quelle che appaiono, e alcune non cadano sotto i nostri sensi (*ivi*, I, 94).

La mela è dolce e profumata – ma che cosa ci consente di asserire che questa congiunzione abbia un senso sul terreno obiettivo? Nessuno ci consente di escludere che ciò che chiamiamo dolce sia esattamente ciò che diciamo profumato, proprio come diciamo che la forma sferica è una proprietà che sembra avere un contrassegno tattile e uno visivo. D'altro canto, tuttavia, non abbiamo argomenti che ci permettano di dire il contrario e di sostenere che si tratta di una stessa proprietà. Non possiamo dirlo nemmeno quando ci sembra che le cose stiano così: una mela dipinta sembra avere la levigatezza che ben conosciamo, ma il tatto la percepirebbe nel suo consistere di una tela più o meno ruvida. Che poi la cosa possa avere un'infinità di proprietà che non si manifestano sensibilmente almeno a noi uomini lo mostra una considerazione semplice: così come il cieco ignora i colori, così noi potremo essere "ciechi" ad un'infinità di proprietà che non conosciamo:

Immaginiamo uno che dalla nascita non abbia che tatto, odorato e gusto, e non

oda e non veda. Costui che non vi sia nulla affatto di visibile o udibile, ma che esistano solo quei tre generi di qualità che egli può percepire. Dunque può darsi che anche noi, avendo solo i cinque sensi, percepiamo soltanto tra le qualità della mela, quelle che siamo atti a percepire, mentre è possibile che vi siano sotto delle altre qualità che cadono sotto altri sensi di cui noi non siamo forniti, e perciò nemmeno cogliamo le sensazioni che ad essi si riferiscono (*ivi*, I, 96-97).

Vi è dunque anche in questo un dissidio che non si gioca sul terreno delle opinioni, ma sul piano delle forme sensibili. Una stessa cosa si può manifestare in modi diversi quando è vista e quando è toccata – ma se così stanno le cose dobbiamo riconoscere che abbiamo una ragione in meno per credere che ciò che appare abbia un significato obiettivo.

Come di consueto, anche questo argomento di Enesidemo avanza un'ipotesi e la rende plausibile, ma non giunge per questo ad una conclusione univoca: non dice che abbiamo una prova per sostenere che vi è uno scarto ineliminabile tra le forme di manifestazione della cosa e la cosa che si manifesta, ma avanza buone ragioni per sostenere che quello scarto è in linea di principio tutt'altro che improbabile. Lo scettico non afferma che la realtà non sia commisurata ai fenomeni, ma solleva un dubbio che ci costringe a renderci conto che non abbiamo argomenti per dire come stanno le cose. Per asserire che il mondo è così come ci appare dovremmo mostrare che non vi è scarto tra la cosa e il fenomeno; negare che questo scarto sussista vorrebbe dire tuttavia poter disporre di un argomento metafisicamente rilevante di cui di fatto non disponiamo. Il filosofo dogmatico, tuttavia, si accontenta di una supposizione infondata che mette a tacere i dubbi senza scioglierli:

«Ma la natura – dirà qualcuno – ha commisurato i sensi ai sensibili». Quale natura, se v'è tanta discordanza intorno alla sua esistenza fra i Dogmatici, senza che vi sia possibilità di dirimerla? (*ivi*, I, 98).

Richiamarsi alla natura significa in ultima analisi pretendere di colmare lo iato tra apparenza e realtà con un colpo di penna, perché nulla ci dice che debba sussistere una conformità metafisica dei sensi al sensibile: l'unica conformità che è ragionevole pensare che sussista è quella che lega i sensi all'utilità della vita. E ciò è quanto dire che l'argomento della connessione naturale dei sensi ai sensibili di per sé non basta a negare l'argomento che ci è stato proposto. Ne segue, per Enesidemo, che

Se è possibile che nella mela siano solo quelle qualità che a noi pare di percepire, ed anche più di quelle, oppure inversamente che nemmeno quelle che cadono sotto i nostri sensi esistano, è per noi oscuro quale sia la mela (*ivi*, I, 99).

Dobbiamo dunque riconoscere che non abbiamo ragioni per pronunciare nemmeno in questo caso la paroletta «è», e questo fatto ci sospinge ancora una volta a sospendere il giudizio. I tropi agiscono così: ci fanno passare la voglia di dire come stanno le cose, e ci invitano ad accontentarci del linguaggio delle apparenze.

Forse, di fronte a queste considerazioni, qualcuno di voi potrebbe reagire con un qualche disappunto. In primo luogo gli argomenti si assomigliano molto e sembrano un cammino che abbiamo già in parte compiuto – perché ripeterli allora? In secondo luogo, poi, questo bisogno di ripercorrere le stesse strade per ritrovarsi a pronunciare con la stessa cautela una medesima conclusione – non abbiamo ragioni che ci consentano davvero di dire che le cose sono come appaiono – sembra essere lo specchio di un'insicurezza teorica: non si ripete due volte la dimostrazione di un teorema, ma si parla e si parla sino ad estenuare l'ascoltatore solo quando una dimostrazione vera non la si ha. E questo ci spinge a chiederci come stiano le cose con i tropi che Enesidemo ci propone.

Una prima considerazione è a portata di mano: i tropi non sono argomenti che pretendano di decidere la questione, costringendoci all'assenso. Non dimostrano che vi è uno scarto incolmabile tra le apparenze e la realtà, perché se così facessero ci strapperebbero dal terreno dello scetticismo che di fatto coincide con l'ambito della sospensione del giudizio. I tropi hanno una valenza scettica proprio perché *non* dimostrano che la conoscenza è impossibile: la meta che si prefiggono di raggiungere non coincide con una tesi negativa che possa essere asserita. Tutt'altro: i modi di Enesidemo *indeboliscono* la nostra *confidenza* con il terreno delle asserzioni e ci convincono del fatto che è meglio non esporsi sul terreno obiettivo.

Di qui il loro carattere generale: il loro porsi come argomenti che mostrano la legittimità del dubbio, senza pretendere di dare una risposta in una direzione o nell'altra. Ma di qui anche la ragione delle ripetizioni cui Sesto ci costringe: Sesto non può proporci i tropi di Enesidemo come se fossero argomenti veri e non può pretendere dal suo lettore che *assenta* alle ragioni che mostrano perché si debba sospendere il giudizio. Non dobbiamo cercare nei tropi di Enesidemo un insieme di argomenti che ci costringano all'assenso e che si muovano su un piano propriamente cognitivo. Non sono affermazioni che debbono scontrarsi con altre affermazioni per negare la loro pretesa di verità, ma sono gesti che appartengono ad una prassi razionale che è volta a determinare un comportamento. So-

no forme del discorso che hanno una funzione persuasiva: mirano a creare in chi ascolta uno stato psicologico particolare, a ben disporlo rispetto ad un certo stile di comportamento. Qualcosa di simile accade, per esempio, quando consoliamo qualcuno: parliamo, ma le cose che diciamo non possono essere giudicate con il metro della verità o della falsità. Non pronunciamo asserzioni che riguardino una serie di fatti, ma solitamente cerchiamo di mostrare che le tinte fosche con cui chi ci ascolta ha dipinto il suo futuro non sono più di tanto giustificate. Indeboliamo le ragioni del timore e mostriamo che vi sono ragioni che sorreggono la speranza, e parliamo sin quando ci sembra che qualcosa sia cambiato in chi ci ascolta: parola dopo parola, abbiamo mutato qualcosa nell'atteggiamento complessivo verso il futuro di chi ci ascolta. Gli uomini sono fatti così: si lasciano cambiare dalle parole, ma questo cambiamento non avviene come risultato di una deduzione, ma come il frutto di una prassi razionale che tacita certe voci, lasciandone parlare altre. Nel caso dei troici, le cose stanno proprio così: non possiamo pretendere da chi ci ascolta l'assenso sulla verità di un ragionamento, perché questo ci costringerebbe ad ottenere proprio quello che non vogliamo – che l'ascoltatore pronunci la paroletta «è». Possiamo invece sperare che i ragionamenti che proponiamo agiscano su di lui, cambiando il suo stile di vita e il suo atteggiamento complessivo rispetto all'idolo della verità.

Ne segue che più che una serie di argomenti, Sesto ci propone una terapia che deve condurre noi uomini, malati di verità, a rinunciare una volta per tutte a questa pretesa che non ha speranza di essere soddisfatta e che ci tormenta. Il lettore non deve dunque assentire alla verità dei troici, ma deve comprenderli uno dopo l'altro come esercizi da svolgere, come passi di una terapia che deve infine condurlo ad uno stato psicologico nuovo – lo stato di chi non si sente più capace di sbilanciarsi in una direzione piuttosto che in un'altra. E va da sé che in una simile terapia ci sia bisogno talvolta di ripetere gli esercizi.

LEZIONE TERZA

1. Le circostanze soggettive della percezione

Quando ci siamo soffermati a titolo introduttivo sui tropi di Agrippa, abbiamo sottolineato in modo particolare un punto: la dipendenza delle nostre percezioni dalle circostanze del percepire. Ora, Enesidemo attira la nostra attenzione su questo tema nel quarto tropo che verte sulla relatività del percepire e sulla sua dipendenza dalle circostanze mutevoli nelle quali di volta in volta si trova il soggetto percipiente:

il quarto tropo della sospensione [...] è quello che prende il nome dalle circostanze, intendendo noi per “circostanze” le disposizioni. Sosteniamo che esso trova riscontro nel fatto che ci troviamo in uno stato naturale o innaturale, in uno stato di veglia o in uno stato di sonno, a seconda delle età, a seconda che siamo in moto o in quiete, che odiamo o amiamo, che siamo digiuni o sazi, in stato di ebbrezza o di sobrietà, a seconda delle predisposizioni e del fatto che siamo coraggiosi o timidi, afflitti o lieti (I, 100).

In un certo senso, si potrebbe dire che Enesidemo ci inviti qui ad osservare come la relatività dell'esperienza si insinui ad un livello sempre più profondo, sino a coinvolgere la percezione nella sua individualità di atto concreto. Il cammino verso la sospensione del giudizio, che ci aveva dapprima costretto a sottolineare la dipendenza del percepire dal *genere* del percipiente (primo modo) e dalle varietà *intraspecifiche* (secondo modo), e che ci aveva sospinto poi a constatare la relatività delle apparenze che si danno all'individuo in quanto si rapporta alle cose attraverso diversi organi di senso, deve ora richiamare la nostra attenzione sul fatto che, anche quando rimaniamo all'interno di una sola fonte sensibile e accettiamo di prendere in esame le circostanze mutevoli del soggetto, la relatività è comunque presente e operante. Le circostanze cui nel tropo si allude sono appunto questo: le mutevoli disposizioni e situazioni in cui il soggetto percipiente può trovarsi. Di qui la tesi che viene sostenuta dal quarto modo: le circostanze mutevoli incidono sulle apparenze e quindi si può sostenere che ciò che a S appare P nelle circostanze C, appare P' a S nelle circostanze C'. E se non abbiamo ragioni per preferire circostanza a circostanza, allora ne segue che il giudizio deve essere sospeso.

Per dimostrare questa tesi e per potersene avvalere come di una buona ragione che ci conduca alla sospensione del giudizio Sesto Empirico è co-

stretto a seguire un cammino che possiamo facilmente prevedere. Sesto ragiona infatti così: ci invita innanzitutto a considerare la serie di coppie di circostanze che abbiamo dianzi citato (naturalità o innaturalità, veglia o sonno, giovinezza e vecchiaia, moto o quiete, odio o amore, digiuno o sazietà, ebbrezza o sobrietà, coraggio o timidezza, afflizione o gioia), per sottolineare poi che uno stesso oggetto appare diversamente a seconda che il soggetto percipiente si trovi nell'una o nell'altra circostanza cui la coppia di opposti allude. Un quadro argomentativo semplice e tuttavia, come di consueto, chi legge le osservazioni di Sesto si trova costretto ad aggirarsi in un susseguirsi di casi che dovrebbero illustrare e dimostrare che le cose stanno così come Enesidemo sostiene, ma che sembrano invece rendere oscuro l'assunto che nella sua generalità ci sembrava così persuasivo.

A questa prima mossa ne segue, come sappiamo, una seconda: si deve poter dimostrare che la differenza tra le apparenze non può essere risolta poiché non è possibile preferire una circostanza ad un'altra. Le apparenze variano al variare delle circostanze, ma tutte le circostanze sono equivalenti, e questo ci impedisce di sceglierne una, di contro alle altre. Si tratta ancora una volta dello schema che abbiamo cercato di chiarire discutendo della posizione di Agrippa, e tuttavia un tratto sembra accomunare molti degli esempi che ci vengono proposti: a dispetto di ciò che Sesto Empirico sostiene, molti degli esempi discussi sembrano rimandare a circostanze tra le quali non sembra affatto difficile scegliere. O più propriamente: rimandano a circostanze tra le quali di fatto scegliamo nella nostra quotidiana esperienza. Certo, le cose non stanno sempre così ed è vero che se vi è una differenza tra le percezioni di chi è fermo e di chi si muove o di chi è giovane e di chi è vecchio, allora è ben difficile sostenere che si possa preferire una circostanza all'altra. Ma che dire di altri esempi su cui Sesto ci invita a riflettere? Tra le diverse coppie di opposti troviamo per esempio la distinzione tra situazioni naturali e innaturali, dove con situazioni innaturali si intendono circostanze come la malattia o la pazzia che sono evidentemente definite in relazione a ciò che non ha la natura di un'alterazione e, proprio per questo, può fungere come norma:

Così, per esempio, secondo che ci troviamo in uno stato naturale o innaturale, le cose cadono sotto i nostri sensi in maniera diversa. I deliranti e gl'inspirati credono di udire la voce delle divinità, mentre noi non udiamo niente; e, parimenti, spesso affermano di sentire esalazioni di stirace o incenso o simile e di più altre cose, mentre noi non le sentiamo. La stessa acqua, versata sulle parti infiammate di un malato, pare a questo bollente, mentre a noi pare tiepida; e la stessa veste, a

coloro che hanno gli occhi iperemici, appare giallastra, e a me, invece, no; e lo stesso miele a me appare dolce, e agli itterici amaro (*ivi*, I, 101).

Uno stesso ordine di considerazioni vale anche per la distinzione tra sogno e veglia. Di questa *vexata quaestio* delle indagini scettiche, Sesto Empirico ci invita a parlare in una prospettiva che è molto diversa da quella cartesiana, perché il problema non nasce in questo caso quando si mostra quanto difficile sia trovare una differenza tra il sogno e la veglia, ma quando ci si interroga sul fatto che la notte ci sembra vero quello che di giorno ci appare falso, e viceversa. Il problema non è dunque riconducibile alla possibilità che il sogno sappia vestire i panni della veglia e contrabbandi la vaghezza e l'irrealtà delle trame oniriche per testimonianze percettive, ma alla constatazione che la sicurezza con la quale dichiariamo di credere alla voce delle esperienze diurne ha la sua eco nella eguale certezza che, quando dormiamo, ci sembra di dovere attribuire a ciò che la nostra mente sogna. E se le cose stanno così, se la notte e il giorno non trovano un accordo sulla verità di ciò che al soggetto si manifesta, che criterio potremmo mai trovare per decidere che cosa sia degno di fede? Se ne era già reso conto Platone nel *Teeteto*:

SOCRATE: E non ti viene in mente, a loro riguardo, neppure quella questione, soprattutto quella intorno al sonno e alla realtà? TEETETO: Quale? SOCRATE: Questa. Io penso che spesso tu abbia sentito dei tali chiedere quale prova si può avere per dimostrare, se uno chiedesse ora, così, nel momento presente, se stiamo dormendo o se sogniamo tutto quello che pensiamo, o siamo invece svegli e proprio nella realtà parliamo tra di noi. TEETETO: Certo, Socrate, è difficile dimostrarlo con una qualche prova perché tutte le cose si tengon dietro di per se stesse come se fossero il controcanto l'una dell'altra. Ad esempio i discorsi di poco fa, nulla impedisce di credere che li abbiamo fatti tra di noi anche nel sonno. E quando durante il sogno crediamo di raccontare sogni, è ben strana la somiglianza di questi con quelli. SOCRATE: Vedi dunque che non è difficile seminare dubbi su questo, quando si è in dubbio addirittura sulla realtà e sul sogno; e siccome è uguale il tempo che dedichiamo al riposo a quello in cui siamo svegli, nell'uno e nell'altro di questi spazi la nostra mente si dibatte se sono più veri quei pensieri che essa ha di continuo presenti, tanto che per un tempo uguale noi diciamo che sono veri questi, della realtà, e per altrettanto tempo quelli, del sogno, e allo stesso modo insistiamo sugli uni e sugli altri.

L'argomento di Sesto è simile:

Secondo, poi, che si è addormentati o svegli, diverse sono le rappresentazioni sensibili; poiché nel modo come ci rappresentiamo le cose nel sonno, non ce le rappresentiamo da svegli, né nel modo come ci rappresentiamo le cose da svegli, ce le rappresentiamo nel sonno. Così che a quelle accade di essere o non essere, non assolutamente, ma relativamente: relativamente al sonno o alla veglia. Verosi-

milmente, dunque, nel sonno noi vediamo cose che sono inesistenti nella veglia: non già inesistenti in senso assoluto, poiché esistono nel sonno, a quel modo che esiste quello che vediamo da svegli, anche se non esiste nel sonno (*ivi*, I, 104).

Ora, come osservavo, sembra essere del tutto ovvio sostenere che noi sappiamo bene che si deve preferire lo stato di salute allo stato *innaturale* della malattia e che il sogno non è un'esperienza veridica, mentre veridica è la veglia. E tuttavia, questo nostro "sapere" sembra sciogliersi alla luce del sole, non appena ci interroghiamo sulle ragioni che dovrebbero fondarlo. Diciamo che la malattia è una circostanza *innaturale* e ci sembra ovvio affermare che vi sono determinate circostanze che hanno il carattere di un'evidente alterazione dell'esperienza normale, ma non appena cerchiamo di far luce sulle ragioni che ci spingono ad esprimerci così, ci accorgiamo che le nostre certezze non hanno ragioni cogenti. Diciamo che la malattia è un'alterazione perché fa star male *noi*, ma che diritto abbiamo di mantenere questa prospettiva così limitata e individuale quando ci disponiamo (o pretendiamo di disporci) sul terreno metafisico e obiettivo? Anche in questo caso, vale la massima che abbiamo appreso da Pirrone: dobbiamo spogliarci della nostra condizione umana e cercare di vestire i panni di un giudice imparziale, perché disinteressato alla particolarità della nostra vicenda. Dobbiamo spogliarcene, anche se non possiamo: il giudizio e la verità pretendono da noi un compito cui non possiamo far fronte ed è per questo che da un lato rammentiamo che la verità è inconciliabile con il provincialismo della natura umana, dall'altro riconosciamo che proprio per questo non possiamo elevarci al terreno della verità. Proprio come accade a Pirrone che non sa trattenersi dal fuggire di fronte ad un cane feroce, anche noi dobbiamo riconoscere *oborto collo* che la possibilità di dire di no al nostro coinvolgimento nel vivere è soltanto un'esigenza che avvertiamo e non una possibilità effettiva che ci consenta di liberarci dalla ristrettezza delle nostre vedute. Possiamo sapere che la verità non ha il respiro angusto delle condizioni in cui è vincolata la nostra esistenza, ma questo sapere non basta per liberarsi da ciò che siamo, dal nostro limitato punto di vista. Possiamo sollevarci di quel tanto sopra noi stessi che basta per rendersi conto di quanto siamo ancorati al terreno e di quanto chiuso sia il nostro angolo di visuale.

Se ci si pone in questa prospettiva dovremo da un lato comprendere bene come la nostra vita sia sempre ancorata ad una prospettiva angusta che separa con chiarezza ciò che vale per noi da ciò che appartiene a circostanze che non sono per noi normali, ma dovremo anche comprendere,

dall'altro, come non vi sia alcun criterio oggettivo per preferire una circostanza ad un'altra. In questo senso, la malattia non è affatto innaturale e non si vede a che titolo si debba parlarne come di un'alterazione. Sesto Empirico ci invita così a pensare a che cosa sia la malattia in sé e per quanto fantasiosa possa apparirci oggi la sua descrizione, è chiaro che potremmo attualizzarla con uno sforzo minimo:

Che se alcuno dicesse che è la mescolanza di certi umori che fa sì che gli oggetti esteriori producano delle rappresentazioni difformi in coloro che si trovano in uno stato innaturale, s'ha da rispondere che, dacché anche i sani hanno umori mescolati, può darsi che questi facciano apparire ai sani gli oggetti esteriori diversi da quelli che sono in realtà, e che appariscano, quali realmente sono, invece, a coloro che si trovano, a quel che si dice, in uno stato innaturale. E invero, concedere agli umori dei sani la facoltà di variare gli oggetti e non concederla a quelli dei non sani, è una pretesa illusoria, poiché, come i sani si trovano in uno stato che è naturale per i sani, innaturale per i malati, così, anche, i malati si trovano in uno stato che è innaturale per i sani, naturale per i malati; talché si dee prestar fede anche ad essi, che si trovano, relativamente, in uno stato naturale (*ivi*, I, 102-103).

Considerazioni analoghe debbono valere anche per la distinzione tra sogno e veglia. Schopenhauer diceva che sogni e veglia si alternano come le pagine pari e dispari di un libro ed anche se è vero che le pagine della veglia raccontano una storia che si protrae pagina dopo pagina, mentre quelle del sogno sembrano avere una coerenza che si esaurisce in ogni singola pagina, si potrebbe tuttavia sostenere che anche per questa distinzione vale ciò che vale per ogni altra coppia di opposizioni – non possiamo giudicare quale sia la voce di cui è opportuno fidarsi, poiché non possiamo essere giudici imparziali. La nostra vita è sempre immersa in *un* contesto e questo fa sì che il nostro giudizio sia sempre in qualche misura determinato dal nostro aderire ad una qualche circostanza particolare. Ma ciò è quanto dire che dobbiamo sospendere il giudizio, perché anche in questo caso dobbiamo renderci conto che il nostro esserci è sempre situato mentre la verità chiede di essere colta da uno sguardo che non è in nessun luogo:

Ora, poiché esiste una così grande discordanza anche rispetto ai modi di essere, e gli uomini si trovano ora in uno stato ora in un altro, sarà, forse, facile dire quale ciascuno degli oggetti appaia a ciascuno, non già quale esso sia, considerato che la discordanza non si può dirimere con un giudizio. Infatti, chi giudica di essa, o si trova in qualcuna delle sopra dette disposizioni, o non si trova, affatto, in nessuna disposizione. Il dire che non si trova, affatto, in nessuna disposizione, equivale a dire che né è sano, né malato, né in moto, né in quiete, né possiede un'età, e che si trova fuori, anche, dagli altri modi di essere: il che è assolutamente assurdo. Che se chi giudica delle rappresentazioni sensibili si trova in qualche disposizione, sa-

rà egli stesso parte dalla discordanza, e per nessun'altra maniera sarà egli giudice sincero e spassionato degli oggetti, per essere inquinato dalle disposizioni nelle quali si trova. Dunque né chi è sveglio può comparare le rappresentazioni sensibili di chi è addormentato con quelle di chi è sveglio, né chi è sano, le rappresentazioni sensibili di chi è malato con quelle di chi è sano; poiché noi assentiamo maggiormente a ciò che ci sta davanti e c'impresiona nel presente, che a ciò che non ci sta davanti (*ivi*, I, 112-113).

Ci siamo già soffermati su questo argomento e abbiamo osservato come – almeno da un punto di vista fattuale – non sia vero che ogni circostanza sia considerata equivalente alle altre, così come non è vero che gli uomini siano giudici incapaci di sollevarsi al di sopra della contingenza del loro coinvolgimento presente, e tuttavia anche se di fatto noi uomini compariamo le rappresentazioni del sogno con le rappresentazioni della veglia e anche se di fatto preferiamo queste a quelle, resta vero che appena ci domandiamo quale sia il diritto che giustifica questo nostro comportamento di fatto, dobbiamo riconoscere che le ragioni ci abbandonano. E ciò è quanto dire che gli argomenti della giustificazione di Agrippa debbono invitarci a prendere commiato dalla pretesa di asserire ciò che di fatto asseriamo, ma per cui non abbiamo giustificazioni. Lo scettico ragiona così: ci costringe a rendere conto delle ragioni per le quali affermiamo ciò che affermiamo, per poi mostrare che, prima o poi, le ragioni finiscono e non si può fare altro che alludere al *fatto* del nostro comportarci *così*:

Anche per altre ragioni è impossibile dirimere questa discrepanza di rappresentazioni. E invero, chi preferisce una rappresentazione a un'altra, una circostanza a un'altra, o lo fa senza giudicare e dimostrare, o giudicando e dimostrando. Ma non lo può fare né con l'intervento, né senza l'intervento di un giudizio o di una dimostrazione (in questo secondo caso non sarebbe degno di fede). Se, infatti, egli recherà un giudizio sulle rappresentazioni, lo farà, indubbiamente, sulla base di un criterio. Ora questo criterio egli dirà che è vero o falso: se falso, egli non meriterà fede; se, invece, dirà che è vero, o affermerà che il criterio è vero, senza recare una dimostrazione, oppure, in base a una dimostrazione. Se lo affermerà senza recare dimostrazione, non meriterà fede; se in base a una dimostrazione, sarà assolutamente necessario che anche la dimostrazione sia vera; se no, non meriterà fede. Ora dirà egli vera la dimostrazione assunta per la conferma del criterio, in seguito a un giudizio o senza di questo? Se senza, non meriterà fede; se in seguito a un giudizio, è manifesto ch'egli dirà di aver giudicato in base a un criterio, del qual criterio noi cercheremo la dimostrazione, e il criterio di questa. Poiché sempre la dimostrazione, per essere confermata, avrà bisogno di un criterio, e il criterio avrà bisogno di una dimostrazione, per essere dimostrato vero; né la dimostrazione può essere vera, se non è preceduta da un criterio vero, né il criterio può essere vero, se la dimostrazione non è riuscita, prima, a convincere. Così criterio e dimostrazione cadono nel diallele, in cui si scopre che né l'uno né l'altra meritano fede: l'uno, infatti, attendendo conferma dall'altra, e questa da quello, resta che entram-

bi non meritino, ugualmente, fede. Se, pertanto, né senza dimostrazione e criterio, né in base a questi può uno preferire rappresentazione a rappresentazione, non sarà possibile decidere tra le rappresentazioni sensibili, che sono differenti secondo le differenti disposizioni. Talché, anche per quanto si riferisce a questo modo, si arriva alla sospensione del giudizio sulla natura degli oggetti esteriori (I, 114-117).

Non è difficile scorgere in queste argomentazioni che seguono da vicino i tropi della giustificazione di Agrippa il farsi avanti delle preoccupazioni cui dianzi alludevamo. Lo scettico chiede ragioni perché, ancora una volta, non può semplicemente aderire alla sua vita – all'insieme delle certezze che sono a fondamento di ciò che crede. Si fa avanti così il problema della giustificazione come un problema che da un lato pretende di avere una sua portata universale – ogni credenza deve essere giustificata – ma che dall'altro (e proprio per questo) dimostra la sua concreta irrealizzabilità. Ma se così stanno le cose, ancora una volta il filosofo scettico ci costringe ad abbracciare un compito insolubile: deve riconoscere che è da un lato necessario e dall'altro impossibile liberarsi della propria inerenza alla situazione di cui si è parte. Insomma: ancora una volta il nerbo del concetto di scetticismo ci sembra racchiuso nelle parole che, suo malgrado, Pirrone è chiamato a pronunciare discendendo dall'albero su cui si era rifugiato: è insieme impossibile e necessario svestirci dei panni della nostra umana natura.

Al quarto tropo dobbiamo affiancare poi le considerazioni che Enesidemo raccoglie nel decimo. Qui Enesidemo ci invita a riflettere sul fatto che il nostro atteggiamento complessivo rispetto ai fenomeni sembra dipendere anche dalle nostre scelte culturali e dalle consuetudini cui siamo stati educati. E se così stanno le cose, sarà sufficiente mostrare che la diversità può tradursi in un contrasto e che il contrasto deve dirsi insolubile, perché, ancora una volta, non possiamo scegliere il nostro punto di vista contro il punto di vista degli altri. Si narra che Pirrone avesse seguito Alessandro Magno nel suo viaggio di conquista rivolto a Oriente e che il gioco delle diverse consuetudini e delle diverse forme di vita valesse per lui come una sorta di dimostrazione *in vitro* della necessità dello scetticismo: se gli uomini si comportano secondo massime così diverse quando variano le culture e le credenze cui si è stati educati, allora non è possibile risalire dalle apparenze ad una verità comune che le sorregga. Il decimo tropo non fa dunque altro che dare forma di argomento ad una delle esperienze da cui l'atteggiamento scettico ha tratto la sua origine e che è ben illustrato da un passo famoso di Erodoto:

Se si chiedesse a tutti gli uomini di scegliere fra tutte le usanze le migliori, ciascuno, dopo aver ben riflettuto, indicherebbe le proprie: tanto sarebbe convinto che i propri costumi siano i migliori in assoluto; perciò non è naturale deridere simili cose, a meno di essere in preda alla follia. Da molte prove si può valutare che tutti gli uomini la pensano così circa le tradizioni, ma da una in particolare. Una volta Dario, durante il suo regno, convocò i Greci del suo seguito e chiese loro per quale somma avrebbero accettato di cibarsi dei cadaveri dei loro padri morti; ed essi risposero che non lo avrebbero fatto mai, per nessuna somma. Subito dopo Dario chiamò degli Indiani, della tribù dei Callati, tribù in cui si usa cibarsi dei propri genitori, e domandò loro, in presenza dei Greci (che potevano seguire i discorsi grazie a un interprete), per quale somma avrebbero acconsentito a cremare sul rogo i loro padri; ed essi protestarono a gran voce invitando Dario a non dire empietà. Le usanze sono usanze, c'è poco da fare, e a me sembra che Pindaro l'abbia espresso molto bene dicendo: «La tradizione è regina del mondo» (Erodoto, *Storie*, III, 38).

Nella discussione di questo ultimo tropo, Sesto procede in modo molto sistematico, illustrando dapprima le forme in cui può darsi una diversità culturale tra gli uomini, per poi cercare di mostrare come il dissidio possa sorgere confrontando opinioni con opinioni, stili di vita con stili di vita, leggi con leggi, credenze religiose con credenze religiose e supposizioni dogmatiche con supposizioni dogmatiche, per poi complicare il quadro, tracciando tutti le possibili permutazioni e quindi anche tutte le possibili forme di dissidio. Non credo sia necessario seguirlo in questo paziente lavoro che di fatto non aggiunge nulla a quello che già sappiamo; il decimo tropo ci invita infatti ancora una volta ad un ragionamento che ha la struttura formale che conosciamo:

1. x appare p a chi ha la forma di vita, la persuasione, le credenze mitiche, ecc. M ;
2. x appare p' a chi ha la forma di vita, la persuasione, le credenze mitiche, ecc. M' ;
3. non abbiamo ragione per preferire M a M' ;
4. Non possiamo dire se x è p o p'

Come ho detto, non è il caso di soffermarsi troppo su questo punto. È importante invece riflettere almeno un poco su una questione che si intreccia con la discussione dei tropi e che trova forse proprio qui il luogo più adatto ad essere affrontata: intendo la questione concernente il rapporto tra *scetticismo* e *relativismo*. Questa relazione sembra farsi chiaramente avvertibile proprio quando calchiamo il terreno delle considerazioni etiche e culturali. Rileggiamo il passo di Erodoto che abbiamo appena rammentato: un modo per leggerlo è intenderlo alla luce di una prospettiva di stampo relativistico che ci inviti a sostenere che la dimensione dei valori è una

dimensione eminentemente soggettiva poiché ogni individuo e ogni società plasmano l'universo dei valori a propria immagine e somiglianza. In fondo, l'aveva già notato Senofane che, a detta di Sesto Empirico, può ben figurare tra i predecessori dello scetticismo:

I mortali si immaginano che gli dei siano nati e che abbiano vesti, voce e figura come loro. Ma se i bovi e i cavalli e i leoni avessero le mani, o potessero disegnare con le mani, e far opere come quelle degli uomini, simili ai cavalli il cavallo raffigurerebbe gli dei, e simili ai bovi il bove, e farebbero loro dei corpi come quelli che ha ciascuno di loro. Gli Etiopi dicono che i loro dèi hanno il naso camuso e sono neri, i Traci che hanno gli occhi azzurri e i capelli rossi.

Eppure basta leggere attentamente i frammenti di Senofane e le pagine di Sesto Empirico per rendersi conto che la posizione scettica non coincide affatto con la prospettiva relativistica, proprio come relativistica non è la posizione di Senofane che dalla constatazione che la nostra immagine del divino varia con il variare degli uomini non trae la conclusione che vi sono tanti dei quante sono le forme della natura umana, ma che non è possibile per gli uomini fare ciò che pure dovrebbero fare, se volessero davvero parlare di dio e dell'essere: liberarsi dalla fattualità della propria visione antropocentrica e limitata. Riconoscere la relatività delle opinioni umane non significa per Senofane o per Pirrone dire che vi sono molti dei, ma che non è lecito pronunciarsi su ciò che ci supera. La conclusione di Senofane è in questo senso una conclusione scettica:

E nessun uomo ha mai scorto l'esatta verità, né ci sarà mai chi sappia veramente intorno agli dei ed a tutte le cose ch'io dico che se anche qualcuno arrivasse ad esprimere una cosa compiuta al più alto grado, neppure lui ne avrebbe tuttavia vera conoscenza, poiché di tutto vi è solo un sapere apparente

Il filosofo scettico non si dispone sul terreno del giudizio perché ritiene che vi sia una differenza tra l'assolutismo della verità (che al giudizio compete) e la molteplicità varia delle apparenze cui siamo di fatto tutti vincolati. Il filosofo relativista, invece, non ha ragione di sospendere il giudizio sulla natura dei valori o sull'esser così del mondo, poiché di fatto afferma che la realtà e i valori hanno natura meramente relativa: una realtà assoluta non è accessibile, ma proprio per questo si deve prendere commiato dalla pretesa infondata che la realtà sia qualcosa che sta al di là del gioco delle opinioni e ci si può arrogare il diritto di dire come le cose propriamente stanno nella loro relativa determinatezza. L'uomo – sosteneva Protagora – è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono, e una simile proposi-

zione – che pure mira a negare la possibilità di liberarsi del gioco delle relatività soggettive – non ha natura scettica perché non ci invita a sospendere il giudizio. Tutt'altro: ci autorizza a dire con la massima chiarezza che le cose sono proprio così – come si danno nella loro ineliminabile relatività. Il filosofo scettico, invece, distingue il piano ontologico dal piano delle apparenze e sostiene che sono soltanto le apparenze ad essere relative, anche se poi vincola il campo di ciò che è per noi accessibile alla dimensione della relatività. Lo spiegano bene Annas e Barnes nel loro commento ai tropi:

A relativist does not suspend judgement. He holds, first, that your coat is not in itself white or orange (or any other colour) but rather that it is white relative to those with normal eyes, orange relative to those with black eyes, and so on. And he holds secondly that he can tell all there is to tell about colours: he can tell that the coat is, say, orange relative to those with black eyes – and there is nothing else to tell about its colour. Let us now generalize the point. Take any opposition of the form: (1) x appears F in S; (2) x appears F in S*. Sceptics suppose that x really is F or F*; but they cannot tell which. Relativists infer that x is neither F nor F*: it is F in S and F* in S* – as they can easily tell. Relativism, far from being assimilable to scepticism, is actually incompatible with it. For relativists deny that there is anything to be known about x which they do not know: they know that x is F in S, F* in S* – and there is nothing more than that to be known about x, F, and F*. They are not sceptics, for they deny that there is anything to be sceptical about. Where the sceptic finds matters on which he must suspend judgment, they find no matter at all. (J. Annas, J. Barnes, *The modes of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 98).*

Lo scettico non è un filosofo relativista perché non dice che le cose sono relative, ma sospende il giudizio perché le apparenze dipendono da circostanze tra le quali non è possibile scegliere. Lungi dal negare che vi sia una realtà obiettiva, il filosofo scettico implicitamente la presuppone, perché questo è ciò di cui ha bisogno per poter leggere nei tropi una conferma dell'opportunità di sospendere il giudizio.

2. *La relatività della percezione*

Nelle considerazioni che abbiamo appena svolto ci siamo soffermati sulle diverse condizioni in cui può trovarsi il soggetto percipiente e abbiamo insieme constatato che tale multiforme pluralità ci costringe a sospendere il giudizio. Verso questa stessa meta deve condurci anche il quinto tropo, ma questa volta il gioco delle relatività su cui siamo chiamati a riflettere non concerne il soggetto, ma la percezione stessa: a variare non è l'io, ma la relazione che lo lega a ciò che percepisce. È questo cui Sesto Empirico

allude quando ci invita a distinguere posizioni, intervalli e luoghi – quando, in altri termini, ci rammenta che ogni percezione è determinata dal luogo che la cosa occupa in relazione al soggetto percipiente:

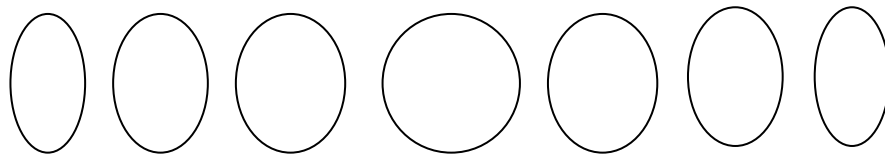
Il quinto modo è quello che si riferisce alle posizioni, agl'intervalli e ai luoghi: e invero, secondo ciascuno di questi, le stesse cose appaiono differenti. Così lo stesso portico, veduto dall'una o dall'altra estremità, pare vada restringendosi; guardato, invece, dal mezzo, appare uguale da ogni parte. La stessa nave, di lontano, appare piccola e ferma: da vicino, grande e in movimento. E la stessa torre, di lontano, appare rotonda da vicino, quadrangolare. Questo per quanto si riferisce agl'intervalli. Per quanto si riferisce ai luoghi: la fiamma della lucerna, al sole, appare indistinta, all'oscuro, invece, brillante; e lo stesso remo, nell'acqua, appare spezzato, fuor d'acqua, diritto; e l'uovo, nella gallina, appare tenero, nell'aria, duro; e il lincurio⁸⁶, nella lince, liquido, nell'aria, duro; e il corallo, nel mare, tenero, nell'aria, duro. Lo stesso suono appare diverso, se si produce nella zampogna, o nel flauto, o, così semplicemente, nell'aria. Per quanto si riferisce alle posizioni: la stessa immagine, supina, appare liscia, alquanto inclinata, pare che abbia delle rientranze e delle sporgenze; e il collo delle colombe, secondo come lo piegano, appare diverso, quanto al colore (*ivi*, I, 118-120).

Ancora una volta, Sesto ci costringe ad affiancare esempi rilevanti ad osservazioni più deboli o semplicemente fuori luogo. Il punto verso cui convergono le sue riflessioni tuttavia è ben chiaro: ogni percezione implica una relazione spaziale con l'oggetto e ogni oggetto percepito occupa un luogo che ha caratteristiche peculiari che, data la posizione dello spettatore, influenzano il risultato percettivo. Di qui si può muovere poi per giungere alla meta della sospensione del giudizio seguendo un cammino che ci è ben noto:

Ora, poiché tutti i fenomeni si percepiscono in un dato luogo, a una data distanza, in una data posizione – onde deriva una grande differenza nelle rispettive rappresentazioni sensibili, come abbiamo dimostrato –, necessariamente, anche per questo modo, riusciremo alla sospensione del giudizio. E invero, chi vorrà preferire alcune di queste rappresentazioni, tenterà l'impossibile: che, se egli si pronuncerà, così semplicemente, senza recare una dimostrazione, non meriterà fede; se vorrà valersi di una dimostrazione, e dirà che la dimostrazione è falsa, si rovescerà da se stesso; se dirà che è vera, gli verrà domandata la dimostrazione dell'esser quella vera, e poi, ancora, la dimostrazione della dimostrazione, poiché anche la seconda bisogna che sia vera, e così all'infinito (I, 121-122).

Come di consueto, Sesto ci invita a sostenere che non è possibile scegliere tra le situazioni, ma è ancora una volta dubbio che le cose stiano davvero così. Il remo nell'acqua ci appare spezzato, ma ci appare integro non appena lo tiriamo in secco – questo lo sappiamo bene. Ma questo vuol dire davvero che non sappiamo quale percezione potrebbe essere considera-

ta illusoria? Posso sincerarmi che il remo è integro toccandolo con la mano, e ciò è quanto dire che nella norma la percezione decide a quali apparenze io debba prestare ascolto: la percezione lascia che il tatto ci dica che l'apparirci spezzato del remo è un'illusione cui non si deve assentire. Del resto, nel caso del remo immerso nell'acqua non sembra nemmeno necessario correggere la vista con il tatto, perché ciò che la mano ci insegna di fatto si manifesta già nella peculiarità del fenomeno che osserviamo – un fenomeno che è descritto in modo vago e insoddisfacente se ci limitiamo a dire che il remo ci appare spezzato quando è immerso nell'acqua. Vedere un remo immerso nell'acqua non è certo la stessa cosa che vedere un remo spezzato fuori dall'acqua; tutt'altro: ciò che vediamo è un fenomeno complesso che ci consente di vedere un remo diritto immerso in un liquido, un po' come vediamo che un determinato oggetto mantiene lo stesso colore quando per qualche ragione l'ombra lo avvolge, modificando il modo in cui esso reagisce alla luce. Se guardo una moneta che ruota sul suo asse vedrò una scena fatta così:



Vedrò in altri termini una certa struttura di decorso che mostra delle simmetrie e che di fatto ci consente di vedere qual è la forma dell'oggetto che osserviamo. Di per sé presi i fenomeni non sembrano dire che forma l'oggetto abbia, ma se lasciamo variare il fenomeno secondo una regola – se ruotiamo la moneta o ci muoviamo rispetto ad essa – allora ciò che vediamo è una variazione che specifica una serie di invarianze, consentendoci di afferrare una forma.

Del resto anche la negazione della normalità della percezione sembra essere difficilmente sostenibile. Da lontano la torre ci appare in un modo e da vicino ci appare in un altro, ma in generale “sappiamo” (anche se non si tratta affatto di un sapere) come fare per veder meglio come è fatto un oggetto. Per vedere meglio come sono fatte le foglie di un albero mi avvicino ad esse e mi allontano di poco se voglio vedere la forma complessiva dell'albero. Mi allontano di poco, non di molto – e suonerebbe davvero strano se qualcuno ci chiedesse di decidere se l'albero che ha

di fronte a sé è un olmo o un platano si allontanasse di molti e molti passi per rispondere a quella domanda solo quando di quell'albero si scorgesse soltanto una sagoma lontana e mal disegnata. E ancora: il remo immerso nell'acqua ci appare spezzato, ma noi sappiamo bene perché le cose ci appaiono così anche se non sono così: conosciamo le leggi della rifrazione e sappiamo come dovrà apparirci un remo integro se lo immergeremo in un liquido che abbia un certo indice di rifrazione.

A tutte queste domande lo scettico *può* tentare di dare una risposta, e tuttavia quanto più ci immergiamo nelle sue riflessioni, quanto più ci appare chiaro che vi è qualcosa che sembra sfuggirci. Lo scettico nega che si possa dire quale sia la forma della moneta che vede da diverse prospettive, ma non intende affatto mettere in questione che una moneta vi sia e che abbia una forma. Lo scettico sa che *uno stesso oggetto x* appare P nella condizione C e P' nella condizione C' poiché questo è il fondamento di ogni sua ulteriore considerazione. E ancora: lo scettico sembra sapere quali siano le condizioni che la nozione di verità pone al suo impiego, ma sembra d'altro canto negare che una simile nozione possa essere propriamente attinta. Dovremo, prima o poi, interrogarlo sul fondamento di questo sapere.

LEZIONE QUARTA

1. Uno sguardo indietro

Nelle lezioni precedenti ci siamo soffermati sullo scetticismo dei tropi, da Enesidemo ad Agrippa e ora sembra essere finalmente giunto il momento di rammentare che l'obiettivo di queste lezioni non consiste nel far luce su un capitolo della filosofia antica, ma tentare di riflettere sullo scetticismo e in modo particolare su uno dei problemi che rendono lo scetticismo un problema filosoficamente interessante – il problema del nesso che lega l'esperienza e il linguaggio al mondo. Che le cose stiano così, lo comprenderemo con sempre maggiore chiarezza quanto più ci addenteremo nel corso, e tuttavia, prima di lasciare alle nostre spalle la vicenda filosofica dello scetticismo antico, è forse opportuno soffermarci ancora un poco e fare anzi un passo indietro che da Enesidemo ci conduca al fondatore della Nuova Accademia – a Carneade di Cirene (219-129 a. C.).

Molte cose andrebbero dette su questo filosofo che, tra le altre cose, ci invita a pensare al platonismo alla luce del suo possibile esito scettico, ma anche in questo caso vorrei avvalermi della libertà di discutere dei problemi e non degli autori, e l'unico problema che è ora opportuno affrontare nella riflessione di Carneade ci riconduce alla critica che egli rivolge alla nozione stoica di rappresentazione apprensiva – una critica cui Sesto empirico dà voce (*Contro i logici*, I, 159-189).

Come vedremo, si tratta di considerazioni che ci consentono di riflettere ancora sui temi che ci siamo appena lasciati alle spalle, ponendoci tuttavia in una prospettiva nuova. Lo scetticismo di Enesidemo ci si è rivelato infatti alla luce di una considerazione di carattere generale: per Enesidemo, ogni nostra rappresentazione deve essere ricondotta al linguaggio teorico delle apparenze e questo perché da un lato è in linea di principio impossibile svincolarla dalla rete delle circostanze entro le quali si dispiega il nesso rappresentativo, dall'altro perché non vi è un argomento che ci consenta di sostenere che vi è una prospettiva privilegiata che debba essere preferita alle altre e che possa essere quindi liberata dalla sua accidentalità. Un punto di vista privilegiato non c'è: la pretesa scettica di trovare una ragione che sollevi la casualità del nostro appartenere ad una circostanza determinata e ci consenta di accedere alla giusta prospettiva sulle cose deve apparirci così come parte di un cammino che ci costringe

a constatare che non è possibile per noi uomini quello sguardo da nessun luogo che sembra essere implicato dalla nozione di oggettività. E se le cose stanno così, è evidente che siamo costretti a sospendere il giudizio.

Alla via che conduce allo scetticismo costringendoci a riconoscere che la nostra presunta esperienza obiettiva deve essere *calata* nella rete delle circostanze e quindi ricondotta alla dimensione relativa delle apparenze, fa da controcanto il cammino che segue la via inversa e che intende mostrare che non è possibile *risalire* dall'esperienza come fenomeno soggettivamente esperito alla realtà delle cose. È quest'ultimo il cammino che Carneade intende mostrarci: Carneade muove dalle tesi stoiche sulla rappresentazione e quindi dalle nostre esperienze come stati soggettivi, per chiedersi poi se a partire di qui sia possibile individuare un criterio che ci consenta di accedere al terreno della realtà e di asserire che determinate rappresentazioni sono veridiche e parlano a ragione del mondo. Negare l'esistenza di un criterio che ci consenta di muovere dal terreno soggettivo a quello obiettivo non significa allora sostenere semplicemente che l'esperienza consta di errori, ma vuol dire invece riconoscere in ultima istanza la vanità della pretesa referenziale che anima l'esperienza: significa appunto constatare che l'unico terreno su cui possiamo ragionevolmente muoverci è il terreno delle apparenze, delle rappresentazioni come manifestazioni fenomeniche che non asseriscono una realtà di cui dovrebbero essere immagine, ma mostrano di per se stesse un senso apparente.

Si tratta, come vedremo, di un cammino che è per certi versi, ambiguo e che è più esposto a critiche di quanto non fosse la via che abbiamo dinanzi seguito – la via dei tropi. Non è difficile scorgerne il motivo: Carneade è in qualche modo costretto a disporsi sul terreno della verità, perché ciò che deve negare è l'esistenza di un criterio che ci consenta di dire di una qualche rappresentazione R che raffigura un oggetto esistente e che lo raffigura in modo appropriato. Si deve dunque mostrare che ogni rappresentazione, anche la più evidente, può essere falsa. Ma ciò è quanto dire che se ci disponiamo nella prospettiva di Carneade, l'argomentazione scettica passa per il riconoscimento dell'errore. Abbiamo una certa rappresentazione e dimostriamo che la sua strutturata e ricca evidenza di per sé non è in grado di garantirla dalla possibilità di essere un'immagine falsa della realtà. Ora, riconoscere che una rappresentazione può essere sotto la presa dell'errore vuol dire evidentemente disporsi sul terreno della verità. Prima di giungere al terreno delle apparenze e prima di disporsi sul

piano che è individuato e circoscritto dalla prassi dell'epoché, Carneade sembra costringerci così a pronunciare senza mezzi termini parole come vero o falso. Di qui l'inclinazione di senso che le tesi di Carneade sembrano assumere: Carneade sembra affermare che la conoscenza non è possibile ed è per questo che Sesto pone lo scetticismo dell'Accademia sotto l'egida del dogmatismo negativo – di quella posizione teorica, dunque, che pretende di sapere che la conoscenza è in generale impossibile.

Non credo che Sesto Empirico avesse ragione e forse, per rendersene conto, è sufficiente osservare che Carneade – secondo una prospettiva tipicamente scettica – si pone innanzitutto nei panni del filosofo stoico, per mostrare quali conseguenze dovrebbe trarre chi sostenesse che vi sono rappresentazioni che ci parlano del mondo. In altri termini: Carneade ci propone una sorta di riflessione ipotetica che si dispone dapprima, a titolo di assunzione, sul terreno delle asserzioni, per poi mostrare le ragioni che ci costringono ad abbandonare quel terreno. Sesto probabilmente non se ne avvede ed è per questo che ritiene si possa leggere lo scetticismo dell'accademia alla luce del concetto di dogmatismo negativo.

Penso insomma che Sesto Empirico si sbagli nelle sue critiche allo scetticismo dell'Accademia, ma non è questo il nostro problema. Ciò che ci interessa è il ragionamento che Carneade ci propone per liberarsi delle maglie delle argomentazioni stoiche. Ora, per quanto complesse e varie siano le tesi stoiche sul concetto di rappresentazione, un punto può essere detto con chiarezza: la filosofia stoica ci invita a distinguere la rappresentazione semplice dalla rappresentazione apprensiva – dalla *phantasia kateptiké* – dove con questo termine si intende quella rappresentazione che ha in sé il criterio che ci consente di affermare che non soltanto ad essa corrisponde un oggetto esistente, ma che l'oggetto è conforme alla rappresentazione stessa. La rappresentazione apprensiva deve dunque in primo luogo coincidere con l'oggetto di cui è rappresentazione: deve essere una rappresentazione vera. Ma deve anche – in secondo luogo – offrirci una *giustificazione* di questa corrispondenza ed è proprio per questo che il filosofo stoico deve poter alludere ad un criterio: deve poter mostrare che nella rappresentazione può essere racchiuso un contrassegno che legittima il passaggio dal terreno di ciò che è propriamente dato – il terreno dell'apparenza – alla realtà che in quell'apparenza si presume che si manifesti. Le rappresentazioni sono immagini della realtà e tuttavia la realtà non può che darsi attraverso immagini: non abbiamo altro modo di accedere alla realtà se non raffigurandocela.

Ne segue che una rappresentazione per essere vera non può essere confrontata con la realtà nella sua immediatezza, perché non è possibile accedere alla realtà se non avendone una qualche esperienza: possiamo parlare del reale solo attraverso le immagini che ne abbiamo. Di qui la conclusione cui dobbiamo pervenire: possiamo decidere se un'immagine della realtà è veridica solo a partire dall'immagine stessa che potrà apparirci vera solo perché ha in sé un tratto che ci costringe a coglierla come tale. Insomma, qualcosa in ciò che appare deve necessariamente legittimare la pretesa insita nelle rappresentazioni: deve poterci assicurare che vi è un rappresentato e che il rappresentato è proprio così come la rappresentazione lo raffigura. Il criterio che garantisce la portata reale della nostra esperienza e la sua fedeltà alla realtà raffigurata deve essere così un tratto *interno* alla rappresentazione, una sua proprietà e ciò è quanto dire che il problema della verità e della falsità ci riconducono ad una caratteristica della nostra esperienza su cui deve essere fondata una classificazione interna delle rappresentazioni: la presenza del criterio deve valere così come il fondamento della classificazione delle *phantasiai* in rappresentazioni semplici e in rappresentazioni apprensive.

Si tratta di una mossa che conosciamo bene e che è nota soprattutto nella sua versione cartesiana: per Cartesio le idee debbono essere classificate e ordinate a seconda del loro essere o non essere chiare e distinte, e chiarezza e distinzione sono evidentemente proprietà cui da un lato si affida il compito di contrassegnare visibilmente determinate rappresentazioni, e dall'altro si attribuisce la funzione di giustificare la pretesa conoscitiva delle rappresentazioni stesse. Cartesio parla appunto di chiarezza e di distinzione e in un certo senso si tratta di una considerazione relativamente ovvia perché chiunque si ponga nella prospettiva di individuare un criterio fenomenologicamente evidente della validità cognitiva di una rappresentazione deve necessariamente poter individuare nella rappresentazione stessa un tratto che non abbia una valenza contenutistica e che pretenda quindi di dire non come è l'oggetto che si raffigura, ma che la rappresentazione ha caratteristiche tali da garantire che l'oggetto rappresentato c'è ed è così. Chiarezza e distinzione debbono valere così come tratti fenomenologici che appartengono alla rappresentazione, ma non sono parte del suo contenuto figurativo. Dalle proprietà rappresentative si debbono distinguere così le note *metarappresentative*: quei tratti che non dicono che l'oggetto raffigurato è così e così, ma che ci consentono di sostenere che la rappresentazione che lo raffigura è o non è in grado di garantire la

propria veridicità.

È dubbio che una simile mossa sia davvero legittima e Carneade di fatto attira la nostra attenzione su un duplice problema che merita di essere sottolineato con chiarezza. Come abbiamo osservato, una rappresentazione per potersi dire giustificata e veridica – per essere una conoscenza, insomma – dovrebbe essere da un lato capace di riferirsi ad un oggetto, cogliendone l'individualità e la determinatezza e, dall'altro, di garantirne l'esistenza. Nessuno di questi requisiti può tuttavia essere soddisfatto da un'immagine in quanto tale e per dimostrarlo Carneade ci invita a riflettere su una molteplicità di esempi che vogliono mostrare che l'errore è sempre possibile e che non vi sono rappresentazioni sufficientemente vivide ed evidenti da escludere l'eventualità dell'inganno. Per rendersene conto è sufficiente rammentare i luoghi classici dello scetticismo – il sogno e la pazzia – che ci mostrano che una rappresentazione può essere priva di un fondamento nella realtà e tuttavia sembrare evidente a chi la possiede sino a spingerlo ad agire. Eracle, quando impazzisce, uccide i suoi figli certo di avere di fronte a sé i figli di Euristeo e molte volte nei sogni gli assetati provano piacere se sognano di bere e terrore quando credono di imbattersi in un pericolo (*Contro i logici*, I, 403-407).

Ci imbattiamo ancora nella possibilità dell'errore quando ci chiediamo se la rappresentazione è capace di giungere davvero sino all'oggetto inteso – e qui è il problema dell'individuazione a farsi avanti. Il criterio non basta per dire se la cosa c'è, ma non è sufficiente nemmeno per legare la rappresentazione all'individualità dell'oggetto inteso – all'oggetto da cui l'impressione deriva (*Contro i logici*, I, 408-409). Un'immagine non può fissare in virtù del suo contenuto il proprio riferimento se vi sono più oggetti che soddisfano la stessa descrizione, come accade nel caso dei gemelli: il saggio stoico

Quantunque ritenga che la “rappresentazione proviene da un oggetto esistente ed è impressa e improntata in conformità della stessa cosa esistente” riceverà una rappresentazione falsa se accoglie quella che proviene da Castore come se fosse quella proveniente da Polluce (*Contro i logici*, op. cit., I, 410).

Castore è identico a Polluce e il ritratto dell'uno potrebbe sempre essere un ritratto dell'altro. Del resto, anche se gemelli identici non vi fossero e se fosse possibile discernere una goccia dall'altra, è sufficiente anche in questo caso la mera possibilità dell'errore, perché ciò che è soltanto possibile potrebbe pur sempre accadere. Possiamo insomma accontentarci di un esperimento mentale. Immaginiamo di avere di fronte agli occhi una

fotografia, ricca nei dettagli e nitida nella forma e chiediamoci se possiamo avvalercene per sostenere che esiste uno e un solo oggetto che le corrisponde. La risposta che dobbiamo dare è negativa: possiamo immaginare infatti che l'oggetto raffigurato scompaia anche soltanto un istante dopo che i raggi luminosi che la macchina fotografica registra l'hanno abbandonato, così come possiamo supporre che vi siano un'infinità di oggetti esattamente eguali tra loro. Un'immagine – in quanto tale – non può fissare l'identità dell'oggetto di cui è immagine e non può garantire l'esistenza di ciò che raffigura. Non può farlo perché identità ed esistenza non sono tratti raffigurativi dell'immagine e nulla nell'immagine cambia se immagino di annichilire o di moltiplicare l'oggetto raffigurato. In fondo, il problema cui Carneade allude è davvero simile alla riflessione kantiana volta a mostrare l'inadeguatezza delle dimostrazioni ontologiche dell'esistenza di dio:

Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più di cento talleri possibili. Perché, dal momento che i secondi denotano il concetto, e i primi invece l'oggetto e la sua posizione in sé, nel caso che questo contenesse più di quello, il mio concetto non esprimerebbe tutto l'oggetto, e però anch'esso non ne sarebbe il concetto adeguato. Ma rispetto allo stato delle mie finanze nei cento talleri reali c'è più che nel semplice concetto di essi (cioè nella loro possibilità). Infatti l'oggetto, per la realtà, non è contenuto senz'altro, analiticamente nel mio concetto, ma s'aggiunge sinteticamente al mio concetto (che è una determinazione del mio stato), senza che per questo essere fuori del mio concetto questi cento talleri stessi del pensiero vengano ad essere menomamente accresciuti (I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, B 627).

Cento talleri possibili sono – dice Kant – null'altro che la rappresentazione (il pensiero) di cento talleri e la rappresentazione di cento talleri non può dirci nulla della loro esistenza perché se fosse vero che in cento talleri esistenti vi fosse anche solo una determinazione in più del mio pensiero di quei cento talleri, allora sarebbe evidente che il mio concetto di cento talleri sarebbe inadeguato. Ma non lo è perché l'esistenza non è un predicato che appartenga al concetto dell'oggetto, perché non dice come l'oggetto è, ma asserisce del concetto che non è vuoto e che ad esso corrisponde un oggetto. Kant dice che l'oggetto si aggiunge sinteticamente al concetto e ciò significa che l'oggetto può esserci o non esserci senza che nulla muti nel concetto. Di qui anche la conclusione di Carneade: se è possibile che nulli muti nell'immagine mentale anche se cancelliamo il suo oggetto o lo sostituiamo con uno identico, allora dobbiamo riconoscere che non ha davvero senso parlare di una rappresentazione apprensiva.

Di qui la possibilità di trarre una prima conclusione di carattere scettico: se il criterio, cui il filosofo stoico affida la sensatezza delle sue pretese sulla realtà, appartiene alla rappresentazione e se nulla nella rappresentazione muta se accade che l'oggetto raffigurato esista o non esista, allora è evidente che non abbiamo alcuna ragione per dire che ciò di cui abbiamo esperienza esiste ed esiste proprio così. Una rappresentazione può essere illuminata dalla presenza del criterio e può essere dunque apprensiva, ma può essere egualmente falsa perché verità e falsità di una rappresentazione si aggiungono dall'esterno alla rappresentazione stessa in ragione dell'esserci o del non esserci della cosa rappresentata e del suo essere o non essere così come è rappresentata. Non vi è dunque un criterio che ci consenta di accedere al terreno dell'obiettività:

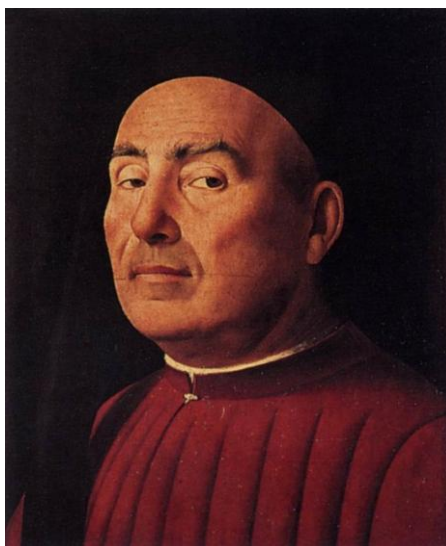
d'altra parte, poiché non c'è alcuna rappresentazione vera che sia tale da non poter diventare falsa, ma si riscontra l'esistenza di una qualche rappresentazione falsa che corrisponde ad ogni rappresentazione che sembra vera, il criterio verrà a prodursi in una rappresentazione avente in comune il vero e il falso. Ma la rappresentazione che ha in comune queste due cose non è apprensiva e non essendo apprensiva, non sarà neppure criterio (*Contro i logici*, op. cit., I, 164).

Vi è tuttavia una seconda conclusione che possiamo trarre e che ci consente di sviluppare in tutta la sua chiarezza la prospettiva scettica. Come abbiamo dianzi osservato, il criterio deve appartenere alla dimensione soggettiva: deve essere in qualche modo vissuto perché dobbiamo essere coscienti. Questo ci invita a riflettere sulla natura delle rappresentazioni che debbono essere caratterizzate da una struttura duplice:

la rappresentazione, invero, è rappresentazione di qualcosa, ad esempio di-ciò-da-cui-essa-deriva e di-ciò-in-cui-essa-si-svolge; e ciò-da-cui-essa-deriva è, per esempio, l'oggetto sensibile che si trova all'esterno, mentre ciò-in-cui-essa-si-svolge è, per esempio, l'uomo (*Contro i logici*, I, 167).

Ma se le rappresentazioni hanno questa duplice natura, allora si deve prendere atto che è possibile considerare il loro stesso contenuto manifestativo in due differenti modi: possiamo intenderlo come contenuto di un'asserzione che pretende di essere vera o come mero contenuto figurativo – come ciò che la rappresentazione di fatto si limita a mostrare. Che cosa Carneade intenda dire è presto detto. Pensiamo per esempio a quel tipo di raffigurazioni che chiamiamo ritratti. Un ritratto può essere pensato in relazione alla persona di cui intende propriamente restituire l'aspetto ed in questo caso avrà senso sostenere che il ritratto è più o meno veritiero: confrontiamo l'immagine dipinta con il volto reale della persona ri-

tratta e per quanto la prima possa essere in sé ben disegnata notiamo che il naso è troppo corto e ben fatto, l'ovale del viso è stato ingentilito, o che diverso è il taglio degli occhi. Diciamo allora che il ritratto è infedele. Molte volte, tuttavia, guardiamo un ritratto senza preoccuparci affatto di quale fosse il viso che la persona ritratta realmente aveva, sempre che quella persona davvero esistesse. E in questo caso è evidente che non ha alcun senso chiedersi se il ritratto è una rappresentazione veridica: per esserlo, dovremmo appunto intenderlo come ritratto di un qualche individuo determinato che possa di conseguenza porsi come metro della veridicità della raffigurazione. Si tratta di considerazioni relativamente ovvie, e tuttavia è difficile negare che anche di un ritratto che non si riferisca ad una persona determinata è possibile parlare, in un'accezione traslata e in qualche misura impropria, di verità. Guardiamo questo ritratto di Antonello da Messina: non sappiamo se si tratta di un volto di un uomo realmente esistito, ma vediamo egualmente la plausibilità di quel viso e la credibilità di quello sguardo in cui l'orgoglio si fa sfida e la sfida apre il varco al disprezzo. Potrebbe essere il volto di un ricco mercante o di un banchiere, e guardandolo ci sembra lecito nutrire più di un sospetto sulla correttezza dei suoi libri mastri.



Non è difficile comprendere dove intendiamo arrivare con queste considerazioni. Se diciamo che il volto che il *Ritratto Trivulzio* ci propone ha una sua verità, vogliamo dire che riusciamo facilmente a cogliere una sostanziale *coerenza* tra quel volto, quei vestiti e quello sguardo e che anche se dovessimo pensare che Antonello ha dato forma ad un personaggio che esisteva solo nella sua mente, bene quel personaggio è credibile, come credibili sono i personaggi di una buona commedia.

Il ragionamento cui Carneade ci invita non è poi molto diverso. Certo, le rappresentazioni sono innanzitutto immagini della realtà: pretendono di parlare del mondo. Sappiamo bene, tuttavia, che non vi è un criterio che

ci consenta di attribuire alle rappresentazioni un'eco nella realtà: la pretesa delle rappresentazioni di parlarci della realtà deve essere dunque messa da canto. Ciò tuttavia non significa che si debba semplicemente rinunciare a parlare di verità o di criteri perché in un certo senso è possibile avvalersene nuovamente, a patto di disporsi su un nuovo terreno: il terreno delle rappresentazioni come mere manifestazioni soggettive. Ora non ci interessiamo più di ciò cui la rappresentazione rimanda – dello stato di cose cui la rappresentazione dovrebbe poter corrispondere – ma ci limitiamo a cogliere ciò che nella rappresentazione si manifesta: abbandoniamo così il piano ontologico della realtà e ci disponiamo consapevolmente sul terreno delle apparenze. E questo significa insieme rinunciare una volta per tutte a parlare di verità nella accezione propria del termine, per discorrere invece della plausibilità delle rappresentazioni, del loro essere capaci di convincerci.

Carneade parla di probabilità, ma questo termine non deve essere inteso come se con esso si intendesse alludere al fatto che le rappresentazioni possano aspirare ad approssimarsi alla verità. La probabilità non è per Carneade la forma debole di una verità forte, ma è invece una verità indebolita – è quella mera apparenza di verità di cui è lecito parlare sul terreno fenomenico delle apparenze:

la rappresentazione può avere due modi di essere: l'uno in relazione all'oggetto rappresentato, l'altro in relazione al soggetto che formula la rappresentazione. Secondo il suo modo di essere relativo all'oggetto rappresentato, essa risulta vera o falsa, ed è vera quando sia in accordo con l'oggetto rappresentato, falsa quando sia in disaccordo con esso. Secondo il suo modo di essere relativo al soggetto che la formula, c'è una rappresentazione che appare vera e un'altra che non appare vera; e tra queste quella che appare vera è chiamata dagli Accademici «riflessione congrua» e «probabilità» e «rappresentazione probabile»; quella invece che non appare vera viene chiamata «riflessione incongrua» e «non convincente» e «rappresentazione improbabile» (*Contro i logici*, I, 169-170).

Disporsi su questo terreno – sul terreno della rappresentazione nel «suo modo di essere relativo al soggetto che la formula» – non significa tuttavia rinunciare a parlare di un criterio di verità, perché anche in seno alle apparenze noi distinguiamo tra ciò che è plausibile e ciò che non è plausibile e lo facciamo lasciandoci guidare ora da considerazioni interne al fenomeno (la sua nitidezza, la sua vivacità, le circostanze del suo manifestarsi, ecc.), ora da considerazioni che rimandano alla dimensione della coerenza, perché un fenomeno ci appare tanto più credibile quanto più si lega coerentemente al contesto della nostra esperienza. Di qui la possibili-

tà di parlare di criteri anche senza abbandonare la prospettiva scettica dell'Accademia. In modo particolare, Carneade ritiene che si possano individuare tre differenti criteri che possono essere applicati alle rappresentazioni nella loro valenza soggettiva e fenomenica. Il primo criterio è un criterio interno al fenomeno e concerne la chiarezza e la distinzione della rappresentazione e, insieme, il suo aver luogo in circostanze favorevoli: tra le rappresentazioni

bisogna dunque distinguere quella che è opaca – quale è per esempio quella che si riscontra in coloro che percepiscono un qualcosa in modo confuso e indistinto per la piccolezza dell'oggetto visto o per una distanza rilevante o anche per la debolezza della vista – e quella che, oltre ad apparire vera, ha ben marcato il requisito di siffatta sua apparenza (*ivi*, I, 171).

A questo primo criterio se ne affianca un secondo che ci consente di parlare di rappresentazioni plausibili chiamando in causa la dimensione della coerenza di ciò che si manifesta rispetto ad un contesto determinato. Carneade parla a questo proposito di rappresentazione irreversibile, per alludere al fatto che la plausibilità di una rappresentazione non si lascia più smuovere quando è sorretta dal contesto in cui si integra. Così, se incontriamo un amico proprio di fronte a casa sua e ci accorgiamo che ha sottobraccio il giornale che solitamente legge ed è vestito con la solita giacca non riusciamo nemmeno a immaginare che possa trattarsi soltanto di una persona che gli assomiglia: la rappresentazione è diventata irreversibile perché è contagiata dalla certezza che trae dal suo accompagnarsi ad un insieme di circostanze che le fanno ragionevolmente da sfondo.

Infine, alla rappresentazione probabile e irreversibile può affiancarsi la rappresentazione regolata – quella rappresentazione, cioè, che non è soltanto coerente con le altre ma, per così dire, saggia la bontà del suo oggetto, cercando di affiancare esperienza ad esperienza, per dissipare i dubbi:

un uomo, in una camera oscura, vedendo una cordicella di giunco, in un primo momento suppone che si tratti di una vipera e fa un salto; ma poi, si volge indietro e indaga il vero e, trovando l'oggetto immobile, è portato a pensare che non si tratti di una vipera; tuttavia, riflettendo sul fatto che alcune volte anche le vipere se ne stanno immobili, intrizzate dal freddo invernale, si accosta con un bastone a quell'oggetto attorcigliato e solo allora, in questo modo, regolando la rappresentazione che lo ha impressionato, egli viene ad assentire che è falso che quel corpo a lui presentatosi sia veramente una vipera (*ivi*, I, 187-188).

Di queste tesi di Carneade, Sesto Empirico ci offre un resoconto non sempre lineare, ma se non ci facciamo turbare troppo da alcuni passaggi

che sembrano confondere le cose, credo che un punto possa essere detto con chiarezza: possiamo lasciarci alle spalle il terreno dell'essere e riconoscere che la vita – la nostra vita – si gioca sul terreno delle apparenze. Non sappiamo che cosa sia la realtà vera, ma sappiamo almeno che tutto questo è apparenza. Rinunciamo a pronunciare qualsiasi proposizione che voglia dire come davvero stanno le cose e che pretenda di calcare il terreno orgoglioso delle metafisiche dogmatiche – come filosofi scettici siamo votati alla sospensione del giudizio – ma questa rinuncia diviene il viatico per constatare quanto poco resti non appena accettiamo di muoverci sul terreno che ci è proprio: il terreno delle apparenze. Come filosofi ci lasciamo guidare dall'esigenza della saggezza e poniamo le nostre riflessioni al servizio della felicità, ma si tratta evidentemente di un edonismo che ha smarrito la via e che per invitarci a essere felici può soltanto spiegarci perché non dovremmo essere tristi. Ci invita ad una vita serena mostrandoci come tutto quello che per noi c'è, in realtà non è affatto poiché è soltanto apparenza. Il saggio può così ritagliarsi uno sguardo sereno sul mondo, solo perché smette di cercare in esso una parvenza di senso. «La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso» – così scrive Wittgenstein nel *Tractatus* (6.521) – e di questa proposizione così cupa potremmo avvalerci per indicare anche l'atteggiamento esistenziale del saggio scettico che può dirsi libero solo nel momento in cui riconosce che la vita gli è indifferente. L'edonismo scettico assume così la forma di un edonismo rovesciato che comanda al vivere di non vivere affatto. Ancora una volta: come Pirrone sull'albero, anche noi – se vestiamo i panni del filosofo scettico – siamo costretti a riconoscere quando difficile sia aderire a una forma di saggezza secondo la quale l'unica Ragione del vivere consiste nel rinunciare alle ragioni del vivere.

2. *Un passo avanti*

È ora giunto il momento di lasciarci dietro alle spalle lo scetticismo greco e le sue preoccupazioni su cui ci siamo forse soffermati anche troppo. E tuttavia per indicare quale cammino vogliamo dare alle nostre riflessioni possiamo ancora tentare di riflettere un poco sulle cose che abbiamo appena detto. Il senso delle riflessioni che abbiamo appena proposto potrebbe essere riassunto così: Carneade ci invita a *reduplicare* la nozione di criterio sul terreno delle apparenze, dimostrando che su questo piano è possibile un impiego nuovo, seppure debole e improprio, di quel concetto di verità che sembrava necessariamente sfuggirci nella sua accezione più

autentica. Alla verità maiuscola ma inaccessibile che si dispiega sul terreno dell'essere fa così da controcanto la verità debole, ma interamente dominabile, che si gioca sul piano delle apparenze. Da un lato vi sono le rappresentazioni che, per loro stessa natura, dovrebbero parlare della realtà, ma sono invece mute poiché non è possibile individuare un criterio che ci consenta di proiettare ciò che raffigurano sul mondo, dall'altro vi sono ancora queste stesse rappresentazioni che – in quanto modi della soggettività – ci consentono di orientarci praticamente nel vivere, poiché in esse si manifesta la trama fenomenica della nostra esperienza, il suo consistere di fenomeni che hanno un senso definito e che ci consentono di costruirci una mappa fenomenica della “realtà” – questo termine inteso in un'accezione essa pure debole, che non va al di là del piano meramente fenomenico.

Su questo punto è opportuno indugiare. Carneade distingue due momenti insiti nella nozione di rappresentazione, per poi invitarci a cogliere in questi due modi del rappresentare il fondamento teorico su cui deve poter poggiare una sorta di reduplicazione del mondo: da una parte vi è la realtà che sola renderebbe vere le nostre rappresentazioni, dall'altra l'apparenza di realtà in cui di fatto viviamo, ma che rende solo apparentemente vere le nostre esperienze. A questa reduplicazione dei mondi fa eco una reduplicazione dei concetti che non può non lasciarci perplessi perché i concetti cui si applica non tollerano il plurale: c'è una realtà e non molte, e vi è un concetto di verità e non due, ma questa nostra radicata certezza deve essere in qualche modo messa da canto, perché l'antitesi realtà-apparenza ha una sua eco che si riverbera sul vocabolario concettuale che sorregge l'esperienza e il conoscere. Così possiamo parlare di oggetti e di oggetti apparenti, di eventi e di eventi apparenti, di proprietà reali e di proprietà solo fenomeniche, secondo una regola che ci consente di passare dalla realtà al fenomeno semplicemente riconoscendo che ha avuto luogo una *modificazione*, che ci costringe ad un uso nuovo dei termini. Ad un uso modificato, poiché il linguaggio delle apparenze è un linguaggio *improprio* i cui i concetti sembrano alludere ai termini corrispondenti del linguaggio reale come le ombre alludono ai corpi da cui traggono origine: i concetti che si giocano nel linguaggio delle apparenze sono, per così dire, le copie evanescenti dei concetti che formano il vocabolario della realtà.

Di qui l'uso delle virgolette di cui siamo costretti ad avvalerci non appena accettiamo di parlare di apparenze: su questo piano non ci sono og-

getti, ma “oggetti” e non accadono eventi, ma “eventi” e non vi sono rappresentazioni vere, ma solo esperienze coerenti che sembrano appunto ordinarsi secondo un criterio di “verità”. Ora, le virgolette alludono ad una modificazione e questo ci invita a pensare che innanzitutto ci sia dato il significato proprio dei termini e che di qui si possa muovere per modificarlo, un po’ come accade quando nei nostri discorsi mettiamo le virgolette ad una parola che vogliamo sia intesa in un senso improprio, ma facilmente accessibile a partire dall’uso consueto di quel termine.

Non è difficile tuttavia scorgere che nel caso dello scetticismo di Carneade (e di Sesto Empirico) le cose non stanno così: per quanto possa apparirci strano o addirittura incomprensibile, dobbiamo riconoscere che i termini del linguaggio delle apparenze – i termini modificati cui alludiamo apponendo le nostre virgolette – sono gli unici di cui possiamo propriamente avvalerci, perché sono gli unici per cui disponiamo di un chiaro criterio di applicazione. Sappiamo come muoverci sul terreno delle apparenze e sappiamo quali siano i criteri che ci consentono di dire che una rappresentazione è “vera” e che un “oggetto” è fatto così e così, e come abbiamo visto è possibile anche “assentire” a ciò che ci si dispiega davanti agli occhi. Non sappiamo invece che cosa possa valere come criterio per dire che una rappresentazione è vera e non conosciamo una via che ci consenta di eludere i troci scettici e di risalire dall’esperienza alla realtà, e ciò è quanto dire che il linguaggio della realtà non ci appartiene perché ci è interamente precluso: gli oggetti veri sono oggetti cui non è possibile accedere e non vi è rappresentazione che possa dirsi vera nel senso proprio del termine. Ci troviamo così di fronte ad un nodo che è davvero difficile sciogliere: da un canto ci dichiariamo paladini di un linguaggio cui solo attribuiamo un significato proprio e legittimo – il linguaggio della realtà e della verità – ma dobbiamo poi d’altro canto riconoscere che per quel linguaggio non vi è un’applicazione possibile. Quel linguaggio in un certo senso non possiamo parlarlo e ciò è quanto dire che se di verità e di oggetti vogliamo discorrere, siamo costretti a farlo in un modo improprio e illegittimo.

Si tratta di un esito paradossale che ci consente di comprendere perché si è spesso ritenuto possibile scorgere nella parabola filosofica dello scetticismo una sorta di autocritica del realismo metafisico o dogmatico. Si tratta di un termine kantiano: proprio come esiste da un lato un idealismo dogmatico che afferma che *esse est percipi* e, dall’altro, un idealismo problematico che si domanda se non vi sia un criterio per andare al di là

dei meri dati di senso, così da un canto vi è un realismo metafisico che pretende di sganciare interamente la realtà da quell'esperienza che dovrebbe renderla manifesta e consentirci di conoscerla, dall'altro vi è un realismo empirico che riconosce che è lecito parlare di oggetti diversi dai nostri vissuti, ma che d'altro canto sostiene che la realtà si definisce come tale nell'esperienza stessa.

La via kantiana in questo è chiara: si deve prendere definitivamente commiato dalla prospettiva del realismo metafisico e si deve mostrare che l'idealismo dogmatico è falso. Questo obiettivo appare con chiarezza nelle pagine della confutazione dell'idealismo che Kant ci propone nella *Critica della Ragion pura* e che sono volte tanto a prendere commiato dal realismo metafisico, quanto a dare una risposta alla filosofia berkeleyana: Kant intende mostrare che gli oggetti così come si danno nell'esperienza non possono essere intesi come se fossero mere sensazioni, e questo proprio perché noi abbiamo coscienza di noi stessi come qualcosa che è nel tempo. La coscienza, determinata empiricamente, del mio stesso esserci è una coscienza temporale – ogni cogito, in quanto è un'esperienza vissuta è un pensare me in quanto soggetto che vive nel tempo; il tempo tuttavia è un fluire e in me, nell'io che colgo come empiricamente determinato, vi è soltanto un succedersi di sensazioni; per cogliere un flusso è tuttavia necessario un punto fermo: posso leggere l'orologio solo perché la lancetta si muove rispetto al quadrante che non gira insieme ad essa, consentendomi così di misurare quella differenza di posizione che attesta il passare del tempo. Lo stesso accade con l'esperienza: posso cogliermi come una vita che esperisce nel tempo e che si esperisce come temporalmente determinata solo perché mi rapporto a oggetti che si danno come permanenti. Colgo il fluire temporale del mio esperire perché i miei vissuti si danno come esperienze di oggetti che permangono nel tempo.

Solo perché le mie esperienze si connettono nel costituire il senso obiettivo di questo identico libro che ora vedo da vicino e che prima vedevo da una diversa prospettiva posso distinguere il flusso delle mie esperienze dal quadrante stabile dell'oggettività. Solo perché posso pensare che nel flusso delle mie esperienze si costituisca qualcosa che non coincide con questo fluire, ma vi si attesta come un'identica unità contenutistica – solo perché posso pensare che la mia esperienza sia un'esperienza di oggetti – posso poi avere una coscienza empiricamente determinata del mio vivere come di un fatto temporalmente determinato. La coscienza empiricamente determinata dell'io si costituisce così nello stesso processo in cui

l'oggettività prende forma: entrambe ci appaiono come prodotti trascendentali dell'esperienza. Kant scrive così:

Teorema: La semplice coscienza – ma empiricamente determinata – della mia propria esistenza dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me. *Dimostrazione:* Io sono cosciente della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determinazione di tempo presuppone qualcosa di permanente nella percezione. Questo permanente non può tuttavia essere qualcosa in me, poiché appunto la mia esistenza nel tempo può essere determinata soltanto mediante questo permanente. La percezione di questo permanente è quindi possibile solo attraverso una cosa fuori di me, e non già mediante la semplice rappresentazione di una cosa fuori di me. Di conseguenza, la determinazione della mia esistenza nel tempo è possibile solo mediante l'esistenza di cose reali, che io percepisco fuori di me. La coscienza nel tempo, orbene, è necessariamente congiunta con la coscienza della possibilità di questa determinazione temporale, e perciò è anche necessariamente collegata con l'esistenza delle cose fuori di me, intesa come condizione della determinazione temporale. Ossia, la coscienza della mia propria esistenza è al tempo stesso una coscienza immediata dell'esistenza di altre cose fuori di me (I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, B 276).

Quale sia la condizione che rende questo ragionamento plausibile lo si può desumere dalle cose che abbiamo dianzi detto: dobbiamo intendere che la realtà sia null'altro che questo – quello che nell'esperienza si dà come realtà e si costituisce come identità obiettiva. Ma se le cose stanno così, se la constatazione che l'io può avere coscienza di sé solo in quanto ha coscienza di un mondo che si costituisce nell'esperienza stessa, allora la confutazione dell'idealismo dogmatico è insieme un'esplicita presa di commiato dal realismo metafisico: dire che vi sono cose fuori di me vuole dire solo che gli oggetti così come li esperiamo sono oggetti *spaziali* che debbono essere pensati come il prodotto di una sintesi di unificazione dei dati sensibili, come un'obiettivazione che prende forma sul terreno trascendentale dell'esperienza. Le cose spaziali fuori di me si costituiscono nello stesso processo che costituisce la mia coscienza empiricamente determinata, ma entrambe presuppongono la soggettività trascendentale, il suo porsi come un insieme di funzioni trascendentali che unificano l'esperienza e che le attribuiscono quell'ordinata sintassi di vissuti che ci consente di parlare tanto degli oggetti, quanto di me, coscienza empiricamente determinata. E ciò è quanto dire che non avrebbe senso parlare di questi oggetti che sono fuori di me nello spazio se non all'interno dell'esperienza trascendentalmente intesa: gli oggetti sono costruzioni trascendentali e non possono quindi essere pensati in una qualche presunta indipendenza dalla soggettività e dall'esperienza trascendentale. Ora,

chiamo idealistica ogni filosofia che ritenga che gli oggetti siano nella loro natura costruzioni di senso che si costituiscono nella nostra esperienza e che non sia dunque in linea di principio legittimo pensare che gli oggetti del nostro mondo possano sussistere al di là di ogni nostra esperienza reale o possibile. Non è, in altri termini, idealistica soltanto quella filosofia che sostiene che oggetti in senso proprio siano soltanto i dati di senso secondo il modello dell'idealismo berkeleiano, ma anche ogni riflessione teorica che intenda negare in linea di principio l'indipendenza dell'esserci e dell'esser così della realtà dall'esperienza che ne abbiamo

Se questo è ciò che si deve intendere per idealismo, allora non è difficile comprendere in che senso si possa sostenere che la via che abbiamo seguito per liberarci del paradosso scettico sia sotto la presa di un'istanza idealistica. Il realismo empirico che Kant ci propone e che, come abbiamo visto, dovrebbe poter tacitare una volta per tutte la minaccia dello scettico che addita la possibilità di uno scarto insanabile tra la conoscenza e il mondo, è di fatto riconducibile ad una prospettiva idealistica poiché la distinzione che Kant traccia tra vissuti soggettivi e oggetto si muove interamente sul terreno logico-trascendentale e non si spinge sino a consentirci di affermare l'indipendenza dell'esserci e dell'esser così degli oggetti dall'esperienza che ne abbiamo. Ne segue che l'idealismo trascendentale kantiano ci consente di liberarci dal paradosso scettico solo se siamo disposti a pagare un prezzo molto alto: solo se riteniamo che sia possibile riconoscere che la realtà è qualcosa di molto diverso da ciò che il senso comune ci insegna. Per Kant, la realtà non coincide con i nostri vissuti, ma è una costruzione ideale che sorge nei nostri vissuti. Non coincide con l'esperienza, ma non è indipendente da essa. Dire che lo scetticismo è una forma di autocritica del realismo metafisico vuol dire allora accettare una riduzione idealistica del concetto di realtà. Per far tacere lo scettico, dobbiamo insomma sostenere che la realtà coincide con la conoscenza che ne abbiamo.

Si tratta di una conseguenza che non credo possa dirsi legittima e che ci libera da un paradosso per invischiarci in un nuovo paradosso, non meno insidioso del primo. Lo scettico ci ripete che potremmo essere immersi in un sogno coerente e che non vi è modo di essere certi di essersi davvero destati; il filosofo trascendentale lo ascolta e fa spallucce perché in fondo dentro il Grande Sogno della nostra vita d'esperienza possiamo muoverci serenamente perché non è in linea di principio possibile immaginare l'esperienza del risveglio. Non potrà mai capirci di abbandonare la sfe-

ra della mia esperienza e nulla potrà infrangere il cerchio in cui sono racchiuso: tanto vale allora riconoscere che se di oggetti dobbiamo parlare, è opportuno cercarli nell'unico spazio che per noi c'è. Dal Grande Sogno non possiamo svegliarci e ciò è quanto dire che se vogliamo comunque tentare di distinguere ciò che è irrealista da ciò che è finzione dobbiamo accettare di muoverci in questo grande racconto onirico per segnare al suo interno ogni distinzione che ci interessi tracciare, sicuri che non ci possa mai capitare di toccare una realtà che non sia esperita da noi: non possiamo dunque nemmeno pensare che la realtà resti al di fuori delle maglie dell'esperienza, perché la realtà si definisce nell'esperienza stessa².

L'idealismo ci porge una nozione addomesticata di realtà che ci consente di pensare al mondo come se fosse in linea di principio racchiuso nell'esperienza che ne abbiamo. Proprio perché del mondo parlo e proprio perché ogni essere così è in fondo qualcosa che si annuncia nel giudizio e nel linguaggio, allora deve essere possibile sostenere che al di fuori del linguaggio che lo dice il mondo semplicemente non possa esserci. A quest'immagine così rumorosa vi invito a contrapporre i sovrumani silenzi e la profondissima quiete in cui le cose possono sussistere anche senza di noi, ma soprattutto vi invito a pensare al fatto che la constatazione ovvia secondo la quale non si può parlare del mondo al di fuori del linguaggio e che non è possibile pensarlo se non attraverso i concetti che abbiamo elaborato non significa sostenere che il mondo sia il nostro mondo e che sia così perché così lo penso. Per afferrare un oggetto stringo le dita intorno alla sua forma, ma sarebbe curioso sostenere per questo che le cose hanno la forma che le rende afferrabili o che hanno una forma solo perché vi sono le dita che possono serrarsi proprio così.

Non credo insomma che l'idealismo possa essere una risposta allo scetticismo e anche se le poche considerazioni che vi ho proposto sono davvero lontane dal dare una risposta al problema che abbiamo sollevato, vorrei invitarvi a osservare che le riflessioni a partire da Carneade avevamo raccolto sembravano additare un diverso cammino. In fondo ci era sembrato che il problema dello scetticismo ruotasse intorno al significato delle parole che lo scettico usa e non implicasse necessariamente una decisione di stampo idealistico. Potremmo allora sostenere che il compito

² Vi è, per il vero, un concetto dell'elaborazione filosofica kantiana che sembra opporsi a questa deriva idealistica – ed è la nozione kantiana di cosa in sé. Di questo concetto così profondo e così ambiguo in cui si rispecchiano tutte le oscurità della *Critica* dobbiamo tuttavia tacere: parlarne ci porterebbe lontano dai fini del nostro corso.

che lo scetticismo ci assegna sia in fondo un compito di natura linguistica: dobbiamo chiederci se lo scettico può davvero attribuire alle parole che impiega il significato che pretende di attribuire loro.

Non è difficile comprendere le ragioni di questa tesi. L'abbiamo appena osservato: lo scettico si trova ad usare le parole in modo ambiguo e non si comprende bene come possa pretendere di parlare di oggetti che appartengono ad un orizzonte teorico cui sembra essere in linea di principio impossibile accedere. Se diamo retta alle sue riflessioni teoriche, sembra necessario concludere che lo scettico può parlare soltanto degli oggetti e degli accadimenti con cui concretamente si confronta: con il mondo delle apparenze. Anche questa soluzione, tuttavia, sembra essere difficilmente percorribile perché se alle parole diamo il significato che il linguaggio delle apparenze attribuisce loro, sembra necessario concludere che la posizione scettica non può nemmeno essere formulata. In fondo lo scettico può formulare i suoi argomenti e può rifiutare il criterio stoico della verità solo perché parla un linguaggio in cui «oggetto», «verità», «mondo» significano proprio quello che per noi significano, e se le cose stanno così gli argomenti scettici sembrerebbero poggiare su un fraintendimento di natura linguistica che deve essere corretto.

Una questione linguistica, dunque. E tuttavia basta riflettere un poco per rendersi conto che dietro il fatto linguistico sembra annidarsi un problema più rilevante. Non stiamo dicendo che lo scettico usa male il linguaggio così come potremmo dire di uno straniero che parla con poca proprietà e che non domina appieno il vocabolario di cui si avvale. Il problema cui stiamo alludendo non è un *fatto* di cui il linguista potrebbe interessarsi. Stiamo facendo un'affermazione molto più impegnativa: stiamo dicendo che non appena lo scettico prova a formulare le sue tesi si imbatte in una serie di problemi di natura concettuale che gli impediscono di dire quello che ritiene di aver detto. Se davvero la vita è un Grande Sogno da cui non ci siamo mai svegliati, allora lo scettico potrà parlare soltanto di ciò che nel Grande Sogno si dispiega, e tra le tante vicende di quel Grande Sogno vi saranno anche i sogni e le veglie che di volta in volta si danno in quell'unica maiuscola Esperienza Onirica. Di questi sogni di cui abbiamo esperienza possiamo parlare, non del Grande Sogno che non può essere in alcun modo nominato perché sfugge all'orizzonte della nostra esperienza possibile. Ma se le cose stanno così, allora lo scettico che dice che la vita è sogno dice qualcosa che è a rigore falso, poiché nella vita ci sono sogni e veglie e non quel Grande Unico Sogno per cui non abbiamo

parole.

Di qui possiamo muovere per una serie ulteriore di considerazioni sulla cui validità è difficile esprimersi, anche se sembrano del tutto plausibili, almeno di primo acchito. Torniamo all'ipotesi del Grande Sogno e assumiamo per ipotesi che sia vera. Ora, se è vera, la parola "sogno" potrà alludere soltanto ai sogni nel Sogno – e che la vita non sia un sogno nella seconda accezione di questo termine è del tutto evidente. Ne segue che se diamo voce all'istanza scettica e la trasformiamo in una tesi, abbiamo una proposizione che se è vera, è falsa: una proposizione insomma che ci consente di dire che la tesi scettica si confuta da se stessa. Ma se la tesi che vuole che la nostra vita sia un Grande Sogno è falsa, allora deve essere banalmente vera la tesi che non può essere vero che la vita sia un Grande Sogno. Ci siamo finalmente accorti di essere svegli e possiamo esserne certi, perché ci siamo resi conto che la tesi che afferma questo fatto, che è di per sé possibile, non può essere vera.

Come dobbiamo reagire a queste considerazioni che sembrano prometterci di confutare lo scetticismo, senza per questo pagare lo scotto di una concezione idealistica? Siamo di fronte a un ragionamento che possiamo condividere o a un paralogismo da rifiutare? E ancora: se questo ragionamento può insegnarci qualcosa, ci insegna davvero ciò che abbiamo appena cercato di ricavarne?

Per venire a capo di queste domande è opportuno immergersi nella lettura di un saggio di Hilary Putnam, pubblicato in *Reason, Truth and History* nel 1982 e intitolato *Brain in a Vat (Il cervello in una vasca)*. Un saggio bello e allo stesso tempo difficile da comprendere sino in fondo, che muove da un'ipotesi che sembra dare una consistenza fantascientifica alla fantasia cartesiana del demone ingannatore: l'ipotesi secondo la quale ciascuno di noi potrebbe essere un cervello privo di corpo, posto in una vasca piena di un liquido nutritivo che lo mantiene in vita. Possiamo pensare poi che ogni cervello sia connesso ad un computer capace di inviare una serie di stimoli che creano risposte psichiche determinate: è come se ogni cervello vedesse gli oggetti che ha intorno e ne sentisse le voci e i profumi solo perché un software particolarmente raffinato invia al cervello una serie determinata di input. Certo, in un senso particolare del termine potremmo dire che quei cervelli non vedono alberi e case e strade, ma ciò nondimeno possiamo pensare che le esperienze che sono da loro vissute siano indistinguibili dalle nostre – dando per scontato che noi non si sia affatto cervelli in una vasca, ma uomini in carne ed ossa che vivono

nel mondo reale. L'ipotesi può essere ulteriormente perfezionata: possiamo pensare che il computer sappia disporre gli stimoli che invia in una trama coerente, capace di simulare una vita nella sua pienezza: i cervelli "vedono un frutto", "sentono il suo profumo" e proprio per questo provano appetito e vogliono stendere il braccio per afferrarlo e di conseguenza il computer invia loro gli stimoli che si traducono nelle esperienze di "stendere il braccio per afferrare quel frutto e portarlo alla bocca", e così di seguito. Di fatto, nulla di tutto questo accade e non vi sono né frutti, né braccia, ma i cervelli nella vasca vivono gli stessi stati di coscienza che vivrebbero se le cose andassero proprio così, come le abbiamo descritte. Se poi ci domandassimo da dove provengano questi cervelli e quel computer, potremmo avanzare l'ipotesi di uno scienziato crudele che ha architettato una serie di operazioni chirurgiche e che ha rimosso dai nostri crani quei cervelli e li ha connessi a un computer, per condurre in porto un esperimento dal sapere vagamente metafisico: l'esperimento di una vita senza mondo. Possiamo pensare così, ma se ci turba la presenza di un simile scienziato possiamo senz'altro pensare che questo sia il nostro stato originario: siamo tutti cervelli in un liquido nutritivo e siamo tutti sollecitati da stimoli che provengono da un'unica sorgente di molteplici stimoli elettrici che generano in ciascuno di noi un sogno coerente. Ci troviamo così tutti immersi in una grande allucinazione collettiva, in un Grande Sogno in cui sembra possibile tuttavia ritrovare se non le nostre vite, almeno il loro guscio vuoto:

Invece di un solo cervello in una vasca, si potrebbe immaginare che tutti gli esseri umani (e forse tutti gli esseri senzienti) non siano altro che cervelli in una vasca (o sistemi nervosi in una vasca, se si vogliono considerare esseri senzienti anche quelli che hanno appena un sistema nervoso minimo). Naturalmente, lo scienziato crudele dovrebbe essere al di fuori della vasca – oppure no, potrebbe anche non essere! alcuno scienziato crudele e (benché ciò sia assurdo) potrebbe darsi semplicemente il caso che l'Universo sia un macchinario automatico che governa una vasca piena di cervelli e di sistemi nervosi. Supponiamo ora che il macchinario automatico in questione sia programmato in maniera da darci un'allucinazione *collettiva*, anziché una serie di allucinazioni separate e indipendenti. Così, quando a me sembra di parlare a te, a te sembra di sentire le mie parole: naturalmente, non è come se io ti stessi parlando realmente, poiché tu non hai delle (vere) orecchie, né, d'altronde, io ho una vera bocca e una vera lingua. Piuttosto, quando io pronuncio le mie parole, avviene che gli impulsi che da esse emanano passano dal mio cervello al computer, e questo al tempo stesso fa sì che da una parte io «senta» la mia stessa voce che pronuncia quelle parole e «senta» la lingua che si muove e così via, e, dall'altra, tu «senti» le mie parole e «vedi» che sto parlando, e così via. In questo caso siamo, in un certo senso, effettivamente in comunicazione

tra noi: io non mi sbaglio a proposito della tua reale esistenza (ma soltanto a proposito dell'esistenza del tuo corpo e del «mondo esterno», tranne che i cervelli). Da un certo punto di vista, non importa neppure il fatto che il «mondo intero» sia un'allucinazione collettiva, poiché, dopo tutto, tu senti realmente le mie parole quando io ti parlo, sebbene il meccanismo non sia quello che noi supponiamo sia (H. Putnam, "Cervelli in una vasca", in *Ragione, verità e storia*, a cura di A. Veca, Il saggiatore Milano, 1987, pp. 12-13).

Forse la nostra prima reazione di lettori potrebbe suonare così: ci siamo inutilmente affaticati a immaginare un racconto di fantascienza, che anticipa la trama di *Matrix* e che ci costringe ad un insieme di pensieri sgradevoli, per poi giungere ad una finzione che conoscevamo già e che ci riconduce agli argomenti degli scettici antichi o alla finzione cartesiana del genio incantatore. Non vi è dubbio che il rimando cartesiano sia legittimo e che non sia del tutto infondata la sensazione che vi sia del vino vecchio nell'otre nuovo, e tuttavia se non abbiamo affidato alla bacchetta magica di un incantatore la trama dell'esperimento mentale di cui discorriamo è perché dobbiamo riconoscere che non vi è in quest'ipotesi nulla di fisicamente impossibile. Potremmo essere cervelli in una vasca e questo significa che se dobbiamo poter rifiutare quest'ipotesi, questo deve accadere senza per questo asserire che una simile ipotesi è, per così dire, falsa in se stessa. Se si deve rifiutarla, si deve poter alludere a considerazioni che non riguardano la possibilità fisica che le cose stiano: da un punto di vista fisico, potremmo essere cervelli in una vasca, che ci piaccia o no. Anche se è fisicamente possibile, tuttavia, quest'ipotesi deve essere rifiutata, e deve esserlo – nota Putnam – perché non possiamo dire o pensare che essa sia vera e non possiamo farlo perché se la enunciamo o la pensiamo ci imbattiamo in una proposizione che si confuta da sola, come accade alla proposizione «tutte le proposizioni generali sono false» o alla proposizione, enunciata da me, «io non esisto» – proposizioni, insomma, che si confutano da sole perché se sono vere, sono per ciò stesso false. Leggiamo ancora una volta ciò che Putnam scrive:

Un'ipotesi che si confuta da sola è un'ipotesi la cui verità implica in sé la sua falsità. Per esempio, consideriamo la tesi che *tutte le asserzioni generali siano false*: questa tesi è un'asserzione generale, per cui se essa è vera deve essere falsa. Quindi è falsa. Talvolta si dice che una tesi si confuta da sola se *l'ipotesi che la tesi sia sostenuta o enunciata*, implica la sua falsità. Per esempio, la tesi «io non esisto» si confuta da sola se a pensarla sono *io* (ciò è valido per qualunque «io»), cosicché si può essere sicuri che un qualunque io esista per il semplice fatto che egli stesso lo pensa (secondo l'argomento di Cartesio). Dimostrerò ora che l'ipotesi che noi siamo cervelli in una vasca è anch'essa auto-confutante. Se, infatti, possiamo considerare se essa sia vera o falsa, allora essa non è vera (come mo-

sterò). Quindi essa non è vera (*ivi*, p. 14).

È questa l'ipotesi che Putnam ci invita a vagliare e tuttavia il suo saggio si apre con una riflessione ben diversa che non sembra direttamente connessa con il problema che abbiamo appena delineato, sia pure soltanto per grandi linee. Nelle prime pagine di quel saggio non c'è proprio nulla che ci costringa a pensare a cervelli privi di un corpo: vi è invece una discussione meno inquietante che ha per oggetto la natura del significato e più propriamente il nesso che lega i segni linguistici o, in generale, le rappresentazioni a ciò che significano. Su questo tema dobbiamo cercare di far luce – ma nella prossima lezione.

LEZIONE QUINTA

1. *Di che cosa parlano le nostre parole*

Torniamo al nostro strano esperimento mentale. Siamo cervelli in una vasca e ci chiediamo, forse per ingannare il tempo, se lo siamo davvero anche se il contenuto mentale delle nostre esperienze è in tutto e per tutto simile a quello che vivremmo se non fossimo cervelli in una vasca, ma uomini concreti nel mondo reale. Putnam formula così la domanda:

Voglio ora fare una domanda che potrà apparire alquanto sciocca e scontata (per lo meno a alcuni, tra i quali dei filosofi molto sofisticati), ma che ci condurrà velocemente a reali profondità filosofiche. Supponiamo che tutta questa storia fosse effettivamente vera: saremmo in grado, se fossimo cervelli in una vasca nelle condizioni descritte, di *dire* o di *pensare* che lo siamo? Cercherò ora di dimostrare che la risposta a tale domanda è «no, non saremmo in grado». Dimostrerò addirittura che la supposizione che noi siamo effettivamente soltanto cervelli in una vasca, sebbene non sia in contrasto con alcuna legge fisica e sia in accordo con tutto ciò che abbiamo esperito, non può assolutamente essere vera. *Essa non può assolutamente essere vera* proprio perché, in un certo modo, si confuta da sola (*ivi*, p. 13).

Un punto richiama la nostra attenzione: Putnam si domanda se possiamo *dire* o *pensare* che siamo cervelli in una vasca e questo ci invita fin da principio a domandarci che cosa abbia a che spartire con il nostro miserevole stato il fatto di *pensare* o di *enunciare* che così stanno le cose. Una prima risposta sembra farsi strada: se dobbiamo enunciare che così stanno le cose è perché il paradosso sorge perché dicendo che siamo cervelli in una vasca facciamo qualcosa di simile a ciò che faceva Epimenide che diceva di se stesso di mentire sempre e comunque. Si tratta tuttavia di una risposta che deve essere messa da canto, almeno per ora: se è vera la tesi secondo la quale siamo cervelli in una vasca si confuta da sé ciò non sembrerebbe accadere in ragione del paradosso dell'autoriferimento, come invece sembra alludere almeno uno degli esempi che Putnam ci propone. Se si deve comprendere perché la proposizione «siamo cervelli in una vasca» si confuta da sola, non basta riflettere su ciò che accade quando, pronunciando una proposizione, la propongo come elemento di un insieme cui non può appartenere.

La strada da seguire è un'altra: per comprendere perché non si possa dire o pensare che sono un cervello in una vasca se per ipotesi è vero che

sono un cervello in una vasca dobbiamo indagare quale sia la logica che sottende il significato delle nostre parole. Se non posso dire o pensare di essere un cervello in una vasca se è vero per ipotesi che sono un cervello in una vasca, ciò dovrà accadere perché il mio essere un cervello in una vasca determina in qualche modo l'orizzonte semantico di cui mi avvalgo nel sostenere che sono un cervello in una vasca e lo determina in un modo che rende fin da principio impossibile dire ciò che apparentemente intendo dire e che sembra che io dica. Se sono un cervello in una vasca e – quando dico che sono un cervello in una vasca – asserisco una proposizione che, lungi dall'essere vera, è necessariamente falsa, allora ciò deve accadere perché la mia proposizione dice qualcosa di diverso da ciò che l'ipotesi che introduce l'argomento sostiene e che apparentemente sembra sostenere io stesso. Ma che cosa dice? E soprattutto: perché dice qualcosa di diverso?

Per cercare di fare un po' d'ordine in questa matassa aggrovigliata, Putnam ci invita innanzitutto a riflettere su una nuova serie di paradossi che vertono questa volta sulla nozione di significato e che ci costringono a riflettere su situazioni in cui un segno non sembra capace di veicolare il significato che ci attendevamo. Il primo ci parla di formiche e di Churchill:

Una formica cammina su una spiaggia e, camminando, traccia una linea sulla sabbia. Per caso, la linea da essa tracciata fa una curva a un certo punto e, tornando indietro, incrocia se stessa parecchie volte, sino a divenire una caricatura riconoscibile di Winston Churchill. La formica ha tracciato un'immagine di Winston Churchill, un'immagine che lo *rappresenta*? La maggior parte della gente, dopo una breve riflessione, risponderebbe di no a tale domanda. In effetti, la formica non aveva mai visto Churchill, e neppure una fotografia di Churchill, e non aveva alcuna intenzione di disegnarne l'immagine: essa ha semplicemente tracciato una linea (perfino *questo atto* era, d'altronde, non intenzionale), una linea che *noi* possiamo «vedere come» un'immagine di Churchill. Possiamo esprimere questo concetto dicendo che la linea non è in «se stessa» una rappresentazione di una cosa piuttosto che di qualsiasi altra. La rassomiglianza (di un tipo molto complicato) con le fattezze di Winston Churchill non è sufficiente perché qualcosa rappresenti Churchill o si riferisca a lui. Del resto, la rassomiglianza non è neppure necessaria: nella nostra comunità l'immagine stampata di Winston Churchill, le parole «Winston Churchill» e molte altre cose sono usate per rappresentare Churchill (sebbene non in maniera pittorica), ma non hanno quel tipo di rassomiglianza con Churchill che ha un'immagine – o anche solo uno schizzo disegnato. Se la *rassomiglianza* non è necessaria né sufficiente per far sì che qualcosa rappresenti qualcos'altro, come può *una qualche cosa* essere necessaria o sufficiente per tale scopo? Come può una cosa rappresentare una cosa differente (o «stare per» essa)? (*ivi*, pp. 7-8).

Il disegno che vediamo sulla sabbia è identico alla caricatura di Churchill, ma ciò nonostante la formica non ha raffigurato Churchill perché non *intendeva* farlo: questo sembra essere il punto. E tuttavia proprio questa constatazione così ovvia ci invita a interrogarci su un fatto importante. Non basta che qualcosa sia simile ad un'altra per farne una rappresentazione: questo è quello che abbiamo appena imparato. Qualcosa deve dunque aggiungersi – ma che cosa? A questa domanda *sembra* possibile dare una risposta plausibile: un'immagine diviene raffigurazione di qualcosa quando la pensiamo come una raffigurazione di quell'oggetto. Il segno non basta, perché non ha in sé la funzione logica della significazione. Ora, una simile funzione non può essere ricondotta alla somiglianza e non può essere nemmeno riconducibile ad una qualche peculiare proprietà materiale del segno.

Di qui un ragionamento che sembra tanto vero, quanto ovvio: se non basta che a un segno si aggiunga una qualche determinazione materiale perché esso possa assumere una funzione significativa, allora deve aggiungerglisi una qualche proprietà immateriale. L'ingrediente che ci manca deve ricondurci alla dimensione immateriale della *res cogitans*: è necessario che all'immagine si aggiunga il pensiero. È solo il pensiero che sa attribuire al segno, alla raffigurazione e anche l'immagine mentale la sua caratteristica direzione verso l'oggetto:

In passato, alcuni filosofi mossero da questo tipo di considerazioni per giungere alla conclusione che essi ritenevano essere una dimostrazione del fatto che la mente è di *natura essenzialmente non fisica*. Il ragionamento è semplice: ciò che abbiamo detto della linea tracciata dalla formica si può applicare ugualmente a qualsiasi oggetto fisico. Nessun oggetto fisico può, di per se stesso, riferirsi a una cosa piuttosto che a un'altra; eppure i *pensieri nella mente* riescono evidentemente a riferirsi a una cosa piuttosto che a un'altra. Perciò, i pensieri (e quindi anche la mente) sono di una natura intrinsecamente diversa da quella degli oggetti fisici. I pensieri hanno la caratteristica dell'*intenzionalità*, ossia si possono riferire a qualcosa'altro: al contrario, niente di fisico ha «intenzionalità», se non quella intenzionalità che le deriva da un qualche uso di quella data cosa fisica a opera della mente, o per lo meno ciò è quello che si pretende (*ivi*, p. 8).

A sorreggere una simile tesi è innanzitutto una prospettiva metafisica di carattere generale, ma non è difficile scorgere come a questa prospettiva si intrecci anche una teoria del significato su cui è opportuno riflettere. Il punto da cui una simile teoria prende le mosse è relativamente ovvio: se è il pensiero che attribuisce intenzionalità ai segni e alle immagini, allora il concetto di significato dovrà essere interamente ricondotto alla mente e dovrà essere inteso come un fatto mentale, come un pensiero che ci orien-

ta verso un determinato oggetto.

Cerchiamo di far luce sul senso di quest'affermazione. Certo, dire che il significato deve essere inteso in una prospettiva mentalistica non vuol dire che ci si possa dimenticare del fatto di per sé ovvio che le parole del linguaggio ci parlano di oggetti e hanno quindi un'estensione, dove con *estensione* si intende l'insieme delle cose di cui il termine in questione è vero. Così, nella lingua italiana la parola «coniglio» si può predicare veridicamente di tutte le cose che sono appunto conigli e solo di esse: l'estensione della parola «coniglio» è dunque data dall'insieme dei conigli. Ora, indicare l'estensione di un termine non è tuttavia sufficiente per chiarire che cosa quel termine significhi perché una stessa estensione può essere intesa da termini che hanno significati differenti:

Consideriamo ora i termini composti «creatura con un cuore» e «creatura con un rene». Assumendo che ogni creatura con un cuore possieda un rene e viceversa, l'estensione di questi due termini è esattamente la stessa. Eppure, essi hanno palesemente un significato diverso. Posto che ci sia un senso di «significato» per il quale significato = estensione, deve essercene un secondo per il quale il significato di un termine non è la sua estensione, ma qualcos'altro, diciamo il «concetto» associato al termine. Chiamiamo questo «qualcos'altro» *intensione* del termine. Il concetto di creatura con un cuore è evidentemente un concetto diverso dal concetto di creatura con un rene. I due termini hanno dunque una diversa intensione. Quando diciamo che essi hanno un «significato» diverso, allora significato = intensione (H. Putnam, *Il significato di «significato»*, in *Mente, linguaggio e realtà*, (1975), trad. it., a cura di R. Cordeschi, Adelphi, Milano 1987, p. 242).

Dobbiamo dunque affiancare all'estensione di un termine la sua intensione, ed anche se una stessa estensione può essere indicata da diverse intensioni, si deve invece osservare che data un'intensione sembra essere data anche una e una sola estensione che le corrisponde. Alle parole si associano concetti e i concetti – le intensioni – debbono essere capaci di fornirci le condizioni necessarie e sufficienti per riconoscere se qualcosa è o non è parte dell'estensione di un termine. Di qui le linee essenziali della teoria di cui discorriamo: parlare del significato di un termine vuol dire distinguere estensione da intensione, per ricondurre in primo luogo all'intensione la capacità di fissare l'estensione e per osservare poi che ogni intensione altro non è che un concetto cui corrisponde un certo stato mentale. Ne segue che la teoria del significato che abbiamo appena delineato poggia su due assunti di carattere generale:

La teoria del significato venne così a poggiare su due assunzioni indiscusse: (I) conoscere il significato di un termine è solo questione di trovarsi in un certo stato psicologico («stato psicologico» nel senso in cui sono «stati psicologici» gli stati

della memoria e le disposizioni psicologiche: nessuno pensava, naturalmente, che conoscere il significato di una parola fosse uno stato psicologico continuo); (II) Il significato di un termine (nel senso di «intensione») determina la sua estensione (nel senso che identità di intensione implica identità di estensione). (*ivi*, pp. 243-244).

Ora, se si assumono queste due premesse è possibile trarre una conclusione rilevante che potremmo formulare così: due parlanti non possono trovarsi nello stesso stato psicologico e allo stesso tempo comprendere in modo diverso un termine del linguaggio e questo perché lo stato psicologico del parlante determina l'intensione del termine e quindi anche la sua estensione. Il significato è un fatto mentale e basta trovarsi in un determinato stato psicologico per poter accedere ad un'intensione, e quindi anche ad un'estensione determinata.

Non vi è dubbio che se ci si dispone in questa prospettiva, il problema cui dianzi alludevamo scorrendo dei cervelli nella vasca non sembra porsi poiché – per ipotesi – gli stati mentali che il computer genera nei cervelli che gli sono connessi sono indistinguibili da quelli che abbiamo noi uomini reali. E se così stanno le cose, non vi è in linea di principio nulla che possa impedire ad un cervello in una vasca di pensare e dire esattamente quello che pensa e dice un uomo in carne ed ossa.

Ma appunto: le cose stanno davvero così? Si può trarre davvero trarre la conclusione che abbiamo suggerito? Per Putnam a questi interrogativi si deve dare una risposta negativa e questo significa sostenere che è possibile che

due parlanti si trovino esattamente nello stesso stato psicologico (in senso stretto) anche se l'estensione del termine A nell'idioletto dell'uno è diversa dall'estensione del termine A nell'idioletto dell'altro. L'estensione non è determinata dallo stato psicologico. [...]. Se questo è vero, per chi voglia salvare almeno una delle assunzioni tradizionali vi sono due strade possibili: rinunciare all'idea che lo stato psicologico in senso stretto determini l'intensione, oppure rinunciare all'idea che l'intensione determini l'estensione (*ivi*, pp. 246-247).

Per dimostrare che così stanno le cose e che non è quindi lecito sostenere che lo stato psicologico determina l'estensione di un concetto, Putnam ci invita a seguire un cammino scandito da una serie di esperimenti mentali e di esempi. Addentriamoci nel più semplice: forse se qualcuno mi domandasse che differenza c'è tra un olmo e un faggio non saprei dare una risposta e dovrei confessare che per quel che ne so sono due alberi a foglie decidue. In un certo senso, si potrebbe sostenere che una persona che avesse le mie stesse conoscenze, ma che parlasse una strana lingua in cui

la parola «olmo» sta per faggio e la parola «faggio» per olmo, avrebbe – quando pronuncia la parola «olmo» – lo stesso stato psicologico che provo quando io la pronuncio, ma ciò non toglierebbe che in un caso l'estensione che il termine indica è quella dei faggi, nell'altro quella degli olmi. Ciò che penso – il concetto di faggio così come io ne dispongo – non determina il significato della parola «faggio», proprio come il mio concetto dell'oro non determina ciò che la comunità linguistica cui appartengo intende con la parola «oro»: in un caso come nell'altro, il significato dei termini non rimanda al contesto privato – allo stato mentale che provo – ma al contesto intersoggettivo: al significato così come è codificato all'interno di una comunità di parlanti. Putnam parla a questo proposito di divisione del lavoro linguistico ed osserva che il significato di una parola non dipende da ciò che il parlante medio pensa quando l'ascolta, ma da ciò che gli esperti in una comunità data pensano e ritengono. Per poter parlare di oro, devo certo avere una qualche idea dell'oro e devo poter usare con una qualche competenza la parola «oro», ma questo non significa che disponga di una caratterizzazione necessaria e sufficiente dell'oro o che abbia criteri validi per circoscrivere l'estensione di quel concetto. Vi è appunto una divisione del lavoro linguistico che mi consente di fare affidamento sul fatto che tali criteri che io non possiedo, siano tuttavia posseduti dal corpo linguistico nel suo complesso che fissa per me il significato delle parole di cui mi avvalgo

chiunque abbia per una ragione qualsiasi un interesse speciale per l'oro deve *acquisire* la parola «oro», ma non è necessario che acquisisca il *metodo per riconoscere* se qualcosa è o non è oro: per fare questo può affidarsi a una sottoclasse particolare di parlanti. Le caratteristiche generalmente considerate come associate a un nome generale – le condizioni necessarie e sufficienti per l'appartenenza all'estensione, i modi per riconoscere se una certa cosa si trova nell'estensione (i «criteri»), e così via – sono tutte presenti nella comunità linguistica *considerata come un corpo collettivo*; ma tale corpo collettivo distribuisce al suo interno il «lavoro» di conoscere e di impiegare le varie componenti del «significato» di «oro» (*ivi*, p. 252).

Si può allora trarre una prima importante conclusione: l'estensione di un termine non è fissata dallo stato psicologico del parlante. Scrive Putnam:

Quando un termine è soggetto alla divisione del lavoro linguistico, il parlante «medio» che lo acquisisce non acquisisce nulla che ne fissi l'estensione. In particolare, non è certamente il suo stato psicologico individuale a fissarne l'estensione, bensì unicamente lo stato sociolinguistico del corpo linguistico collettivo al quale egli appartiene. Possiamo riassumere la discussione osservando che, a questo mondo, esistono due tipi di strumenti: strumenti come il martello o il

cacciavite che possono essere usati da una sola persona, e strumenti come il piro-scafo che, per poter essere usati, richiedono il concorso di un certo numero di persone. Le parole sono state pensate troppo secondo il modello degli strumenti del primo tipo (*ivi*, p. 253).

Riconoscere che una teoria del significato implica l'abbandono di una prospettiva di stampo mentalistico-solipsistico non significa tuttavia avere ancora raggiunto l'obiettivo che Putnam si prefigge. Ciò su cui Putnam intende farci riflettere implica infatti una dipendenza del significato da un orizzonte più ampio di quello cui allude il rimando alla comunità dei parlanti: ciò che le parole significano dipende infatti anche dal loro riferirsi ad una realtà che trascende ciò che di essa sappiamo e che è tuttavia il metro che determina l'estensione che al termine spetta. Così, quando diciamo che questo è un olmo non ci limitiamo a dare una definizione ostensiva che fissa il paradigma di un determinato gioco linguistico – che dice come deve essere fatto un albero per potersi chiamare così – ma vincoliamo il significato di quella parola a ciò che un olmo è in se stesso, al di là di quello che ne sappiamo. Perché questo è chiaro: quando parliamo di un albero fatto così e così e indichiamo un olmo, di fatto agganciamo il nostro pensare in quel modo quell'albero a quello che di quel tipo di alberi scopriremo in seguito perché dicendo «olmo» di fatto intendiamo un qualcosa che si trova nella relazione di «essere lo stesso albero» con la cosa che indichiamo.

Per venire a capo di queste considerazioni e per attribuire loro la massima generalità, Putnam ci invita a prendere in esame una nuova finzione che ha, ancora una volta, i contorni di un racconto di fantascienza:

Che lo stato psicologico non determini l'estensione lo dimostreremo ora aiutandoci con la fantascienza. Per gli scopi degli esempi fantascientifici che seguono, supporremo che in un punto della galassia vi sia un pianeta che chiameremo Terra Gemella e che è assai simile alla Terra; anzi, su Terra Gemella si parla addirittura l'italiano. Insomma, a parte le differenze che specificheremo nei nostri esempi fantascientifici, il lettore può supporre che Terra Gemella sia *esattamente* uguale alla Terra. Può anche supporre, se lo desidera, che su Terra Gemella ci sia un suo *Doppelgänger*, una sua copia identica, anche se ciò non interessa ai fini dei miei raccontini. La popolazione di Terra Gemella comprende dunque un certo numero di persone (ad esempio, quelli che si chiamano «lombardi», quelli che si chiamano «abruzzesi», quelli che si chiamano «siciliani», ecc.) che parlano l'italiano, ma naturalmente tra le varietà di italiano parlato su Terra Gemella e quelle dell'italiano standard vi sono alcune piccole differenze che ora descriveremo e che dipendono da alcune caratteristiche peculiari di Terra Gemella. Una di queste caratteristiche è che il liquido chiamato «acqua» non è H₂O, ma un liquido diverso, con una formula chimica molto lunga e complessa, che io abbrevierò in XYZ.

Supporrò che a temperatura e pressione normali XYZ sia indistinguibile dall'acqua e in particolare abbia lo stesso gusto dell'acqua e disseti come l'acqua. Supporrò inoltre che gli oceani, i laghi e i mari di Terra Gemella contengano XYZ e non acqua, che su Terra Gemella piova XYZ e non acqua, e così via (*ivi*, p. 247).

Ora, finché si rimane su questo piano non sembrano sorgere problemi perché evidentemente la parola «acqua» deve essere considerata come un segno cui corrispondono due significati diversi: la parola «acqua» su Terra gemella significa XYZ e non H_2O , anche se poi tra questi due liquidi vi sono somiglianze rilevanti. Potremo in altri termini dire che abbiamo due parole che hanno lo stesso segno solo equivocamente e che denotano cose differenti:

l'estensione del termine «acqua» non dà luogo a problemi. La parola ha semplicemente due significati diversi (come siamo soliti dire): nel senso in cui è usata su Terra Gemella (il senso di acqua T_G) ciò che *noi* chiamiamo «acqua» non è acqua; mentre nel senso in cui è usata sulla Terra (il senso di acqua T), ciò che gli abitanti di Terra Gemella chiamano «acqua» non è acqua. L'estensione di «acqua» nel senso di acqua T è l'insieme di tutti gli aggregati composti di molecole di H_2O , o qualcosa del genere; l'estensione di acqua nel senso di acqua T_G è l'insieme di tutti gli aggregati composti di molecole di XYZ , o qualcosa del genere (*ivi*, p. 248).

Basta tuttavia riflettere più attentamente per rendersi conto che non siamo soltanto di fronte ad una situazione di equivocità del segno, poiché ciò che caratterizza la situazione di cui discorriamo è il fatto che la differenza nell'estensione dei termini non implica affatto una differenza nel contenuto mentale dei parlanti. Almeno sino alla scoperta della chimica scientifica, nessuno poteva sapere su Terra o su Terra Gemella (che vogliamo pensare identica alla Terra persino nella storia dell'evoluzione scientifica) che quel liquido che sembrava identico sui due pianeti era in realtà caratterizzato dall'essere XYZ su Terra Gemella e H_2O sulla Terra. Ne segue che chi avesse pensato ad acqua T e ad acqua T_G su Terra e Terra Gemella, avrebbe pensato le stesse identiche proprietà, ma avrebbe inteso ciò nondimeno due estensioni differenti – due differenti insiemi di cose. Leggiamo ancora il testo di Putnam:

Torniamo ora indietro nel tempo fino a circa il 1750. A quell'epoca, la chimica non si era ancora sviluppata né sulla Terra né su Terra Gemella. Il tipico parlante di italiano terrestre non sapeva che l'acqua era composta di idrogeno e di ossigeno, e il tipico parlante di italiano di Terra Gemella non sapeva che l'acqua era composta di XYZ . Chiamiamo Oscar₁ un siffatto tipico parlante di italiano terrestre, e Oscar₂ il suo omologo su Terra Gemella. Si può supporre che non ci fosse credenza di Oscar₁ sull'acqua che non avesse sull'«acqua» Oscar₂. Volendo, si può supporre anche che Oscar₁ e Oscar₂, fossero dei duplicati esatti nell'aspetto,

nelle sensazioni, nei pensieri, nel monologo interiore, ecc. Tuttavia, nel 1750 non meno che nel 1950, l'estensione del termine "acqua" era H₂O sulla Terra e XYZ su Terra Gemella. Nel 1750 Oscar₁ e Oscar₂ intendevano il termine «acqua» in modo diverso, pur trovandosi nello stesso stato psicologico, e nonostante i quasi cinquant'anni che, data la situazione della scienza dell'epoca, sarebbero occorsi perché le loro rispettive comunità scientifiche scoprissero che essi intendevano il termine «acqua» in modo diverso. Dunque, l'estensione del termine «acqua» (e anzi il suo «significato» nell'uso preanalitico intuitivo del termine) non è funzione del solo stato psicologico del parlante (*ivi*, p. 248-249).

All'origine di questa tesi vi è evidentemente la convinzione secondo la quale l'estensione di un termine non è fissata da una descrizione concettuale di un qualche tipo, ma ha un carattere indicale. Dire che cosa intendiamo quando parliamo dell'acqua non significa allora proporre una definizione di che cosa l'acqua sia una volta per tutte, né indicare una procedura operativa che definisca che cosa sia ciò che chiamiamo acqua, indicando i criteri necessari e sufficienti che ci consentono di riconoscerla da altri liquidi: vuol dire invece agganciare un termine ad un paradigma e quindi accettare che quel termine definisca la propria estensione ancorandola ad una realtà che non ci è interamente nota. In un certo senso non sappiamo esattamente che cosa sia l'acqua, ma promettiamo di chiamare così ogni cosa che si trovi all'interno di una classe di eguaglianza – la classe di eguaglianza «stesso liquido» – con l'acqua che indichiamo e che fa parte del *nostro* mondo.

Abbiamo dunque sostenuto che l'indicalità si estende al di là delle parole e dei morfemi (ad esempio, i tempi dei verbi) che sono palesemente indicali. La nostra teoria può essere riassunta dicendo che parole come acqua hanno una componente indicale inosservata: «acqua» è la sostanza che sta in una certa relazione di similarità con l'acqua *che c'è qui*. In un altro momento o in un altro luogo, o anche in un mondo possibile, l'acqua per essere acqua deve stare nella relazione stesso _L con la nostra «acqua». Dunque, la teoria secondo cui (1) le parole hanno "intensioni", che sono qualcosa di simile a concetti associati alle parole dai parlanti, e (2) l'intensione determina l'estensione, non può essere vera per le parole di genere naturale come «acqua», per la stessa ragione per cui tale teoria non, può essere vera per parole palesemente indicali come «io» (*ivi*, p. 258).

Queste considerazioni non bastano ancora per risolvere il nostro problema perché lasciano ancora aperta una domanda. Dire che «acqua» è un termine indicale non è ancora sufficiente per decidere se si debba dire che «acqua» nel dialetto italiano di Terra Gemella ha lo stesso *significato* di «acqua» nel dialetto terrestre e una diversa estensione (che è quanto normalmente dicevamo a proposito termini indicali in senso stretto, come «io» o «qui», in diversi idioletti) o se si debba ancorare la differenza di

estensione ad una differenza di significato. Putnam ci invita a muoverci in questa seconda direzione e questo evidentemente significa prendere definitivamente commiato dalla tesi secondo la quale i significati sono concetti o entità mentali di un genere qualsiasi. Salvare la tesi secondo la quale «il significato (l'intensione) determina l'estensione» vuol dire allora riconoscere che la differenza di estensione è *ipso facto* una differenza di significato, abbandonando con ciò la dottrina che i significati siano entità mentali di *qualsiasi* genere.

Forse, leggendo queste considerazioni, qualcuno potrebbe storcere la bocca e ritenere semplicemente che a esser mutato nel tempo non sia solo ciò che dell'acqua sappiamo, ma anche il significato della parola «acqua» e quindi anche la sua estensione. Si potrebbe in fondo ragionare così: l'acqua non è qualcosa che abbia una sua autonoma esistenza, ma è solo ciò che è inteso da una qualche descrizione di carattere generale. E se così stessero le cose, dovremmo dire che con la parola «acqua» abbiamo inteso la stessa cosa su Terra e su Terra Gemella almeno sino al 1750: è solo la scoperta della chimica che ci ha costretto a modificare il significato delle parole e, insieme, a creare due diverse entità – quelle entità che sono poste dal linguaggio e che sono evidentemente correlate ad esse. Potremmo, in altri termini, assumere una posizione di stampo anti-realistico ed affermare che gli oggetti si danno solo come correlati di certe descrizioni linguistiche e che *sono* così come sono posti dal linguaggio. Da questa tesi, tuttavia, Putnam ci invita a prendere commiato per due ragioni strettamente connesse l'una all'altra. La prima ci riconduce alla tesi secondo la quale l'estensione di un termine è data dall'insieme delle cose di cui quel termine può predicarsi con verità. Si tratta di una tesi difficilmente contestabile che tuttavia proietta sul nostro problema la logica interna al concetto di verità. Ora, sembra far parte del concetto di verità anche un suo rimando extra-teorico che ci consente di dire che per esempio Archimede sbagliava quando – sulla base del suo concetto di oro – affermava di qualcosa che non è in realtà oro, che lo era. Sbagliava perché nel senso del suo dire di qualcosa che è oro non vi è soltanto la constatazione della applicabilità di una descrizione data ad un certo pezzo di materia, ma anche la scommessa che quella descrizione colga la natura profonda che a quel materiale compete – quella struttura profonda che oggi conosciamo meglio di quanto Archimede non conoscesse e che ci consente di dire che nel suo pretendere di dire che fosse oro un certo materiale, si sbagliava. Chi dice che qualcosa è oro – questa è insomma la tesi che

Putnam sostiene – non si limita a constatare che una certa descrizione si attaglia ad un certo oggetto, ma ritiene che la descrizione proposta abbia un valore euristico e che sia mezzo per mettere in luce le caratteristiche di un qualcosa che non è esaurito da quel che se ne dice. Scrive Putnam:

Secondo la posizione che qui difendo, quando Archimede asseriva che una certa cosa era oro (*χρυσός*) non affermava solo che essa aveva le caratteristiche superficiali dell'oro (in casi eccezionali una cosa può appartenere a un genere naturale e tuttavia non avere le caratteristiche superficiali di un membro di tale genere naturale), ma affermava che essa aveva la stessa struttura nascosta generale (la stessa «essenza», per così dire) di qualsiasi pezzo normale di oro locale. Archimede avrebbe detto che il nostro ipotetico pezzo di metallo X era oro, ma avrebbe avuto torto. Ma chi è che dice che avrebbe avuto torto? La risposta ovvia è: siamo noi (servendoci della migliore teoria attualmente disponibile). Per i più, o è pertinente la domanda (chi è che dice?) e non lo è la nostra risposta, o è pertinente la nostra risposta e non lo è la domanda. Come mai? La ragione, credo, è che nelle proprie intuizioni si tende a essere o fortemente antirealisti o fortemente realisti. Per un antirealista radicale ha poco senso dire che ciò che si trova nell'estensione del termine *χρυσός* di Archimede deve essere stabilito ricorrendo alla nostra teoria. L'antirealista, infatti, non considera la nostra teoria e quella di Archimede due descrizioni approssimativamente corrette di un qualche dominio fissato di entità indipendenti dalla teoria, e tende a vedere con occhio scettico l'idea della «convergenza» nella scienza: egli non ritiene che la nostra teoria sia una descrizione migliore delle stesse entità descritte da Archimede. Ma se la nostra teoria è solo la nostra teoria, usarla per decidere se X si trova o non si trova nell'estensione *χρυσός* è altrettanto arbitrario che usare ai fini della stessa decisione la teoria dell'uomo di Neanderthal. L'unica teoria che non è arbitrario usare è quella sottoscritta dal parlante stesso. Il guaio è che per l'antirealista radicale la verità non ha senso se non come nozione intra-teorica (per una discussione di questo punto si veda il capitolo precedente). L'antirealista può usare la verità intra-teoricamente nel senso di una «teoria della ridondanza»; ma non possiede le nozioni di verità e di riferimento che sono disponibili extra-teoricamente. Ma l'estensione è legata alla nozione di verità. L'estensione di un termine è precisamente ciò di cui il termine è vero (*ivi*, p. 260).

Non facciamo altro che ribadire queste considerazioni che ci invitano a cogliere i concetti di cui ci avvaliamo come approssimazioni che rendono conto concettualmente di un legame tra gli elementi dell'estensione di un termine che tuttavia sussiste metateoricamente se osserviamo che non siamo affatto disposti, in generale, a ritenere che la descrizione di un oggetto abbia un valore analitico: quando diciamo che l'acqua è un liquido trasparente non intendiamo sostenere che non è possibile in linea di principio che l'acqua sia diversa da come è di consueto – non neghiamo cioè la possibilità che ci sia una discrasia tra la descrizione che diamo dell'acqua (lo stereotipo che ci consente di distinguerla da altri liquidi) e

ciò che riteniamo che l'acqua possa essere.

Queste considerazioni meriterebbero di essere sviluppate e discusse ed in realtà ci invitano a farlo perché non sono affatto lontane dai problemi cui questo corso è rivolto, ma ciò non toglie che sia opportuno tornare sui nostri passi per trarre una conclusione che è almeno in parte indipendente da questi ultimi sviluppi e che dovrebbe suonarci ormai persuasiva: i significati non sono nella mente e non possono essere ricondotti alle entità mentali e agli stati psicologici del parlante. Putnam lo dice con chiarezza:

abbiamo visto che a fissare l'estensione di un termine non è un concetto che il singolo parlante ha in testa e che questo è vero sia perché l'estensione è, in generale, determinata socialmente (esiste una divisione del lavoro linguistico come esiste una divisione del lavoro reale), sia perché l'estensione è in parte determinata indicialmente. L'estensione dei nostri termini dipende dalla natura effettiva delle particolari cose che servono da paradigmi, e questa in genere non è interamente nota al parlante. La teoria semantica tradizionale trascura solo due contributi alla determinazione dell'estensione: quello della società e del mondo reale! (*ivi*, pp. 269-270).

A partire di qui risulta con chiarezza come, per Putnam, delineare i lineamenti di una filosofia del significato voglia dire innanzitutto mettere da canto una concezione che lo intenda alla luce del concetto di immagine. I significati non sono descrizioni che ci guidino verso il mondo: sono invece momenti di una prassi che si muove sul terreno della realtà e che è direttamente ancorata ad essa. Parlare non vuol dire presupporre il sistema delle raffigurazioni che ci consentono di rispecchiare la realtà, ma vuol dire articolare il nostro radicamento preconcettuale e preteoretico al mondo.

Nelle pagine di *Il significato di «significato»* che abbiamo analizzato sin qui queste considerazioni sono affrontate e discusse all'interno di una prospettiva improntata ad un realismo talvolta ingenuo, e tuttavia al di là della durezza di certe posizioni teoriche che Putnam ci propone è possibile scorgere una linea interpretativa più ampia che in fondo ci invita a constatare che la prassi del significare non è una prassi che possa gettare un ponte che ci leghi ad un mondo, ma è un fare che lo presuppone e che agisce in esso, ordinandolo.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, possiamo muovere per comprendere meglio le ragioni che guidano le pagine di *Brain in a Vat* cui dobbiamo ora senz'altro tornare.

2. Cervelli in una vasca e «cervelli in una vasca»

Prima di immergerci nelle riflessioni che abbiamo appena lasciato alle nostre spalle e che ci hanno costretto a rendere conto di alcuni dei temi che Putnam sviluppa in *Il significato di «significato»*, ci eravamo soffermati sui disegni che una formica lascia sulla sabbia, muovendosi secondo un cammino che certo obbedisce ad una logica interna, ma che casualmente rende visibile una caricatura di Churchill. Da queste strane riflessioni avevamo preso le mosse per interrogarci su ciò che in generale manca alle immagini per essere immagini di qualcosa e la via che avevamo ritenuto possibile percorrere di primo acchito ci aveva ricondotto al *pensiero* come capacità di proiettare le immagini dal terreno figurativo al mondo. L'immagine di per sé è muta perché manca la regola di proiezione che la lega al mondo. Questa regola di proiezione, tuttavia, ha una forma ben definita: la forma dell'intenzionalità come capacità di proiettare un'immagine sul mondo. È sufficiente pensare le immagini che percepiamo perché il disegno sulla sabbia assuma la capacità di parlarci di Churchill e le immagini mentali che la nostra *res cogitans* ospita assumano una funzione raffigurativa e ci parlino del mondo.

Da questa prospettiva teorica abbiamo tuttavia preso apertamente le distanze e quanto più ci siamo inoltrati nelle analisi di *Il significato di «significato»*, tanto più ci è sembrato evidente che una simile prospettiva non è affatto in grado di agganciare il pensiero al mondo in modo univoco. Tutt'altro: le riflessioni su ciò che accade in Terra gemella ci hanno mostrato che uno stato mentale non basta per attribuire ad un termine un'estensione. È necessario qualcosa d'altro: le nostre parole acquisiscono un'estensione perché esiste un rapporto preteoretico al mondo – perché siamo già al mondo e abbiamo a che fare con esso, prima ancora di pronunciare la prima parola, che non assume così la forma equivoca di un segno che sta per un'immagine mentale cui si chiede di varcare l'abisso che la conduce all'essere, ma l'abito più dimesso di una forma di agire, tra le altre. Così, all'idea che le parole acquistino la capacità di parlare del mondo in virtù di un nesso mentale si deve sostituire la tesi secondo la quale nel mondo ci siamo già e le nostre parole crescono sulla nostra prassi e sono debitorie ad essa della loro capacità di dire qualcosa del mondo. Per dirla nel linguaggio di Putnam: non possiamo riferirci a qualcosa – a questo albero per esempio – senza avere avuto una qualche interazione causale con esso. Potremmo anzi spingerci un passo in avanti e

dire che l'averne un'interazione causale con gli oggetti – il nostro essere già in un mondo in cui siamo immersi e che è teatro della nostra prassi prelinguistica – è una condizione trascendentale del riferimento, poiché è solo su questo terreno che può farsi avanti un ancoramento alle cose che non abbia le forme indirette del significare.

Come ho appena osservato, Putnam parla di un nesso causale e non vi è dubbio che questo termine sia, per molti versi, ambiguo perché racchiude in sé due differenti idee che dovremo imparare a distinguere: l'idea di una connessione di ordine preteoretico che non chiede di essere fondata e l'idea di una relazione obiettiva che ci connette con la causa – occulta o palese che sia – delle nostre esperienze.

La prima prospettiva ci riconduce a richiamare alla mente un argomento famoso: il test di Turing. Quale sia la natura di questo test è presto detto: Turing si chiede se ciascuno di noi sia in grado di distinguere se ha a che fare con una persona vera o con un computer semplicemente analizzando la natura delle risposte e delle considerazioni che seguono alle domande che egli stesso ha posto. La posta in gioco è alta: Turing ci invita a considerare questo gioco come un test dialogico di competenza che intende saggiare il nostro diritto di accordare o negare al programma con cui discorriamo il carattere dell'intelligenza. Che gli altri uomini siano creature intelligenti lo comprendiamo proprio così – parlando con loro, poiché non è certo possibile essere consapevoli della certezza privata del *cogito*. Ma se la prova del dialogo decide della razionalità degli uomini, una prova analoga dovrà consentirci di decidere se l'espressione "intelligenza artificiale" è soltanto una comoda metafora o va invece presa alla lettera. Così, per decidere se un programma (o la macchina che lo fa funzionare) è intelligente si dovrà rendere possibile un dialogo a tre (che non dovrà naturalmente rendere visibili gli uni agli altri i parlanti) tra una macchina, un uomo e uno sperimentatore: a quest'ultimo spetterà il compito di comprendere in un gioco di domande e risposte la natura dei suoi interlocutori e va da sé che se in un numero finito di mosse non avrà ottenuto argomenti decisivi per distinguere l'uno dall'altra, allora dovrà concludere che anche le macchine sono intelligenti. Così appunto il test di Turing, che Putnam ci invita a ripensare, modificandolo nella forma e nello scopo: ora infatti vogliamo pensare un uomo e un computer che discorrano, per dire così, l'uno con l'altro e vogliamo chiederci se questo loro discorrere può propriamente dirsi non un esercizio di intelligenza, ma un impiego autentico del linguaggio. A questo interrogativo Putnam

risponde in un duplice modo. Da un lato riconosce che è senz'altro possibile che il computer superi la prova e che sappia rispondere a tono ad ogni diversa mossa dialogica che lo sollecita: è insomma pensabile un programma che domini la rete degli usi linguistici, che utilizzi propriamente la grammatica che lega parola a parola nell'unità di una frase e che disponga della sintassi complessa che rende appropriate certe mosse dialogiche dopo che altre sono state compiute. Dall'altro invece ci invita a riflettere sulle condizioni che consentono ad un linguaggio di esercitare la funzione del riferimento:

Supponiamo, per esempio, che io mi trovi nella situazione di Turing (ossia che io stia giocando al «gioco di imitazioni», per usare la terminologia di Turing) e che l'essere con il quale sto conversando sia in realtà una macchina, e supponiamo che tale macchina sia in grado di vincere il gioco (ossia di «superare» la prova): immaginiamo che questa macchina sia programmata per dare delle bellissime risposte in una data lingua a affermazioni, domande o osservazioni espresse nella medesima lingua, ma che non abbia alcun organo sensoriale (tranne il collegamento con la macchina per scrivere elettrica) e alcun organo motorio (tranne la macchina per scrivere stessa). (Per quanto mi sembra di capire, secondo Turing il fatto di possedere organi sensoriali o motori non è necessario per essere coscienti o intelligenti.) Supponiamo, poi, non soltanto che il computer sia sprovvisto di occhi e orecchie elettroniche e così via, ma anche che non vi siano nel programma di tale macchina, ossia nel programma adatto per il gioco di imitazioni, dei mezzi per incorporare i dati provenienti da tali organi sensoriali o per controllare un corpo. Che cosa dovremmo dire di una simile macchina? A me, personalmente, sembra evidente che non possiamo e non dobbiamo attribuire a un congegno simile la possibilità di riferimento. E vero, per esempio, che tale macchina può dire delle cose meravigliose su un paesaggio; essa però non sarebbe in grado di riconoscere un melo o una mela, una montagna o una mucca, un campo o un campanile se si trovasse di fronte a tali oggetti. Si tratta di un congegno per la produzione di enunciati in risposta a enunciati: tuttavia, nessuno di questi enunciati è legato in alcun modo al mondo reale. *Se si mettessero insieme due macchine di tale tipo e si lasciasse loro fare il gioco di imitazione l'una con l'altra, esse potrebbero continuare a prendersi in giro a vicenda per sempre, anche se tutto il resto del mondo dovesse scomparire!* Non c'è alcuna ragione per cui si debba pensare che i discorsi del computer sulle mele si riferiscano effettivamente alle mele del mondo reale più di quanto il «disegno» della formica si riferisca a Winston Churchill. (pp. 16-17).

Il senso di queste considerazioni è chiaro: una macchina di Turing potrebbe usare con competenza il linguaggio, ma non per questo lo userebbe per riferirsi a qualcosa, perché il riferimento implica la dimensione della prassi. Si badi bene: Putnam non vuole sostenere che un computer non possa avere un riferimento pragmatico al mondo e non nega che possa esserci una macchina che sappia riferirsi al mondo: nega soltanto che la

macchina di Turing lo sia. O più propriamente: nega che il problema del riferimento al mondo sia dato insieme alla competenza sintattica nell'uso del linguaggio. È in questa luce che devono essere lette le considerazioni di Putnam che ci invita a constatare come il linguaggio abbia bisogno – per poter avere una funzione referenziale – di regole che consentono passare dalla dimensione dell'esperienza e della prassi alla dimensione dialogica e per tornare da questa, vice versa, all'esperienza e all'azione. Scrive Putnam:

L'illusione del riferimento, del significato, dell'intelligenza, e così via, è qui prodotta dal fatto che *noi* abbiamo una consuetudine di rappresentazioni per la quale il discorso del computer si riferisce alle mele, ai campanili, al paesaggio, e così via; per lo stesso motivo si ha l'*illusione* che la formica abbia fatto una caricatura di Churchill. Il fatto è, però, che noi siamo in grado di percepire, toccare e utilizzare le mele e i campi: quello che possiamo dire sulle mele e sui campi è, perciò, intimamente legato alle nostre transazioni *non verbali* con mele e campi. Esistono delle «regole di ingresso del linguaggio» che, dall'esperienza che abbiamo delle mele, ci portano a pronunciare frasi del tipo «vedo una mela» e delle regole di uscita dal linguaggio che, da una decisione espressa in una forma linguistica (per esempio, «vado a comperare delle mele») ci permettono di passare a azioni che non sono semplicemente di ordine verbale. Dato che la conversazione di una, macchina (o di due macchine, come nel caso che abbiamo citato dei due computer che fanno tra loro il gioco di imitazione) non è caratterizzata dalle due regole del linguaggio che, come abbiamo visto, regolano i rapporti tra i discorsi che facciamo e le nostre azioni, non vi è alcuna ragione per cui tale conversazione vada considerata come qualcosa di più che un semplice gioco sintattico; un gioco sintattico che, in verità, *assomiglia* moltissimo a un discorso intelligente, ma non più di quanto la curva tracciata dalla formica assomigli a una caricatura (p. 17).

Il riferimento linguistico ha dunque, come sua condizione, la presenza di una rete di relazioni prelinguistiche con gli oggetti – e sono proprio queste relazioni che sembrano mancare nel caso delle macchine di Turing che potrebbero continuare a parlarsi l'un l'altra, anche se il mondo avesse da tempo cessato di esistere.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, possiamo tornare ai nostri cervelli nella vasca per chiederci se e di che cosa parlino quando per esempio pronunciano (credono di pronunciare) la parola «albero». Un fatto è chiaro: quella parola, pronunciata da loro, non sta per un qualche albero reale, perché non vi è un nesso reale che la leghi agli alberi del nostro mondo. Se dunque quella parola significa qualcosa – se, in altri termini, ha un referente – questo dipende dal fatto che il programma leghi in un qualche modo (o non leghi affatto) gli enunciati nel loro complesso ai contenuti non linguistici che animano la vita dei cervelli nella vasca. E

ciò è quanto dire: il programma potrebbe creare un insieme di regole di ingresso del linguaggio e di regole di uscita dal linguaggio, per connettere le nostre parole ai contenuti non verbali che suscita nei cervelli nella vasca. Ora, se le cose stessero così, si potrebbe sostenere che un cervello in una vasca quando pensa ad un albero, o non pensa a nulla (non ha cioè un referente effettivo dei suoi pensieri) o pensa di fatto ad un albero in immagine: a legare le sue parole al loro referente sarebbero regole che in linea di principio non vanno al di là della sfera schiusa della sua esperienza e che quindi connettono parole “pronunciate in immagine” agli oggetti in immagine che prendono forma nella coscienza e con cui il cervello nella vasca intrattiene – sia pure soltanto in immagine – una qualche prassi pre-linguistica.

A questo quadro Putnam ne affianca un secondo che si intreccia con il primo, e che chiama in causa la presenza di un nesso causale. In questo caso, sembrerebbe ovvio sostenere che quando il cervello in una vasca dice che c'è un albero davanti a sé, le sue parole intendano gli stimoli elettrici o gli stati del computer che di fatto causa l'insorgere di quei pensieri. Possiamo allora sostenere che se il linguaggio del cervello in una vasca ha un referente, allora si deve scegliere tra una di queste tre ipotesi:

Supponendo che una di quelle teorie sia esatta e considerando a che cosa si riferiscono, nel linguaggio della vasca, le espressioni «albero» e «davanti a», le condizioni di verità per «c'è un albero davanti a me» quando essa occorre nella lingua della vasca, sono semplicemente le seguenti: un albero nell'immagine è davvero «davanti» al «me» in questione nell'immagine, oppure il tipo di impulso elettronico che normalmente produce tale esperienza deriva da una macchina automatica, oppure, forse, è in funzione il congegno della macchina stessa che dovrebbe produrre la sensazione dell'«albero davanti a me». E tali condizioni di verità sono certamente soddisfatte (*ivi*, p. 21).

Nessuna di queste ipotesi (e tanto meno l'ipotesi che nega valore referenziale al linguaggio dei cervelli nella vasca) è tale da consentirci di intendere il linguaggio dei cervelli nella vasca alla luce della rete dei referenti dell'italiano standard. Di qui la conclusione che Putnam intende trarre: se le cose stanno così, un cervello nella vasca che pronunciasse le parole «sono un cervello in una vasca», si troverebbe ad enunciare – nel caso in cui fosse vero per noi ciò che quella proposizione asserisce – qualcosa di molto diverso da ciò di primo acchito ci sembra essere il significato di quelle parole. Un cervello nella vasca che le pronunciasse, direbbe qualcosa che ha a che fare con i cervelli in immagine e con le vasche in immagine – ma nulla di tutto questo è in linea di principio chiamato in causa

dal senso dell'ipotesi che abbiamo formulato con Putnam e da cui tutte queste considerazioni hanno preso l'avvio:

Allo stesso modo, l'espressione «vasca» si riferisce alle vasche nell'immagine nel linguaggio della vasca, o a qualcosa che è legato a tale immagine (impulsi elettronici o caratteristiche del programma), ma certamente non si riferisce a vasche reali, dato che l'uso dell'espressione «vasca» nel linguaggio della vasca non ha alcun legame causale con le vasche reali (se si eccettua il legame costituito dal fatto che i cervelli in una vasca non sarebbero in grado di usare la parola «vasca» se non per la presenza di una particolare vasca, ossia di quella in cui si trovano essi stessi: tuttavia, il medesimo legame esiste anche tra l'uso di *tutte* le parole del linguaggio della vasca e quella particolare vasca e non è, invece, un legame speciale tra l'uso della parola *particolare* «vasca» e le vasche). Così nel linguaggio della vasca anche l'espressione «liquido nutriente» si riferisce a un liquido nell'immagine, o a qualcosa a esso legato (impulsi elettronici o caratteristiche del programma) nella lingua della vasca. Ne consegue che, se il «mondo possibile» è veramente quello reale e noi non siamo, effettivamente, che cervelli in una vasca, quando diciamo che «siamo cervelli in una vasca» intendiamo in effetti che *siamo cervelli in una vasca nell'immagine*, o qualcosa del genere (ammesso che il nostro discorso abbia comunque un significato). Ma parte dell'ipotesi secondo cui noi saremmo cervelli in una vasca è che noi non siamo cervelli in una vasca nell'immagine (l'essere cervelli in una vasca, cioè, non fa parte della nostra allucinazione), per cui, se siamo effettivamente cervelli in una vasca, allora l'enunciato «siamo cervelli in una vasca» dice qualcosa di falso (se pur dice qualcosa). In breve, se siamo cervelli in una vasca, allora «siamo cervelli in una vasca» è falso. Così esso è (necessariamente) falso (*ivi*, p. 21).

Di qui la conclusione che Putnam ci invita a trarre: se non possiamo dire che siamo cervelli in una vasca (se siamo cervelli in una vasca) – ed è questa la risposta all'interrogativo che Putnam formula a pagina 13 – allora semplicemente non possiamo esserlo, come si legge a pagina 22. L'impossibilità di *enunciare* la tesi scettica secondo la quale la nostra esperienza non è esperienza del mondo si traduce così, per Putnam, nella constatazione dell'impossibilità che la tesi scettica possa essere vera.

LEZIONE SESTA

1. Considerazioni critiche

È giunto ora il momento di provare a raccogliere qualche considerazione critica, che mira innanzitutto a saggiare la validità delle argomentazioni che Putnam propone e che abbiamo provato sin qui ad esporre.

Una prima considerazione ci costringe a riflettere sulla forma in cui Putnam ritiene possibile ancorare il linguaggio al mondo e che nelle nostre riflessioni abbiamo più volte formulato, seppure in un vocabolario che non appartiene all'orizzonte teorico di *Il significato di «significato»* o di *Cervelli in una vasca* che, quando si tratta di precisare questa relazione, rimanda alla nozione di causalità e ci invita a sostenere che parole come «faggio» o «olmo» guadagnano una loro relazione con i loro referenti perché sono pronunciate in un contesto reale in cui vi sono faggi e olmi e perché faggi e olmi determinano causalmente il soggetto che li percepisce e che si relaziona con essi.

Quale sia la ragione che spinge Putnam a parlare di causalità è presto detto: la causalità è una relazione che non ha natura linguistica o teorica e che occorre tra entità reali in quanto tali. Il sasso si scalda al sole senza aver bisogno di sapere nulla del sole o della natura della luce: gli basta esserci ed essere così com'è. Di qui la ragione per cui Putnam ci invita a sostenere che vi è un legame tra causalità e riferimento: quando il cervello senza corpo della finzione che abbiamo discusso sin qui pensa che vi è un albero davanti a sé le parole che pronuncia tra sé non parlano di alberi, di relazioni spaziali e nemmeno di se stesso, e non ne parlano perché non c'è una relazione causale che connetta quei pensieri a quelle cose *reali* che appartengono al nostro e non al suo mondo. Nell'espone queste tesi non ho sottolineato più di tanto questo punto e ho preferito parlare più in generale di una reazione extra-teorica, e a mia giustificazione potrei addurre in primo luogo il fatto che nelle sue ultime opere – e soprattutto in *Mente, corpo, mondo* – il radicamento dell'uomo nel mondo non è più espresso in termini causalistici, ma in forme che sono in fondo riconducibili nella sostanza e nel linguaggio alla prospettiva fenomenologica. In secondo luogo, tuttavia, ho preferito lasciare in sospeso la natura della relazione extrateorica di cui Putnam ha bisogno perché vi è una distinzione importante da fare: la distinzione tra le condizioni che rendono possibile

il riferimento e le condizioni che ne garantiscono l'esistenza. Perché il riferimento sia possibile è necessario che gli oggetti ci siano disponibili e che sia possibile sorreggere quella dimensione di *indicalità* che è a fondamento della teoria putnamiana del significato. Quando pronuncio la parola «olmo» e intendo che *questo* – ed ogni altra cosa che si trovi con ciò che addito nella relazione «stesso albero» – è un olmo, debbo poter far affidamento sul fatto che vi sia già un accordo condiviso ed una prassi comune che il linguaggio può articolare ulteriormente applicandosi a quegli oggetti che la vita ha già fatto emergere nella nostra esperienza. Più di questo non vi è bisogno: ci basta un accordo intersoggettivo che si fondi sulla prassi e quindi sulla certezza preteoretica che vi sia qualcosa davanti a noi e che sia possibile indicarla, senza per questo possederne già una nozione pienamente determinata.

Ciò che garantisce la possibilità del riferimento non garantisce ancora invece la realtà del suo fondamento. In un sogno *coerente e condiviso* potremmo avere ragioni per *credere* che vi sia davanti a noi un albero – *questo* albero – che intendiamo chiamare olmo e che vogliamo scegliere come paradigma del nostro futuro uso linguistico, e potremmo anche ritenere che quell'albero che crediamo di fronte a noi sia la causa reale delle nostre esperienze. Potremmo crederlo sul fondamento di buone ragioni, ma questo ancora non significa che sia necessario che le cose stiano così. La nozione di causalità sembra garantire invece che vi siano realmente gli oggetti di cui parliamo perché solo questo garantisce la possibilità del significato: il fatto che vi sia un ancoramento causale delle parole al mondo ed un simile fondamento presuppone che gli oggetti esistano realmente, al di là di ciò che sappiamo e al di là dell'esperienza che ne abbiamo.

Debbo dire che questa tesi non mi sembra persuasiva. Non mi sembra esserlo perché come abbiamo dianzi osservato la possibilità del riferimento – così come Putnam la formula – non mi sembra chiedere l'esistenza reale dell'oggetto, ma solo la sua presenza come oggetto di cui riteniamo di poter disporre sul terreno prelinguistico. Debbo essere certo che vi sia di fronte a me dell'acqua per poterla indicare e questa certezza deve accomunarmi agli altri cui mi rivolgo, ma una certezza condivisa è ancora qualcosa che appartiene alla dimensione dell'esperienza e non implica una presenza reale. Non è necessario parlare di causalità: è sufficiente alludere al fatto che la nostra prassi linguistica presuppone un ancoramento al mondo.

In secondo luogo, non mi sembra essere del tutto plausibile parlare di

causalità per alludere al nesso che lega il linguaggio al mondo per una diversa ragione. Il nesso che aggancia le parole agli oggetti è un nesso *puntuale*: se dico che *questo* è un olmo, indico questo albero individuale che vedo e che fa parte della mia esperienza, e null'altro. Il nesso causale, invece, non è un nesso puntuale, perché ogni relazione causale è di fatto espressione di un mutamento complessivo della situazione cui appartengo. Vedo un olmo davanti a me perché la luce ambientale è riflessa in un certo modo, ed è riflessa così e così perché l'universo ha una sua compagine materiale che determina il comportamento della luce che a sua volta è all'origine del mutamento dei miei organi di senso che si riverbera in un qualche mutamento dello stato del mio cervello. La relazione causale che determina il mio rapporto con ogni singolo oggetto è un fatto complesso e ramificato che comporta una qualche connessione con lo stato complessivo del mio ambiente, ma di questa complessità non vi è traccia nella relazione dell'indicare. Quando la macchina calcolatrice esegue una somma accadono molte cose perché ogni evento è un insieme di intrecci causali che si dipanano in molteplici direzioni; una somma qualsiasi, invece, non è molte diverse cose: è un'operazione singola che non dipende da altro che da sé stessa. Ed un discorso simile vale, io credo, per la relazione che lega le parole alle cose: quando indico questo albero che ho di fronte a me intendo solo quest'oggetto, anche se il nesso causale che determina il mio stato psicologico è un nesso multiforme che mi connette realmente con un certo stato del mondo cui appartengo.

Vi è tuttavia un'ulteriore ragione che, credo, renda poco persuasiva la riconduzione della dimensione indicale del significato al rapporto causale ed è che il nesso causale non chiede di essere dato alla coscienza per poter sussistere. Per poter indicare un oggetto, debbo poterlo esperire e non avrebbe senso sostenere che la relazione che connette la parola "olmo" all'albero che ho davanti e che assumo come paradigma della parola che così introduco potrebbe sussistere anche se non avessi una diretta esperienza di questo albero individuale. Non così stanno le cose quando parliamo di una relazione meramente causale: il nesso che lega un determinato stato psichico alla causa reale che lo determina non implica in alcun modo il fatto che questa ultima sia in qualche modo data alla soggettività. Ma se così stanno le cose, dovrebbe essere lecito sostenere non soltanto che chi pensa un oggetto, si vincola a pensare qualcosa che non conosce interamente, ma addirittura che sia possibile sostenere che si pensa qualcosa che è interamente diverso da ciò di cui abbiamo in qualche modo co-

scienza. Che così possano stare le cose è un fatto di cui ci siamo in qualche modo già resi conto leggendo le pagine di Putnam: l'ipotesi secondo la quale il cervello nella vasca avrebbe come oggetto dei propri pensieri gli stimoli elettrici o gli stati fisici del computer cui è connesso è infatti un chiaro esempio di come – se ci si pone in questa prospettiva – sia possibile *pensare* a qualcosa di cui si ignora persino l'esistenza.

Del resto, che sia lecito avanzare più di un dubbio sulla possibilità di intendere la dimensione indicale del significato alla luce della nozione di causalità lo si comprende anche osservando le incertezze che caratterizzano le indagini di Putnam rispetto alla natura di ciò cui si riferiscono i pensieri di un cervello in una vasca. Qui Putnam sembra oscillare tra una molteplicità di soluzioni diverse che sembrano ora rendere più plausibile l'esistenza di un nesso causale a scapito dell'intuitività del riferimento, ora viceversa scelgono un referente plausibile rendendo tuttavia poco perspicuo il nesso causale:

In virtù di quello che abbiamo finora spiegato, se il cervello in una vasca (nel mondo in cui ogni essere senziente è, e è sempre stato, un cervello in una vasca) pensa «davanti a me c'è un albero», il suo pensiero non si riferisce effettivamente a alberi reali. Secondo certe teorie su cui torneremo in seguito, il cervello si potrebbe riferire agli alberi nell'immagine, o agli impulsi elettronici che gli hanno fatto avere delle esperienze relative agli alberi, oppure a quelle caratteristiche del programma che sono responsabili di tali impulsi elettronici. Queste teorie non sono in contrasto con ciò che abbiamo spiegato, poiché c'è uno stretto legame causale tra l'uso della parola «albero» nel linguaggio della vasca e la presenza degli alberi nell'immagine, la presenza di impulsi elettronici di un certo tipo e la presenza di certe caratteristiche del programma della macchina. Secondo tali teorie, il cervello ha ragione, non torto, quando pensa «c'è un albero davanti me». (*ivi*, pp. 20-21).

Credo che queste diverse ipotesi (e l'incapacità di scegliere tra esse) siano un segno di un problema che potremmo formulare così: Putnam pretende di ancorare il linguaggio al mondo in virtù di un nesso reale che implica l'esistenza reale di ciò di cui si parla, ma proprio questo nesso si mostra per certi versi inadatto a rendere conto della relazione che lega le parole ai paradigmi cui sono vincolate. Insomma: non mi sembra che il carattere indicale del significato possa parlare in nome dell'esistenza reale degli oggetti cui si fa riferimento. Ma se le cose stanno così, se è sufficiente che le nostre parole possano riferirsi ad un oggetto che si *suppone* possa sussistere indipendentemente dal nostro pensarlo e intenderlo linguisticamente, allora si deve riconoscere che una garanzia effettiva del fatto che il nostro linguaggio abbia referenti reali non vi è. Forse i cervelli in

una vasca non parlano affatto, ma non hanno una ragione effettiva per dubitarne: potrebbero credere di parlare, anche senza avere un mondo cui fanno riferimento. E questo fatto getta luce anche sul nostro linguaggio: forse anche noi potremmo soltanto credere di parlare e potremmo trovarci a discorrere senza avere un qualche referente *reale* dei nostri discorsi. Del resto, una relazione causale è una relazione che può sussistere senza che ne siamo coscienti, ma lo scettico rammenterebbe (a ragione, questa volta) che asserire che vi è una certa relazione causale è un fatto che appartiene alla dimensione cognitiva della nostra esperienza. Dire che sussiste una relazione causale tra il nostro corpo e l'oggetto che percepiamo significa evidentemente avere già buone ragioni per sostenere che esiste l'oggetto percepito e queste ragioni ci riconducono in fondo alla dimensione dell'esperienza come terreno ultimo delle giustificazioni.

Queste considerazioni ci riconducono ad una seconda critica che credo si debba rivolgere all'argomento di Putnam. Rammentiamolo: Putnam ci invita a sostenere che se è vero che sono un cervello in una vasca, allora il mio dire «sono un cervello in una vasca» conduce ad una proposizione che si confuta da sola. La ragione ci è nota: se sono realmente un cervello in una vasca, allora ciò che posso pensare e dire – sempre che abbia un senso sostenere che il mio sia un linguaggio che dice *davvero* qualcosa – appartiene in linea di principio alla sfera dell'allucinazione coerente entro cui sono costretto a muovermi. Se sono un cervello in una vasca, allora non posso essere un «cervello in una vasca» – questo è il punto:

Ne consegue che, se il «mondo possibile» è veramente quello reale e noi non siamo, effettivamente, che cervelli in una vasca, quando diciamo che «siamo cervelli in una vasca» intendiamo in effetti che *siamo cervelli in una vasca nell'immagine*, o qualcosa del genere (ammesso che il nostro discorso abbia comunque un significato). Ma parte dell'ipotesi secondo cui noi saremmo cervelli in una vasca è che noi non siamo cervelli in una vasca nell'immagine (l'essere cervelli in una vasca, cioè, non fa parte della nostra allucinazione), per cui, se siamo effettivamente cervelli in una vasca, allora l'enunciato «siamo cervelli in una vasca» dice qualcosa di falso (se pur dice qualcosa). In breve, se siamo cervelli in una vasca, allora «siamo cervelli in una vasca» è falso. Così esso è (necessariamente) falso (*ivi*, p. 21).

Se sono un cervello in una vasca non posso dire che sono un cervello in una vasca, ma riconoscere che così stanno le cose non vuol dire ancora avere fatto piena chiarezza sul senso di questa conclusione. Putnam dice che la proposizione che il cervello in una vasca enuncia si confuta da so-

la, ma questo non significa ancora sostenere che vi sia una contraddizione tra la tesi secondo la quale se è vero che sono un cervello in una vasca, allora è necessariamente falso ciò che sostengo quando dico «sono un cervello in una vasca». Contraddizione non vi è perché ciò che dico quando formulo l'ipotesi secondo la quale sono un cervello in una vasca non è ciò che dichiaro falso, quando affermo «sono un cervello in una vasca» e sono un cervello in una vasca: l'ipotesi che do per vera parla di oggetti diversi dalla proposizione falsa che enuncio. Ma allora, se la premessa non dice ciò che sostiene l'affermazione che enuncio, da dove può sorgere il problema? perché non può essere vero ciò che dico quando affermo «sono un cervello in una vasca»?

Rispondere a questa domanda vuol dire richiamare l'attenzione sul fatto che una proposizione ha luogo in un linguaggio e che dalle regole di quel linguaggio trae le condizioni che ne fissano la significatività. Ora, quando dico «sono un cervello in una vasca» questa proposizione sembra voler dire qualcosa di preciso in un dato linguaggio – il nostro italiano standard: dice di me che sono un cervello e che questo cervello si trova in una vasca, nella condizione che conosciamo. Ma se è vero che le cose stanno così, se davvero siamo cervelli in una vasca, allora si deve insieme riconoscere che enunciare questa proposizione significa insieme affermare in un linguaggio dato (l'italiano standard) qualcosa che nega le condizioni di significatività di quello stesso linguaggio. Per dare un senso a quella proposizione siamo così costretti a riformularla in un linguaggio differente: dobbiamo intenderla come una proposizione scritta nell'italiano della vasca. E se la intendiamo come proposizione di quel linguaggio, allora dobbiamo riconoscere che se significa qualcosa, significa qualcosa di falso: dice che è vero che ho l'impressione di essere un cervello in una vasca (che ho esperienze di questo genere), mentre questo non è vero per ipotesi. Ma se le cose stanno così, allora l'argomento contiene nonostante il tarlo dell'autoriferimento: dice da un lato che non si può enunciare in un linguaggio dato una proposizione che, se è vera, cancella le condizioni cui è vincolata la sua significatività e mostra dall'altro come una riformulazione di quella tesi in un differente linguaggio conduca ad una falsità palese.

Una volta che si sia chiarita la natura dell'argomento, credo sia più facile comprenderne la portata effettiva. Si tratta di un argomento che dice propriamente questo: dice che non posso affermare qualcosa in un linguaggio dato se ciò che affermo nega le condizioni di significatività di

quel linguaggio. Ciò tuttavia significa davvero sostenere che abbiamo dimostrato che non possiamo essere cervelli in una vasca? Io non lo credo e per rendersene conto è forse opportuno osservare due cose.

La prima è che – sebbene non possa dire «sono un cervello in una vasca» se lo sono davvero – posso invece affermare di qualsiasi altra persona che è un cervello in una vasca se è vero che lo è, anche se nessuno di loro può asserire questa verità senza trovarsi impaniato nel paradosso che conosciamo. E ciò è quanto dire: la difficoltà non concerne l'essere cervelli in un vasca (per quanto sgradevole possa essere questa ipotesi), ma il dire nel nostro linguaggio una proposizione che nega le condizioni di significatività del nostro linguaggio.

La seconda riflessione cui alludevo ci invita a saggiare la natura di un diverso esempio. Immaginiamo che qualcuno *asserisca* che i principi logici di cui ci avvaliamo sono falsi e assumiamo per ipotesi che questa proposizione sia vera: ne avremmo come ovvia conseguenza una proposizione che si toglie da sé perché non possiamo dire nel linguaggio una proposizione che pretende di essere vera e che insieme nega che sussistano le condizioni che ci consentono razionalmente di affermarla. Una simile tesi si nega da sola, ma sarebbe tuttavia sbagliato, io credo, muovere di qui per affermare che abbiamo *dimostrato* la validità dei principi logici di cui ci avvaliamo. Una simile dimostrazione sarebbe circolare e mostrebbe soltanto che se accettiamo di muoverci in un certo linguaggio, allora non possiamo metterne in questione le regole.

Non credo che l'argomento di Putnam dimostri molto più di questo: ci dice che se vogliamo parlare un dato linguaggio non possiamo mettere in questione le sue regole. L'argomento di Putnam è un argomento trascendentale: fissa le condizioni trascendentali del riferimento in un linguaggio dato. Così facendo, dice anche quali sono le proposizioni che non possono essere formulate in quel linguaggio: non possiamo dire nel linguaggio le proposizioni che negano le sue condizioni di possibilità. Questo tuttavia non vuol dire che simili proposizioni siano semplicemente false: vuol dire invece che la nostra possibilità di parlare è vincolata a certe condizioni e avanza un insieme di presupposti. Tra questi presupposti vi è anche la certezza che abbia un senso attribuire alle nostre parole i significati consueti – quei significati cui dovremmo rinunciare se fossimo cervelli in una vasca. Questo tuttavia non significa che non vi è spazio per questa possibilità e che la filosofia può arrogarsi il diritto di dire che non è possibile filosoficamente ciò che è fisicamente possibile:

C'è un «mondo possibile da un punto di vista fisico» in cui non siamo che cervelli in una vasca : che cosa significa tale asserzione, se non che vi è una *descrizione* di un tale stato di cose che è compatibile con le leggi della fisica? Come nella nostra cultura si tende, fin dal Seicento, a considerare la *fisica* come la nostra metafisica, ossia a vedere nelle scienze esatte la tanto sospirata descrizione della «natura vera e definitiva dell'universo», allo stesso modo, e come conseguenza immediata di ciò, si tende anche a considerare la «possibilità fisica» come il punto di riferimento per qualsiasi ipotesi: secondo tale atteggiamento, la verità non è che la verità fisica, la possibilità non è che la possibilità fisica e la necessità non è che la necessità fisica. Abbiamo però visto, sebbene finora soltanto in un esempio un po' artificioso, che tale tendenza è errata: il fatto che esista un «mondo possibile dal punto di vista fisico» in cui non saremmo che cervelli in una vasca (e lo saremmo sempre stati) non significa che possiamo *essere* realmente e effettivamente cervelli in una vasca. Ciò che esclude questa possibilità non è la fisica ma la filosofia (*ivi*, p. 23).

Se sono un cervello in una vasca, non posso dire «sono un cervello in una vasca» – ecco tutto. Riconoscere che questa proposizione, se vera, non può essere pronunciata non significa tuttavia nulla di più di questo: potrebbe capitarci un giorno di essere in una situazione per cui ci mancano le parole.

2. Riflessioni conclusive

Le analisi che abbiamo svolto sin qui ci hanno mostrato che cosa ritengo sia possibile cogliere nell'argomento di Putnam – un argomento che in fondo, dice meno di quel che pretende di asserire, ma che non è per ciò stesso privo di interesse. L'argomento di Putnam è un argomento di natura trascendentale: muove da un fatto e indica le condizioni su cui esso poggia. Il fatto da cui muove Putnam è presto detto: si tratta del nostro linguaggio e della sua capacità di riferirsi agli oggetti del nostro mondo. Di questo fatto debbono essere messe in luce le condizioni di possibilità e questo significa interrogarsi da un lato sulle forme che rendono possibile il riferimento e mettere in luce dall'altro i limiti entro cui il linguaggio può mantenere viva la sua capacità di parlarci di qualcosa. Ora, l'argomento di Putnam ci mostra proprio questo: ci invita a riflettere su quello che accade quando si oltrepassano i limiti che circoscrivono lo spazio del linguaggio, il suo orizzonte di possibilità. Pensare che cosa accadrebbe se fossimo cervelli in una vasca è dunque un modo per segnare con chiarezza i limiti che il linguaggio ci chiede di non oltrepassare, e lo

stesso accade in generale per ogni tesi scettica che, in questa prospettiva, deve apparirci come l'esito cui conduce una dimostrazione per assurdo che definisce, negandole, le condizioni di possibilità del linguaggio.

Non si tratta di un esito irrilevante: in fondo, l'argomento che abbiamo appena mostrato ci insegna che lo scetticismo radicale non può essere in alcun modo formulato e che non ha quindi senso cercare di difendersi dalle sue insinuazioni teoriche. E tuttavia dire che lo scetticismo non è una tesi che possa essere formulata e che non è nemmeno pensabile che la nostra esperienza del mondo esterno sia in realtà imbrigliata nelle pieghe di un Grande Sogno entro cui si muoverebbe ogni nostra vita desta non significa sostenere che la negazione della tesi scettica sia vera o che si possa affermare che abbiamo una qualche dimostrazione del fatto che la nostra esperienza non possa essere in generale smentita. Lo scettico non può formulare il suo rifiuto di accordare alla nostra esperienza una qualsiasi presa su mondo, ma deve riconoscere che lo scetticismo cancella le condizioni di possibilità del nostro linguaggio e deve essere come tale messo da canto come un'ipotesi improponibile, anche se questa conclusione di per sé non vale affatto come una garanzia che la realtà sia proprio così come ne parliamo. Potremmo forse esprimerci così: ciò che le considerazioni che abbiamo sin qui svolto ci mostrano è che possiamo parlare della realtà solo all'interno di un linguaggio, ma questo ancora non significa che la realtà sia proprio così come ne parliamo. Potrebbe infatti capitarci di dover riconoscere che di una certa teoria è necessario disfarcisi perché ci costringe a tacere di una realtà che di fatto le sfugge.

In un passo delle *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, Wittgenstein ci invita ad una riflessione sul problema dello scetticismo che assume la forma di una parodia che non si arresta nemmeno di fronte ai padri nobili della filosofia moderna; così, in un passo che prende evidentemente di mira Cartesio, leggiamo:

Nessun diavolelto ci inganna in questo momento? Bene, se ci inganna non importa. Occhio non vede, cuore non duole (L. Wittgenstein, *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 199, III, 78).

Si tratta di una parodia che deve essere letta alla luce del suo obiettivo polemico e del suo stile espressivo, ma non è difficile intenderne il senso che può essere quasi preso alla lettera. Il problema è in fondo lo stesso di Putnam, anche se Wittgenstein lo veste dei panni consueti della tradizione filosofica: un demone maligno potrebbe ingannarci e ci nasconde la nostra vera realtà. Questo strano demone potrebbe esistere – Wittgenstein lo

dice con chiarezza, ma insieme ci invita a riflettere sul fatto che di questo strano inganno siamo necessariamente all'oscuro: non posso saper nulla di questo demone, nemmeno che ci sia e che mi inganni, così come non posso pensare di essere un cervello in una vasca, almeno sin quando impiego le parole del mio linguaggio nell'unico senso che posso loro attribuire. Il demone potrebbe ingannarmi su tutto, ma proprio per questo non posso dire che so che c'è un demone che mi inganna – questo è il punto.

Non posso pensare di essere immerso in un Grande Sogno in cui un demone maligno mi rinchiude perché le parole del mio linguaggio perdono nell'addentrarsi in questa strana ipotesi la presa che le ancora al mondo e che dona loro un senso, ma non posso nemmeno trarre di qui la garanzia che non possa accadere che un giorno ci si possa svegliare – qualunque sia il nuovo linguaggio cui si debba affidare il compito di descrivere ciò che c'era accaduto e di pensare la realtà che ora ci si dischiude. Non posso dire nel linguaggio ciò che nega le condizioni di significatività del linguaggio, ma non posso nemmeno pretendere di dimostrare nel linguaggio la sua definitiva presa sul mondo. La storia delle dottrine scientifiche in fondo ci mostra proprio questo: non possiamo certo pensare la realtà fisica se non all'interno di una teoria, ma questa non è ancora una garanzia del fatto che i nostri concetti che, soli, ci consentono di pensare come sia fatto il mondo non possano rivelarsi ad un tratto incapaci di dare ai fenomeni una qualche formulazione. Qualche volta i fatti ci costringono a tacere e la presa del linguaggio della teoria sul mondo si allenta, almeno in un punto.

Possiamo concludere così il nostro primo modulo, rammentando quale sia la conclusione cui siamo giunti. Il filosofo scettico ci invita ad un dubbio radicale sul mondo, ma questo dubbio deve essere tacitato perché di fatto mina le condizioni di possibilità del linguaggio e quindi mette in questione anche la nostra stessa capacità di formulare in generale dubbi. Sottolineare che la nostra possibilità di ragionare presuppone un linguaggio e quindi anche un ancoramento preteoretico al mondo non significa tuttavia dichiarare da un lato insensata la possibilità di dubitare di ogni singola credenza e non vuol dire dall'altro che vi siano argomenti che dimostrino che le regole del nostro linguaggio sono al sicuro da ciò che i fatti potranno in seguito mostrarci. Non possiamo parlare del Grande Sogno, ma questo non esclude che ci accada, prima o poi, di svegliarci.

PARTE SECONDA

LO SCETTICISMO E IL CRITERIO DELL'EVIDENZA



LEZIONE SETTIMA

1. Un libro bellissimo che ci chiede di dubitare

Le riflessioni che abbiamo raccolto nel primo modulo del nostro corso avevano una meta ben definita: volevano mostrare che è possibile parlare di un mondo obiettivo e che le argomentazioni scettiche nella loro radicalità debbono essere messe da canto perché non possono essere propriamente formulate nel nostro linguaggio. Ci siamo poi soffermati sui limiti degli argomenti trascendentali contro lo scetticismo e abbiamo cercato di chiarire in che senso il dubbio scettico mantenga una sua legittimità: non possiamo enunciarlo, ma non per questo possiamo ritenere che la realtà sia necessariamente racchiusa nel sistema dei nostri concetti.

Lo scetticismo, tuttavia, non è solo una riflessione filosofica che ha di mira la nostra certezza in un mondo obiettivo: è anche una domanda radicale sul fondamento della nostra idea di ragione. In fondo, l'abbiamo osservato più volte leggendo i passi di Enesidemo: ogni posizione che dichiariamo valida ci *sembra* vera ed è quindi soggetta a quel gioco di relatività che sembra imprigionare ogni nostra tesi. Il nostro ragionare è, per forza di cose, inchiodato in un punto e questo – osserva Enesidemo – lo rende inadatto a pronunciare verdetti che pretendano di andare al di là del linguaggio delle apparenze. Vorremmo dire che qualcosa è certo e vero, ma siamo poi costretti a riconoscere che questo giudizio è situato ed è ancorato ad una prospettiva particolare, cosa questa che lo rende inadatto a reggere il peso di una generalizzazione. Posso dire che qualcosa è vero solo se ho un criterio per dirlo; se questo criterio, tuttavia, è soltanto il *mio* criterio e se in generale non posso dire che qualcosa è così e così senza fondarmi sul fatto che mi sembra essere così e così, allora debbo riconoscere che la verità mi sfugge, poiché non è affatto contraddittorio che ciò che mi sembra vero possa rivelarsi falso.

È questo il tema che dobbiamo affrontare ora ed è per questo che dobbiamo riflettere un poco sulle *Meditazioni metafisiche* che Cartesio pubblica nel 1642 e che rappresentano una sorta di manifesto teorico della filosofia moderna. Basta formulare un simile obiettivo perché si avverta il desiderio di avanzare una critica che potremmo formulare così: le *Meditazioni metafisiche* sono un libro bellissimo e ricchissimo che ha di mira i problemi più ampi e generali della filosofia e che non può essere compre-

so se lo si legge solo alla luce del problema che ci sta a cuore. Perché dunque scomodare un testo così alto per far luce sui nostri problemi? Non si corre il rischio di leggerlo ponendosi in una prospettiva comunque limitata che rischia di farci smarrire la complessità e anche la bellezza di quelle pagine?

Lo si corre, è vero. Le *Meditazioni* di Cartesio sono un capolavoro di ineguagliabile ricchezza e le sue poche pagine sanno racchiudere, in un percorso che lascia il lettore senza fiato, le questioni più generali del metodo, i problemi che la nuova scienza pone alla riflessione filosofica, ma anche le domande più complesse e alte della filosofia in quanto tale. Di tutto questo complesso intreccio dovremo semplicemente tacere, per rivolgere la nostra attenzione solo alla prima meditazione cui Cartesio ci invita e che dobbiamo cercare, a modo nostro, di ripetere. Siamo seduti davanti al fuoco e ci chiediamo se abbiamo davvero ragioni per credere alle opinioni cui di consueto diamo il nostro assenso. Questa domanda non può che originare il dubbio da cui Cartesio ci invita a prendere le mosse:

Già da qualche tempo, ed anzi fin dai miei primi anni, mi sono accorto di quante falsità ho considerato come vere, e quanto siano dubbie tutte le conclusioni che poi ho desunto da queste basi; ho compreso dunque che almeno una volta nella vita tutte queste convinzioni devono essere sovvertite, e di nuovo si deve ricominciare fin dai primi fondamenti, se mai io desidero fissare qualcosa che sia saldo e duraturo nelle scienze ((R. Descartes, *Meditazioni filosofiche*, a cura di A. Lignani e E. Lunani, Roma 1996, I).

Per condurre in porto questo dubbio così radicale è necessario in primo luogo interrogarsi su quali siano le opinioni che abbiamo sul mondo – un mondo che, conformemente al tono privato e intimo della meditazione cui siamo invitati, deve fin da principio apparirci così, come il mondo *esterno*. Ora il mondo è un titolo vasto sotto cui stanno opinioni molto differenti: vi sono le opinioni che derivano dalla sensibilità e che concernono le cose sensibili; vi sono poi le opinioni che concernono la mia corporeità viva di cui sembra impossibile dubitare e infine vi sono le verità della matematica e della logica che non parlano direttamente delle cose esistenti, ma che pretendono di sorreggerci nella conoscenza obbiettiva della realtà. Tre ordini diversi di opinioni che chiedono tre diverse forme del dubbio e che ci invitano ad una riflessione che si fa sempre più diafana e sottile, passando per paradossi che segnano una distanza crescente con le tesi del senso comune.

Sappiamo dunque qual è la mossa che ci attende per prima: dobbiamo

dubitare di questo mondo di cose e persone, e per costringerci a farlo Cartesio ci invita a cercare di individuare la *fonte* delle nostre opinioni: negarle ad una ad una sarebbe evidentemente impossibile, e ciò è quanto dire che il compito che le *Meditazioni* si prefiggono può essere assolto solo se possiamo recidere il fondamento su cui poggiano le nostre credenze che vertano su cose e persone. Quale sia questo fondamento è presto detto: le nostre opinioni sul mondo esterno poggiano sulla percezione sensibile, eventualmente corroborata dal ragionamento, poiché è soltanto in ragione della nostra esperienza che sembra lecito affermare che vi è una realtà esterna:

Tutto ciò che fino ad ora ho ammesso come vero al massimo grado, l'ho tratto dai sensi o per mezzo dei sensi.

I sensi, tuttavia, ogni tanto ci ingannano, ma questo fatto di per sé non è ancora rilevante. Qualche volta posso sbagliarmi, ma l'orizzonte del dubbio cui dobbiamo accedere è un orizzonte generalissimo: dobbiamo poter dubitare del mondo nella sua totalità e questo vuol dire che è necessario andare al di là dei dubbi isolati da cui siamo ogni tanto pervasi. Il dubbio tuttavia è un atteggiamento che chiede ragioni: non possiamo semplicemente *scegliere* di dubitare, così come si può per esempio decidere di sospendere il giudizio su una qualsiasi tesi, proprio perché il dubbio è una *motivata modificazione della credenza* – una modificazione, insomma, che *dipende da ragioni* cui il credere deve rivelarsi sensibile.

Cartesio tenta due vie per venire a capo di questo problema. La prima via è la via del *contagio*: il dubbio deve essere pensato come un germe che diffonde un'infezione e che si propaga da un centro che motiva il suo insorgere e che rende possibile il suo espandersi. Si tratta di una via che Cartesio percorre, ma che – io credo – non conduce all'esito desiderato perché non ci offre buone ragioni per dubitare di ciò di cui normalmente non dubitiamo affatto. Cerchiamo di vedere come Cartesio ragiona e come suggerisce di ragionare anche a noi che siamo seduti come lui accanto al fuoco e che come lui siamo soli con i nostri pensieri. La tesi da cui dobbiamo muovere è questa. Dobbiamo pensare che la nostra esperienza sensibile sia un testimone infido, che non vale la pena di ascoltare. Per farlo dobbiamo innanzitutto rivolgere la nostra attenzione alla sensibilità e mettere in luce un fatto indiscutibile: vi sono esperienze sensibili che ci ingannano.

Quali siano poi gli inganni dei sensi non c'è nemmeno bisogno di dirlo. La voce della tradizione scettica può qui parlare liberamente senza nem-

meno bisogno di rispolverare i suoi esempi: il remo può rimanere tranquillo fuori dall'acqua, perché nelle sue critiche alla sensibilità lo scettico può essere creduto sul fondamento della sua parola. Al silenzio della *Prima meditazione* fanno eco poche osservazioni nella *Sesta* che ci permettono almeno di gettare uno sguardo sugli esempi che Cartesio ha in mente e che, seppure in tono minore, ci riconducono alla fascinazione barocca per le meraviglie ottiche e per le raffigurazioni curiose. In fondo, la teoria della prospettiva e la sua esasperazione anamorfica non fanno altro che mostrare ciò che la teoria della visione ci mostra: ciò che gli occhi ci consentono di percepire è soltanto una proiezione distorta della realtà, un'immagine che non ci trae in inganno solo perché allo sguardo sensibile si lega uno sguardo intellettuale. I pittori, rammentava Cartesio,

rappresentano meglio cerchi con ovali che non con altri cerchi, e quadrati con rombi meglio che con altri quadrati, e così con ogni altra figura: in tal modo spesso, per essere più perfette come immagini e per rappresentare meglio un oggetto, non debbono in alcun modo rassomigliargli (R. Descartes, *Diottrica* (1637), in *Opere*, UTET, Torino, 1987, vol. I., 233).

Il pittore deforma il reale per rappresentarlo, e questa constatazione che è così ovvia per una cultura figurativa determinata dalla rappresentazione prospettica deve guidarci, per Descartes, anche sul terreno delle analisi percettive. La percezione visiva ha in sé il germe dell'errore proprio perché i fenomeni sono comunque dissimili da ciò che ci mostrano. Non è un caso allora che i pochi esempi che Cartesio ci propone si richiamino tutti al fenomeno delle distorsioni prospettiche:

molte esperienze, a poco a poco, hanno distrutto ogni fiducia che avevo riposto nei miei sensi; infatti talvolta le torri, che mi erano sembrate rotonde da lontano, da vicino mi apparivano quadrate, e statue grandissime, che stavano nell'alto di esse, apparivano piccole viste da terra; ed in innumerevoli altri fatti di tal genere trovavo che i giudizi, formati sui sensi esterni, erano errati (R. Descartes, *Meditazioni filosofiche*, op. cit., VI).

Guardo una torre lontana e la vedo di forma arrotondata, ma poi quando mi avvicino la scopro rotonda – ecco l'errore in cui posso cadere se mi lascio trascinare dalla sensibilità e se proietto la forma delle apparenze sul terreno dell'essere. Da lontano tutti i corpi appaiono in modo indistinto e se dovessimo disegnarli dovremmo arrotondarne i contorni – proprio come ci ricorda Leonardo nel suo *Trattato sulla pittura*:

Ogni corpo ombroso, il quale sia di qualunque figura si voglia, in lunga distanza pare essere sferico; e questo nasce perché s'egli è un corpo quadrato, in brevissima distanza si perdono gli angoli suoi, e poco più oltre si perdono i lati minori che resta-

no; e così, prima che si perda il tutto, si perdono le parti per esser minori del tutto (*Trattato sulla pittura*, Milano, 1890, p. 279).

Un ragionamento semplice e chiaro, ma non per questo privo di errori. Guardo una torre lontana e la vedo rotonda – ma le cose stanno davvero così? Forse, talvolta, non sappiamo dire con esattezza quale sia la forma di una torre lontana, e non sapremmo valutare con precisione la grandezza delle statue che si ergono su un campanile; questo, tuttavia, non significa affatto che *vediamo* rotonda la torre quadrata e minuscole le statue che sono in realtà gigantesche. Quando dall’alto di una torre osserviamo le persone che si agitano giù in strada, diciamo che ci sembrano davvero piccole, ma quest’espressione non allude necessariamente ad un errore percettivo. Il verbo “sembrare” non è necessariamente la testimonianza dell’avvenuto riconoscimento di un errore compiuto dai sensi e corretto dalla ragione, ma è nella norma la forma migliore per *descrivere* il contenuto di una percezione che, per la sua stessa natura, distingue l’apparenza dall’essere e che ha come sua caratteristica interna e fenomenologica la modalità cui il verbo «sembrare» allude. La Luna all’orizzonte non la *vediamo* affatto grande come una moneta: la sua dimensione ci sfugge insieme al luogo in cui si trova quell’oggetto luminoso che ci appare lontano di una lontananza indefinibile. La Luna *sembra* grande come una moneta, ma *vediamo* bene che non lo è, e la percezione in quanto tale ci vieta di cogliere l’essere nel gioco dell’apparire. La torre lontana ci *appare* proprio così – *come se* fosse rotonda, anche se lontani come siamo non possiamo affatto dire di vederla così: di qui riusciamo a vedere soltanto come la torre appare, non quale forma esattamente abbia. E lo stesso vale per le case e le strade di un paese che vediamo dalla sommità di un colle: ci *appaiono* piccole, ma *non le vediamo* piccole, anche se non riusciamo a vedere quale sia la loro dimensione.

Sono questi «gli innumerevoli fatti» cui Cartesio si riferisce per invitarci a dubitare delle testimonianze dei sensi. E forse di fronte a queste considerazioni che ci vengono presentate come se fossero una scoperta che tutti possiamo fare tanto è a portata di mano, la nostra prima reazione sarà di un colpevole stupore, perché di questa radicale diversità non ci siamo in un certo senso mai accorti: stendiamo tranquilli la mano per prendere il libro sul tavolo e la presa si adatta perfettamente alla forma che vediamo e non chiniamo la testa addentrandoci in un portico perché vediamo (o almeno credevamo di vedere) che non ce n’è affatto bisogno. Ma di questa sicurezza dobbiamo sentirci colpevoli – almeno quando parliamo con

il filosofo che ci invita a distinguere ciò che crediamo di vedere da ciò che *propriamente* vediamo. E la via per dare un senso più definito a quest'espressione che dovrebbe riempirsi di contenuto in virtù di un atto introspettivo è relativamente semplice: dimentichiamoci della nostra esperienza passata, del nostro aver toccato e afferrato le cose del mondo e fingiamo di essere un occhio che si spalanca per la prima volta sugli oggetti e ciò che allora vedremo sarà ciò che propriamente vediamo. E se questa finzione non ci sembra facilmente percorribile è possibile tentare un'altra via: chi dipinge deve dimenticarsi di ciò che il tatto gli insegna e questo ci invita a pensare che ciò che di un oggetto propriamente vediamo sia molto simile alla sua proiezione prospettica rispetto ad un punto dato. Per raffigurare una moneta dobbiamo dimenticarci di che cosa essa sia e dobbiamo, nella norma, tracciare una sorta di ellisse perché questa è la forma della sua proiezione prospettica quando non la osserviamo da quell'unico punto di vista che si raggiunge muovendo lungo la perpendicolare al suo centro. La tela racchiude così ciò che propriamente vediamo: la moneta a forma di ellisse o il portico che si chiude.

All'origine di queste considerazioni vi è una tesi su cui è opportuno riflettere: la tesi secondo la quale la percezione consta di immagini, di fotografie il cui senso possa essere deciso osservando che cosa di volta appare raffigurato. Basta tuttavia rammentare le osservazioni che abbiamo proposto per renderci conto di quanto una simile descrizione sia artificiosa. In primo luogo, ciò che in questa discussione del problema deve colpirci è il modo in cui si presume che le singole scene percettive possano connettersi per formare l'unità di *uno* spazio. Questa unità sembra essere necessariamente e soltanto un'unità *per giustapposizione*, un'unità di immagini separate. *Fotografiamo* uno dopo l'altro i quattro angoli del soffitto e constatiamo che ci appaiono ottusi: ne concludiamo che il soffitto è un quadrilatero i cui angoli interni sommati hanno un'ampiezza superiore a 360°; guardiamo i binari convergere davanti a noi e dietro le nostre spalle e diciamo che lo spazio visibile non è euclideo. L'esperienza tuttavia *non consta di una serie di fotografie*, ma è un processo la cui unità di decorso è vincolata da regole che da una parte determinano il senso delle singole scene visive e che dall'altra non possono essere eluse, se non si vuole che venga meno la possibilità del riferimento oggettuale. Così, se è vero che gli angoli del soffitto formano l'immagine di un angolo ottuso nell'occhio di chi li guarda, è tuttavia necessario rammentare che quando la vista corre dall'uno all'altro angolo per cogliere – nella

connessione sintetica delle datità fenomeniche – l'oggetto che essi delimitano, la regola di unificazione delle singole scene percettive determina il senso delle immagini che di volta in volta vediamo, e lo determina facendo sì che la soggettività *veda* nell'ottusità degli angoli una *deformazione* prospettica in cui si annuncia sia la configurazione autentica dell'oggetto, sia la profondità della scena percepita. Del resto, delle due l'una: o si riconosce che ciò che vediamo è determinato dalla regola che si costituisce nell'unità del decorso percettivo o si deve negare che abbia un senso dire che vediamo il soffitto spigolo dopo spigolo: che cosa ci permetterebbe infatti di parlare di un oggetto, laddove vi sono soltanto immagini, peraltro sempre *mutevoli*, delle sue diverse parti? Insomma: se ci disponiamo in una prospettiva di stampo descrittivo, la constatazione secondo la quale la moneta ci appare ellittica, anche se è di forma circolare non vale come una ragione per dubitare. Tutt'altro: noi vediamo circolare la moneta perché di qui ci appare ellittica. Ma il modo in cui la moneta ci appare non decide della forma che la moneta visibilmente ha – questo è il punto.

E tuttavia negare che la deformazione prospettica debba essere annoverata senz'altro tra le cause degli errori percettivi non significa ancora negare che la percezione talvolta ci inganni, anche se gli errori in cui il percepire ci trascina hanno natura occasionale e non sembrano coinvolgere un aspetto generale della percezione stessa. Qualche volta è capitato a tutti: abbiamo creduto di vedere in lontananza una persona che attendevamo e poi, dopo qualche passo, ci siamo resi conto dell'errore e del resto vi sono libri e musei che raccolgono disegni e giochi di specchi capaci di ingannarci. Gli errori percettivi sono rari, ma ci sono e volerli negare sarebbe privo di senso: qualche volta dobbiamo davvero guardar meglio o con più attenzione e qualche volta dobbiamo riconoscere di esserci sbagliati.

Percezioni ingannevoli, dunque, vi sono – ma che conseguenza dobbiamo trarne? Cartesio, almeno in un primo momento, ci invita a ragionare così:

Tutto ciò appunto che fino ad ora ho ammesso come vero al massimo grado, l'ho tratto dai sensi o per mezzo dei sensi; tuttavia mi sono accorto talvolta che essi ingannano, ed è atteggiamento prudente non fidarsi mai di quelli che ci hanno ingannato anche solo una volta (*ivi*, I).

Si tratta di un argomento ben noto che appartiene ai luoghi classici dello scetticismo: i sensi, si legge, sono come i testimoni in un processo e il

giudice può prestar loro ascolto solo fino a che non vi è ragione per dubitare della loro credibilità. Ma i sensi talvolta ci ingannano e poiché ciascuno di noi è il giudice che vigila sulle proprie credenze, se ne deve dedurre che non dovremmo razionalmente dar fede a nessuna delle nostre percezioni. Di fronte al tribunale della ragione la sensibilità appare insomma come un testimone che ha già più volte mentito e che, proprio per questo, non può più accampare il diritto di farsi credere.

Si tratta di un argomento chiaro, ma questo non significa ancora che sia valido. Le ragioni che lo sorreggono sembrano evidenti: chi ci ha ingannato una volta potrebbe ingannarci ancora o, addirittura, potrebbe ingannarci sempre ed è per questo che la pratica scettica della *sospensione del giudizio* sembra rispondere in questo caso ai criteri della saggezza e della prudenza. E tuttavia per dire di qualcuno che mente è necessario avere un metro affidabile della verità: possiamo non credere ad un testimone solo perché crediamo ad una diversa testimonianza. Se non ti credo quando racconti che cosa ti è accaduto è solo perché credo che sia vero qualcosa che tu implicitamente o esplicitamente neghi: questo è il punto.

Ora, la testimonianza dei sensi può essere messa in questione solo se si battono due differenti strade che conducono a due modi molto differenti di definire la natura dell'inganno percettivo.

La prima ci riconduce al terreno dell'indagine scientifica che ci consente di considerare vero un quadro della realtà che nega radicalmente l'immagine sensibile del mondo. Noi vediamo colori e ascoltiamo suoni, vediamo sedie e tavoli, ma la realtà è ben diversa: la scienza fisica ci mostra che, per dirla con Democrito, vi sono soltanto atomi e vuoto e le loro molteplici relazioni causali. Ma vi è anche una seconda via e in questo caso non abbiamo più a che fare con una radicale negazione del mondo sensibile, ma con il rifiuto di alcune percezioni, della cui falsità ci assicurano altre e diverse percezioni sensibili. Il bastone nell'acqua lo vediamo spezzato – questo è certo; tuttavia, che la vista ci inganni ce lo rivela il tatto, ed è solo uno sguardo più attento che sa mostrarci l'errore di una percezione distratta.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, si deve muovere per tentare di rispondere al problema che ci siamo posti. Osserveremo allora, in primo luogo, che se ci si pone nella prospettiva aperta dalla riflessione scientifica il rifiuto complessivo dell'immagine sensibile del mondo non passa attraverso un venir meno della fiducia in ogni nostra singola percezione. Se, lasciandoci guidare da ciò che la fisica ci insegna, ricono-

sciamo la natura illusoria del colore, non per questo dubitiamo che l'erba del prato sia verde o che siano rosse le tegole del tetto. Di queste percezioni non dubitiamo e non avrebbe davvero alcun senso invitarci a guardare meglio il prato che ci sta di fronte per renderci conto dell'errore che abbiamo compiuto; tutt'altro: guardiamo l'erba e diciamo che è verde, ma insieme neghiamo che questa *descrizione* ci informi nel modo più appropriato della realtà delle cose che può essere colta solo se la riformuliamo in un linguaggio differente che, tra l'altro, ci consente anche di spiegare che cosa accada quando diciamo che qualcosa ha un colore.

Il colore dell'erba è verde, ma abbiamo buone ragioni per sostenere che è necessario prendere le distanze dall'apparato categoriale entro il quale quest'affermazione è formulata. Per dirla in breve: anche se la realtà deve essere pensata secondo il metro della scienza e anche se – come filosofi – non abbiamo diritto di contendere agli scienziati lo spazio delle decisioni che concernono la natura del reale, ciò tuttavia non toglie che la negazione di validità delle posizioni del mondo percepito non assume la forma di una correzione del loro contenuto informativo, ma di una negazione del sistema di concetti di cui il senso comune si avvale. Così, se dico che in realtà questo libro rosso è fatto di atomi e di elettroni non sto dicendo che un libro (questo?) non c'è e che al suo posto vi sono atomi ed elettroni proprio come avrebbero potuto esservi quaderni e matite: sto esprimendo invece, sia pure in una forma che rischia di essere equivoca, la necessità di abbandonare una descrizione del mondo – quella descrizione che è propria del senso del comune e in cui si parla, tra le altre cose, dei libri e dei loro colori – per sposarne un'altra.

Di qui si può trarre una conclusione che ha a sua volta un corollario. La conclusione suona così: quando osserviamo la dimensione del senso comune dalla prospettiva della scienza non siamo invitati a negare tesi per tesi le proposizioni in cui esso si articola (che possono essere invece accettate, seppure solo sin quando ci si dispone sul terreno delle "verità" della doxa), ma ci si chiede piuttosto di rifiutare l'immagine manifesta del mondo in quanto essa si esprime in un sistema concettuale inadeguato. La negazione, dunque, concerne il senso comune in quanto è un sistema di concetti che risultano insufficienti, una volta che ci si disponga non sul terreno del mondo vissuto, ma del mondo così come deve essere conosciuto. Disporsi sul terreno conoscitivo (nel senso che questo termine assume sul terreno della scienza) significa accettare di prendere commiato dalle certezze della vita e insieme riconoscere che l'orizzonte dei con-

cetti che costruiamo per comprendere la realtà è diverso dal sistema molteplice dei concetti in cui viviamo – quei concetti che non si applicano ad un’oggettività da conoscere, ma sono la forma entro cui si dispiega la nostra vita. La scienza scopre l’esser così delle cose e insieme mostra che vi è un orizzonte categoriale del mondo in cui viviamo, – un orizzonte concettuale che deve essere messo da canto quando si fa pressante il problema della realtà, ma che ciò nonostante ha una sua parziale autonomia ed una sua limitata legittimità. I colori, propriamente, non esistono, ma se – come è plausibile fare – parliamo di case, alberi e strade, allora è necessario parlare anche dei loro colori. Ed in questo caso dire che il sangue non è rosso non significa vestire i panni curiali dello scienziato e nemmeno indulgere in un’inutile pignoleria; vuol dire invece commettere o un errore empirico o un vero e proprio fraintendimento categoriale. Il sangue è rosso e l’erba è verde, perché il sangue e l’erba sono oggetti che appartengono al nostro universo sensibile e hanno qui la loro autentica cittadinanza: gli oggetti che vediamo hanno un colore e «rosso», «verde», «blu» o «giallo» non sono affatto nomi che stiano per lunghezze d’onda o per una qualche complicata reazione tra la luce e i recettori di certi animali – sono soltanto nomi che indicano la proprietà visibile degli oggetti della nostra esperienza. Ma se le cose stanno così, se il porsi nella prospettiva della scienza non significa affatto dire che ci inganniamo quando diciamo che l’erba è verde e il mare blu, allora è anche necessario affermare che non è lecito sostenere che sia più prudente non fidarsi delle testimonianze dei sensi. Le percezioni, in un certo senso, non ci ingannano: ci parlano solo in un “linguaggio” i cui concetti risultano inadeguati se vogliamo disporci sul terreno della conoscenza.

Diversamente stanno le cose quando vediamo spezzato il remo che abbiamo immerso nell’acqua. In questo caso la percezione ci inganna, ma sarebbe del tutto illegittimo fondare su questo terreno una qualche affermazione generale sull’opportunità di non fidarsi dei sensi, poiché la possibilità stessa di affermare che la vista ci inganna poggia sulla fiducia che attribuiamo al tatto. E ciò è quanto dire che se davvero ci attenessimo al criterio prudenziale che Cartesio ci propone non avremmo più gli strumenti per distinguere ciò che è vero da ciò che è falso. Se fosse davvero possibile prendere alla lettera l’immagine del tribunale che Cartesio ci propone, dovremmo dire che il giudice massimamente prudente che il testo sembra tratteggiare è in realtà votato al silenzio, perché dimentica che il criterio della veridicità di una testimonianza è il suo accordarsi con al-

tre testimonianze, e che la falsità di un testimone può essere provata solo accettando di credere a qualcun altro – sia pure alla testimonianza diretta dei sensi.

Potremmo fermarci qui e sottolineare, come abbiamo appena fatto, che non abbiamo ancora trovato un buon motivo per trarre conseguenze filosoficamente impegnative dal fatto che talvolta i sensi ci ingannino. Ma forse è opportuno soffermarsi ancora un poco sulle parole di Cartesio e chiederci se sia davvero legittimo parlare di una *testimonianza* dei sensi. Certo, si tratta di una metafora e sarebbe sciocco rifiutarsi di avvalersene solo per questo o solo perché in senso letterale i sensi non parlano. E tuttavia le metafore suggeriscono pur sempre qualcosa, ed è proprio su questo suggerimento implicito che dobbiamo soffermarci un attimo. Cerchiamo di cogliere bene il senso di questa metafora: parlare della testimonianza dei sensi vuol dire evidentemente cogliere nelle nostre percezioni sensibili una serie di affermazioni, di resoconti che ci permettono di ricostruire un fatto o un evento. Ora qualche volta le cose stanno davvero così: qualche volta la percezione assume la forma della constatazione ed in questo caso ha davvero senso parlare di resoconti percettivi. Non trovo un libro e ti chiedo se puoi controllare se l'ho lasciato sul tavolo; tu entri nella stanza, guardi sul tavolo e mi rispondi: «no, il libro che cerchi non è qui». Qui la percezione ha preso la forma di una constatazione: vi è una domanda cui la percezione dà una sua risposta, e il resoconto percettivo cui tu dai parola si fonda effettivamente sulla testimonianza dei sensi, che sarà tanto più affidabile quanto più attenta sarà la prassi percettiva che ti ha consentito di rispondere alla richiesta che avevo precedentemente formulato. Ma le cose non stanno sempre così, non sempre la percezione assume la forma di una constatazione e non sempre testimonia qualcosa. Quando entro nella mia stanza e mi metto a lavorare vedo naturalmente molte cose, ma sarebbe davvero curioso descrivere questo consueto decorso percettivo come se constasse di una molteplicità di affermazioni: non sempre vedere significa constatare. E non è un caso che sia così: ogni constatazione presuppone un contesto di mondo che rende possibile la constatazione ma che non può divenirne a sua volta oggetto. Mi sveglio di soprassalto per il timore di aver dimenticato qualcosa sul fuoco; mi alzo, vado in cucina e constato che i fornelli sono spenti, guardando bene o addirittura saggiando una dopo l'altra la posizione delle manopole del gas; per farlo, tuttavia, debbo evidentemente vedere il pavimento della stanza, il corridoio che conduce in cucina, e poi il forno e infine la mia

mano che si avvicina ai fornelli. Tutto questo è evidentemente presupposto dalla possibilità di rispondere alla domanda che mi ha svegliato di soprassalto: posso aver dimenticato qualcosa sul fuoco solo qui, nella mia cucina, che è parte di un mondo che c'è e di cui non è possibile accertarsi con una qualche constatazione. Non posso svegliarmi di soprassalto chiedendomi se vi è ancora fuori di me il mondo, e questo semplicemente perché una domanda è tale solo se può indicare la forma di una risposta che la soddisfi. Ma in questo caso una risposta non c'è perché ogni constatazione presuppone evidentemente che sia già dato il contesto di un'esperienza normale che faccia da contesto alla testimonianza dei sensi e che la renda plausibile. Non posso constatare se è vero che durante il mio sonno il mondo esterno si è dissolto e questo perché una percezione che tentasse di mostrarmi che così stanno le cose non avrebbe la forma di un'esperienza di cui possa fidarmi. Mi fido di quel che vedo perché quel che vedo è coerente con quello che ricordo e con quello che so, ma se improvvisamente non vedessi null'altro che un buio uniforme non direi che il mondo si è dissolto, ma che sono diventato cieco o che qualcuno ha improvvisamente spento la luce.

Le testimonianze si danno nel linguaggio, e il linguaggio presuppone regole che non possono essere cancellate; lo stesso vale per la percezione: per constatare che qualcosa non vi è più è necessario che sia comunque presupposto il terreno del mondo, il sistema coerente delle nostre certezze. E ciò è quanto dire che la percezione non ha sempre e originariamente la forma della testimonianza.

2. La pazzia e il sogno

Alla prima via – la via del contagio – dobbiamo dunque preferirne una seconda che non cerca di far leva sulle percezioni erronee per trovare in esse un argomento della debolezza cognitiva dei nostri sensi. Tutt'altro: Cartesio ci invita a rivolgere la nostra attenzione a esperienze che sembrano essere di fatto – anche se non di principio – indubitabili. Si deve muovere di qui, da quello che di fatto non dubitiamo, per chiederci se non vi siano punti di vista che rendono possibile il dubbio. E se così stanno le cose, se un dubbio è in qualche modo possibile sia pure soltanto per chi guarda alle cose da una prospettiva determinata, bisognerà interrogarsi su che cosa distingue il nostro criterio di verità da quello di chi così ragiona. E allora riflettiamo su un'esperienza di cui non sembra possibile dubitare – l'esperienza del mio stato corporeo:

Ma, sebbene i sensi talvolta ci ingannino riguardo ad alcuni particolari minuti e marginali, tuttavia vi sono moltissime altre opinioni delle quali non si può chiaramente dubitare, sebbene siano desunte da essi; come ad esempio che io sono qui, sto seduto presso il fuoco, indosso la mia vestaglia invernale, tocco con le mani questo foglio, e cose simili. Ma in che modo si potrebbe negare che proprio queste mani, e che tutto questo corpo sia mio? A meno che non mi consideri simile a quei pazzi il cui cervello è turbato e offuscato da un vapore così ostinato, proveniente dalla bile nera, che essi affermano con tenacia di essere dei re mentre sono poverissimi, oppure vestiti di porpora mentre sono nudi, o di avere un capo fatto di coccio, o di essere delle enormi zucche, o di essere fatti di vetro. Ma costoro sono pazzi e, se adattassi a me un qualche esempio preso da loro, non sembrerei meno pazzo io stesso (*ivi*, 1)

Di tutto questo non posso dubitare, ed in effetti Cartesio sembra avere ragione: posso dubitare di molte delle cose che vedo e di cui ho esperienza, ma che io sia qui, seduto su questa sedia, e che abbia proprio questi fogli tra le mani, tutto questo sembra sfuggire alla possibilità del dubbio. Del resto, se qualcuno dicesse di non essere sicuro che siano sue le mani con cui regge le pagine che sta leggendo non sapremmo certo come fare per sciogliere il suo dubbio e l'unico pensiero che ci passerebbe per la testa sarebbe quello di avere a che fare con un matto. Cartesio lo dice bene: non è affatto chiaro in che modo potremmo negare che proprio queste mani siano le mie mani, e se non è chiaro nemmeno in che modo potrebbe accadere che ci ingannassimo è evidente che la possibilità del dubbio deve essere messa da parte.

Guardo le mie mani e non riesco nemmeno a dubitare che siano le mie – ma perché? Che cosa mi impedisce qui di addentrarmi nel sentiero del dubbio? Rispondere a questa domanda non è facile, anche se vi è forse una soluzione che si affaccia alla mente non appena leggiamo gli esempi che Cartesio ci propone. Un tratto sembra accomunarli: ciò di cui non posso dubitare sembra concernere mediatamente o immediatamente la presenza percepita della mia corporeità. Posso dubitare che sia davvero il tuo corpo ciò che vedo davanti al camino, ma non posso dubitare che siano mie le mani che scaldo alla fiamma, perché appunto *avverto* il calore che le pervade. L'indubitabilità di queste percezioni farebbe tutt'uno con l'indubitabilità della mia consapevolezza, con la certezza che accompagna il mio aver coscienza di me stesso.

Basta tuttavia leggere con maggiore attenzione ciò che Cartesio scrive per rendersi conto che non è così che stanno le cose. Per Cartesio ciò di cui non riesco a dubitare non è il mio sentire di essere vicino al fuoco, ma il fatto di esserlo; non è l'avvertire il calore che mi pervade, ma il fatto

che la mano vicino al fuoco appartenga al mio corpo. Questo dubbio non è insensato, e in un passo delle *Meditazioni*, Cartesio ci mostra come sia di fatto possibile ingannarsi sulle proposizioni che concernono la consapevolezza vissuta della nostra corporeità e che sono tanto soggette ad errore quanto le altre:

che cosa ci può essere di più intimo del dolore? Eppure ho sentito dire talora da quelli, a cui era stato tagliato un braccio o una gamba, che sembrava loro ancora qualche volta di sentire il dolore in quella parte del corpo di cui erano privi; perciò anche a me non sembrava abbastanza certo che un membro mi dolesse, sebbene sentissi in esso il dolore (*ivi*, VI).

Sento dolore alla gamba, ma la gamba potrebbe non esserci, vedo il mio corpo vicino al fuoco e ne sento il calore, ma potrei ingannarmi – per quanto sia difficile che ciò accada. Ma allora perché dire che non possiamo dubitare delle esperienze su cui ci siamo dianzi soffermato?

Cartesio propone una risposta su cui vale la pena di riflettere: non possiamo dubitarne *non* perché sia impossibile l'errore, ma perché se dubitassimo del nostro essere seduti qui vicino al fuoco o del nostro avere due mani che reggono ora proprio questi fogli saremmo senz'altro considerati pazzi. Ora, almeno dal punto di vista del filosofo, la pazzia è un'ipotesi che ha qualcosa da insegnarci: pazzo infatti non è colui che crede a eventi improbabili o chi si lascia persuadere a credere che qualcosa sia così e così senza avere ragioni per farlo, ma solo chi sostiene opinioni che *scardinano* il sistema razionale e ordinato delle nostre credenze. Se controllo sempre di nuovo da capo se ho preso il libro che devo restituirti e che so di aver preso, non sono pazzo, ma scrupoloso o forse ossessivo; se invece conto con cura le dita della mano per assicurarmi di non averne dimenticata nessuna nel libro che ti ho appena restituito, allora sono semplicemente pazzo – ma perché? La risposta sembra essere questa: per noi è evidente che possiamo dimenticarci libri e ombrelli, ma non le dita di una mano. Per noi è evidente così, ma per un pazzo il criterio di evidenza sembra essere diverso e questo ci invita a riflettere sul discrimine che ci separa dalla pazzia. Forse, se fossimo pazzi, potremmo anche noi dubitare di avere un corpo – e questo getta una luce sinistra sulle nostre certezze, perché una ragione tra le altre per la quale diciamo di non essere pazzi è questa: che non ci sembra possibile che il nostro corpo sia altrove o che sia di vetro, e così via.

Non solo: per quanto vi sia un discrimine evidente che separa la pazzia dalla normalità, è evidente che dall'una ci si accosta all'altra per gradi e

che, qualche volta, quando siamo stanchi o disattenti ci sembrano evidenti cose che evidenti non sono e che tali non ci paiono quando siamo in possesso di tutte le nostre forze. Ai deliri della pazzia ci si può accostare per gradi e questo ci costringe a pensare che ciò che ci sembra così evidentemente falso potrebbe in fondo essere vero e che non abbiamo una ragione cogente per decidere che la nostra normalità di uomini è un metro affidabile della verità.

Questo stesso ordine di considerazioni ci si presenta in una forma anche più minacciosa non appena ci interroghiamo sull'esperienza del sogno, perché il sogno è in fondo una forma di pazzia di cui tutti di volta in volta ci macchiamo. Gli uomini sono un intreccio complesso di mente e corpo, e il corpo si affatica e chiede il riposo del sonno, costringendo ad ogni nuova notte la mente ad uno stato che non è poi così diverso dal delirio dei folli. Dobbiamo dunque rammentarci di questa debolezza umana:

come se non fossi un uomo che è solito dormire la notte, e nei sogni provare tutte quelle immagini, e talvolta anche meno verosimili di quelle che provano costoro da svegli. Quante volte poi il riposo notturno mi fa credere vere tutte queste cose abituali, ad esempio che io sono qui, che sono vestito, che sono seduto accanto al fuoco, mentre invece sono spogliato e steso tra le lenzuola! Eppure ora vedo con occhi che sono sicuramente desti questo foglio, questo mio capo che muovo non è addormentato, stendo questa mano con pienezza di sensi e di intelletto e percepisco: chi dorme non avrebbe sensazioni tanto precise. Come se poi non mi ricordassi che anche altre volte nel sogno sono stato ingannato da simili pensieri; e mentre considero più attentamente tutto ciò, vedo che il sonno, per sicuri indizi, non può essere distinto mai dalla veglia con tanta certezza che mi stupisco, e questo stupore è tale che quasi mi conferma l'opinione che sto dormendo (*ivi*, I)

Si tratta di un'osservazione bella e ricca, che ci invita a stringere in unico nodo molti e diversi pensieri.

Vi è, lo abbiamo in parte già osservato, un'eco *esistenziale* che pervade questo pensiero cartesiano e che ben si lega con la dimensione ascetica della riflessione cui Cartesio ci invita. Le *Meditazioni* debbono convincerci giorno dopo giorno della necessità di prendere commiato dalla nostra coscienza sensibile, per comprendere che siamo innanzitutto quella *res cogitans* che un dio ha creato e che in sé racchiude l'idea del suo artefice e quindi anche il sigillo evidente della sua appartenenza al sistema compiuto della verità. L'uomo è appunto *res cogitans*, ma ha anche un corpo che si fa strada nella vicenda tersa dell'anima nelle forme della stanchezza, del sonno e della sensazione: il cammino che deve indurci a liberare la mente dalle immagini della sensibilità non può dunque dimenticarsi del sogno che deve apparire così come la forma di coscienza che

più di ogni altra parla il linguaggio del corpo. Il sogno rivela così la debolezza ontologica della coscienza sensibile, il suo appartenere all'ordine della naturalità della vita.

Ma accanto a questa piega esistenziale – e strettamente intrecciata con essa – parla anche il filosofo che vuole convincerci della legittimità del dubbio iperbolico. In fondo, posso sognare che il mio corpo sia qui seduto di fronte al fuoco, e se è possibile che io confonda il sogno con la veglia, allora potrei di fatto ingannarmi anche su questo fatto apparentemente così certo. Posso ingannarmi, dunque, e questo fatto mi costringe a riflettere ulteriormente poiché nulla mi garantisce che ogni mia percezione non sia soltanto apparente e non si sveli in futuro nella sua dimensione onirica. Potrei aver sognato ogni cosa e poiché non vi è un criterio sicuro per distinguere la veglia dal sogno, non posso escludere che ciò che ora mi appare così certo non possa tra breve svanire – al risveglio.

Del resto, se anche ritenessi che vi fosse un mezzo per distinguere ciò che vedo da ciò che sogno, nessuno mi garantisce che il criterio di cui mi avvalgo per farlo non mi appaia tale soltanto nel sogno. Nel sogno mi sembra di avere trovato una via per distinguere la dimensione onirica della notte dalle percezioni del giorno, ma questa via che sembra condurmi ad una nuova certezza non è percorribile perché un criterio sognato non è un criterio affidabile. In fondo l'esperienza del sogno ci insegna anche questo: che la voce dell'evidenza parla con la stessa voce di giorno e di notte, e ci convince con la stessa eloquenza di ciò che la percezione ci presenta e di ciò che sogniamo soltanto di percepire. Nel sogno, precipitiamo in una temporanea follia che ci fa credere ciò che non è credibile – ma basta pronunciare queste parole per rendersi conto che se così stanno le cose non abbiamo una ragione per credere che il nostro criterio di evidenza sia a sua volta garantito nella sua veridicità. Dal sogno è sempre possibile svegliarsi e se non abbiamo un criterio per essere certi che non stiamo sognando, allora dobbiamo riconoscere che non abbiamo nemmeno una ragione per negare che ci possa accadere da un momento all'altro di svegliarci. Potremmo svegliarci, appunto, e allora dovremmo riconoscere non soltanto che questo nostro mondo era un sogno, ma che il criterio che ci aveva sorretto nel crederlo era del tutto infondato.

Non facciamo altro che generalizzare questa tesi quando, poche pagine dopo aver discusso l'argomento del sogno, Cartesio ci propone un nuovo inquietante interrogativo: ci chiede di immaginare

che non Dio, sommo bene, fonte di verità, ma un genio maligno, sommamente po-

tente ed astuto, abbia posto ogni suo sforzo ad ingannarmi; riterrò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutto il mondo esterno non siano altro che inganni di sogni, con i quali ha cercato di ingannare la mia credulità (*ivi*, I).

Ecco come dar voce al dubbio che ci sembrava di avvertire. Un genio maligno potrebbe averci ingannato e potrebbe averci insegnato falsamente che cosa è sogno e che cosa veglia, proprio come avrebbe potuto insegnarci falsamente che cosa voglia dire sommare cinque a sette.

Come è noto, alla radice di questa nuova ipotesi scettica vi è la necessità di trovare un argomento che possa consentirci di dubitare anche delle verità matematiche – di quelle verità che non implicano un riferimento alla realtà e che, proprio per questo, potrebbero in linea di principio apparirci vere anche nel sogno. L'ipotesi del demone maligno si fa strada per questo: deve appunto scalzarci dall'ultima famiglia di certezze – le certezze senza mondo della matematica. Sarebbe tuttavia un errore, io credo, non cogliere l'interna coerenza che lega l'argomento del sogno e della pazzia alla finzione del demone maligno. Alla loro radice vi è una stessa preoccupazione che ci riconduce al nesso che deve essere istituito tra verità ed evidenza. Questo nesso non può essere eluso: ogni verità che si annunci al terreno conoscitivo presuppone una sanzione soggettiva che la riveli come tale e questa sanzione non può non ricondurci al terreno dell'evidenza. Ora, nel caso della pazzia e del sogno questa voce ci parla in un linguaggio cui nella norma sembra possibile negare l'assenso, ma quanto più riflettiamo su queste forme in cui la nostra debolezza di *res cogitantes* si esprime, tanto più dobbiamo riconoscere che per chi è immerso nel sogno o è preda della pazzia non c'è nessun segno distintivo che possa consentirgli di dubitare delle "verità" che la voce della coscienza ci suggerisce di credere. Nel sogno l'evidenza è una voce soltanto sognata e nella pazzia il lume naturale è l'immagine stravolta della razionalità – ma ora che crediamo di essere desti e che nulla sembra parlare in nome della nostra follia chi può garantirci che le cose stiano davvero così? Chi può darci una prova indubitabile del fatto che la voce della ragione che ora ci parla e che ci invita all'assenso meriti di essere ascoltata? La finzione del dio ingannatore nasce di qui, per costringerci a riflettere sul fatto che la voce dell'evidenza potrebbe ingannarci e che potrebbe in linea di principio accadere che il nostro essere fatti così ci costringa all'errore:

Tuttavia è ben fissa nella mia mente una opinione assai inveterata, cioè che esiste Dio che può ogni cosa, e dal quale sono stato creato così come sono. Ma quale prova ho che egli non abbia fatto in modo che non esista alcuna terra, alcun cielo,

alcun corpo esteso, alcuna figura, alcuna grandezza, alcun luogo, e tuttavia tutte queste cose mi appaiano esistere non diversamente da ciò che ora mi appare? Ed inoltre, allo stesso modo in cui giudico che talvolta gli altri si sbagliano riguardo a ciò che ritengono di sapere perfettamente, non può accadere che mi sbagli ogni qual volta sommo insieme due e tre, o conto i lati di un quadrato, o giudico di qualche cosa ancora più facile, se si può immaginare qualcosa di più facile di questo? (*ivi*, I).

Forse un dio ingannatore non può esistere; forse non possiamo nemmeno immaginare che dio ci voglia ingannare. Ma ciò che ripugna all'idea di un dio buono, potrebbe atteggiarsi alla natura di un demone maligno, di un diavolelto che tragga un profondo piacere nell'ingannarci:

Supporrò dunque che non Dio, sommo bene, fonte di verità, ma un genio maligno, sommamente potente ed astuto, abbia posto ogni suo sforzo ad ingannarmi; riterrò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutto il mondo esterno non siano altro che inganni di sogni, con i quali ha cercato di ingannare la mia credulità (*ivi*, I).

Del resto, di queste sottigliezze teologiche possiamo disinteressarci. Demone o dio, il problema su cui Cartesio ci invita a riflettere è ben chiaro: quale ragione abbiamo per escludere anche soltanto la possibilità che gli uomini trovino evidente ciò che è ingannevole e credano che sia razionale ciò che nega l'idea stessa della razionalità? L'ipotesi del genio maligno è in fondo nulla di più di questo: è il farsi avanti di un sospetto che concerne la nostra presunta adeguatezza di uomini alla trama ideale della verità. Certo, l'ipotesi del demone maligno ha i tratti eterei degli esperimenti mentali della filosofia e nessuno può seriamente pensare che esista questa parodia scettica del demone socratico che ci spinge inconsapevolmente ad assentire a tutto ciò che meriterebbe di essere rifiutato, e tuttavia nelle forme ideali di un esperimento filosofico si fa avanti una possibilità concreta: l'inganno del demone potrebbe essere iscritto nella nostra umana natura e la sua voce ingannatrice potrebbe coincidere con la natura casuale del nostro essere fatti così, con il nostro essere animali fatti per sopravvivere, ma non per conoscere la verità.

LEZIONE OTTAVA

1. “E se ora un diavoletto ci ingannasse?”

È noto che per il Descartes delle *Meditationes de prima philosophia* l'ipotesi del genio maligno e del dubbio metodico non rappresentano affatto un punto d'arrivo. Tutt'altro: la piega apparentemente scettica che caratterizza la *Prima Meditazione* deve lasciare il campo ad un'istanza costruttiva che ci invita a ripensare da capo l'edificio del nostro sapere muovendo da una verità che non può essere revocata in dubbio nemmeno dal demone maligno – la verità del *cogito*:

mi sono convinto che non c'è assolutamente niente al mondo, che non c'è il cielo, che non c'è la terra, che non ci sono spiriti, che non ci sono corpi. Non è forse vero quindi che anche io non esisto? Eppure certamente io esisteva, se ho avuto qualche persuasione. Ma vi è un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto, che di proposito mi inganna sempre. Senza dubbio dunque anche io sono, se mi inganna; e mi inganni pure quanto può, tuttavia non farà mai in modo che io sia nulla, mentre penso di essere qualcosa. Cosicché, dopo aver vagliato in maniera accuratissima tutti gli aspetti del problema, alla fine bisogna ritenere valido questo: la proposizione “Io sono, io esisto”, ogni qual volta viene da me espressa o anche solo concepita con la mente, necessariamente è vera

Non posso dubitare del mio essere il luogo in cui si manifesta ogni pensiero e quindi anche ogni dubbio, e quindi non posso nemmeno formulare il pensiero che nega il mio esserci come consapevolezza, come coscienza desta. Al di là di ogni possibile dubbio vi è il mio ego, che si pone come una coscienza pensante, come lo spazio entro cui consapevolmente si formano e si manifestano i miei pensieri e le mie esperienze. Il dubbio deve così arrestarsi di fronte alla portata esistenziale dell'io penso che diviene così la prima verità salda su cui ogni nostra futura conoscenza dovrà poggiare.

Di qui, da questo *ego* che Cartesio interpreta fin da principio nel linguaggio metafisico della sostanza, le *Meditazioni* muovono per ancorare l'evidenza soggettiva ad un garante che la fonda. Questo garante è dio della cui esistenza sembra possibile accertarsi a partire dalla constatazione che vi è in noi un'idea che ci supera per grandezza e perfezione e di cui noi, proprio per questo, non possiamo essere gli artefici:

Già secondo il lume naturale è chiaro che nella causa efficiente e totale ci deve essere almeno tanto quanto si riscontra nel suo effetto. Infatti l'effetto da dove mai

potrebbe prendere la sua realtà, se non dalla causa? E la causa come potrebbe dargli questa realtà, se non l'avesse in sé? Da ciò dunque consegue che nulla può essere generato dal nulla, e neppure che ciò che è più perfetto, cioè che ha più realtà in sé, può derivare da ciò che è meno perfetto. [...].

Ora, questo lume naturale che giunge così inatteso a garantire la veridicità della nozione metafisica di causalità, ci rassicura anche del fatto che ogni altra idea può sorgere da noi stessi, ma non certo l'idea di dio, di cui non posso essere l'origine poiché

mi è chiarissimo che le idee sono in me come immagini che possono facilmente decadere dalla perfezione delle cose dalle quali sono desunte, ma certo non possono contenere qualcosa di più grande e di più perfetto

Possiamo allora immergerci in un rapido resoconto di tutte le nostre idee e della loro fonte, per riconoscere infine che di tutte potremmo essere gli artefici, perché nessuna ci supera. Nessuna, se non

la sola idea di Dio, nella quale si deve considerare se vi sia qualcosa che non abbia potuto procedere da me. Col nome di Dio intendo una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, dalla quale sia io stesso, sia ogni altra cosa esistente – se pure c'è qualcos'altro – siamo stati creati. Tutte queste cose sono tali che, quanto più diligentemente le esamino, tanto meno mi sembrano partire da me solo. E quindi in base a ciò che si è detto prima si deve necessariamente concludere che Dio esiste.

La solitudine metafisica cui ci aveva consegnato la *Seconda meditazione* si stempera e ora ci accorgiamo che non siamo soli: possiamo a ragione dire che c'è un dio e che questo dio ha lasciato in noi una traccia che è insieme la garanzia di una paternità.

Cartesio ci propone così una prova dell'esistenza di dio, ma si tratta di un argomento che non può non lasciarci perplessi sia perché dà per scontate molte cose su cui è lecito avanzare più di un dubbio, sia perché non si vede come sia possibile lasciarsi persuadere dalle argomentazioni quando non si è ancora trovata la via per restituire alla forza degli argomenti un valore obiettivo. Cartesio non se ne avvede o almeno ritiene che sia possibile non lasciarsi fermare dall'evidente circolarità di un argomento che deve dimostrare che gli argomenti sono affidabili e ci conduce così verso la meta cui tende – una meta che deve consentirci di sopire definitivamente le ansie del dubbio. Se vi è un dio, e se questo dio perfettissimo ci ha davvero creati, allora possiamo sperare che la nostra razionalità abbia un garante metafisico che ci consenta di mettere a tacere ogni dubbio circa la sua legittimità.

Il senso di queste argomentazioni è, nonostante tutto, chiaro, ma forse

lo si comprende con maggiore chiarezza se rammentiamo che per Cartesio le verità razionali non debbono essere pensate come se avessero una loro *assoluta* validità e cose se fossero tali da costringere al loro dettato la volontà di dio; tutt'altro: i principi razionali sono "veri" solo perché dio li ha scelti e la loro presunta eternità e inviolabilità altro non è che un segno del fatto che dio ha voluto e vuole così e non del suo essere subordinato nei suoi stessi pensieri a quelle leggi. La logica e la matematica non vincolano dio, che non può quindi essere inteso alla luce di ciò che i poeti narrano di Zeus che è schiavo del Fato cui ha dato origine. Dio invece è interamente libero e se solo lo volesse, non sarebbe più vero che i diametri di un cerchio sono eguali in grandezza perché «razionale» e «vero» sono parole che significano quel che significano solo perché dio ha voluto così:

Per quanto riguarda le verità eterne, ripeto che sono vere e possibili soltanto perché Dio le conosce come vere e possibili, e non, al contrario, che sono conosciute come vere da Dio quasi fossero vere indipendentemente da lui. E se gli uomini intendessero bene il senso delle loro parole, sarebbero blasfemi qualora dicessero che la verità di qualcosa precede la conoscenza che ne ha Dio, poiché in Dio volere e conoscere non sono che uno; di modo che per ciò stesso che vuole qualcosa, la conosce, e perciò soltanto tale cosa è vera. Non bisogna dunque dire che se Dio non esistesse, queste verità sarebbero comunque vere; l'esistenza di Dio, infatti, è la prima e la più eterna di tutte le verità che possono essere e la sola da cui procedano tutte le altre. Ma ciò che fa sì che sia facile ingannarsi in questo è che la maggior parte degli uomini non considerano Dio come un essere infinito e incomprendibile, il solo Autore da cui tutte le cose dipendono; si fermano invece alle sillabe del suo nome e pensano che lo si conosca a sufficienza, se si sa che Dio vuol dire lo stesso che *Deus* in latino e che è adorato dagli uomini. Coloro che non hanno pensieri più elevati di questo possono facilmente diventare atei; e poiché comprendono perfettamente le verità matematiche e non quella dell'esistenza di Dio, non c'è da meravigliarsi se essi non credono che quelle ne dipendano. Al contrario, dovrebbero giudicare che, poiché Dio è una causa la cui potenza supera i limiti dell'intelletto umano, e poiché la necessità di queste verità non eccede affatto la nostra conoscenza, esse sono qualcosa di minore e di soggetto a questa potenza incomprendibile (*Lettera a Mersenne*, 15 aprile 1630).

Di qui la conclusione che siamo chiamati a trarre. Se vi è un dio, e se è infinitamente buono, non possiamo pensare che ciò che ci appare evidente non sia vero, perché lo stesso gesto creatore che ha fissato il nostro essere così determina l'esser così delle verità razionali. Le verità razionali e la capacità umana di comprenderle sono due *fatti* che tuttavia ci riconducono ad una stessa causa – a dio, ed è per questo che il dubbio da cui avevamo preso le mosse deve stemperarsi in una certezza nuova: non vi è

un demone maligno che ci inganni e l'evidenza che proviamo è in fondo un segno che ci rivela la nostra origine. Comprendere sino in fondo il diritto della voce dell'evidenza significa dunque comprendere che vi è una consonanza che attraversa il creato e che si manifesta in noi, nella nostra coscienza.

Non vi è dubbio che su questi temi sarebbe opportuno soffermarsi più a lungo e che proprio queste pagine che dalla seconda meditazione conducono alla dimostrazione dell'esistenza di dio e al superamento del dubbio racchiudano in sé un'infinità di problemi che meriterebbero di essere discussi, ma noi dobbiamo tornare al punto in cui abbiamo lasciato le nostre riflessioni scettiche, che si fermano ben prima della risposta che Cartesio ritiene possibile proporci.

Dobbiamo così tornare alle ragioni del dubbio che la *Prima meditazione* ci propone. Cartesio si chiede se vi sia un argomento che ci consenta di fondare la validità della nostra ragione e ora noi dobbiamo chiederci se, e in che misura, questa domanda è legittima. Per cercare di dare una risposta a questa domanda dobbiamo in primo luogo osservare che un dubbio sul significato obiettivo della nostra idea di ragione chiede di essere giustificato, poiché la possibilità dell'errore in questo caso non è affatto così evidente come nel caso della percezione sensibile. Vedo il remo spezzarsi quando lo immergo nell'acqua, ma so bene che il remo resta integro: qui l'errore appare con tutta chiarezza. Ma che cosa devo *vedere* per poter dubitare del principio di non contraddizione o che cosa può spingermi in generale a dubitare di ogni mia facoltà solo per il fatto che è mia? Cartesio sembra seguire un duplice cammino di cui conosciamo già, almeno in parte, le mosse.

Il primo consiste nell'osservare che la luce della nostra ragione è *debole* e che di questa debolezza il sogno e la pazzia sono una testimonianza ben chiara: nei sogni siamo come pazzi che si lasciano persuadere da apparenze incerte e da ragionamenti maldestri, e che così stiano le cose ce ne accorgiamo bene al risveglio quando ci stupiamo di avere creduto a narrazioni così poco plausibili. Nel sogno ci inganniamo, ma ciò che accade nel sogno sembra gettare una luce cupa anche sul consueto esercizio delle nostre facoltà: se non vi è modo per distinguere una volta per tutte la veglia dal sogno, allora si deve riconoscere che la possibilità dell'errore è sempre in agguato e che ciò che ora ci sembra certo e indubitabile potrebbe dissolversi – non appena tra poco apriremo finalmente gli occhi e ci sveglieremo, una volta per tutte.

Che questa via non sia in realtà percorribile non dovrebbe essere difficile scorderlo. Cartesio muove da un fatto dato per certo – più volte abbiamo sognato di essere svegli, intenti ad una qualche attività, mentre in verità eravamo sdraiati nel nostro letto – per dedurre di qui una tesi che sembra seguirne con altrettanta certezza: se ho potuto altre volte ingannarmi è solo perché non ho un criterio certo che mi consenta di discernere la veglia dal sogno. Se un tempo ho creduto di essere di fianco al fuoco a scrivere le *Meditazioni* mentre in realtà dormivo nel mio letto, non posso escludere di sognare anche adesso che parlo delle *Meditazioni*, anche se credo di essere qui, davanti a voi, e di essere sveglio.

La conclusione sembra valida, – ma lo è davvero? Lo è, paradossalmente, solo se non leggiamo la premessa alla luce della conclusione, perché se non ho criteri per dire che non sto sognando ora non ho nemmeno ragioni per escludere che non abbia soltanto sognato quel fatto certissimo che funge da premessa del *modus ponens*. In fondo, se Cartesio avesse ragione, non avremmo più un criterio per accertare un fatto qualunque e tra questi fatti vi è anche il mio avere un tempo sognato di essere seduto vicino al fuoco. Forse ho soltanto sognato di aver tante volte sognato di essere sveglio. O addirittura: forse è soltanto un sogno che si sogna. E forse è un sogno che il sogno ci inganni. E allora tanto vale non preoccuparsi affatto e rinunciare una volta per tutte a svegliarsi.

Talvolta di un ragionamento vediamo bene la necessità e tuttavia, anche se dobbiamo dichiararci convinti, non riusciamo per questo a comprendere perché le cose stiano davvero così. Questo mi sembra vero anche a proposito delle considerazioni che abbiamo appena proposto. Qualcosa in ciò che Cartesio afferma non va: questo lo vediamo. Ma per capire quale sia la difficoltà in cui si imbattono le riflessioni cartesiane è forse opportuno seguire un differente cammino e lasciare da parte l'argomento che Cartesio ci propone e che sembra macchiarsi della colpa di voler dimostrare alla luce dei fatti che fatti non vi possono essere. Del resto, che si possa fare a meno di percorrere questa via lo si scorge rileggendo un passo che abbiamo citato; qui Cartesio dice a chiare lettere che non disponiamo di indizi sicuri per distinguere il sogno dalla veglia e se così stanno le cose non è necessario ancorare il giudizio scettico sulla realtà alla presunta verità di una proposizione fattuale: è sufficiente sostenere che non possiamo in generale distinguere il sogno dall'esperienza desta. Di qui la domanda che dobbiamo porci: possiamo davvero affermare che non disponiamo di criteri certi per tracciare questa distinzione?

Ora, che vi sia qualche criterio per distinguere il sogno dalla veglia è difficile negarlo, almeno se ci poniamo nella prospettiva del senso comune. E lo sa bene anche Cartesio, che apertamente lo confessa nella *Sesta meditazione*:

quegli iperbolici dubbi dei giorni precedenti sono degni di suscitare scoppi di risa. Soprattutto quel dubbio generale riguardante il sonno, che non distinguevo dalla veglia; ora infatti comprendo che vi è una grandissima differenza tra i due, in questo: che i sogni non sono mai congiunti dalla memoria a tutte le altre azioni della vita, come lo sono le azioni che accadono a chi è desto. Infatti è certo che se da sveglio mi apparisse qualcuno all'improvviso, e poi subito sparisse, come avviene nel sogno, in modo tale che evidentemente non vedessi né da dove sia venuto, né dove vada, giustamente lo giudicherei uno spettro o un fantasma formatosi nel mio cervello, piuttosto che un vero uomo. Ma quando mi si presentano quelle cose che capisco distintamente donde, dove e quando mi capitano, ed unisco la loro percezione con tutto il resto della mia vita senza nessuna interruzione, sono assolutamente certo che non mi si presentano nel sogno, ma quando sono sveglio. Della loro verità non devo dubitare anche minimamente, se dopo che ho richiamato tutti i sensi, la memoria e l'intelletto per esaminarle, da nessuno di essi mi viene segnalato qualcosa che contrasti con gli altri. Dal fatto che Dio non è fallace, ne consegue assolutamente che in tali cose non m'inganno.

Ecco dunque un primo criterio: le percezioni si uniscono nell'unità di una trama coerente e intersoggettiva, laddove i sogni si perdono poco a poco a causa della loro disorganica molteplicità. I sogni svaniscono, questo è il punto: ciò che abbiamo appena sognato non ha consistenza se non nel ricordo e rinuncia a porsi come una possibile alternativa al reale – un fatto, questo, che si manifesta con chiarezza nella mancanza di un tempo e di uno spazio obiettivo del sogno. Sogniamo vicende che hanno una durata e che si dipanano in un luogo – questo non lo si deve negare, ma quella durata e quel luogo debbono fin da principio rinunciare a porsi come momenti che appartengano all'unità obiettiva dello spazio e del tempo e questo nella norma rende vano il tentativo di correlare le vicende sognate alle vicende reali o le vicende di un sogno alle vicende di altri sogni. Ma non è solo la sintassi delle immagini oniriche che le differenzia dal corso delle nostre percezioni: anche la tessitura delle scene è diversa, e che le cose stiano così si mostra nella facilità con la quale parliamo di certe raffigurazioni pittoriche dicendo che hanno una dimensione onirica o che ci sembrano sogni

Criteri, dunque, vi sono e di fatto debbono esservi perché altrimenti non avremmo potuto *apprendere il significato* di parole come veglia e sogno. E invece queste parole le sappiamo usare, comprendiamo bene che cosa

significhino e non ci capita mai, o quasi mai, di trovarci in disaccordo nel dire che qualcosa è soltanto un sogno e non un accadimento reale. Ora, può senz'altro accadere di svegliarci di soprassalto e di non sapere se abbiamo davvero soltanto sognato, così come possiamo credere a Cartesio quando ci assicura che

il riposo notturno mi fa credere vere le cose abituali, ad esempio che io sono qui, che sono vestito, che sono seduto accanto al fuoco, mentre invece sono spogliato e steso tra le lenzuola (*ivi*, I).

Può darsi che qui Cartesio ci dica la verità e del resto non vi è dubbio che l'espressione «credevo di essere sveglio» ha un senso: anche su questo possiamo sbagliarci. Non possiamo però sbagliarci *sempre*: in qualche modo dobbiamo pure avere appreso che cosa sia sogno e che cosa veglia e ciò è quanto dire che dobbiamo poter disporre di un insieme di *esperienze paradigmatiche* che ci consentano di rendere chiara la regola che ci guida nell'uso di quelle parole, ancorandole al mondo. Il sogno è fatto così e così è fatta la veglia, e la nostra possibilità di impiegare correttamente queste parole poggia sul nostro avere implicitamente dichiarato privo di senso ogni dubbio relativo a ciò che funge da metro dei nostri giudizi sui sogni e sulla veglia. Posso dubitare di molte cose e tra queste posso dubitare che ogni singola misurazione che tu mi proponi sia esatta; non posso però dubitare che ci sia un metro campione o che si usi così, come abbiamo imparato, perché un simile dubbio cancellerebbe alla radice la possibilità stessa della misurazione.

Queste considerazioni sembrano tuttavia lasciare ancora spazio ad un dubbio che potremmo formulare così: certo, noi usiamo così la parola «veglia» e la parola «sogno», ma chi ci garantisce che le usiamo correttamente? Non potremmo semplicemente sbagliarci? Un genio maligno potrebbe averci ingannato e potrebbe averci insegnato che cosa è sogno e che cosa è veglia, proprio come ci ha costretto a pensare che dodici non sia la somma di cinque e sette. E se ci ingannassimo, non dovremmo semplicemente riconoscere che tutto ciò che chiamiamo veglia potrebbe essere in realtà qualcosa di molto diverso – il sogno per esempio? Forse non ce ne siamo accorti, ma abbiamo sempre sbagliato a parlare di veglia e di sogno così come ne abbiamo parlato sin qui.

Non credo che sia possibile ragionare in questo modo e credo che all'origine del dubbio che abbiamo appena espresso si celi in realtà un fraintendimento della natura dei concetti da cui ormai dobbiamo saperci difendere. Certo, i concetti sono aperti e il loro essere ancorati agli ogget-

ti del mondo li rende irriducibili ad una qualche definizione e questo è quanto dire che possiamo di volta in volta essere costretti a correggere le nostre nozioni e ad adattare alla realtà: su questo punto ci siamo già soffermati. Sarebbe tuttavia privo di senso pensare che sogno e veglia possano essere interamente diversi da quello che intendiamo quando pronunciamo quelle parole: non possiamo ingannarci sempre perché non vi è altro metro per decidere che cosa sia veglia e che cosa sia sogno se non quello di fare affidamento su un insieme di esempi paradigmatici. Se la parola «sogno» significa qualcosa, significa proprio una cosa così – come questa cosa che ora additiamo e che assumiamo come metro per decidere che cosa sia sogno, d’ora in poi. Comprendere il significato di questa parola non significa insomma accedere ad un cielo iperuranio per cogliere una nozione chiusa in se stessa e, proprio per questo, priva di un riferimento indicale, ma vuol dire invece muovere da qualcosa di dato ed assumerlo come paradigma di un uso linguistico – e ciò è quanto dire che non possiamo ingannarci più di tanto sulla natura di ciò che le nostre parole significano. Ma se così stanno le cose, allora il dubbio iperbolico che Cartesio ci chiama a condividere non può nemmeno essere formulato: Cartesio non può pretendere che il sogno non sia l’esperienza che conosciamo e che si alterna a quella veglia di cui abbiamo ogni giorno esperienza, e non può chiederci di dubitare di ogni cosa solo perché ora potremmo essere immersi in un sogno che finge le nostre esperienze diurne. Non può farlo perché un dubbio che pretendesse di abbracciare ogni cosa cancellerebbe in linea di principio le condizioni cui è vincolato l’esercizio sensato delle nostre proposizioni.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, dobbiamo muovere per comprendere come anche la seconda via che Cartesio ritiene di poter percorrere non possa essere di fatto seguita. Quale sia questa via lo sappiamo: Cartesio ci invita a pensare all’ipotesi di un genio maligno che potrebbe farci credere quello che vuole e che saprebbe ingannarci a suo piacere, costringendoci a condividere le tesi più assurde e prive di fondamento. Si tratta di un’ipotesi che non pretende certo di essere creduta: il pensiero che vi sia davvero un genio maligno di solito non turba i nostri sonni e lo stesso Cartesio osserva nella *Terza meditazione* che si tratta di un espediente filosofico che ha una funzione teorica e che suggerisce una ragione «assai tenue e, per così dire, metafisica» per dubitare. Tutto questo lo sappiamo bene, e tuttavia anche se non vi crediamo, la finzione del demone maligno è, per Cartesio, un’ipotesi percorribile – ma le cose

stanno davvero così? Un genio maligno potrebbe esistere, ma possiamo davvero attribuirgli la capacità di ingannarci sempre? È possibile ingannare sempre qualcuno? Credo che vi siano diverse ragioni per dubitarne.

La prima domanda che dobbiamo porci concerne le condizioni di possibilità cui anche l'inganno è vincolato. Se prendiamo alla lettera la formulazione dell'ipotesi cartesiana, dobbiamo constatare che per poterci ingannare il genio maligno deve comunque disporsi sul terreno di una *razionalità condivisa*, ma proprio questo non è possibile perché la finzione di un inganno onnipervasivo toglierebbe, insieme ad ogni verità, anche il fondamento su cui poggia la prassi linguistica di cui il demone deve avvalersi e quindi anche la possibilità concreta dell'inganno che ne deriva. L'abbiamo imparato da piccoli: una bugia è credibile solo se si intreccia a molte verità poiché in generale si può mentire solo sullo sfondo di un mondo condiviso – quel mondo di certezze condivise che garantisce alle nostre parole un significato effettivo. Così, se vuole ingannarmi sul risultato della somma di cinque e sette il genio maligno deve sapere che cosa sono per noi uomini le somme e per saperlo deve *condividere* con tutti noi il sistema delle regole che ci consentono di aggiungere un numero ad un altro. Se questo non accadesse, se il demone maligno non concordasse con me in tutto o in parte sulla prassi del sommare e se quindi, nella norma, non ottenesse i risultati che io stesso ottengo, non potrebbe in alcun modo ingannarmi perché non potrei riconoscere come addizioni le operazioni che mi suggerisce di fare. Il bambino crede al maestro come noi potremmo credere al genio, ma che cosa accadrebbe se, dopo aver spiegato che cosa significa sommare un numero ad un altro e dopo avere mostrato infiniti esempi, il maestro cominciasse d'un tratto a sbagliare le somme più semplici e a dire con sicurezza che 7 e 5 fanno ora 14, ora 9, ora 0, ora un numero qualsiasi? Il bambino smetterebbe di credergli o si convincerebbe che vi sono due diversi tipi di addizioni: le prime sono quelle che si imparano a scuola e che danno sempre lo stesso risultato, le seconde sono uno strano gioco che non ha nulla a che fare con il primo. Se invece il bambino provasse a fidarsi del maestro e se lo seguisse nelle sue strane addizioni, si troverebbe in realtà nella condizione sgradevole di non sapere più che cosa voglia dire sommare due numeri l'uno all'altro. Comprendere il significato di un termine significa saper prevedere qualcosa: comprendo che cosa sia l'addizione se so che dirai 12 quando sommi 7 a 5, e anche se posso tollerare qualche errore, non posso accettare che si sbagli sempre, perché l'errore non minaccia soltanto la verità di

ogni singola somma, ma erode il senso di quel concetto.

Forse, di fronte a queste considerazioni, la nostra prima reazione potrebbe essere di un qualche fastidio perché – come abbiamo osservato più volte – l'ipotesi del genio maligno non deve essere presa alla lettera e non dobbiamo pensare ad una voce che cerca di fatto di ingannarci, ma ad una condizione più generale: se parliamo di un demone che ci inganna è solo per dare una forma immaginosa ad una riflessione più generale sui limiti della natura umana e sul carattere meramente fattuale della nostra psiche. Ragioniamo così perché siamo fatti *così* – questa è la tesi su cui la finzione del demone maligno ci invita a riflettere. Si tratta di una tesi che ci costringe a pensare all'inganno non come a una prassi da esercitare, ma come una vera e propria condizione *metafisica*: ci troviamo nell'inganno un po' come ci si trova nel peccato originale. Così come siamo *natura lapsa*, allo stesso modo siamo vittime del nostro stesso inganno: ci muoviamo in un linguaggio che è solo soggettivamente razionale, poiché è in realtà privo di ogni valore obiettivo. E se così stanno le cose, allora il demone maligno non ha bisogno di ingannarci, perché l'inganno sarebbe frutto delle cose stesse: sarebbe il *controcanto della nostra natura fattuale* e si renderebbe avvertibile nella constatazione secondo la quale avremmo potuto essere diversi e avremmo potuto, proprio per questo, ragionare diversamente e credere per esempio che due e tre fanno sei, – qualunque cosa questo significhi. Per Cartesio, del resto, le cose stanno proprio così: le verità di ragione sono tali perché così dio vuole e la loro pretesa di verità e la loro universalità si fermano prima del suo volere. Una giustificazione della razionalità umana può dunque significare solo questo: riconoscere che quel *fatto* che siamo è stato fatto da dio, e ciò significa in qualche modo riscattare la nostra fatticità sottolineando la grandezza della sua origine.

Eppure, ancora una volta, prima di riconoscere al demone il diritto di ingannarci, dobbiamo chiederci se così possano stare le cose e se quanto abbiamo dianzi discusso non ci consenta di mettere a tacere il genio maligno della finzione. Un fatto deve essere fin da principio sottolineato: la finzione del demone ci invita a prendere atto della *fatticità* della nostra natura e *quindi* – così si argomenta – della nostra ragione, ma noi possiamo prenderne atto come di un fatto che avrebbe potuto essere altrimenti solo se ci disponiamo all'interno di un *linguaggio*, di un sistema *razionale* che ci consenta di distinguere ciò che è fattuale da ciò che è necessario. Certo, che questa sia la mia natura e non un'altra è un fatto che

avrebbe potuto essere diverso da com'è, ma posso parlarne solo se mi dispongo all'interno di una prospettiva razionale – solo se mi dispongo all'interno dello spazio logico delle ragioni. Il demone maligno può essere astuto e potente quanto vuole, ma non può chiedermi di dispormi *al di fuori della mia razionalità* per poter comprendere qualcosa che la concerne: questo sembra essere ovvio ed è, in un certo senso, proprio quello che Cartesio dice quando asserisce che il diavoletto può ingannarmi su tutto, ma non può ingannarmi sul fatto che io *penso*. E tuttavia se davvero le condizioni cui è vincolata la mia razionalità coincidessero con la mia natura fattuale, allora accadrebbe proprio questo: si pretenderebbe da me che io considerassi plausibile un'ipotesi e sposassi un dubbio che – se fosse fondato – cancellerebbe le condizioni stesse della mia razionalità e impedirebbe il mio orientarmi razionalmente nello spazio logico delle ragioni. Cartesio pretende troppo da noi: ci chiede – nello spazio logico delle ragioni – di saggiare la validità di un dubbio universale che non si fermi alle verità sensibili, ma tocchi l'idea stessa di ragione e proprio per questo avanza l'ipotesi di un demone maligno e ingannatore; questo demone, lo abbiamo appena osservato, dà voce ad un'ipotesi metafisicamente inquietante: ci invita a pensare che ciò che chiamiamo razionalità sia, *in realtà*, un fatto tra gli altri e che non vi sia dunque un motivo che ci consenta di ritenere vero o razionale ciò che ci appare così. Una simile mossa, tuttavia, ci impedisce di prendere sul serio l'ipotesi del genio maligno, perché se tale ipotesi fosse vera, allora non avrebbe senso formularla come un'ipotesi razionale e quindi come una proposizione che pretende di avere un posto nello spazio logico delle ragioni. Delle due l'una: o riconosci alla mia razionalità un significato obiettivo e allora non puoi chiedermi seriamente di dubitare proprio di quello che tu implicitamente accetti oppure neghi che io mi situi nello spazio logico delle ragioni, ma allora e proprio per questo non puoi più formulare l'ipotesi del demone maligno, perché le distinzioni concettuali su cui poggia appartengono al mio linguaggio e si spiegano nel loro senso soltanto in esso. Non puoi formulare nel mio linguaggio un'ipotesi che mi inviti a condividere perché – sostieni – è razionale e che allo stesso tempo dimostra che nel mio linguaggio per la razionalità non vi è posto. Una cosa toglie l'altra.

Ci troviamo così di fronte a due istanze contrapposte, ma intrinsecamente connesse: da una parte vi è la pretesa di dubitare della ragione nella sua totalità, dall'altra il tentativo di giustificarla, una volta per tutte. Due tesi contrapposte, ma profondamente legate l'una all'altra poiché

l'una deve introdurre l'altra e perché entrambe ci parlano di uno stesso atteggiamento teorico: l'atteggiamento di chi ritiene che sia possibile dire qualcosa della propria ragione, che sia possibile guardarla dall'alto da un luogo imprecisato – il luogo di quell'io che nella *Prima meditazione* abbiamo liberato con serietà da ogni compromissione con il mondo.

Non credo che si tratti di un atteggiamento legittimo. Non posso negare razionalmente lo spazio logico delle ragioni così come non posso fondare razionalmente la ragione stessa, con buona pace di Cartesio che ci invita ad adempiere a questo duplice compito. Le *Meditazioni* intendono innanzitutto dimostrare che possiamo attribuire un significato obiettivo ai nostri criteri razionali e per questo Cartesio ci chiede di fare della consapevolezza del nostro esserci di sostanze pensanti il fondamento di una dimostrazione dell'esistenza di dio: al demone maligno che allude alla possibilità della *dissonanza* fa così da contrappunto l'idea di un dio buono che *accorda* lo spazio logico delle ragioni alla realtà e che ci consente di attribuire un significato reale alla coerenza dei nostri ragionamenti. Una mossa coerente con l'impianto teorico cartesiano, ma allo stesso tempo una dimostrazione del fatto che, quando sbagliano, gli spiriti grandi non si accontentano di piccoli errori. Cartesio sbaglia perché una volta messo in questione il carattere probante della ragione non si può certo trovare un *argomento razionale* che le restituisca credibilità: se possiamo ingannarci anche quando ci muoviamo sul terreno dell'evidenza allora perché credere di aver trovato razionalmente un argomento su cui fondare una difesa del carattere obiettivo dell'evidenza? Che cosa ci garantisce, insomma, che nelle pieghe del ragionamento che ci dimostra l'esistenza di un dio buono non si annidi l'errore? Perché non dovremmo temere anche in questo caso gli uffici maligni del demone ingannatore? Cartesio vuole dimostrare che il pensiero può essere pensiero del mondo e può avere un valore obiettivo, ma proprio questa conclusione sembra essere resa inaccessibile dalla mossa che inaugura la sua metafisica: se il pensiero è rinchiuso nella soggettività, l'evidenza non potrà che avere una valenza soggettiva. Ma se le cose stanno così, del diavoletto non possiamo liberarci e il tentativo di sollevare il pensiero per mezzo di altri pensieri ricorda da vicino ciò che si narra del barone di Münchhausen che, precipitato dalla Luna nelle profondità dell'oceano, pretendeva di sollevarsi dalle acque tirandosi per il codino della sua parrucca.

E tuttavia, se non posso dimostrare razionalmente la mia razionalità, non posso nemmeno razionalmente negarla: il demone maligno la pre-

suppone, perché non può non presentarsi se non così – come una *ragione* per dubitare. La pretesa di dimostrare razionalmente la ragione ci appare come il controcanto del paradosso scettico che ci invita a riconoscere la razionalità di un'ipotesi che di fatto nega la possibilità stessa della ragione. Così, la ragione si nega ipoteticamente per potersi affermare in modo apodittico. Una fantasia genera l'altra.

2. *Psicologismo e scetticismo*

Nelle riflessioni precedenti abbiamo cercato di dare una forma più urbana al paradosso cartesiano del demone maligno e l'abbiamo costretta a scendere dalle vette della teologia, per assumere le forme di una discussione che può essere ricondotta sotto l'alveo del naturalismo. La domanda sul demone maligno si è trasformata così in una riflessione sulla legittimità di una teoria che ci invita a pensare che la nostra razionalità dipenda dalla nostra natura e non sia null'altro che questo fatto – il nostro essere fatti così. Non si tratta di una lettura delle pagine cartesiane che le stravolga; tutt'altro: l'ipotesi del demone maligno si toglie quando si riconosce che non possiamo pensarci come frutto del caso e non possiamo quindi credere che la nostra natura sia un fatto tra gli altri, anche se per Cartesio questo significa soltanto questo – che siamo un fatto peculiare.

Di qui la domanda che dobbiamo ora porci e che è strettamente connessa con la riflessione cartesiana. Nelle *Meditazioni* Cartesio si imbatte nell'ego come una coscienza che scopre se stessa, e che si scopre come un luogo di pensieri di cui deve ancora comprendere la legittimità. Innanzitutto vi è l'io, poi vi è la razionalità che ci appare come un fatto da constatare e di cui saggiare l'affidabilità. Ci scopriamo fatti così – come creature pensanti e dobbiamo poi chiederci se questo nostro pensare così e così in accordo con la nostra natura è legittimo. Ma il punto, come abbiamo visto, è più complesso di quanto non sembri, perché non è affatto detto che si possa anche soltanto pensare che la razionalità sia un fatto tra gli altri, qualcosa che si possa constatare nel suo essere così. Di un fatto si possono chiedere le cause, non le ragioni ed un fatto non può dirsi giustificato o infondato: semplicemente c'è, e ha cause. Di questa diversità radicale si deve poter rendere conto – e non vi è dubbio che le riflessioni cartesiane cerchino anche una via per renderne conto – ma ciò non toglie che il pensare alla ragione come ad un fatto contenga una cancellazione radicale di questa distinzione di principio.

Che vi sia un senso in cui una simile negazione sembra possibile non è

difficile comprenderlo: l'esperienza e, in generale, il pensiero sono stati che appartengono alla vita di un individuo e, come tali, possono essere compresi alla luce delle relazioni che lo legano all'ambiente. Non vi è dubbio che di questa macchina complessa che siamo non sappiamo ancora molte cose, ma nulla sembra in linea di principio dover sfuggire ad una comprensione in termini causali. Nel tempo, l'evoluzione ha modificato i suoi primi semplicissimi meccanismi e ci ha messo di fronte ad una realtà sempre più complessa; la complessità, tuttavia, non è ancora una ragione per dover rinunciare al linguaggio delle cause e nessuno per esempio crede che all'interno di un computer accadano eventi miracolosi, anche se difficilmente sa dire che cosa propriamente avvenga. Certo, la macchina calcolatrice di Pascal era immediatamente comprensibile nel suo funzionamento – un insieme di cilindri connessi gli uni agli altri consentiva di fare addizioni e sottrazioni, tenendo conto del riporto, proprio come farebbe uno diligente scolareto – ma sarebbe evidentemente privo di senso pensare che l'abisso che separa questo primo tentativo incerto di ricondurre il pensiero ad una serie di operazioni meccaniche non possa essere colmato passo dopo passo, giungendo ad automi sempre più complessi. Lungo questo cammino non vedo perché non si possa giungere sino a comprendere la nostra macchina – il nostro modello di automa. E se le cose stanno così, perché non sostenere che l'ipotesi naturalistica è del tutto fondata e che non vi è davvero bisogno di uno spazio logico delle ragioni?

Per una ragione molto semplice che possiamo spiegare senza abbandonare le ruote dentate e i cilindri di cui consta la pascalina. Sommiamo un numero a un altro e ci basta ruotare di poco le manopole della nostra macchina calcolatrice per ottenere il risultato. Si tratta di un evento meccanico, non c'è dubbio, ma ci basta *leggere* il risultato che la macchina produce perché si faccia avanti qualcosa di nuovo: ora, la posizione del rullo non è soltanto il frutto di una concatenazione meccanica di eventi, ma è il risultato di un'operazione ed è, proprio per questo, un risultato vero o falso. E se è un risultato valido diremo che la macchina funziona come *deve*, altrimenti diremo che c'è qualcosa che *non va* – espressioni, queste, che denotano una dimensione normativa che non può essere colta sino a quando ci disponiamo sul terreno di una descrizione di stampo naturalistico. Che la nostra pascalina sbagli e ottenga da 7 e 5 un numero diverso da 12 non è un problema per la fisica: la macchina segue le leggi della fisica anche se il risultato cui conduce non è quello voluto – questo

è chiaro, e a ben guardare lo sapeva anche Cartesio che osservava che proprio come un orologio non osserva meno bene le leggi di natura quando è malfatto, così anche la macchina umana è non meno soggetta alle leggi che la guidano quando ci fa cadere in errore.

Certo, se la macchina sbaglia, sembra necessario sostenere che qualcosa nella sua struttura è mutato e si potrebbe dire per questo che non è più una macchina che operi nel modo in cui noi operiamo e che quindi calcoli nello stesso modo in cui noi calcoliamo, ma basta esprimersi così per rendersi conto che qualcosa non torna. Che la pascalina produca proprio questo risultato – 12 – quando impostiamo sui suoi ingranaggi la somma di 7 e 5 è un fatto che dipende dalla forma standard dei suoi ingranaggi, così come è un fatto che si formino in noi queste e non altre credenze: questo è ovvio. Basta tuttavia riflettere un poco per rendersi conto che quella somma *non ha per noi valore fattuale* e che non ci basta affatto sostenere che queste sono di fatto le nostre credenze: non ci basta, perché se attiriamo l'attenzione sulle nostre credenze e sulle nostre convinzioni non è perché vogliamo semplicemente constatare che così stanno le cose, ma perché intendiamo sostenere che è *giusto* che stiano così e che siamo pienamente *giustificati* nel proporre quel risultato per quella somma o quella credenza come conclusione di un determinato ragionamento. Riflettere sui nostri pensieri non significa semplicemente descriverli nella loro determinatezza empirica e non vuol dire constatarne l'accadere così e così, ma vuol dire invece

collocarli nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice (W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, a cura di R. Rorty e R. Brandom, Einaudi, Torino, 1997, p. 54).

Insomma: il pensiero sembra essere caratterizzato da una *normatività* che non può in linea di principio essere espressa nel linguaggio delle cause. Dal punto di vista causale, qualcosa può essere necessario: deve in questo senso accadere, ma questo non significa che sia giusto che accada o che sia corretto che accada. Di una normatività in questo senso non ci può essere traccia sul terreno degli accadimenti.

Rammentare questo fatto tuttavia non basta perché nella riduzione dello spazio logico delle ragioni allo spazio delle cause vi è di più e per rendersene conto è forse sufficiente rammentare le molte diverse critiche rivolte allo psicologismo – e cioè alla tesi secondo la quale le leggi logiche altro non sarebbero che leggi psicologiche che descrivono il modo in cui fattualmente pensiamo. Ragioniamo così perché siamo fatti così, ma se solo

fossimo fatti diversamente ragioneremmo diversamente – questa è la tesi che accomuna ogni concezione psicologico-naturalistica del pensiero.

Ma è una tesi che racchiude in se stessa un'interpretazione della razionalità profondamente diversa da quella che di consueto ci guida. La nostra natura è un fatto tra gli altri: potrebbe essere diversa. Ma ciò è quanto dire che nulla nei nostri ragionamenti può pretendere una verità più che fattuale. Da fatti nascono fatti. Non solo: se immaginiamo che i pensieri siano accadimenti tra gli altri, allora dobbiamo riconoscere che il loro accadere proprio così dipende da una molteplicità di circostanze reali, proprio come dipende dalla pressione atmosferica la temperatura cui bolle l'acqua o dalle condizioni di attrito il rallentamento di un corpo in movimento. *Caeteris paribus*, date certe cause seguono certi effetti. Ma potremmo esprimerci così anche sul terreno logico e razionale? Potremmo dire davvero che *caeteris paribus* l'addizione ha la proprietà associativa? Si può in altri termini davvero sostenere che le nostre deduzioni, le leggi della matematica, le conseguenze logiche dovrebbero essere considerate fatti che dipendono dalle circostanze esterne? E se diciamo così, non stiamo forse confondendo il fatto che qualcuno creda così con un problema interamente differente – il problema che sorge quando ci chiediamo se un determinato contenuto di pensiero *debba* essere condiviso? Le condizioni che determinano l'accadere di un pensiero non sono le condizioni che vincolano il suo dover essere considerato plausibile. Insomma: quando diciamo che una conclusione è valida, che vi sono buone ragioni per credere ad un determinato asserto o che ciò che esperiamo giustifica razionalmente le nostre convinzioni non stiamo descrivendo fatti e non diciamo che accadono queste e queste cose nella nostra mente. Chi dicesse «mi accade (o anche: a tutti noi accade) di pensare così» non avrebbe ancora dato una buona ragione per farlo, ma al massimo ci avrebbe invitato a cercarla. Il fatto di pensare in un certo modo può insomma valere come un argomento per cercare una ragione, ma non è ancora questa stessa ragione. Tutt'altro: chi, in una discussione che si fa accesa e che ci coinvolge, ad un tratto sbotta che insomma lui è fatto così e non può che dire così, non sta proponendoci un argomento per dargli ragione, ma sta solo dichiarando ad alta voce che la discussione è finita, che si è arrivati al punto in cui le argomentazioni non fanno più presa e ciascuno sembra essere per questo autorizzato a salvaguardare il suo fatto privato di contro alla pubblicità e alla normatività delle ragioni.

Forse, di fronte a queste considerazioni si potrebbe reagire così – alzan-

do con fastidio le spalle ed osservando che tutte queste cose sono ovvie e non fanno che ripetere ciò che già sappiamo. La grammatica filosofica delle ragioni e degli argomenti è diversa dalla grammatica filosofica dei fatti, ma che conseguenza dobbiamo trarre di qui? Forse soltanto questa: che *se* ci disponiamo sul terreno del nostro linguaggio dobbiamo riconoscere che la parola «ragione» allude ad un titolo di problemi che hanno una loro peculiarità, ma nessuno ci costringe a parlare proprio così. Forse possiamo semplicemente prendere commiato dal nostro linguaggio e non accettare di farci infastidire da quello che comunque già sappiamo: se ci disponiamo nella prospettiva di una negazione dello spazio logico delle ragioni e se riconosciamo che non è poi necessario lasciarsi vincolare più di tanto dal nostro linguaggio, allora non si vede perché stupirsi del fatto che non abbiamo più modo di rendere conto della dimensione normativa dell'esperienza e del pensiero e che, in generale, non ha senso parlare di ragioni e di giustificazioni per le nostre credenze. Proprio come non ci sono ragioni, ma solo cause che spiegano la solubilità del sale nell'acqua, così non possono esservi ragioni o giustificazioni per una credenza se ci costringiamo all'interno dello spazio logico della natura – questo è chiaro, così come dovrebbe essere chiaro che se decidiamo di assumere questa posizione dobbiamo accettare di correggere la grammatica filosofica del nostro linguaggio in alcune sue regole.

Da questa constatazione, tuttavia, non dovremmo affatto lasciarci infastidire ed osservare che di ciò chiamiamo normalmente giustificazioni possiamo in altro modo rendere conto. Le giustificazioni sono pensieri e i pensieri sono, a loro volta, eventi mentali che non debbono essere giudicati alla luce del criterio di una loro presunta validità razionale, ma come fatti che si sono rivelati utili da un punto di vista biologico ed evolutivo. In fondo, il filosofo naturalista potrebbe ragionare così: potrebbe sostenere che non vi sono giustificazioni razionali e credenze vere, ma solo differenti sistemi di reazioni causalmente determinati. Alcuni di questi si rivelano biologicamente utili e sono quindi, in questo senso minimale del termine, risposte appropriate o – per dirla nel nostro linguaggio un po' *demodé* – razionali. In fondo, siamo tutti convinti del fatto che il cervello, proprio come ogni altro organo, si è evoluto nel gioco complesso delle modificazioni casuali e della selezione naturale: i suoi prodotti – i pensieri – non sono dunque né veri, né falsi, poiché sono eventi tra gli altri, ma ci si può egualmente aspettare che si tratti di eventi utili alla nostra sopravvivenza, poiché proprio questa è la macchina che è stata selezionata

nel corso dell'evoluzione della specie.

Di qui la conclusione che il filosofo naturalista sembra poter trarre. Il filosofo che si attarda a circoscrivere uno spazio autonomo per la ragione è come l'uomo del senso comune che si lascia guidare da ciò che sembra superficialmente apparente e crede che sia legittimo dire che c'è un finalismo nella natura perché abbiamo le palpebre per proteggere gli occhi e orecchie per sentire i rumori: un finalismo vero, tuttavia non c'è, così come non ci sono proposizioni vere o false, giustificazioni razionali o inferenze fondate. Ciò che ci ostiniamo a chiamare proposizioni vere e giustificazioni razionali sarebbe dunque soltanto il modo di operare di un organo – il nostro cervello – che avrebbe come unica freccia al suo arco il fatto di essere il frutto di una selezione che lo ha reso particolarmente adatto all'ambiente. E se le cose stanno così, il linguaggio delle ragioni e delle motivazioni sarebbe soltanto il vocabolario un po' retrò di chi si attarda sul terreno ingenuo della nostra esperienza quotidiana. Una volta che ci si sia finalmente cibati del frutto dell'albero della conoscenza, di questo linguaggio si dovrebbe fare a meno: si dovrebbe parlare di cause e non di ragioni, di accadimenti biologicamente rilevanti e non di proposizioni vere o false. Del resto, perché stupirsi? Non ci siamo già abituati da secoli a questa necessaria traduzione? Per noi che ci attardiamo sul terreno del mondo della vita ci sono colori e sapori, profumi e suoni, ma non abbiamo forse imparato che tutte queste sono solo qualità secondarie, prive di una qualche consistenza reale? Per dirla con Galileo:

Ma che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi le lingue e i nasi, restino bene le figure i numeri e i moti, ma non già gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi, come a punto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse l'ascelle e la pelle intorno al naso

Diffalcati i nasi, i profumi sarebbero soltanto un nome, e anche se non so davvero che cosa si potrebbe diffalcare nel nostro caso, si potrebbe sostenere che anche verità e falsità, motivazione ed inferenza dovrebbero infine rivelarsi per quello che sono – soltanto delle vecchie parole che continuiamo a usare e che crediamo di capire, anche se in realtà non significano nulla poiché ciò che c'è sono i fatti della biologia e gli stati della nostra macchina corporea.

Il filosofo naturalista ci invita dunque a ragionare così, ma *può* farlo? Il filosofo naturalista ci invita ad affermare che le nostre proposizioni e le nostre credenze debbono essere intese come manifestazioni naturali, co-

me comportamenti biologicamente utili, ma privi di un valore di verità; nel dire così, tuttavia, sembra di fatto dimenticare che una simile affermazione consta di proposizioni *che pretendono di essere vere e non soltanto biologicamente utili*. Dicendo così, il filosofo naturalista vuole *convincerci* e non è facile comprendere che cosa ciò significhi in questa prospettiva, né quale sia la ragione per la quale ce ne sarebbe bisogno.

Ancora una volta, vorrei cercare di spiegarmi muovendo da un esempio. Pensiamo ad un fatto che ha sicuramente una sua funzione nella sopravvivenza della specie: in molte specie animali vi è una differenziazione esteriore visibile tra i sessi e questo fatto è biologicamente utile. E tuttavia asserire che il dimorfismo sessuale è biologicamente utile non è una proposizione biologicamente utile, ma un'affermazione semplicemente vera. Quella differenza è utile, ma dire che così stanno le cose vuol dire pronunciare una proposizione vera, non proporre un comportamento utile.

Uno stesso discorso vale anche per la teoria evoluzionistica che è essa stessa una teoria e che avanza quindi una pretesa di verità che non può essere ricondotta ad una qualche interpretazione contrassegnata dal principio di utilità: è *razionale* e non biologicamente utile credere che la selezione naturale scelga le forme che meglio si adattano all'ambiente! Comprendiamo bene che la nostra mano ha assunto nel tempo la forma che ha perché è utile che abbia questa forma, ma ciò che comprendiamo non è a sua volta utile e non è giustificato in termini di utilità: è semplicemente vero (e non utile) che una mano fatta così può afferrare gli oggetti con facilità ed è semplicemente vero (e non utile) asserire che le nostre mani si sono lentamente plasmate sino ad assumere la forma che hanno.

Su questo punto è opportuno insistere un poco, dando alle nostre considerazioni la forma di un paradosso. Il filosofo naturalista ci invita a pensare al pensiero come a una funzione biologica utile e per questo ritiene che non sia possibile valutarlo nei termini della sua verità o falsità. Vogliamo dargli ascolto e chiederci di conseguenza se questa tesi che ci invita per qualche motivo a condividere debba essere creduta in virtù del suo essere biologicamente utile o se invece si debba crederla perché è vera. La seconda ipotesi deve essere subito messa da canto: se si riconosce che è semplicemente vero che ogni pensiero è soltanto un accadimento biologicamente rilevante, allora ci si contraddice esplicitamente (perché almeno questo pensiero sarebbe appunto vero e non biologicamente utile). Certo, non è ancora detto che il contraddirsi sia un fatto biologicamente dannoso e che lo si debba evitare, ma ammettiamo pure che lo sia e

che noi uomini siamo fatti così – in modo tale da non riuscire a digerire le contraddizioni. Immaginiamo allora che si debba concludere che è biologicamente utile credere che si creda a qualcosa solo perché è biologicamente utile. Se così fosse, avrebbe tuttavia senso immaginare un contesto in cui la validità di questa tesi avrebbe come sua conseguenza il nostro dover credere che sia falsa. Immaginiamo infatti un contesto in cui si rivelasse biologicamente utile avere un sistema di credenze che ci fa credere che vi siano proposizioni vere e non soltanto utili: ne seguirebbe che per ragioni biologiche dovremmo ritenere che è falso che a guidare i nostri ragionamenti siano quelle ragioni fattuali che per ipotesi li guidano. Insomma, la tesi che è all'origine del tentativo di interpretare le nostre proposizioni disponendoci in un linguaggio puramente naturalistico è – in quanto affermazione che pretende di essere creduta vera – o in se stessa contraddittoria o premessa per conclusioni fortemente paradossali.

Nelle pagine dei *Prolegomeni* dedicate alla confutazione dello psicologismo Husserl affronta questo stesso problema e ci invita a prendere commiato da quelle posizioni teoriche che, implicitamente o esplicitamente, negano la dimensione logica e razionale dei nostri asserti e così cancellano le condizioni di possibilità di una teoria in generale:

la contestazione più grave che possa essere rivolta ad una teoria [...] consiste nel rilevare che essa contravviene alle *condizioni evidenti della possibilità di una teoria in generale*. Costruire una teoria e contraddire nel suo contenuto, espressamente o implicitamente, i principi che fondano il senso e la legittimità di una teoria in generale – ciò non è solo falso, ma è radicalmente assurdo (E. Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il saggiatore Milano, 1968, vol. I, p. 126).

Quali siano le condizioni di possibilità di una teoria in generale è presto detto, almeno per Husserl. Vi sono innanzitutto condizioni soggettive di possibilità e ciò significa che una teoria è possibile se e solo se si presume che nulla nel suo senso neghi la possibilità di un soggetto che sia in grado di comprendere e cogliere le distinzioni logiche fondamentali e possa quindi dare un senso alle giustificazioni razionali su cui ogni teoria poggia. Alle condizioni soggettive si affiancano le condizioni obiettive di possibilità:

dal punto di vista oggettivo il discorso sulle condizioni di possibilità di ogni teoria non concerne la teoria come unità soggettive di conoscenze, ma come unità oggettiva di verità o proposizioni, unità il cui rapporto di connessione è determinato dal rapporto tra premessa e conseguenza. Condizioni sono qui tutte *le leggi che si fondano puramente nel concetto di teoria* – e in particolare quelle che si fondano puramente nel concetto di verità, proposizione, oggetto, determinazione, relazione, in

breve nei concetti che *costituiscono essenzialmente il concetto di unità teoretica*. La negazione di queste leggi è quindi equivalente ovvero ha lo stesso significato dell'asserzione che tutti i termini in questione – teoria, verità, oggetto, determinazione, ecc. – sarebbero privi di un *sensu consistente*. Da questo punto di vista logico–oggettivo una teoria sopprime se stessa se contravviene nel suo contenuto alle leggi senza le quali una teoria in generale non avrebbe alcun senso «razionale» (consistente). (*ivi*, p. 127).

Non vi è dubbio che se ci si pone in questa prospettiva, la negazione dello spazio logico delle ragioni vale come una vera e propria negazione delle condizioni di possibilità di una teoria in generale: ridurre i nessi logici tra proposizioni a connessioni naturali tra eventi mentali equivale infatti a negare alla radice quei concetti che «costituiscono essenzialmente il concetto di unità teoretica» di cui Husserl ci parla.

Per descrivere le teorie che negano le condizioni di possibilità di una teoria in generale, Husserl parla di scetticismo poiché a suo avviso scettiche sono

tutte le teorie le cui tesi indicano espressamente o implicano analiticamente che le condizioni logiche o noetiche della possibilità di una teoria in generale sono false (*ivi*, p. 128).

Di qui la conclusione che possiamo trarre: negare lo spazio logico delle ragioni vuol dire assumere un atteggiamento obiettivamente scettico perché insieme alle nozioni che circoscrivono le asserzioni in quanto tali e le loro possibili relazioni vengono di fatto negate le condizioni di possibilità di un pensiero obiettivo. E proprio come lo scetticismo antico nelle sue manifestazioni più ingenua trovava la sua interna confutazione nella contraddittorietà della pretesa di asserire come una verità l'impossibilità di accedere alla verità, così le concezioni che riducono la logica e la razionalità a un fatto tra gli altri hanno la loro interna crisi nel loro volerci convincere razionalmente del fatto che di una convinzione razionale non si può affatto parlare.

Su questo tema, tuttavia, dobbiamo ancora riflettere un poco. Nelle considerazioni che abbiamo appena svolto, abbiamo infatti cercato di mostrare in che senso l'ipotesi del genio maligno non possa essere formulata. Un punto, tuttavia, merita di essere ancora discusso. Rammentiamolo. Come sappiamo, il demone maligno dà forma ad un timore metafisico: potrebbe accadere che la nostra razionalità avesse un valore soltanto soggettivo e non ci parlasse del mondo. In fondo chi ci garantisce che i nostri pensieri e i principi logici che li sorreggono sappiano dirci qualcosa di più di questo – che valgono per la nostra mente? Non posso pensare nulla

di contraddittorio – ma perché mai questo dovrebbe dirmi qualcosa del mondo? Sono in grado di vedere la differenza tra un mucchio di mille granelli e uno di novecentonovantanove e posso immaginare un chiliogono senza confonderlo semplicemente con un poligono che abbia pressappoco lo stesso numero di lati? A queste domande si deve dare una risposta negativa, ma questo naturalmente non significa che un mucchio di sabbia di 1000 granelli sia eguale a uno di 999 o che un chiliogono abbia un numero indefinito di lati: significa solo che la mia incapacità soggettiva non ha un significato obiettivo. Ora è un *fatto* che io non sappia pensare ad un oggetto che abbia e insieme non abbia una stessa proprietà, così come è un fatto che non riesca a pensare ad una relazione di eguaglianza che non sia simmetrica e transitiva, ma che così stiano le cose per me ha davvero una voce in capitolo per il mondo? Non *riesco* a pensare qualcosa che infranga le leggi della logica, ma perché non dovrei sospettare che questo sia un mio difetto? Forse, da qualche parte del mondo c'è un padre orgoglioso che si rallegra del fatto che suo figlio sappia pensare quadrati rotondi e legni di ferro e valli senza montagne, e se questo orgoglio può sembrarci risibile è solo perché crediamo che queste cose non possano esistere – ma su che base? Ancora una volta: chi ci assicura che i principi logici fondamentali abbiano un valore obiettivo? In fondo, non vi è alcun motivo per credere che un'incapacità soggettiva abbia un valore obiettivo e questo dovrebbe valere anche per la nostra incapacità di pensare ciò che ci sembra contraddittorio – un termine quest'ultimo che starebbe ad indicare soltanto una piega del nostro intelletto e non una qualche caratteristica che ci parli della forma necessaria del mondo.

Per quanto possano sembrarci plausibili, qualche volta gli interrogativi filosofici sono in realtà privi di senso e invitano, proprio per questo, a meditazioni tanto complesse, quanto assurde che cercano di spiegare perché possa sussistere una qualche armonia tra quello che mi appare razionale e quello che è obiettivamente razionale. Da queste assurdità ci si deve tenere lontano, almeno per Husserl:

il problema del «significato reale o formale del logico», trattato con tanta serietà e profondità da grandi filosofi è, dunque, un problema assurdo. Per spiegare l'accordo tra il decorso della natura e della legalità «innata» nell'«intelletto» non è necessaria alcuna teoria metafisica o di altro genere: in luogo della spiegazione si richiede soltanto una chiarificazione fenomenologica del significare, del pensare, del conoscere e delle idee e delle leggi che di qui hanno origine (E. Husserl, *Ricerche logiche*, op. cit., vol. II, p. 501).

Per rendersi conto dell'assurdità di questo problema è sufficiente una chiarificazione fenomenologica della natura del pensiero – Husserl dice così. Cerchiamo di comprendere il perché.

La prima mossa in questa direzione consiste nel chiedersi che cosa può spingerci a pensare che il problema del significato del logico sia appunto un problema. La risposta a questa domanda è già contenuta nel passo che abbiamo citato: il problema del significato del logico si manifesta non appena ci costringiamo a pensare alla logica come a un titolo generale sotto cui raccogliere le leggi del pensiero – quelle leggi che sembrerebbe essere necessario pensare come leggi innate che sono inscritte nella natura del nostro intelletto. Le leggi della logica sono innanzitutto leggi del *nostro* pensiero: parlano di come ragioniamo. Ma se le cose stanno così, se l'intelletto diviene il titolo delle funzioni della soggettività – siano esse funzioni psicologiche o logico-trascendentali – allora è facile comprendere che ci si debba poi chiedere che cosa legittimi il loro impiego sul terreno obiettivo. Ora, rispetto a questa identificazione della logica con la dottrina dell'intelletto e delle sue leggi pure, Husserl intende prendere le distanze perché la logica, a suo avviso, non è la dottrina delle forme innate dell'intelletto – ma che cos'è allora?

Si tratta di un problema complesso cui vorrei tentare di rispondere solo per linee generalissime, accennando alla direzione in cui le sue riflessioni si rivolgono, piuttosto che esporle effettivamente. La direzione in cui le analisi husserliane si muovono, tuttavia, è chiara: la logica non ci parla delle leggi formali del nostro intelletto e non è il titolo generale cui ricondurre la struttura operativa della nostra mente o del nostro cervello. È una struttura formale che emerge come insieme delle regole che circoscrivono lo spazio formale della nostra operatività con gli oggetti, colti essi stessi nella loro astratta formalità. La logica la ritroviamo, per Husserl, quando ci disponiamo sul terreno obiettivo perché la logica è il titolo generale sotto cui raccogliere le relazioni formali tra oggetti formali – un termine questo, che deve essere chiarito almeno un poco. Rammentiamoci allora di una proprietà formale che conosciamo bene e che abbiamo imparato fin dalle elementari, quando abbiamo imparato a fare le somme. La proprietà formale di cui parlo è la proprietà associativa. Diciamo che una certa operazione $*$ è associativa in S , se $(x * y) * z = x * (y * z)$ per ogni x, y, z che appartengano a S . L'addizione o la moltiplicazione sono operazioni di questo tipo, perché si può affermare che $(x + y) + z = x + (y + z)$ per ogni x, y, z che appartengano all'insieme dei numeri reali. Si trat-

ta di una regola che esprime nella massima astrattezza formale una regola di manipolazione degli oggetti che conosciamo bene: una regola che, per esempio, ci guida nell'uso del pallottoliere. Sull'asta del pallottoliere vi è una fila di palline che voglio contare e per farlo le separo in piccoli gruppi, che infine riunisco in unico insieme – nella fila che abbraccia tutte le palline.



Agisco così e *vedo* con chiarezza che il risultato che ottengo non cambia se procedo da sinistra a destra o da destra a sinistra: $(3+3) + 4$ è appunto eguale a $(4+3) + 3$. Opero così con le palline del pallottoliere che hanno una loro configurazione particolare: sono palline di legno di differenti colori, ma nulla nel senso della mia prassi implica quelle differenze cromatiche o materiali. Le palline del pallottoliere diventano – quando le separo e le unisco o quando le sposto una dopo l'altra per formare un gruppo – oggetti qualunque, unità con cui opero. Certo, nessuna delle palline con cui gioco è identica alle altre, ma delle caratteristiche che le contraddistinguono non ci interessiamo quando le uniamo e le separiamo sul pallottoliere: la prassi di manipolazione cui siamo sollecitati ci costringe a pensarle come oggetti qualunque – come oggetti formali. Non solo: nel mio muovere ora per unire, ora per dividere quelle sfere si mostrano una molteplicità di vincoli che non hanno nulla a che spartire con la materialità di cui sono fatte o con il colore che le caratterizza. Si tratta di vincoli la cui natura è dettata dalle caratteristiche formali degli oggetti con cui opero. La logica come dottrina formale nasce di qui – dalla assunzione di queste strutture come regole formali di una teoria data.

Di qui potremmo muovere per indicare un insieme di operazioni formali differenti – si possono formare molteplicità a partire da unità o unire molteplicità in molteplicità nuove o formarne dividendo molteplicità date, ed è questo ordine di considerazioni che Husserl ci propone nella sua *Filosofia dell'aritmetica*. Non è tuttavia questo il nostro obiettivo: a noi basta aver mostrato che è possibile pensare alla sfera logica in una chiave diversa da quella cui allude il titolo di disciplina pura dell'intelletto. E va da sé che se è possibile indicare la natura della logica nella rete delle relazioni formali che possono sussistere tra oggetti, allora va da sé che il problema del «*significato reale o formale del logico*» debba apparire in questa prospettiva come un problema *assurdo*.

PARTE TERZA

LA VERITÀ, LA CERTEZZA E IL PROBLEMA DEL FONDAMENTO



LEZIONE NONA

1. Uno sguardo indietro: i tropi di Agrippa

Nelle prime lezioni del corso ci eravamo ricordati dei cinque tropi di Agrippa e ci eravamo poi soffermati su due degli argomenti che ci propone – su quei tropi della validità che ripropongono in estrema sintesi la struttura dei modi di Enesidemo. Accanto ai tropi della validità, tuttavia, vi sono i tropi della giustificazione ed è proprio su di essi che vogliamo attirare ora la nostra attenzione. Si tratta, per la precisione, del secondo, del quarto e del quinto tropo che, di fatto, ci costringono a pensare al problema della giustificazione delle nostre credenze. Rammentiamoli.

Il secondo tropo ci invita a pensare che per poter parlare di una credenza legittima è necessario poter indicare una ragione che la sostenga. Ora abbiamo mostrato, discorrendo delle critiche di Carneade agli stoici, che non esiste un criterio che ci consenta di distinguere con assoluta certezza e in modo definitivo una percezione vera da una ingannevole. Ma se un simile criterio non vi è, se è sempre possibile che un'identica percezione sia ora vera, ora falsa, ne segue che di per sé una credenza non può dirsi giustificata, ma può essere tale solo in virtù di altre ragioni che la giustificano. Credo di avere una buona ragione per dire che oggi eri in università perché ti visto bene, e credo di potermi fidare della mia percezione perché mi hai detto che oggi saresti passato e mi fido di quello che mi hai detto perché so che raramente cambi i tuoi progetti, e così via: le ragioni si inanellano l'una con l'altra, fissando così la mia credenza ad una serie di argomenti. E tuttavia, ogni credenza da un lato fonda le mie certezze, dall'altro chiede a sua volta di essere giustificata e questo ci costringe ad un regresso all'infinito.

Certo, se si trattasse di un dubbio ognuno di questi passi di per sé preso avrebbe un suo senso e si porrebbe come una risposta valida e definitiva alle mie preoccupazioni: qualcosa ci rende incerti e cerchiamo una ragione che ci tranquillizzi, e non avrebbe senso spingere troppo in là la catena delle giustificazioni perché il dubbio che le richiede pian piano si placa. Ti ho visto di sfuggita e da lontano, ma sono sicuro che eri tu, perché mi avevi detto che saresti passato a quell'ora: qui una credenza giustifica l'altra e la sorregge, dissipando i dubbi che la percezione di per se stessa poteva causare. Ma se il discorso non concerne un qualche dubbio effetti-

vo, ma assume una valenza fondazionale e pretende di dimostrare una volta per tutte la validità delle nostre credenze, allora è evidente che Agrippa può condurre in porto il suo argomento: una credenza non può essere giustificata in modo definitivo da un'altra credenza, perché per poter fare affidamento sulla credenza fondante sarebbe necessario poterla a sua volta fondare, e questo implica un evidente regresso all'infinito.

Sembra essere allora necessario sostenere che certe credenze debbono essere assunte come indubitabili, sia pure soltanto a titolo ipotetico. Che anche questa via non possa essere seguita, sembra ovvio: assumere qualcosa per vero significa soltanto riconoscere che non è possibile una fondazione completa e che le nostre conoscenze restano sotto la presa di un'ipotesi non verificata. In questo, naturalmente, non vi è nulla di contraddittorio: un sistema deduttivo deve evidentemente assumere come postulati alcune tesi, ma se ci si dispone sul terreno della fondazione del sapere le ipotesi non dimostrate sono evidentemente il segno di una mancanza che non può essere tollerata e questo ci spinge nuovamente verso le difficoltà di un regresso all'infinito, perché anche dei postulati si deve tentare una dimostrazione o almeno una fondazione.

E tuttavia, per quanto chiare siano le ragioni che consentono ad Agrippa di formulare questo tropo, è necessario osservare che un sistema ipotetico-deduttivo non poggia esclusivamente sulle diverse assunzioni ipotetiche da cui prende le mosse; tutt'altro: un sistema ipotetico è di solito sorretto anche dalla sua capacità di organizzare in modo coerente un certo insieme di verità, che ci paiono tanto più plausibili, quanto più si integrano con le altre credenze da cui siamo guidati. Un'ipotesi non è mai gratuita, ma è sempre resa plausibile da una molteplicità di ragioni che parlano a favore della sua assunzione. Aristotele questo lo aveva detto con chiarezza e ci aveva invitato a pensare ai postulati non soltanto come assunzioni che rendono deduttivamente possibile un sistema di proposizioni, ma anche come condizioni di possibilità cui perveniamo muovendo da tesi che riteniamo valide e che ci spingono tutte a riconoscere la validità di un insieme di assunzioni che sono alla loro origine e che le rendono possibili.

Così, se assumo per ipotesi che gli uomini siano liberi, posso rendere conto del senso di un insieme di azioni che gli uomini compiono e che sembrano derivare dal postulato della libertà; d'altro canto, questo stesso postulato trae la sua plausibilità dal fatto che vi sono molte azioni umane che diverrebbero apertamente insensate se non le intendessimo alla luce

di quel presupposto. E ciò è quanto dire che è possibile una sorta di giustificazione retroattiva dei postulati che, per così dire, si dimostrano veri nella percorribilità del sistema teorico cui mettono capo. Le credenze formano, appunto, un sistema ed anche se l'olismo delle credenze non è mai perfetto e anche se ci concediamo margini di incoerenza, il fatto che ciò che crediamo si leghi armonicamente ad altre credenze non può non valere come una conferma indiretta del fatto che siamo sulla buona strada. Certo, non abbiamo una ragione per dimostrare le premesse da cui muoviamo, ma se non ci lasciamo sgomentare da questa mancanza, ci accorgiamo che ogni nuovo passo sembra rassicurarci del fatto che il fondamento da cui abbiamo preso le mosse è solido. Per dirla in breve: se il quadro non cade, vuol dire che il chiodo è piantato saldamente nel muro.

Possiamo forse spingerci un passo in avanti e osservare che se ci poniamo in questa prospettiva non ha forse nemmeno senso parlare di postulati e di proposizioni vere e dimostrate: ad essere valido è il sistema nel suo complesso – un sistema che si rivela vero perché è coerente al suo interno e perché si integra bene con molte, se non con tutte le nostre credenze. E quanto più ampia è la misura di questa concordanza, tanto più ci sembra che si possa dir vero il sistema di cui discorriamo.

Con il tempo le assunzioni si rivelano vere – ma possiamo davvero dire così? Agrippa ci invita a dare una risposta negativa a questa domanda e basta leggere il quinto e ultimo tropo per rendersene conto. È, come sappiamo, il tropo del diallele che suona così: non abbiamo una dimostrazione per la tesi A e, per questo, ci rivolgiamo alla tesi B; se poi ci interroghiamo su ciò che rende vera la tesi B, ci accorgiamo che essa in fondo poggia sulla plausibilità che accordiamo alla tesi A. Mi ricordo bene di come è fatta la mia stanza e posso controllare la validità di quel che rammento osservando bene come stanno le cose; se tuttavia mi chiedi quale ragione abbia per credere a quel che vedo, potrei risponderti dicendo che mi *ricordo* bene di essermi ben raramente sbagliato nelle asserzioni che si fondano sulla percezione. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati: per controllare di aver risolto bene un problema geometrico faccio un disegno e poi, per controllare che il disegno sia ben fatto, mostro che è del tutto coerente con le mie argomentazioni. La mano firma la cambiale e la destra la ricevuta della sua estinzione.

Forse, di fronte a queste considerazioni, la nostra prima reazione potrebbe essere quella di storcere la bocca, perché ci sembra evidente che qui non vi è soltanto una circolarità risibile, ma un processo virtuoso, da

cui ci sembra di imparare qualcosa e che sembra in grado in qualche misura di tranquillizzarci. Certo, dimostrare la verità del ricordo in virtù della percezione e corroborare poi la percezione facendola poggiare sulla forza del ricordo vuol dire muoversi in un cerchio – ma questo vuol dire forse che non stiamo facendo nulla? In questo progredire da una cosa all'altra e da questa di nuovo a quella non impariamo qualcosa? Non solo: la catena delle presupposizioni può avere molti anelli e il circolo nel quale si avvolgono le nostre considerazioni potrebbe avere un respiro assai ampio. Ma allora che senso ha volere a tutti i costi seguire Agrippa nel suo ultimo tropo?

Non credo che Agrippa – o meglio: un filosofo che ragionasse per difendere le tesi di Agrippa – avrebbe nulla da obiettare a queste considerazioni e non credo che sia necessario sostenere che il procedere circolarmente sia inutile o insensato per poter cogliere un aspetto rilevante nell'argomento del diallele. È vero: il rimando circolare può ramificarsi in tanti diversi intrecci che rendono la circolarità meno urtante. Ma riconoscere che le credenze si radicano in noi sempre più profondamente quanto più si intrecciano con altre credenze e con altre certezze, non significa ancora sostenere che le nostre credenze diventano per questo stesso più *vere* o più fondate. Ho ragione di credere fondata una proposizione quando posso sostenerla sul fondamento di una proposizione essa pure fondata, ma se le cose non stanno così, se ogni proposizione rimanda alle altre come al suo fondamento, ma nessuna sembra in grado di sussistere per se stessa, allora di un fondamento effettivo non è lecito parlare. In altri termini: parlare di fondamento non significa alludere alla certezza soggettiva che accompagna in forma crescente l'ampliarsi della rete delle nostre credenze, ma vuol dire fare riferimento ad una situazione obiettiva: alla presenza di un nesso di fondazione effettivo che ci consenta di ancorare le nostre credenze al mondo. Ed è questo che sembra mancare nella prospettiva cui alludevamo – la prospettiva del coerentismo – perché se ogni credenza si fonda in altre credenze e se non è possibile ancorare mai il gioco dei rimandi ad un terreno che non sia di per sé dubitabile, allora il sistema delle nostre credenze si muove in uno spazio etereo che resta in linea di principio sospeso. L'argomento del diallele ci invita in altri termini a prendere atto che una prospettiva coerentista ha molte frecce al suo arco, ma confonde la concordanza delle credenze con la loro verità e proprio per questo non ci consente di appoggiare finalmente i piedi per terra.

Se ora riguardiamo i tropi di Agrippa – i tre tropi che abbiamo appena discusso e i due tropi che vertono sulla relatività dei giudizi e sulla loro sostanziale inconciliabilità, sembra possibile trarre una conclusione di carattere generale: da un lato i tropi di Agrippa tendono a mostrare che il fondazionalismo nella sua forma più immediata e diretta – vi sono alcune proposizioni empiricamente rilevanti che sono pienamente affidabili e sulla cui verità non è lecito avanzare dubbi – non è una strada percorribile, perché non vi sono proposizioni che siano definitivamente fondate o indubitabili, mentre dall'altro ci invitano a prendere atto che l'ipotesi del coerentismo non sembra essa pure percorribile perché una rete di rimandi interni tra le credenze ci mostra la solidità di un sistema teorico, ma allo stesso tempo ci nega la possibilità di radicarlo nel reale. Il fondazionalismo ci promette di ancorare le nostre credenze al mondo, ma le sue fondamenta si rivelano fragili; il coerentismo libera il sistema delle nostre credenze da quelle fondamenta e non pretende di riversare il suo peso su alcuni punti ritenuti inamovibili, ma proprio per questo smarrisce l'attrito che dovrebbe consentire alle nostre convinzioni di far presa sul mondo. Da una parte abbiamo dunque una concezione della conoscenza che pretende di possedere verità indubitabili, ma che si scontra con la fragilità di ogni possibile giustificazione, dall'altra una prospettiva filosofica che garantisce la praticabilità delle nostre credenze, sospendendole ad un'altezza che le rende incapaci di fare presa sul nostro mondo.

Ci troviamo così ad oscillare tra due poli che debbono essere entrambi scartati: da un lato l'ipotesi fondazionalistica che pretende che vi siano credenze pienamente affidabili, dall'altra il coerentismo che ci invita a confondere la percorribilità e la plausibilità del sistema delle nostre credenze con la sua effettiva verità. In mezzo il sorriso scettico di Agrippa.

2. Verità irrinunciabili

Di qui la necessità di seguire un diverso cammino che ci invita a ripensare criticamente alle tesi di Agrippa. Non so dire quanto le considerazioni che vi ho appena suggerito siano davvero cogenti e vi sono argomenti per contrastarle che potremmo provare ad esporre e a discutere. Vorrei tuttavia proporvi di seguire un cammino differente, il cui primo passo consiste nel chiedersi se i tropi di Agrippa di cui discorriamo non lascino aperta e inindagata una possibilità su cui è invece opportuno riflettere.

Agrippa muove da una constatazione che gli appare ovvia: se non si vuole recidere il nesso che lega le credenze al mondo è necessario indivi-

duare alcune proposizioni certissime su cui costruire l'edificio del nostro sapere. Queste proposizioni certe tuttavia non si possono dare perché non vi è un criterio che ci consenta di discernere le rappresentazioni vere da quelle ingannevoli e perché non possiamo percorrere all'infinito la catena delle argomentazioni. Di qui il morso velenoso dei suoi tropi: se non puoi fare affidamento su proposizioni immediatamente evidenti, per fondare le credenze hai bisogno di altre credenze che chiedono a loro volta un fondamento – ma le cose fanno proprio così? Siamo davvero certi che a fondamento delle nostre credenze debbano esserci credenze che sanno rendere conto della propria verità?

Non credo che le cose stiano così e questo significa innanzitutto osservare che vi sono due diversi modi per negare la tesi che abbiamo appena proposto. Possiamo infatti in primo luogo domandarci se sia davvero necessario sostenere che le proposizioni che fanno da fondamento debbano poter dimostrare la loro affidabilità: si potrebbe infatti sostenere che proprio questa mossa debba essere scartata e che si debba riconoscere che, prima o poi, arriviamo a verità che non possono essere ulteriormente fondate, ma che non è nemmeno possibile mettere in discussione. È tuttavia possibile una seconda via per negare la tesi che sottende le riflessioni di Agrippa: potremmo infatti sostenere che all'origine e a fondamento delle nostre credenze non vi sono necessariamente credenze e quindi proposizioni che chiedono di essere a loro volta giustificate, ma qualcosa d'altro – qualcosa che non abbia lo statuto di una credenza e che non chieda per questo un'ulteriore fondazione.

Cerchiamo innanzitutto di vagliare la percorribilità della prima soluzione che abbiamo proposto. Abbiamo detto che, nel nostro cammino a ritroso in cerca di una fondazione, potremmo giungere a verità che non sappiamo giustificare, ma che tuttavia ci invitano a desistere dal proseguire e ci consigliano di accontentarci della meta cui siamo pervenuti. Seguiamo a ritroso il nostro cammino e giungiamo a proposizioni per cui non abbiamo altri argomenti, se non questo: che non ci sembra possibile farne a meno. E allora le accettiamo e ci fermiamo.

Ad un primo sguardo, ci sembra che questa posizione non cada al di fuori delle critiche di Agrippa. In fondo, non stiamo sostenendo che alle origini delle nostre credenze dobbiamo postulare un insieme di proposizioni che debbono essere ritenute vere, se vogliamo poter fondare ciò che altrimenti crediamo? Per questa posizione vi è un tropo specifico, e l'abbiamo già discusso. Le cose tuttavia non stanno così. La via di cui di-

scorriamo è diversa: *non* ci invita ad assumere per vere, postulandole, alcune tesi, ma ci invita a sostenere che vi sono tesi che sappiamo *vere* e di cui non possiamo fare a meno, anche se non abbiamo per esse argomenti che le sostengano.

Cerchiamo di vedere passo per passo che cosa comporti questa prospettiva teorica. Comporta, in primo luogo, un'assunzione rilevante: ci invita a liberarci dalla convinzione che una proposizione, per essere creduta, debba essere in qualche modo giustificata e che ci si debba sempre e in ogni circostanza sentirsi in debito di un argomento se si crede ad un insieme di tesi, ma non si dispone degli argomenti che le fondino. Questa convinzione guida indubbiamente il filosofo scettico nelle sue argomentazioni filosofiche. Come sappiamo, il filosofo scettico non asserisce nulla, ma vive sulle difficoltà cui si espone chi pretende di asserire positivamente qualcosa: a chi sostiene di sapere con certezza che una certa proposizione è vera lo scettico chiede infatti di esibire il *criterio* su cui ci si fonda, per poi cercare di aprire un varco tra ciò che si suppone di conoscere e ciò che si è legittimati a sostenere. Ma se questa è la mossa che dà vita all'esistenza teoreticamente parassitaria della riflessione scettica, contrastarla vorrà dire allora sottrarle il terreno che le è proprio: il filosofo che non è disposto a rinunciare alla certezza del conoscere dovrà impegnarsi a condividere un insieme di verità, *rifiutandosi tuttavia di considerare pertinente la domanda sul criterio in base al quale le considera vere e certe*.

Ora, basta formulare una simile tesi per dubitare che una simile mossa sia legittima: che senso ha sostenere che si conosce con certezza che le cose stanno così e così, se poi non si è disposti a confrontarsi con la domanda che verte sul criterio di verità per mezzo del quale legittimiamo una simile affermazione? E tuttavia questo iniziale stupore può essere almeno in parte tacitato se ci soffermiamo a pensare al fatto che vi sono molte cose su cui non nutriamo il minimo dubbio, ma di cui poi non sapremmo dire con certezza né come, né quando le abbiamo apprese. Così, che la Terra ci sia da molto tempo prima che noi nascessimo è una proposizione certissima, ma ciò non significa che sapremmo indicare il fondamento inconcusso su cui poggia questa nostra certezza. E ciò che è vero per questa proposizione è vero in generale per tutte le verità del senso comune: tutti sappiamo che vi sono molte cose nel mondo e molte persone intorno a noi, ma questo sapere che è implicato dal senso della nostra prassi e che ci sembra al di là di ogni ragionevole dubbio, non si dà in-

sieme alle ragioni che dovrebbero indurci a considerarlo vero. Che la Terra ci fosse prima di noi lo sappiamo, ma ciò non implica che io sappia anche proporre un'analisi esatta del significato di quelle parole, né che di qui possa trarre un'idea più precisa del criterio su cui poggia la sua validità. Per le verità del senso comune un simile criterio non è disponibile.

Queste considerazioni di carattere generale ci conducono di fatto alle riflessioni di un filosofo su cui dobbiamo soffermarci brevemente: si tratta di George Edward Moore che nel 1925 scrive un saggio – *In difesa del senso comune* – che merita di essere letto. Moore muove proprio di qui – dal carattere delle proposizioni del senso comune:

È ovvio, naturalmente, che non ho una conoscenza diretta della *verità* di tutte queste proposizioni: per lo più le riconosco come vere in virtù del fatto che, in passato, ho conosciuto per vere altre proposizioni che ne erano la prova evidente. Per la verità, io non so esattamente quale fosse questa prova evidente; ma ciò non mi sembra una buona ragione per mettere in dubbio il fatto che io so che la terra esiste da molti anni prima della mia nascita. Noi ci troviamo tutti, io credo, in questa strana situazione: sappiamo di fatto molte cose, riguardo alle quali sappiamo anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità, ma non sappiamo come siamo venute a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità (G. E. Moore, *In difesa del senso comune* (1925), in *Saggi filosofici*, a cura di M. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970, p. 35).

Come interpretare questa strana osservazione? Riconoscendo, io credo, che le verità del senso comune sembrano avere proprio questa caratteristica: siamo certi che siano vere, ma non sappiamo dire come mai ne siamo certi. Eppure non dubitiamo affatto di queste cose, e di molte altre. Possiamo forse dire così: la prima mossa che Moore ci chiede di compiere consiste nel riconoscere che ci sono proposizioni che riteniamo vere e che sono certe per noi, ma per cui non abbiamo alcuna dimostrazione plausibile.

Di queste proposizioni potremmo annoverarne molte e in un saggio intitolato *La certezza* Moore ci invita a ripetere in pubblico l'esperimento cartesiano, chiedendoci tuttavia se davvero sappiamo dubitare di ciò che non ci sembra affatto esposto al morso del dubbio:

In questo momento, come voi tutti potete vedere, io mi trovo in una stanza e non all'aperto; sto in piedi e non già seduto o sdraiato; ho addosso dei vestiti e non sono nudo, sto parlando con voce abbastanza alta e non sto né cantando, né bisbigliando, né mantenendo un assoluto silenzio; tengo in mano dei fogli di carta ricoperti di scrittura; in questa stessa stanza in cui mi trovo io ci sono parecchie persone; e in quella parete si aprono delle finestre e in quell'altra una porta (*Saggi filosofici*, op. cit., p. 249).

Per tutte queste proposizioni vale naturalmente il carattere distintivo che abbiamo indicato. Se qualcuno chiedesse a quale criterio Moore potrebbe appellarsi per sostenere una di quelle proposizioni non avrebbe una risposta soddisfacente: non ne dubito, ma non ho argomenti per dire che non sia possibile dubitarne. Ma anche *se non so dimostrare ciò che ritengo vero, non per questo ne sono meno certo*: la certezza del mio essere qui e di ciò che faccio resta anche se non so come esibire una prova di questo fatto. E ciò è quanto dire: la certezza non è sempre la conseguenza di argomenti probanti. Tutt'altro: la certezza sembra essere il nostro stato originario, l'atteggiamento che innanzitutto ci guida. Non dubitiamo non perché abbiamo ragioni per non dubitare, ma perché non abbiamo ragioni per farlo. Allo scettico che, per attaccarlo, attende il criterio su cui si fondano le certezze proposte, Moore risponde ancora una volta con un gesto di diniego che equivale ad una tesi ben precisa: se vuole dubitare di qualcosa, è lo scettico che deve raccogliere argomenti e ragioni. Il dubbio è una prassi che deve essere motivata, perché prima del dubbio c'è la nostra vita, con l'evidenza delle sue credenze. Sono certo di non essere ora immerso in un sogno, anche se non posso affatto dimostrarcelo:

ma come posso dimostrare che non sto sognando? Io ho bensì senza dubbio delle ragioni conclusive per affermare che non sto sognando: ho conclusiva evidenza di essere desto; ma questo non vuol dire che io sia in grado di darne una dimostrazione. Non saprei dirvi, infatti, che cosa sia questa mia evidenza; eppure, avrei bisogno di chiarire almeno questo, per potervi dare una dimostrazione (*La prova dell'esistenza del mondo esterno* (1939), in *Scritti filosofici*, op. cit., p.159).

Ora, di fronte ad un simile modo di argomentare sembrerebbe legittimo supporre che la certezza sia per Moore qualcosa di molto simile ad uno stato psicologico, ad un vissuto di cui prendere atto e che può occorrere anche quando non abbiamo una visione perspicua delle ragioni per le quali siamo certi di qualcosa. Ma le cose non stanno affatto così e Moore non soltanto non ci invita mai ad una considerazione di stampo introspettivo, ma riconduce apertamente il problema della certezza sul terreno dei comportamenti linguistici.

Così, sostenere che delle proposizioni che abbiamo citato (e di infinite altre) siamo certi, non significa dire che avvertiamo un qualche sentimento di sicurezza, ma vuol dire invece che troveremmo senz'altro *ridicolo* dare alle affermazioni che Moore propone una veste dubitativa. Se sono in piedi e parlo non posso dire che *credo* di essere in piedi e di parlare: il normale uso linguistico ci vieta questa mossa. Esprimersi così vorrebbe dire alludere ad un qualche particolarissimo contesto di emissione che so-

lo potrebbe giustificare quel «credo» che è così lontano dal normale uso linguistico. Ora, quest'uso linguistico deve essere invece rispettato, e ciò significa – per Moore – che la certezza deve essere innanzitutto compresa a partire dal senso che attribuiamo alle proposizioni che abbiamo dianzi proposto e che possono quindi valere come esempi che ci permettono di capire meglio il concetto di cui discorriamo.

Sarebbe ridicolo dire «credo proprio di avere due mani in fondo ai polsini della camicia» o «credo proprio di essere sveglio», ma queste proposizioni e le altre che abbiamo dianzi rammentato, sono tutte accomunate dal fatto di essere proposizioni *contingenti*: sono cioè proposizioni che avrebbero benissimo potuto essere false la cui negazione non conduce ad una contraddizione. Questa stanza ha finestre e porte, ma potrebbe naturalmente non averne e potrei non avere le mani in fondo ai polsini della camicia. Potrei sbagliarmi, ma questo non tocca la mia certezza – ma perché? Sappiamo bene che lo scettico muove proprio di qui: ci invita a constatare che potremmo esserci sbagliati, per poi dire che allora non abbiamo diritto di credere. Ed in effetti sembrerebbe avere ragione: se non so dire con certezza che sono sveglio e so che è una proposizione contingente, sembrerebbe ragionevole riconoscere che potrei sbagliarmi ed è dunque una regola di prudenza sospendere il giudizio quando non si è sicuri. Anche Cartesio dice così e ci siamo imbattuti nel suo ritenere avventato il giudizio anche sulle cose più ovvie e apparentemente certe.

Per venire a capo di queste considerazioni è necessario tracciare una distinzione verso la quale siamo effettivamente condotti quando riflettiamo su quali siano le verità del senso comune. Leggiamo:

Esiste attualmente un corpo umano vivo che è il mio corpo. Questo corpo è nato in un certo momento del passato e da allora ha continuato ad esistere, pur essendo stato sottoposto a modificazioni; per esempio, quando è nato, e anche in seguito per un certo tempo, era molto più piccolo di quanto non lo sia ora. Dal momento della nascita è sempre stato a contatto con la superficie della terra o poco distante da essa e, a partire dalla sua nascita, sono sempre anche esistite molte altre cose, caratterizzate da forma e grandezza tridimensionale (nel senso familiare in cui anch'esso ne è caratterizzato) rispetto alle quali si è trovato a varie distanze (nel senso familiare in cui si trova ora ad una certa distanza sia dal caminetto, che dalla libreria, e ad una distanza maggiore dal caminetto che dalla libreria); sono anche sempre esistite (o, comunque, molto frequentemente) altre cose di questo tipo con le quali è stato in contatto (nel senso familiare in cui si trova ora a contatto con la penna che tengo nella mano destra e con alcuni indumenti che ho indosso). Fra le cose che, in questo senso, hanno fatto parte del suo ambiente [...] c'è stato in ogni momento, a partire dalla sua nascita, un gran numero di altri corpi umani vivi, ciascuno dei quali, come il mio, (a) è nato in un certo momento, (b) ha continuato ad

esistere dopo la nascita (c) è stato in ogni momento della sua vita, a partire dalla nascita, a contatto con la superficie della terra o poco distante da essa; e molti di questi corpi sono già morti e hanno cessato di esistere. Inoltre la terra è esistita per molti anni prima che il mio corpo nascesse e per buona parte di questi anni è vissuto sulla terra ininterrottamente un gran numero di corpi umani. Molti di questi sono morti e hanno cessato di esistere prima che il mio nascesse. Infine, per passare ad una differente classe di proposizioni, io sono un essere umano e, in vari momenti successivi alla nascita del mio corpo, ho avuto molte esperienze diverse di natura estremamente varia. Per esempio [...] ho avuto aspettative relative al futuro e molte credenze di altro genere, sia vere che false. Ho pensato a cosse, persone ed eventi immaginari che non credevo reali. Ho sognato e ho provato sentimenti di natura molto varia. E proprio come il mio corpo è stato il corpo di un essere umano, e cioè di me stesso [...], così, nel caso di altri corpi umani che sono vissuti sulla terra, ciascuno è stato il corpo di un diverso essere umano che durante la vita del suo corpo ha avuto molte varie esperienze di questi e di altri diversi generi (*ivi*, pp. 22-23).

Che dire di questo lungo elenco di proposizioni, espresse in questo stile così volutamente pedante? Una prima constatazione balza agli occhi: Moore ci propone una serie di tesi banalmente vere e insieme ci invita a coglierle in un senso familiare, a comprenderle senza bisogno di analizzarle o di leggerle alla luce di una qualche riflessione filosofica particolareggiata. Per tutte le proposizioni citate il loro essere conosciute come vere fa tutt'uno con il *loro essere certe prima di, ed indipendentemente da, ogni analisi del loro significato*. Su questo punto Moore è categorico:

nelle pagine precedenti ho dato per presupposto che esista un significato coincidente con il significato ordinario o popolare di espressioni come "la terra esiste da molti anni", ma temo che un presupposto siffatto susciti le obiezioni di certi filosofi. Costoro sembrano ritenere che la domanda "credi che la terra esista da molti anni?" non sia una domanda elementare cui si possa rispondere semplicemente con un "sì" o con un "no" oppure con un "non so cosa pensarne", ma che ad essa si debba propriamente rispondere: "dipende da che cosa si intende per 'terra', 'esiste' e 'anni'; se si intende questo e quest'altro allora sì; ma se si intende questo e quest'altro allora no, o almeno io sono in una posizione di forte dubbio". Mi pare che un simile punto di vista sia più sbagliato di qualunque altro possibile. Un'espressione come 'La terra esiste da molti anni' è tipicamente priva di ambiguità e tutti ne comprendono il significato. Chiunque sostenga un'opinione contraria confonde, a mio parere, due problemi del tutto diversi: 1) se comprendiamo il significato della frase (cosa di cui tutti noi siamo certamente capaci); 2) se sappiamo che cosa significa, nel senso che siamo in grado di analizzare correttamente il suo significato. Quale sia l'analisi corretta della proposizione a cui rimanda in ogni occasione [...] la frase 'la terra esiste da molti anni' è, a mio parere, una questione molto difficile che [...] nessuno è in grado di risolvere. L'affermare però che non si sa in che cosa consista, per certi aspetti, l'analisi di ciò che si intende

con questa espressione è cosa completamente diversa dall'affermare che non si comprende l'espressione (*ivi*, pp. 25-26).

Il senso di questa precisazione sembra facilmente comprensibile: se vogliamo muoverci sul terreno del senso comune non potremo abbandonare il terreno dell'immediatezza, per tradurre in un linguaggio teorico ciò che ci si dà come immediatamente certo. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che questa traduzione potremmo non essere affatto in grado di offrirla:

Noi ci troviamo tutti, io credo, in questa strana situazione: *sappiamo* di fatto molte cose, riguardo alle quali *sappiamo* anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità, ma non sappiamo *come* siamo venute a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità (*ivi*, p. 35).

Si può trarre di qui una prima conclusione: una tesi del senso comune è una tesi che non chiede di essere riformulata in un linguaggio filosofico – in un linguaggio in cui tutte le proposizioni siano interamente analizzate. E tuttavia il senso di queste considerazioni è più ricco: Moore vuole sostenere che la certezza di queste proposizioni *la si comprende quanto più si riflette sulla loro immediatezza*, sul loro essere presupposte nel loro senso più ovvio dalla nostra prassi. È in questo senso che Giulio Preti parlava, a proposito del realismo del senso comune di Moore, di «*metaphysica naturalis*» – di una metafisica che è prima della riflessione propriamente filosofica e che è inconfutabile proprio perché è prima del terreno specifico della confutazione. In altri termini: le *certezze* del senso comune sono tali, proprio perché la loro verità e certezza non si commisura rispetto ad altre proposizioni teoriche, ma si rapporta invece alla dimensione esistenziale del filosofo, al suo essere innanzitutto un uomo tra gli altri uomini. E se ci si pone in questa prospettiva il senso comune deve apparirci come un insieme di tesi che danno forma proposizionale ai presupposti su cui si fonda la nostra esistenza quotidiana. Possiamo allora trarre la conclusione di cui eravamo in cerca: le certezze del senso comune sono proposizioni contingenti ed è dunque lecito in linea di principio dubitarne. Ciò che è in linea di principio astrattamente possibile non può tuttavia essere sempre concretamente possibile: è formalmente possibile dubitare che ci siano altri esseri umani, ma non *mi* è concretamente possibile dubitarne. La proposizione è contingente, ma anche se è possibile che sia falsa, non ne segue affatto che io possa pensare che sia falsa, perché se non fosse vero che vi sono altre persone come me, non potrei dire quella proposizione ad alta voce, cercando di convincere altri della sua

bontà e, allo stesso tempo, non potrei fidarmi del linguaggio che parlo e che trae il suo senso da un accomunamento e da un uso comune. Se dunque le proposizioni del senso comune sono necessariamente vere pur essendo contingenti, ciò accade perché la necessità di cui qui discorriamo non è una necessità logica, ma *pragmatica*: non possiamo non credere a ciò che fa da fondamento alla nostra stessa vita.

Di qui la forma peculiare che Moore dà alla sua apologia del senso comune. Quando si accinge a contrastare chi ritiene almeno in parte false le tesi del senso comune, Moore ritiene che il cammino che deve essere seguito consista nell'indicare la *contraddizione che si pone tra ciò che il filosofo sostiene e la formulazione proposizionale dei presupposti del suo sostenerlo*. Così, se un filosofo sostiene che

«nessun essere umano ha mai conosciuto l'esistenza di altri esseri umani», ciò equivale ad affermare «ci sono stati molti altri esseri umani oltre a me, e nessuno (me compreso) ha mai conosciuto l'esistenza di altri esseri umani». Se poi asserisce «queste credenze appartengono al senso comune, ma non sono materia di conoscenza», ciò equivale ad affermare: «ci sono stati molti altri esseri umani oltre a me che hanno condiviso queste credenze, ma né io né gli altri siamo mai arrivati a sapere se siano vere». In altri termini, costui afferma con sicurezza che queste credenze sono credenze del senso comune e sembra non rendersi conto che, se lo sono, devono essere vere (*ivi*, p. 93).

L'argomento è chiaro: Moore ci invita a riflettere sul fatto che ogni affermazione implica dei presupposti, e tra questi presupposti vi sono ovviamente quelli che concernono l'esserci di altri uomini – quegli uomini cui ci rivolgiamo quando neghiamo per esempio che vi siano altri esseri umani. Questi presupposti sono a loro volta proposizioni che debbono essere considerate certe e vere. Ma una volta che questi presupposti siano formulati proposizionalmente, le tesi che negano il senso comune diventano contraddittorie, o almeno lo diventano *se* accettiamo di disporci nella struttura argomentativa che Moore ci propone e che ha il suo *incipit* in un gesto solo apparentemente innocente: nel suo proporci una serie di certezze e nel chiederci se le condividiamo, costringendo così lo scettico a disporre la sua tesi nel contesto pragmatico del dialogo e quindi all'interno di una forma che presuppone quel “noi” che a parole si cerca poi di negare. Disposte sul terreno del dialogo filosofico, le tesi dello scettico presuppongono quello che negano e si tolgono quindi di per se stesse.

LEZIONE DECIMA

1. *Perplexità*

Se proviamo a riflettere sulle considerazioni che abbiamo proposto nella lezione precedente è difficile non farsi prendere da più di un dubbio. Gli argomenti di Moore hanno una loro plausibilità, e tuttavia c'è qualcosa che non può non lasciarci perplessi: Moore parla delle verità del senso comune, ma ci invita a riconoscere che queste proposizioni non hanno dalla loro una ragione che garantisca del loro essere vere. Questo fatto non può non creare qualche sospetto perché dire che *sappiamo* che una proposizione è vera significa che abbiamo buone ragioni per ritenerla tale. Nel caso delle verità del senso comune, invece, stiamo dicendo non che abbiamo argomenti che ci convincano della loro verità, ma solo che quelle proposizioni hanno un posto privilegiato nella nostra vita. Dubitarne è legittimo in un senso assoluto, perché sono proposizioni contingenti, ma è impossibile praticamente perché su quelle verità abbiamo costruito troppe cose o perché sono le verità che appartengono al mondo della vita ed è su questo terreno che poggia la nostra concreta esperienza.

Basta tuttavia riflettere un poco su queste affermazioni per comprendere dove i fili si annodano e gli argomenti di Moore si aggrovigliano. Dire di una proposizione che non possiamo dubitarne senza mettere in questione troppe cose, non significa dire che sia vera: vuol dire solo che è importante per noi o che è implicata dalla nostra prassi. Ma questo non basta: la verità non è una questione pragmatica.

Del resto, in che cosa il nostro parlare di presupposti della prassi è diverso dall'alludere a postulati? Che cosa ci costringe a dire che sono vere le proposizioni del senso comune? Se accettiamo di compiere questo passo indietro non soltanto ricadiamo sotto la presa dei tropi di Agrippa, ma ci troviamo anche nella strana situazione di dover negare un fatto rilevante: i postulati sono assunzioni che facciamo in vista di una deduzione possibile, ma le credenze del senso comune non sorgono affatto con questo scopo. Non crediamo di avere un corpo perché ci è utile crederlo per agire. Se qualcuno dicesse: assumo di avere le mani, perché questo postulato rende sensato il mio voler stringere la tua, noi lo ascolteremmo perplessi. Le "verità" del senso comune non si danno nel loro senso come assunzioni praticamente utili: ci sembrano semplicemente certe. In questo

Moore ha ragione – ma se così stanno le cose, che altro potrebbe essere la certezza se non un qualche vissuto soggettivo, uno stato psicologico da cui siamo pervasi tutte le volte che enunciamo a bassa voce proposizioni come «anche oggi ho le mani» o «la Terra ha una storia di più di 5 secondi»? E ancora: se la certezza di cui discorriamo è soltanto un vissuto soggettivo, che ragione avrei di credergli?

Vorrei cercare di venire a capo almeno di alcune di queste perplessità e per farlo vorrei proporvi di leggere alcune riflessioni di Wittgenstein che la Anscombe e von Wright hanno pubblicato raccogliendole sotto il titolo di *Della certezza* e che nascono da un confronto serrato che il loro autore dedica al saggio di Moore di cui abbiamo dianzi discusso. Vorrei, ma forse è opportuno procedere con qualche cautela, poiché queste brevi osservazioni che si legano tematicamente le une alle altre possono creare più di un problema a chi non conosca lo stile letterario e filosofico di Wittgenstein.

Una prima impressione deve essere innanzitutto fugata: Wittgenstein non ha avuto il tempo di rileggere e di correggere i pensieri che sono raccolti in queste pagine che sono state scritte nei suoi ultimi mesi di vita – l'ultima data che compare su una delle osservazioni che compongono questo libro risale a due giorni prima della sua morte. Wittgenstein scrive insomma una serie di pensieri, ma non ha più la possibilità di risistemarli e di riordinarli, e almeno in un punto la consapevolezza che il tempo non sarebbe bastato per venire pienamente a capo dei problemi discussi e della loro esposizione si fa manifesta:

Qui vi è ancora una grossa lacuna nei miei pensieri. E dubito che verrà mai colmata (5 aprile 1951) (*Della certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1999, p. 76)

E tuttavia, anche se *Über Gewissheit* è un'opera incompiuta e se il suo autore non ha avuto il tempo per rivederla, non si deve per questo credere che la sua forma letteraria dipenda dalla vicenda biografica del suo autore: le opere di Wittgenstein sono tutte scritte così – brevi pensieri, racchiusi in una forma linguistica molto meditata, che costringe il lettore a riflettere a lungo per cogliere analiticamente una tesi che appare racchiusa in poche parole. In questa forma linguistica ci imbattiamo del resto già nella prima opera di Wittgenstein: il *Tractatus logico-philosophicus* pubblicato nel 1921, ma terminato qualche anno prima, quando Wittgenstein era prigioniero di guerra a Cassino. Certo, in quest'opera la scansione in brevi periodi sembra essere innanzitutto motivata dall'esigenza di dare al-

le argomentazioni un andamento dimostrativo, secondo un'inclinazione stilistica che rammenta l'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza, cui in qualche misura si allude fin nel titolo dell'opera (che si deve peraltro proprio a Moore). Quest'impressione si impone necessariamente al lettore: il *Tractatus* è una successione di pensieri, che Wittgenstein dispone secondo il loro ordine argomentativo e secondo il loro *peso* logico: per ogni proposizione vi è infatti un numero che ci permette di chiarire quale posto essa occupi nella gerarchia del sistema e nello sviluppo logico dell'argomentazione. Avremo così da un lato le proposizioni principali contrassegnate da un numero intero, poi le proposizioni che fungono da commento ad una proposizione principale e che saranno quindi contrassegnate da quel numero e da un decimale; poi le proposizioni che dipendono direttamente da queste ultime e che saranno contrassegnate dai primi due numeri e da un centesimale, e così di seguito. L'idea che funge da guida è ben chiara: i pensieri devono essere ordinati secondo un albero logico i cui rami centrali (sette nel *Tractatus*) si articolano tutti tranne l'ultimo in rami secondari, seguendo un processo che conduce sino alle ultime diramazioni del tema proposto.

E tuttavia, la forma logica della successione non deve farci trarre conclusioni troppo affrettate, poiché le proposizioni del *Tractatus* non hanno la forma di teoremi, ma di massime che debbono essere comprese in se stesse e ripercorse secondo un ordine che è indicato, ma che non si dipana nella forma consueta del libro. Certo l'autore del *Tractatus* è convinto che dell'idea del libro si possa salvare almeno l'indice – quell'indice che si fa garante della possibilità di indicare un percorso univoco nel pensiero. Ma ciò non toglie che il lettore sia di fatto costretto ad una lettura che non può essere separata dallo sforzo di ripensare da capo i pensieri che vengono espressi e che sono consegnati in *formule* di estremo nitore che tuttavia nulla concedono a chi voglia essere guidato passo per passo sino al senso che loro spetta. Wittgenstein, del resto, lo dice con chiarezza nelle poche righe che premette al *Tractatus*:

Comprenderà questo libro, forse, solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi – o almeno pensieri simili. Esso dunque non è un manuale (*Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1964, p. 3)

Il rifiuto della forma tradizionale del libro doveva divenire ancora più esplicito con il passare degli anni, e così se prendiamo tra le mani l'unico altro testo che Wittgenstein aveva preparato per la pubblicazione – le *Ricerche filosofiche* – ci imbattiamo in una raccolta di pensieri che seguono

un cammino intricato e che ci sembrano ora puntare direttamente a uno scopo, ora ritornare sui propri passi, per affrontare secondo una prospettiva diversa e inattesa problemi che credevamo di aver già risolto e che ci eravamo lasciati alle spalle. Wittgenstein descrive così la genesi del suo libro:

Dopo diversi tentativi di riunire in un tutto secondo una successione naturale e continua i risultati cui ero pervenuto, mi accorsi che la cosa non mi sarebbe mai riuscita, e che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto soltanto allo stato di osservazioni filosofiche; che non appena tentavo di costringere i miei pensieri in una direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano. – E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura stessa della ricerca, che ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni. – Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande (*Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 3).

Ora anche l'indice ci viene sottratto, o almeno: assume la forma impalpabile di una traccia che si deve ritrovare nel succedersi di continue digressioni. Il percorso univoco che la scansione numerica delle proposizioni del *Tractatus* ci proponeva si è trasformato così nelle «scorribande» delle *Ricerche filosofiche*. E ciò è quanto dire che il lettore non può davvero aspettarsi di essere condotto per mano dalle pagine che legge:

Non vorrei con questo mio scritto, risparmiare ad altri la fatica di pensare; ma, se fosse possibile, stimolare qualcuno a pensare da sé (*ivi*, p. 5).

Non vi è dubbio che le cose stiano così anche nelle pagine di *Della certezza* che, come di consueto, ci propone una serie di osservazioni in cui ritornano di continuo gli stessi temi, affrontandoli secondo prospettive diverse e, per così dire, auscultando le diverse reazioni che uno stesso tema manifesta quando cerchiamo di esporlo in una forma differente o in un differente contesto. Ed anche in questo caso al lettore si chiede di farsi filosofo e di affrontare la lettura, senza per questo abdicare al compito di una riflessione autonoma:

io credo che il leggere queste mie annotazioni potrebbe interessare un filosofo: un filosofo che sappia pensare da sé. Infatti, anche se raramente ho colto il bersaglio, lui potrebbe tuttavia riconoscere a quale bersaglio io abbia incessantemente continuato a mirare (*Della certezza*, op. cit., § 387).

La metafora è di nuovo mutata: non più scorribande, ma il continuo tentativo di prendere la mira su un bersaglio che non si è sicuri di avere pienamente colto, ed in questo mutato accento si può avvertire sia un'eco

della vicenda stessa dell'opera, del suo essere stata scritta avendo ormai poco tempo a disposizione, sia una traccia del tentativo fondazionale che in qualche misura l'attraversa. E tuttavia la conclusione che si trae è la stessa: il lettore è ancora una volta invitato ad una riflessione autonoma, poiché il testo non offre che le pietre miliari di un cammino che deve essere autonomamente percorso.

Di una simile scelta stilistica dobbiamo chiederci le ragioni. E ciò significa innanzitutto rammentarsi del fatto che la filosofia non è – per Wittgenstein – una dottrina come le altre, ma un'attività di chiarificazione concettuale: il filosofo non insegna nulla, non espone un sapere, ma cerca di restituire ai concetti la loro chiarezza, districando i diversi usi linguistici e dissipando i molteplici fraintendimenti che ci impediscono talvolta di orientarci nel nostro universo concettuale:

Un problema filosofico ha la forma: «Non mi ci raccapezzo» (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 123).

Una volta tanto è opportuno usare l'espressione tedesca. Wittgenstein scrive «*Ich kenne mich nicht aus*», ed in quest'espressione è innanzitutto implicita l'idea dell'essersi smarriti. *Sich auskennen* vuol dire proprio questo: sapersi muovere bene in uno spazio in qualche modo complesso – in una città, per esempio. Siamo in un intrico di viottoli e sappiamo tuttavia venirne fuori, perché appunto sappiamo muoverci bene in uno spazio che ci è familiare. Ma ad un tratto potremmo perdere l'orientamento; e l'intrico di strade potrebbe apparirci come un labirinto da cui è difficile uscire. Le difficoltà filosofiche sono, alla lettera, *aporie*, un termine greco che designa le difficoltà eminentemente filosofiche alla luce di una metafora – il pensiero si fa aporetico quando non c'è via d'uscita. Di qui il compito della filosofia:

Qual è il tuo scopo in filosofia? – Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola (*ivi*, § 309).

La filosofia deve indicare la via d'uscita a ciascuno di noi, ma uscire è compito nostro: il filosofo deve dunque necessariamente costringere il lettore ad una riflessione autonoma, e questo proprio perché nel caso della riflessione filosofica non vi è un risultato conoscitivo da raggiungere ma solo un percorso da compiere. Così, se la forma del manuale non si addice alla riflessione filosofica è perché la filosofia non ha tesi da esporre, ma percorsi da suggerire.

Ma queste prime considerazioni non bastano ancora per rendere conto della forma dei testi di Wittgenstein – una forma che dipende strettamente da quella che egli ritiene essere la natura e l'origine dei problemi filosofici. E i problemi filosofici sorgono quando la forma del nostro linguaggio e le immagini che sono in esso racchiuse ci spingono a fraintenderne il senso:

[i problemi filosofici] non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: *contro* una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio (*ivi*, § 109).

Di qui la necessità di dare alla filosofia un andamento persuasivo e talvolta dialogico, che cerchi di snidare le resistenze che ci impediscono di abbandonare le nostre false convinzioni. Se si devono moltiplicare gli esempi e se si deve ritornare più volte su uno stesso tema è anche perché si deve cercare di aggredire le difficoltà da più parti, per trovare infine il lato da cui è più facile penetrare per dissolvere «l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio». Ma ciò è quanto dire che il filosofo non deve limitarsi a districare le questioni che gli vengono proposte, ma è costretto anche a cercare la via per rendere accettabile la medicina che propone:

Il filosofo tratta una questione; come una malattia (*ivi*, § 255).

E tuttavia, se Wittgenstein – proprio come gli scettici antichi cui abbiamo dedicato le prime lezioni del corso – ritorna sempre di nuovo sugli stessi problemi, variando gli esempi e mutando le prospettive di indagine non è solo perché l'indagine filosofica ha una funzione terapeutica: è anche perché una chiarificazione concettuale è possibile solo se si riesce a rendere conto della grammatica di un concetto nel contesto delle grammatiche dei concetti ad esso affini. Così, venire a capo del significato del gioco linguistico che giochiamo con la parola «sapere» vuol dire dapprima discernere gli usi di questo termine che concernono il problema che ci sta a cuore – non ogni uso linguistico è filosoficamente interessante – per poi distinguerli dai giochi linguistici affini: il sapere si chiarisce nel suo senso solo sullo sfondo delle regole d'uso che sorreggono il nostro impiego di termini come «credere», «dubitare», «essere certi», e così via. Infine, la possibilità di indicare le regole che vincolano il gioco linguistico cui giochiamo dicendo «io so che ...» costringe il filosofo a saggiare, per così

dire, i limiti di quell'uso, indicando insieme le molte strade che ci conducono dal senso al non senso – quelle strade che abbiamo percorso e che ci hanno costretto ad immergerci nella riflessione filosofica. In un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scrive che il compito della filosofia consiste talvolta nel trasformare un non senso nascosto in un'assurdità palese, ed il senso di questa osservazione non può ora sfuggirci: se vogliamo comprendere la grammatica che sorregge l'uso di un determinato concetto, dobbiamo per così dire mostrare il non senso che deriva dai fraintendimenti nell'uso – quel non senso che circonda e delimita ciò che è conforme alla regola.

Di qui un altro tratto dello stile di Wittgenstein – l'umorismo filosofico che caratterizza molte sue riflessioni e che ci presenta con apparente serietà piccole scene la cui evidente insensatezza è insieme la parodia di un atteggiamento che (chissà perché) ci sembra filosoficamente appropriato:

Che io sia un uomo e non una donna può essere verificato, ma se io dicessi che sono una donna e poi cercassi di spiegare il mio errore dicendo che non ho verificato il mio asserto, la mia spiegazione non verrebbe tenuta in nessun conto (*Della certezza*, op. cit., § 79).

Dico con passione: «Io so che questo è un piede». Ma che *significa?* (*ivi*, § 379).

Siedo in giardino con un filosofo. Quello dice ripetute volte: «Io so che questo è un albero», e così dicendo indica un albero nelle nostre vicinanze. Poi qualcuno arriva e sente queste parole, e io gli dico: «Quest'uomo non è pazzo: stiamo solo facendo filosofia» (*ivi*, § 467).

Supponiamo che io fossi il medico, e un paziente venisse da me, mi mostrasse la sua mano, e dicesse: «Quella che sembra una mano, non è un'eccezionale imitazione di una mano, ma è effettivamente una mano», e poi parlasse della sua ferita. – La considererei come una vera e propria informazione, per quanto superflua? (*ivi*, § 461).

Potremo continuare questo elenco, ma ciò che ora ci interessa è piuttosto cercare di comprendere perché il filosofo – questa figura solitamente così austera – senta il bisogno di dare ai suoi pensieri un taglio umoristico. Questa domanda se la pone anche Wittgenstein:

Chiediamoci: perché una battuta di spirito grammaticale ci sembra profonda? (e questa è appunto la profondità filosofica). (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 111).

Chiediamocelo, appunto. Lo scienziato può fare dell'acribia con la quale controlla ogni suo asserto il vanto della sua serietà scientifica, ma a chi gli domanda se sia un uomo o una donna non può rispondere prendendosi il tempo necessario per una verifica, poiché qui l'acribia e il controllo

empirico sono fuori luogo. Sembra giusto enunciare la massima secondo la quale si deve essere sempre scrupolosi nel controllare la veridicità dei propri asserti, eppure questa massima così ovvia diviene insensata non appena la decontestualizziamo dai suoi usi consueti e cerchiamo di applicarla al di là del suo uso consueto. Facciamo così e ci accorgiamo con stupore che questa regola così ovvia diviene insensata non appena cerchiamo di applicarla sul terreno delle certezze che fanno da sfondo alla nostra vita. Prima di partire per un viaggio, posso controllare di aver preso lo spazzolino, ma non avrebbe senso controllare di aver preso anche i denti perché non è pensabile un'esperienza in cui possa rendermi conto di una dimenticanza simile, senza dover rinunciare a troppe cose, perché se è possibile che abbia dimenticato i denti a casa, allora ogni altra cosa è possibile.

Possiamo trarre allora una prima conclusione: spesso l'umorismo nasce proprio da qui – dal gesto che rende *evidente* lo scarto tra una proposizione o un comportamento apparentemente sensati e la loro pretesa applicazione ad un contesto che li priva della loro sensatezza. Questo gesto il filosofo deve compierlo spesso: se il linguaggio deve essere liberato dagli incantamenti del linguaggio allora si deve richiamare l'attenzione sul fatto che dietro una consueta veste linguistica e dietro ad un ragionamento che pretende di essere pienamente sensato, si cela un'assurdità che deve essere resa manifesta perché ci mostra i limiti del campo di applicazione di una regola, definendone così meglio il senso. L'umorismo filosofico diviene così un mezzo per mostrare alla mosca quale cammino debba seguire.

2. *Il metodo dei giochi linguistici e il problema di Moore*

Nella lezione precedente abbiamo cercato di far luce sul modo in cui Moore riteneva possibile tracciare la sua apologia del senso comune e del "sapere" che lo caratterizza. Di quel modo di argomentare deve *ora* colpirci il fatto che Moore ci proponga una serie di proposizioni che iniziano tutte così: «*Io so* che ...». Dobbiamo chiederci insomma se in generale abbia un senso proporre un elenco di proposizioni che pretendono di fissare le cose che sappiamo e di cui ci sembra impossibile dubitare:

Ora, si può enumerare quello che si sa (come fa Moore)? Così, su due piedi, credo di no. – Altrimenti le parole «*Io so*» sarebbero usate malamente. E attraverso questo cattivo uso della parola, sembra che si mostri uno stato mentale strano ed estremamente importante (*Della certezza*, op. cit., § 6).

Su quest'affermazione dobbiamo riflettere, e ciò significa in primo luogo cercare di comprendere perché non si possa enumerare quello che si sa, come Moore ci propone invece di fare. A questa domanda sembra possibile rispondere chiamando in causa il nostro orecchio linguistico: tutti noi saremmo disposti a sostenere che *sappiamo* che Socrate bevve la cicuta e che Cesare attraversò il Rubicone, ma riconosceremmo poi che tutte le proposizioni che Moore ci invita ad enunciare («Io so che questa è la mia mano», «io so che la Terra esiste da molti anni», ecc.) e che dovrebbero apparirci come esempi evidenti di cose che so, suonano come un'offesa alle nostre consuetudini linguistiche. Di solito non ci esprimiamo così: nessuno dice di *sapere* queste cose, anche se tutti ne siamo certi. Di qui la prima conclusione che sembrerebbe lecito trarre: Wittgenstein ci invita ad un'analisi di carattere linguistico, volta a mostrare quando in italiano usiamo la forma «io so che ...» e quando invece ci avvaliamo di altre forme come «sono sicuro», «credo proprio», ecc.

Non vi è dubbio che questo compito abbia un suo senso, e che da un'analisi linguistica sui diversi significati che attribuiamo alla forma «io so ...» vi siano molte cose da imparare. Di quest'espressione possiamo avvalerci per dire ciò che abbiamo appreso («So chi ha vinto la battaglia di Hastings»), ma anche per tranquillizzare qualcuno («Guarda che la strada la so!»), per tagliar corto con una discussione («so bene quello che dico»), e basta cantilenare un poco la risposta perché «lo so» valga come un mezzo per rifiutare come insignificante ciò che qualcuno ci sta dicendo. Questo elenco potrebbe naturalmente essere continuato, ma una cosa può essere detta sin d'ora: non è questa la meta verso cui Wittgenstein ritiene di dover dirigere i propri sforzi. Quale sia la famiglia degli usi che in italiano (o in una qualunque altra lingua) facciamo del verbo «sapere» non è filosoficamente rilevante, poiché ciò che ci interessa mettere in luce è una distinzione che può essere sommariamente indicata distinguendo tra sapere ed essere certi, ma che non è propriamente coincidente con l'uso che in italiano (o in tedesco) facciamo di queste due espressioni:

La differenza tra il concetto 'sapere' e il concetto 'essere sicuri' non è per nulla di grande importanza, tranne là dove «io so» dovrebbe voler dire «non *posso* sbagliarmi». Per esempio in un'aula giudiziaria, in ogni mia testimonianza, invece di «io so» si potrebbe dire «io sono sicuro». Si potrebbe persino immaginare che la forma «io so» sia vietata (*ivi*, § 8).

Il senso di questa citazione è chiaro: Wittgenstein non vuole invitarci a riflettere sull'uso che normalmente facciamo dei termini in questione, ma

intende esclusivamente attirare la nostra attenzione sul fatto che talvolta sembra di poter usare «io so» per dire «non *posso* sbagliarmi», mentre in altri casi il nostro pretendere di sapere è in ultima analisi riconducibile al nostro avere buone ragioni per sostenere qualcosa.

Ora, non vi è dubbio che questa distinzione si esprima nel linguaggio, ma è altrettanto evidente che non è riducibile ad un'accidentalità del linguaggio: qui vi è qualcosa su cui riflettere e che ha un'importanza filosofica peculiare, che va al di là di una constatazione sulla forma del vocabolario di una lingua data. Non ci interessa dunque un'indagine di carattere linguistico, ma vogliamo mostrare attraverso il linguaggio qualcosa che non coincide con la forma di una data lingua: la grammatica dei nostri concetti. È possibile farlo perché i concetti si danno nel linguaggio, anche se non avrebbe senso pretendere di ridurre le distinzioni concettuali a questioni di natura strettamente linguistica. Non cerchiamo di far luce sul modo in cui in tedesco si usa la parola «*wissen*» poiché ciò che ci interessa è il concetto che nell'uso di quella parola prende forma.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, dobbiamo muovere per comprendere meglio quale senso possa spettare alle proposizioni con cui Moore ci dice che sa di avere un corpo e che sa che la Terra non è stata creata pochi minuti fa.

LEZIONE UNDICESIMA

1. «Io so che la Terra esiste da molti anni»

«Io so che la Terra esiste da molti anni» – Moore ci invita a ragionare così e a prendere atto che di una simile proposizione non sembra possibile in nessun modo dubitare, anche se questo ancora non significa che una simile affermazione sia necessariamente vera. L'abbiamo già detto: che la Terra esista da molti anni è una proposizione contingente ed è dunque possibile, in linea di principio, che le cose non stiano affatto così. Moore, tuttavia, ci dice di sapere che la Terra esiste da molti anni e questo ci spinge a chiederci che cosa possa legittimare questa sua convinzione. Una prima risposta, per Wittgenstein, sembrerebbe essere questa. Quando ripeto tra me e me che io so che la Terra esiste da molti anni, avverto innanzitutto che di questa proposizione non soltanto non posso dubitare perché è per me una sorta di postulato che sorregge la mia prassi, ma insieme sono certo di sapere che le cose stiano proprio così. Sono certo di saperlo e vivo nella certezza di sapere che le cose stiano proprio così – una certezza incrollabile che non lascia convivere accanto a sé il pensiero dell'altrimenti. Si tratta di una certezza che, per così dire, si scandisce in due mosse. So innanzitutto di sapere perché l'esperienza che vivo è, come ogni esperienza vissuta, indubitabile. Il sapere, tuttavia, è un atteggiamento intenzionale particolare: se so qualcosa, posso dedurre che qualcosa è proprio così, poiché in generale vale l'inferenza da «A sa che p» a «p», mentre non è evidentemente lecito sostenere che da «A crede che p» derivi «p». Il presupposto cartesiano della trasparenza della coscienza a se stessa si sommerebbe così alla derivabilità dell'oggetto del sapere dal sapere stesso. Da un fatto psichico si potrebbe dedurre uno stato di cose:

«Io so ...» sembra descrivere un dato di fatto che garantisce che quello che si sa è un certo stato di cose (*ivi*, § 12). Propriamente, il punto di vista di Moore mette capo a questo: il concetto 'sapere' è analogo ai concetti 'credere', 'congetturare', 'dubitare', 'essere convinti', in questo: che l'enunciato «Io so ...» non può essere un errore. E se è così allora da un atto espressivo [*Ausserung*] si può concludere alla verità di una asserzione. E qui si trascura la forma «io credevo di sapere». – Ma se non si deve ammettere questa forma, allora si deve riconoscere che anche nell'*asserzione* deve essere logicamente impossibile l'errore. Ma di questo non può non rendersi conto chi conosce il gioco linguistico: l'assicurazione di qualcuno degno di fede che lui lo sa non può aiutarlo (*ivi*, § 21).

Da un atto espressivo si conclude alla verità di un'asserzione: questa è la mossa che Moore ci invita a compiere. Ma è una mossa illegittima: comunque stiano le cose in Moore, è evidente che il fatto che qualcuno renda manifesto ciò che in lui accade – il suo riconoscere che *sa* che *p* – non è ancora un buon motivo per dire che *p* sia vera. Possiamo fidarci di qualcuno che dice di sapere come stanno le cose, ma *non possiamo escludere che le cose stiano altrimenti*, e questo semplicemente perché talvolta ci si può convincere *a torto* di sapere qualcosa. Ed è per questo che non possiamo accontentarci delle assicurazioni di chi dice di sapere:

Sarebbe certamente strano se dovessimo credere a uno degno di fede che dicesse «Io non posso sbagliarmi» o a chi dicesse «Io non mi sbaglio» (*ivi*, § 22).

Si può appunto *credere* di sapere, e di quest'espressione ci serviamo tutte le volte in cui ci accorgiamo che le cose sono diversamente da ciò che credevamo: se da «*Io so che p*» si può dedurre *p*, allora è anche banalmente vero che da *non p* discende la falsità della premessa. Possiamo insomma essere costretti a riconoscere che non sapevamo affatto come stessero le cose.

Tutto questo fa parte del nostro consueto uso del verbo «sapere»; perché allora insistervi tanto? Perché, io credo, qui ci si mostra con relativa chiarezza come non sia possibile attribuire al mio dire «Io so che ...» il significato di un gesto espressivo che rende noto a chi ascolta la modalità specifica del mio atteggiarmi rispetto alle cose. Se di questo si trattasse, avremmo a che fare con un vissuto della cui esistenza solo l'introspezione può sincerarsi. La sfera del cogito, tuttavia, è sottratta alla possibilità dell'errore e questo sembra invitarci a sostenere che o l'espressione «*credevo di sapere*» non ha senso, proprio come non ha senso dire «credevo di avere un forte mal di testa» o non ha senso affermare che il sapere è innanzitutto un vissuto di cui siamo consapevoli. Ora, che abbia senso dire che credevamo di sapere è un fatto innegabile e ciò è quanto dire che tra il dire «Io so che *p*» e l'esclamare «ho mal di testa!» vi è una differenza più profonda di quanto non sembri:

Il falso uso che Moore fa della proposizione «Io so» consiste in questo: che la considera una manifestazione che non si può mettere in dubbio più di quanto non si possa mettere in dubbio, per esempio, «Io provo dolori». (*ivi*, § 178). Sarebbe corretto il dire «Io credo ...» ha una verità soggettiva, mentre «Io so» non ce l'ha (*ivi*, § 179). «Io credo» è un atto espressivo, ma non lo è «Io so ...» (*ivi*, § 180).

Di qui possiamo trarre la nostra prima conclusione: la proposizione «Io so che ...» non vuole rendere noto un vissuto, ma esprime innanzitutto un

impegno poiché quando dico di sapere qualcosa mi assumo insieme la responsabilità che ciò che dico sia vero. Dobbiamo dunque abbandonare l'idea che si possa rendere conto di che cosa sia il sapere disponendosi in un atteggiamento di natura introspettiva. Per dire che cosa sia il sapere non possiamo limitarci a descrivere quale sia lo stato nel quale ci troviamo quando diciamo di sapere, ma dobbiamo mettere in luce quali siano le condizioni obiettive cui è vincolata la possibilità di attribuire a qualcuno o a me stesso il fatto di sapere qualcosa. Perché un fatto è chiaro – quando credo di sapere ma non so e quando so realmente non provo due vissuti diversi ed è quindi in linea di principio infondato il presupposto che vuole che per ogni atteggiamento intenzionale debba sussistere un vissuto che lo caratterizza:

Si può dire «Lui lo crede, però non è così», ma non: «Lui lo sa, però non è così». Questo proviene forse dalla differenza tra lo stato d'animo del credere e quello del sapere? No. – «Stato d'animo» si può chiamare, poniamo, ciò che si esprime nel tono del discorso, nei gesti, ecc.. Sarebbe dunque *possibile* parlare d'uno stato d'animo della convinzione; e questo stato d'animo può essere lo stesso, sia che si sappia, sia che si creda falsamente. Il pensare che alle parole «credere» e «sapere» debbano corrispondere stati d'animo differenti sarebbe come se si credesse che alla parola «io» e al nome «Ludwig» debbano corrispondere uomini differenti, per il fatto che sono differenti i concetti (§ 42)

Ma allora, se il rimando alla dimensione introspettiva deve essere messo da parte e se non si può rendere conto del significato che attribuiamo al verbo «sapere» descrivendo un qualche stato soggettivo, che cosa significa dire che si *sa* una determinata cosa? Rispondere a questa domanda è tutt'altro che facile perché si dice «io so» in molti modi, ed in modi molto diversi. È tuttavia possibile indicare un primo rilevante significato che può essere attribuito a quest'espressione: nella norma, diciamo di sapere qualcosa quando riteniamo di avere buone ragioni per sostenerla. Così stanno le cose anche per chi ci ascolta: se crede a quel che dico quando affermo di sapere qualcosa è perché ritiene che io mi trovi nella condizione di poter dire come le cose stanno – perché ritiene che io possa giustificare in qualche modo la mia affermazione. Così si impiega, per esempio, la parola «sapere» nelle aule dei tribunali: quando il teste dice di sapere, lo si interroga per vagliare se era davvero nelle condizioni che gli permettono di dir così (§ 441). Vi è dunque un uso della parola «sapere» che ci impegna rispetto a chi ci ascolta, perché nella norma per essere creduto non basta dire che non ci si può sbagliare, ma bisogna poterlo dimostrare:

Che non fossero possibili errori, dev'essere dimostrato. La rassicurazione: «Io lo so» non è sufficiente. Infatti è soltanto la rassicurazione che non posso sbagliarmi (qui): e che *qui* non mi sbagli deve poter essere stabilito *oggettivamente*. (*ivi*, § 15). Spesso «io lo so» vuol dire: ho buone ragioni per dire quello che dico. Quindi se l'altro conosce il gioco linguistico dovrebbe ammettere che lo so. Se conosce il gioco linguistico, l'altro deve essere in grado di immaginare come si possa sapere una cosa del genere (*ivi*, § 18). Se non so se una persona abbia due mani (per esempio non so se le mani gli siano state amputate o no) posto che si tratti di una persona degna di fede crederò alla sua assicurazione di avere due mani. E se dice che lo *sa*, questo per me può significare soltanto che quella persona ha potuto convincersene e che dunque, per esempio, le sue braccia non sono più nascoste da coperte e da bende, ecc. Il fatto che qui io creda a questa persona degna di fede deriva da questo: che gli riconosco la possibilità di convincersi (*ivi*, § 23).

Potremmo anche immaginare una strana tribù in cui la parola «sapere» non esiste e ci si limita ad enunciare quello che si crede, aggiungendo di volta in volta le condizioni obiettive nelle quali ci si trova e che legittimano in misura maggiore o minore la plausibilità delle affermazioni che si fanno (§ 443). Non diremmo allora «io so che ieri sei passato in università», ma «ieri sei passato in università: ti ho visto da vicino e in piena luce, e avevo gli occhiali». E ciò significa: posso darti le ragioni per credermi e insieme posso dimostrarti che non ci sono ragioni per dubitare di me. Si direbbe quasi che in questa mia affermazione io sia infallibile, anche se evidentemente le cose non stanno così e possiamo – seppure a fatica immaginare – come un errore avrebbe potuto aver luogo.

Il sapere poggia su ragioni e in questo senso è più o meno fondato, ma – nota Wittgenstein – la sicurezza ha un suo grado di massima pienezza che non sembra giustificata se la ancoriamo al gioco delle ragioni, delle voci che parlano a favore o contro (§ 386). Questa sicurezza piena non può dunque assumere la forma di un sapere che sappia giustificarsi in modo più o meno convincente, ma ciò è quanto dire che non può essere questo ciò che Moore sostiene quando afferma di sapere che la Terra esiste da molti anni o che tutti noi abbiamo un corpo. Se pensassimo di riformulare la sua *Difesa del senso comune* dicendo che è molto probabile o che non abbiamo ragioni serie per dubitare che la Terra esista da molti anni, avremmo semplicemente frainteso il senso delle sue indagini.

Di qui, da queste considerazioni generali, possiamo trarre una seconda conclusione. Chi dice di sapere non soltanto non esprime un vissuto, ma – almeno in un'accezione rilevante del termine – sottometta la sua affermazione ad un insieme di ragioni che la giustificano e che debbono essere condivise dagli altri. Non dobbiamo dimenticarci dell'espressione «cre-

devo di sapere», ma dobbiamo anche ricordarci della forma «Tu *credi* di sapere» – una proposizione, questa, che ha senso solo perché il fondamento su cui poggia la legittimità del mio dire «Io so che ...» è il *fondamento pubblico* delle buone ragioni che ci convincono della veridicità di ciò che si ritiene di sapere. Anche qui, dunque, ci imbattiamo in una differenza significativa rispetto a forme come «Io credo che ...» o «Io sono certo che ...», poiché è evidente che non potremmo davvero dire a qualcuno «Tu credi di credere» o «Tu credi di essere certo». Siamo così ritornati al cuore del problema, e cioè alla tesi secondo la quale l'espressione «io so» si usa quando si è pronti a dare ragioni cogenti, solo che ora sottolineiamo che queste ragioni debbono essere ragioni *condivisibili*, ed è di qui che si comprende il senso di un'osservazione altrimenti oscura di Wittgenstein:

che cosa sia una ragione valida non lo decido io (*ivi*, § 271)

Che cosa sia una buona ragione per convincersi della veridicità di una proposizione non possiamo essere noi a deciderlo, poiché la regola d'uso del gioco linguistico di cui discorriamo presuppone che gli altri *possano decidere se davvero sappiamo* – se, in altri termini, le ragioni da cui ci lasciamo convincere sono davvero buone ragioni. Così, se facendo le scale di casa avverto viva la sensazione che sia accaduto qualcosa non posso dire che so che qualcosa è accaduto, perché per quanto viva sia questa mia supposizione, non per questo mi è lecito farmi convincere da un simile argomento. Che cosa è una buona ragione non lo decido io, ma il gioco linguistico – quella prassi che ho appreso e che mi ha insegnato ad usare la parola «sapere» solo quando mi è possibile dare per le mie affermazioni un certo tipo di ragioni.

Ma se così stanno le cose, allora dobbiamo prendere le distanze dalle riflessioni di Moore, che ci aveva invitato a riconoscere che vi sono proposizioni che sappiamo anche se non abbiamo ragioni per sostenere la loro verità:

ci troviamo tutti, credo, in questa strana situazione: *sappiamo* di fatto molte cose, riguardo alle quali *sappiamo* anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità, ma non sappiamo *come* siamo venute a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità (*in difesa del senso comune*, in *Scritti filosofici*, op. cit., p. 35).

Ecco, l'uso dell'espressione «io so che ...» sembra propriamente escludere questa possibilità: il gioco linguistico con il verbo «sapere», proprio perché tollera le forme «credevo di sapere» e «credi soltanto di sapere»,

ha la forma di una prassi che si legittima nel rimando ad un insieme di possibili buone ragioni. Dire che si sa e, allo stesso tempo, riconoscere che non si hanno ragioni per sostenere la propria asserzione sembra essere in ultima istanza un non senso.

Queste considerazioni critiche non bastano ancora per prendere commiato dalle tesi di Moore. Torniamo alle proposizioni che Moore ci dice di sapere: noi sappiamo che la Terra esiste da molti anni o di avere due mani. In questi casi, ci sembra difficile indicare delle ragioni che sorreggano il nostro dir così, ma Moore ha ragione di sostenere che sembra essere difficile anche soltanto rappresentarsi la possibilità di un errore. Del resto, il verbo «sapere» sembra poter essere usato anche così: per tacitare ogni possibile dubbio. Posso davvero dubitare di avere ora una matita tra le mani? E posso dubitare che quella che vedo è appunto la mia mano? Che forma avrebbe un simile dubbio? Per poter dubitare che questa sia la mia mano dovrei poter immaginare un possibile errore in cui potrei occorrere e non è detto che questo sia effettivamente possibile. Così, se ti faccio cenno da lontano in mezzo alla folla, posso dubitare che tu sappia che quella che si agita è la mia mano, ma tu non puoi dubitare che io sappia che la sto agitando: la parola «sapere» si usa in un certo modo e questo ti vieta di dubitare di me quando dico che questa è la mia mano, perché tu sai che sono nelle condizioni migliori per affermare che le cose stanno così. Ma se non posso dubitare della tua affermazione che questa è la tua mano, allora devo riconoscere che sai che questa è la tua mano e se sai che questa è la tua mano si può dedurre che vi è almeno una mano – la tua. E se così stanno le cose, Moore avrebbe ragione quando afferma che lo scettico deve riconoscere di aver sbagliato perché possiamo essere certi di sapere che vi sono oggetti esterni – le mie mani appunto.

Di fronte a queste considerazioni, la risposta di Wittgenstein si muove su un duplice piano. In primo luogo, Wittgenstein ci invita a mettere in luce che vi è nella tesi di Moore qualcosa che non sembra soddisfare lo scettico, il quale – di fronte all'enunciazione della proposizione «Qui c'è una mano» – reagirebbe dicendo che non dubita di quest'affermazione, ma non per questo può liberarsi di un diverso dubbio – del dubbio che ciò che chiamiamo realtà sia soltanto racchiuso nel cerchio dei fenomeni:

L'enunciato «Io so che qui c'è una mano», si può dunque proseguire così: «Infatti quella che sto guardando è *la mia* mano». Allora un uomo dotato di ragione non dubiterà che lo so. E non lo dubiterà neanche l'idealista: però dirà che per lui non si trattava del dubbio pratico, che è stato rimosso, ma che *dietro* il dubbio pratico

c'era ancora un dubbio. – Che questa sia *un'illusione*, si deve mostrare in altra maniera. (§ 19).

Lo scettico (o il filosofo idealista) avanza una domanda che concerne la natura delle cose, non ciò che di fatto si può sapere fondandosi sulla nostra immediata esperienza delle cose. Dire che *so* che qui vi è una mano per tacitare le ansie dello scettico sembrerebbe essere allora del tutto fuori luogo perché lo scettico non dubita della verità della proposizione «qui c'è una mano», colta nel suo significato empirico immediato; dubita invece che vi siano oggetti fisici reali e che sia possibile asserire che vi è qualcosa al di là dell'esperienza sensibile. La domanda che il filosofo scettico pone sta dunque – come dice Wittgenstein – *dietro* il quesito cui Moore risponde ed è per questo che le sue riflessioni non ci consentono di liberarci dei dubbi scettici.

Eppure le analisi di Moore qualcosa mettono in luce, anche se la formulazione che danno al problema ci invita a fraintendere il senso delle che prende comunque forma nelle sue pagine. Moore ci dice che sappiamo che qui c'è una mano e ci invita a riconoscere che non possiamo di fatto dubitarne. Lo scettico invece avanza un dubbio che non può essere messo a tacere dalla constatazione che sappiamo che qui c'è una mano – la mia, poiché ha di mira una risposta che non può essere data elencando quali siano le mie conoscenze, ma solo riflettendo sulla natura di ciò che conosco o che dico di conoscere. Lo scettico dubita che si possa dire che vi siano oggetti fisici, non che ci sia un qualche criterio per decidere quando è lecito dire che vediamo di fronte a noi le nostre mani: questo è il punto. Eppure riconoscere che non basta dire che sappiamo che qui vi è la mia mano, non significa ancora avere detto che lo scettico ha ragione nel sostenere che dietro il dubbio consueto – vi è davvero qui l'oggetto di cui parli? – vi è spazio per un altro dubbio più radicale che metta in questione l'esserci degli oggetti esterni. Una volta messo da parte il dubbio empirico sull'esistenza di un qualche oggetto empirico, dobbiamo chiederci se sia legittimo un dubbio filosofico sulla natura di ciò di cui parliamo – un dubbio che non può essere messo da canto semplicemente dicendo che noi sappiamo che sono vere certe proposizioni del nostro linguaggio, poiché ciò che lo scettico mette in questione non sono certe proposizioni vere, ma il significato effettivo di quelle asserzioni.

Per rispondere a quest'ultima domanda Wittgenstein ci invita a compiere un cammino relativamente complesso, anche se ormai conosciamo quale sia la direzione verso cui le sue riflessioni si orientano. Il primo

passo consiste nel rammentare che un dubbio è possibile soltanto in un gioco linguistico: il dubbio è una prassi razionale che implica una qualche strutturazione concettuale della realtà. Certo, qualche volta qualcosa di simile al dubbio può farsi strada già sul terreno percettivo, nella forma di un mancato riconoscimento degli oggetti: vediamo da lontano una sagoma stagliarsi nell'oscurità e ci sembra di vedere ora la persona che attendiamo, ora uno sconosciuto. La percezione rimane sospesa e poi, finalmente, qualcosa la orienta verso una meta definita: sta arrivando – è proprio lei. Un dubbio percettivo si è sciolto, ma non è di questa sospensione del decorso percettivo che intendiamo parlare, quanto del dubbio vero e proprio, che si rivolge a qualcosa per mettere in questione il suo essere così. Non vogliamo dunque parlare di un'esitazione percettiva, ma di un *dubbio* che chiama in causa una credenza e che ci invita a mettere in questione la verità di una proposizione. Perché ciò sia possibile, tuttavia, è necessario che ci si muova all'interno dello spazio logico e che si disponga di una rete di significati e di proposizioni. Certo, posso dubitare di avere di fronte a me una mano e posso anche indicare alcune circostanze in cui questo dubbio potrebbe sembrarmi plausibile: ci sono degli specchi, sono sotto l'effetto di sostanze allucinogene, e così via. Non è possibile invece dubitare sempre e in qualsiasi circostanza del fatto che io abbia una mano davanti a me o che questa sia la mia mano.

Un dubbio ha ragioni e le ragioni del dubbio si danno insieme alle condizioni di verità che ci consentono di comprendere che cosa significhi dire che questa è una mano. Quando alzo una mano e ti dico che *questa* è appunto una mano, ti sto insieme dicendo che una situazione come questa soddisfa la mia proposizione e la verifica. Imparo che cosa significa la parola «mano» insieme alle condizioni cui è legittimo dire che vi è una mano e che sembrano escludere la possibilità del dubbio. Ne segue che l'impossibilità di dubitare ha un carattere logico: non posso dubitare sempre e comunque di avere una mano di fronte a me, perché se fossi sempre preda del dubbio dovrei semplicemente rinunciare a dare alla parola «mano» un significato definito: per poter dire che la parola «mano» ha un significato io debbo non dubitare affatto di quello che vedo quando tu mi dici che *questa* è la tua mano. Se non fossi certo del fatto che ci intendiamo e se non potessi dare per scontato, come una cosa ovvia, che tu intendi proprio ciò cui io rivolgo lo sguardo, allora la parola «mano» non potrebbe assumere il suo referente e il gioco linguistico di cui è parte verrebbe meno. Anche soltanto per poter dubitare che qui c'è una mano devo

dunque essere certo e non poter dubitare che in determinate circostanze vi sia la mano che vedo:

chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza (*ivi*, § 115).

Nelle pagine di *Della certezza* c'è un personaggio che torna con particolare frequenza, ed è la figura del bambino o dello scolaro. Non è un caso che sia così: Wittgenstein vuole infatti farci riflettere sul fatto che la frequente ironia sulla credulità dei bambini nasconde un problema vero. Il bambino non crede perché è ingenuo, ma perché fa parte della natura del gioco linguistico il suo fare affidamento su una certezza originaria. Se le parole debbono far presa sul reale, allora è necessario che la regola che le sorregge e che ne determina il senso si esemplifichi in una serie di circostanze che debbono essere strappate dal dubbio. Prima di poter dubitare, il bambino è costretto a credere e il suo credere ha la funzione logica di consentire al gioco linguistico di sorgere, attribuendo alle parole che pronunciamo un nesso con il mondo. Se il bambino non si disponesse immediatamente sul terreno dell'accordo, se non fosse certo che questa che vede è la mano che gli indico non potrebbe imparare il significato di quella parola e non potrebbe comprendere quali sono le condizioni di verità che circoscrivono il suo uso:

infatti, come può il bambino dubitare immediatamente di quello che gli si insegna? Questo potrebbe soltanto voler dire che non è stato in grado di imparare certi giochi linguistici (*ivi*, § 283).

Ci troviamo così nel cuore di un intreccio di ragioni. Il filosofo idealista non può essere rassicurato dalla asserzione che io so che questa è una mano, perché questa è una proposizione empirica che potrebbe essere falsa in certe circostanze e che non è in questo diversa da ogni altra affermazione di esistenza: potrebbe rivelarsi in seguito che *credevo* di sapere che le cose stessero come pensavo che stessero. Moore tuttavia ha ragione quando osserva che non è sempre possibile dubitare e che ci sono situazioni in cui non sappiamo nemmeno immaginare come possa essere possibile un errore. Che la Terra esista soltanto da pochi minuti è qualcosa che non riesco nemmeno a immaginare – ma perché? Wittgenstein ci invita a pensare che questa nostra incapacità non sia *un fatto* tra gli altri e non dipenda da una qualche abitudine difficile da tacitare, ma sia un tratto che *appartiene alla logica del gioco linguistico*: nel gioco linguistico si stabilisce il senso delle nostre parole, ma insieme si fissano anche le con-

dizioni che debbono essere soddisfatte perché si possa dubitare della verità delle proposizioni che le contengono. Perché ciò possa accadere, tuttavia, si deve poter stabilire un insieme di regole e le regole presuppongono un'esperienza concordante. Quando dico che *questa* è una mano fisso le condizioni di significatività di quella parola e, insieme ad essa, le condizioni cui è vincolata la mia possibilità di dire che qui c'è una mano o di dubitarne. Il significato e la verità sono dunque in qualche misura legati:

Con la *verità* del mio enunciato si controlla (prüfen) la mia *comprensione* di quest'enunciato (*ivi*, § 80). Quando faccio certi enunciati falsi diventa incerto se io li capisca (*ivi*, § 81).

Che cosa Wittgenstein intenda qui dire è presto detto. Qualcosa può dirsi un errore quando può inserirsi tra le proposizioni vere di chi sbaglia (*ivi*, § 74) senza per questo mettere in forse il sistema complessivo delle sue credenze o senza costringerci a dubitare della plausibilità di ogni nostra altra credenza (§ 69). Se invece l'errore tocca qualcosa di cui non si può affatto dubitare senza mettere in forse ogni nostra altra credenza o il criterio che ci consente di accettare per valide le nostre credenze, allora diviene necessario espungere quella falsa credenza dallo spazio logico delle ragioni e non considerarla più come una proposizione falsa, ma insensata. Non un errore dunque, ma forse una forma momentanea di pazzia:

se un bel giorno un mio amico si immaginasse di aver vissuto da tempo immemorabile in un certo posto così e così, non lo chiamerei un *errore*, ma forse un disturbo mentale temporaneo (*ivi*, 71).

Ed un disturbo mentale è qualcosa che si cura, non qualcosa cui si risponde per correggerlo: dalla pazzia non si guarisce cambiando opinione. E ciò è quanto dire: determinati "errori" e determinati "dubbi" non hanno posto nello spazio logico delle ragioni e se li abbiamo scritti così, ponendoli tra le virgolette, è perché a rigore non sono affatto errori o dubbi, ma accadimenti che non appartengono alla dimensione dialogica.

Si deve dunque riconoscere che prima del dubbio e della possibilità dell'errore vi è la certezza, ma appunto: la certezza non è uno stato psicologico che semplicemente si dà, ma fa tutt'uno con la nostra appartenenza allo spazio logico delle ragioni. Certi errori, in altri termini, non sono rilevanti per l'ascoltatore che vuole emendare la sfera delle credenze da mosse false, ma interessano invece il logico (*ivi*, § 68) – e questo è ancora una volta un argomento che ci costringe a prendere commiato dalla pretesa che sia il nostro sapere questo o quello ciò che può essere obiettato allo scettico. Non possiamo rispondere a certi dubbi o correggere certe false

credenze, ma dobbiamo solo osservare che solo apparentemente si tratta di dubbi ed errori, poiché in realtà essi cadono al di fuori dello spazio logico della razionalità entro il quale si situa l'uso sensato del linguaggio.

Così, a chi ci invita a pensare che la certezza sia un'ideale che potrebbe essere faticosamente raggiunto, si deve obiettare che la certezza è presupposta dalla natura stessa dei giochi linguistici e dal presupposto su cui si fonda la comprensione dei significati. Ancora una volta: prima del dubbio deve esservi la certezza.

2. *Proposizioni logiche e proposizioni empiriche*

Nelle considerazioni che abbiamo appena proposto abbiamo osservato che l'impossibilità del dubbio dipende dalle condizioni di significatività dei giochi linguistici, ma questa tesi ci si è poi rivelata più ricca di senso, perché il problema della sensatezza dei nostri giochi linguistici si intreccia con la determinazioni delle condizioni che rendono certe credenze indubitabili. Quando introduco ostensivamente il paradigma di un gioco linguistico compio, in un certo senso, due azioni differenti in un unico gesto: attribuisco un significato ad una parola e ti dico quando puoi usarla, e lo faccio affermando insieme che le cose stanno proprio così, come dico. Posso insegnarti che *questa* è una mano solo se non dubiti che questa mano che ti mostro ci sia e sia fatta così – solo se posso fare affidamento sulla verità della proposizione che ho appena enunciato. Per poterti insegnare qualcosa devo fare affidamento sul fatto che tu mi creda e che non ci sia ancora la possibilità del vero e del falso. Accade così anche quando insegno a un bambino a contare. Prendo il pallottoliere e sposto le palline e le unisco e mostro che cosa di fatto accade: avevo tre palline e ne aggiungo altre due e accade che ora ho formato un gruppo di cinque sfere. Accade così perché lo vediamo, ma allo stesso tempo ciò che vediamo – le libere operazioni che facciamo con certi oggetti – ci insegnano una regola che definisce che cosa vuol dire sommare un numero ad un altro. Giocando con quegli oggetti fissiamo le regole di un nuovo gioco – il gioco formale dell'aritmetica.

Questa tesi non deve essere fraintesa: riconoscere che determinati giudizi empirici (o, in generale, determinate certezze) fungono da principi del giudicare (*Della certezza*, op. cit., § 124) e appartengono quindi al sistema di riferimento dei nostri giochi linguistici, non significa sostenere che la logica sia una scienza empirica e che la forma dei giochi linguistici sia un fatto tra gli altri. Trarre una simile conclusione vorrebbe dire non

avere colto il duplice ruolo che i paradigmi assumono all'interno di un determinato gioco linguistico: da un lato sono proposizioni vere, dall'altro modelli che ci guidano nella prassi e che ci permettono di controllare la correttezza di altre proposizioni. In un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scrive che vi è una cosa di cui non si può dire né che è di fatto lunga un metro, né che non lo è – ed è il metro campione di Parigi. Non si può dire che sia lungo di fatto un metro, perché quando diciamo che questo è un metro, mostrando quella barra di platino non affermiamo qualcosa, ma mostriamo che di quell'oggetto intendiamo avvalerci come di una regola della misurazione. Alla stessa stregua, però, diciamo che proprio quest'oggetto deve fungere da regola e vincoliamo la sua possibilità di assumere questo ruolo alla sua natura empirica – al fatto di essere una cosa che ha proprietà di un certo tipo che la rendono più o meno adatta allo scopo. Così da un lato dire che questo è un metro significa richiamare l'attenzione sull'uso che si intende fare di un oggetto come strumento della misurazione, dall'altra vuol dire egualmente asserire qualcosa sulla natura di quell'oggetto – sul fatto che la barra di platino che è custodita al Louvre è lunga così e che può svolgere le funzioni che svolge solo perché ha e mantiene in modo abbastanza costante nel tempo quelle dimensioni. Ma ciò è quanto dire che la logica della misurazione e i giudizi empirici cui mette capo si stringono in un nodo che consente alla logica del misurare di far presa sul mondo, anche se questo significa vincolare il destino delle regole alla possibilità di un mutamento delle condizioni empiriche.

Sarebbe tuttavia un errore sostenere per questo che la logica è una disciplina empirica. Non è così: il linguaggio ha regole e le regole hanno una loro necessaria autonomia, anche se questo non le mette al riparo dal verdetto che il mondo su di esse pronuncia. La funzione logica delle regole non è una funzione empirica, ma può essere esercitata solo perché le regole fanno presa sul mondo. Così da una parte vi è la funzione delle regole nel suo carattere logico, dall'altra la possibilità di esercitare quella funzione che è garantita da una serie di successi empirici. Scrive Wittgenstein:

se però qualcuno dicesse: «Dunque anche la logica è una scienza empirica» avrebbe torto. Ma questo è giusto: che la medesima proposizione può essere trattata una volta come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo (*ivi*, § 98).

Il senso di queste affermazioni è chiaro. Wittgenstein ci invita a distinguere tra la dimensione grammaticale e la dimensione empirica, anche se ciò non significa che sia possibile separare l'esibizione della regola – «questo è il metro campione» – dal suo ancoramento al mondo in una serie di giudizi empirici che debbono essere ritenuti veri.

Del resto, per mettere in luce questa duplice funzione che sembra caratterizzare le proposizioni che dettano la grammatica dei giochi linguistici è sufficiente osservare che ciò che ora vale come un'asserzione può mutare in seguito la sua *funzione* e fungere da *regola del gioco*. Di qui la tesi che Wittgenstein ci invita a percorrere: nel sistema delle nostre credenze, una proposizione può essere trasformata in un postulato ed essere così sottratta al controllo empirico. Cessa così di essere qualcosa che nel linguaggio si dice per divenire un mezzo della rappresentazione – una regola del nostro linguaggio:

Dico: ogni proposizione empirica può essere trasformata in un postulato – e allora diventa una norma di rappresentazione. Ma anche di questo diffido. La proposizione è troppo generale. Quasi quasi si vorrebbe dire: «teoricamente ogni proposizione empirica può essere trasformata...», ma che cosa vuol dire qui «teoricamente»? Sa fin troppo di *Tractatus logico-philosophicus* (*ivi*, § 321).

Certo, in qualche misura le cose stanno proprio così: si può assumere come un postulato che tra due punti si possa tracciare una e una sola retta e fare di questo assunto una regola che ci consenta di costruire una certa immagine della spazialità, ma prima di fare di questa proposizione uno dei cardini su cui far ruotare il sistema geometrico, la si sarà ben considerata una scoperta spaziale rilevante, una proposizione vera di cui prendere atto. Prima di decidere quali proposizioni fossero adatte a fungere da postulati, Euclide aveva già una chiara nozione di quali fossero le proposizioni che descrivevano in modo veridico lo spazio, ma questo non significa ancora affermare che qualsiasi proposizione empirica ritenuta vera avrebbe potuto essere arbitrariamente assunta come regola. Di fatto le cose non vanno così e basta dare uno sguardo alla processualità concreta dei nostri sistemi di credenze per rendersene conto: non vi è un gesto che trasformi proposizioni empiriche in postulati e non vi è una decisione soggettiva che sia sottesa dalla volontà di costruire un sistema deduttivo. Tutt'altro: che alcune proposizioni empiriche divengano regole fa parte della struttura delle nostre credenze e della interna dinamica che le sorregge.

Il primo passo che è opportuno fare per tentare di far luce su questa dinamica consiste allora nel rammentare la *dimensione olistica* dei nostri sistemi di credenze, e per farlo Wittgenstein ci invita a formulare un insieme di pensieri paradossali che ci costringono a pensare alle nostre conoscenze alla luce di una esibita circolarità: leggiamo così che le nostre credenze formano un sistema in cui gli assiomi sono resi evidenti dalle proposizioni che ne derivano (*ivi*, § 149) o che possiamo pensare al sapere nel suo complesso come ad un edificio in cui i muri maestri sono sorretti dalle mura perimetrali (§ 248).

Si tratta di immagini paradossali su cui Wittgenstein si sofferma più volte e tuttavia ciò che caratterizza la sua prospettiva teorica non è tanto la constatazione della circolarità, quanto la natura processuale del nostro sapere che, nel suo ampliarsi, rende più salde le premesse che lo ancorano alla realtà (*ivi*, § 144). Sottolineare il carattere sistematico delle nostre credenze non significa solo indicare *staticamente* la presenza di un insieme di nessi di fondazione che legano le tesi complesse alle tesi più semplici e che radicano queste ultime nelle certezze che danno forma al gioco linguistico, ma significa anche disporsi in una prospettiva *dinamica*, in una dimensione *euristica* che richiami la nostra attenzione sul fatto che le nostre credenze si *illuminano* vicendevolmente. Wittgenstein scrive così:

Quando cominciamo a credere a qualcosa, crediamo non già a una proposizione singola, ma a un intero sistema di proposizioni (Sulla totalità la luce si leva poco a poco) (*ivi*, § 141).

La luce si leva poco a poco – questo è il punto. Una proposizione è vera se può essere verificata; la possibilità di verificarla, tuttavia, implica il rimando ad una molteplicità di criteri di prova, la cui affidabilità si corrobora quanto più essi danno buona prova di sé quando li impieghiamo: ne segue che il farsi strada di una nuova credenza implica insieme un consolidamento delle premesse su cui il tutto si fonda. Lentamente, da ciò che il bambino ha imparato a credere, si forma un *sistema* in cui alcune convinzioni si fanno inamovibili, proprio come immobile è l'asse di rotazione di una trottola – e a tenerlo fermo non è una sua intrinseca stabilità, ma tutto ciò che intorno ad esso ruota. «Non i singoli assiomi mi paiono evidenti, ma un sistema in cui le premesse e le conseguenze si sostengono *reciprocamente* (*ivi*, § 142), – e tuttavia ciò non significa che le proposizioni empiriche si dispongano tutte sullo stesso piano (*ivi*, § 213); tutt'altro: la natura sistematica delle nostre credenze fa sì che ciò che funge da premessa acquisti gradatamente una *funzione nuova*.

In altri termini, Wittgenstein ci invita in primo luogo a riflettere sulla struttura olistica del sistema delle credenze per poi sottolineare la dinamica che *giustifica* il duplice uso di determinate proposizioni – il loro originario porsi come asserzioni, per divenire poi regole del gioco. Questa dinamica è innanzitutto caratterizzata da un processo, in linea di principio reversibile, di *consolidamento* di alcune proposizioni che, per dir così, si irrigidiscono e non accettano di essere liberamente riformulate per aderire meglio all'esperienza. Nel sistema delle credenze, qualcosa assume la forma di una regola che guida le altre proposizioni, di rotaie su cui scorre il traffico dei nostri pensieri:

Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide (*ivi*, § 96).

Nel loro divenire regole, le credenze tendono a disporsi in uno spazio protetto dal dubbio: di esse non dubitiamo più, così come non si dubita delle regole dell'addizione e della sottrazione quando semplicemente non ci tornano i conti. Le regole che determinano la logica dei nostri linguistici si ritagliano così uno spazio autonomo e protetto:

Può darsi, per esempio, che *tutta quanta la nostra ricerca* sia orientata in modo che certe proposizioni, ammesso che vengano mai formulate, stiano al riparo da ogni dubbio. Stanno fuori della strada lungo la quale procede la ricerca. (*ivi*, § 88)

Certe proposizioni empiriche vengono «semplicemente sottratte al dubbio» (*ivi*, § 87), e ciò è quanto dire che non vengono più intese come proposizioni, che appartengano a pieno titolo al terreno della ricerca. Sulla loro verità o falsità non ci si interroga più, poiché ci appaiono ormai definitivamente assodate, e ciò significa che non saremmo pronti ad accettare per vera un'esperienza che le falsificasse. Ma liberare dalla possibilità del dubbio una proposizione non significa soltanto renderla definitivamente certa; vuol dire anche attribuirle una nuova *funzione*, poiché le proposizioni che nel tempo si irrigidiscono e divengono insensibili alla correzione e al cambiamento diventano i binari della ricerca e quindi anche le ipotesi interpretative che la sorreggono. Così, ciò che da principio è una proposizione empirica che pretende di essere sempre di nuovo accertata diviene, e proprio in virtù delle conseguenze che ne derivano, una regola del gioco che si sottrae al corso delle ulteriori verificazioni. La struttura sistematica e insieme gerarchica del sapere determina così il movimento che trasforma proposizioni empiriche in certezze, in postulati che acqui-

stano così una posizione particolare nel sistema del sapere – la posizione di ciò che non può essere più discusso:

Alcune cose ci sembrano saldamente acquisite, e hanno cessato di far parte del traffico. Per così dire, sono state deviate su un binario morto (*ivi*, § 210).

All'immagine del binario morto in cui infine giungono le credenze che si sottraggono alla minaccia del dubbio fa da controcanto la tesi secondo la quale quando ci si dispone in una prospettiva olistica è sempre possibile decidere che cosa l'esperienza conferma e che cosa invece mette in questione (§ 198). Torno dopo anni in un luogo che conoscevo bene e non mi ci ritrovo, ma questo ancora non basta per dire che davvero qualcosa è cambiato: posso anche sostenere che sia la mia memoria a tradirmi, e ciò che vale in questo caso, vale per un'infinità di possibili esempi. Peso con una bilancia più volte uno stesso oggetto e ottengo risultati differenti: posso decidere che sia cambiato qualcosa nell'oggetto e che la sua massa si sia invisibilmente accresciuta, posso pensare che la bilancia non funzioni a dovere o che le condizioni generali di gravitazione siano mutate o infine posso persino supporre che ad essere mutata sia la forza gravitazionale nel suo complesso. Scelte differenti che tuttavia non sono arbitrarie poiché di fatto sono guidate da una regola ben precisa: ciò che ci sembra opportuno correggere sono le proposizioni empiriche superficiali, non quelle più radicate nel sistema delle nostre credenze – quelle che hanno assunto la forma di regole del sistema, di forme della rappresentazione. Così, anche se nulla ci garantisce rispetto alla possibilità di dovere in un futuro tornare sui nostri passi e rigettare nel traffico delle proposizioni empiriche ciò che ha acquisito con il tempo il carattere di una regola, resta un fatto che il sistema delle nostre credenze si ancora su proposizioni che non mettiamo in discussione e che ci sembrerebbe assurdo negare. Che gli oggetti esistano anche quando non li guardiamo e che la Terra esista da molti anni non siamo disposti a negarlo, per nulla al mondo. Per dirla con Wittgenstein:

Quando un tizio mi dice che non riconoscerà nessun'esperienza come prova del contrario, questa è indubbiamente una decisione. È possibile che quel tizio agisca contro di essa (*ivi* § 368). Potrei continuare: «Nulla al mondo mi convincerà del contrario!» Per me questo fatto [*Faktum*] è a fondamento di ogni conoscenza. Potrò rinunciare ad altre cose, ma a questa non rinuncerò mai (*ivi*, § 380). Questo «Nulla al mondo ... » è chiaramente un atteggiamento che non si assume verso tutto quello che si crede, o di cui si è sicuri (*ivi*, § 381). Con questo non è detto che realmente nulla al mondo sia in condizione di convincermi di un'altra cosa (*ivi*, § 382). La questione è certamente questa: «E che dire se tu dovessi cambiare la tua opinione

anche su queste cose fundamentalissime? » E la risposta mi sembra questa: «Non sei obbligato a cambiarle. Proprio in questo risiede il loro essere ‘fondamentali’» (*ivi*, § 512).

Il senso di queste considerazioni è chiaro e ci restituisce in altra forma le riflessioni che avevamo proposto discorrendo della tesi di Moore. Le proposizioni fondamentali non sono tautologie che non hanno alcuna presa sul mondo. Non per questo sono tuttavia mere proposizioni contingenti: sono proposizioni che hanno assunto con il tempo il valore di regole. Ma se così stanno le cose, se vi sono credenze che la dinamica stessa del sapere spinge in una zona sottratta al dubbio, attribuendogli una funzione logica, ha senso parlare di sapere in riferimento ad esse?

Ancora una volta: rispondere a questa domanda non significa decidere qualcosa sul significato delle nostre parole, ma far luce sulla rete dei nostri concetti. E se ci si pone in questa prospettiva è chiaro innanzitutto in che senso si possa dire che non *sappiamo* affatto che la Terra esiste da molti anni o che gli oggetti esistono anche quando non li percepiamo. Il sapere è coestensivo alla possibilità del dubbio: è una risposta ai suoi interrogativi. Dire così significa allora sostenere che i postulati su cui le nostre credenze poggiano non sono a loro volta credenze che possano essere messe in questione dall’esperienza. Non possiamo dire di saperle perché non soltanto non possiamo giustificarle, ma in un certo senso decidiamo di sottrarle alla presa del dubbio. Non siamo disposti per nulla al mondo a rinunciare ad esse (§ 381), così come in generale non siamo disposti a rinunciare alla logica del nostro linguaggio. Le proposizioni logiche, tuttavia, non sono oggetto del nostro sapere – in un senso ovvio non le sappiamo affatto, poiché ogni sapere le presuppone. Il loro statuto grammaticale, il loro porsi come fondamento dei nostri giochi linguistici diviene così la ragione che ci impedisce di dire che le sappiamo. Il loro smarrire il carattere di proposizioni empiriche contingenti le rende inadatte a fungere da oggetto del sapere – anche se ciò non toglie che possa accadere che sia necessario tornare sui nostri passi e rifiutare ciò che per nulla al mondo avremmo pensato di dover rifiutare (§ 382).

Di qui dunque una nuova ragione per prendere le distanze da Moore e dalla sua pretesa di elencare le verità del senso comune come se fossero parte di un sapere domestico che ci appartiene e da cui non possiamo prendere commiato. E tuttavia, ancora una volta, prima di prendere definitivamente le distanze da Moore è necessario rammentare che vi è un senso della parola «sapere» che sembra rendere ragione delle sua difesa

del senso comune. Qualche volta diciamo «lo so» per dire che non ci siamo affatto dimenticati di qualcosa e per riconoscere che vi è una premessa su cui concordiamo con il nostro interlocutore. E in questo caso, dire che sì, lo *sappiamo bene* come stanno le cose, non significa affermare che abbiamo ragioni per credere che stiano così o che escludiamo a ragion veduta le ragioni di un dubbio possibile. Vuol dire solo che siamo disposti a tener conto di certe premesse:

La proposizione «io so ...» esprime dunque, in questo caso, che sono disposto a credere a certe cose (*ivi*, § 330).

E se diciamo così, se usiamo il verbo sapere per esprimere questa disponibilità è perché c'è ancora qualcosa che possiamo imparare da Moore e dalla formula «io so ...»:

Adesso io faccio filosofia come una vecchia signora che perde continuamente questa o quest'altra cosa, e deve sempre cercarla di nuovo: una volta gli occhiali, un'altra volta un mazzo di chiavi (*ivi*, § 532).

LEZIONE TREDICESIMA

1. Un'immagine del mondo

Nella lezione precedente abbiamo rivolto l'attenzione al sistema delle nostre credenze e abbiamo sottolineato in modo particolare quale fosse la dinamica che spinge determinate proposizioni ad assumere la forma di regole che determinano la logica dei nostri giochi linguistici. Ora è necessario fare un passo in avanti e osservare che se parliamo di un sistema di credenze è anche perché si raccolgono tutte intorno ad un certo modo di pensare, ad un insieme di regole che fissano che cosa è plausibile e che cosa invece non può essere creduto. È in questo senso che Wittgenstein ci invita a parlare non soltanto di proposizioni che fungono da binari su cui scorre il traffico delle nostre credenze, ma anche di un'immagine che ci guida, di un certo modo di pensare che sorregge e attraversa le nostre credenze:

della Terra ci facciamo l'*immagine* di una palla che è sospesa liberamente nell'aria, e in cent'anni non sottostà a elementi sostanziali [...] e questa immagine ci aiuta a valutare diversi e svariati stati di cose (*ivi*, §146). L'immagine della Terra come di una palla è una buona immagine, dà buona prova di sé ovunque, ed è anche un'immagine semplice; – in breve, lavoriamo con quest'immagine senza metterla in dubbio (*ivi*, § 147).

La differenza è chiara. Qui non parliamo più di un insieme di proposizioni che si è consolidato e che trattiamo come postulati; al suo posto Wittgenstein ci propone appunto un'*immagine*, – ed un'immagine è innanzitutto un certo modo di pensare, un *sistema* implicito e relativamente indefinito di posizioni condivise.

Alla diversità della forma fa tuttavia eco l'identità della funzione: l'immagine che sorge per decantazione dall'attività di ricerca diviene a sua volta uno *strumento* che ci consente di lavorare, poiché orienta in una direzione peculiare la ricerca e mette da parte come inaccettabili determinate obiezioni: se sappiamo che la Terra è rotonda e ce ne dichiariamo convinti, possiamo *tranquillamente* disinteressarci del verdetto degli occhi che quotidianamente ne mostrano piana la superficie, per chiederci poi il perché una sfera – la Terra – debba *apparire* proprio in questo modo a chi l'osserva dal nostro punto di vista. Per dirla in breve: poiché per

noi la Terra è rotonda, dobbiamo spiegare perché solitamente non riusciamo a vederla così.

A partire di qui non è difficile scorgere quale sia la ragione che spinge Wittgenstein a riflettere sulla somiglianza che lega il sapere ad una *decisione* ormai presa (*ivi*, § 362). Talvolta dire che *sappiamo* qualcosa non significa soltanto che abbiamo argomenti per sostenerla; vuol dire invece (come abbiamo osservato) che abbiamo *deciso* di farne un punto fermo, almeno sino a quando qualcosa non ci costringerà a mutare il nostro punto di vista. Del resto, anche in questo l'analogia tiene: una decisione può essere presa ma può essere anche revocata, proprio come accade ad un paradigma scientifico quando la sua capacità di persuaderci entra in crisi.

Parlare di decisione, tuttavia, non deve indurci ad un possibile fraintendimento. Chi vive all'interno della nostra cultura *non decide* di punto in bianco di ritenersi pienamente convinto del fatto che la Terra è rotonda. Il peso che a questa proposizione spetta nel contesto della riflessione astronomica e geografica non è frutto di una decisione soggettiva, ma deriva direttamente dal fatto che *apparteniamo ad una comunità*, e che le comunità dipendono da una tradizione che rende plausibile un certo modo di pensare:

che noi siamo perfettamente sicuri di questa cosa, non vuol dire soltanto che ciascun individuo è sicuro di quella cosa, ma che apparteniamo a una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione (*ivi*, § 298).

Ora, che le cose stiano così è in un certo senso ovvio, e tuttavia ancora una volta dobbiamo necessariamente complicare il quadro, e complicarlo per gradi. Ci lasciamo guidare dall'immagine della sfericità della Terra perché apparteniamo ad una cultura che è «tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione», e questo rimando è importante poiché ci invita a riflettere sul fatto che certe credenze implicano l'acquisizione di una certa mentalità. Noi non possiamo credere che una danza faccia piovere e ci sentiremmo spiritualmente lontani da chi lo credesse (*ivi*, § 108), proprio come non siamo più in grado di condividere le preoccupazioni del bambino per gli uomini dell'altro emisfero, costretti a pencolare a testa in giù nelle profondità dello spazio. Ecco, l'immagine della sfericità della Terra è un'immagine che ha dato buona prova di sé e che ci permette di comprendere bene il sorgere e il tramontare del sole, ma è insieme anche un'immagine che implica che si sia comunque già messa da parte una concezione ingenua della gravità e che le direzioni dell'alto e del basso abbiano già imparato a configurarsi in una prospettiva che ha rescisso i

ponti con la quotidianità. Perché quell'immagine possa guidarci deve, in altri termini, poter trovare il suo posto nel nido di proposizioni che sono per noi certe.

Possiamo tuttavia spingerci oltre ed osservare che l'immagine del mondo che ci guida e che *sostiene* i nostri giochi linguistici è anche il fondamento di un modo di pensare e di ritenere plausibile – è, per dirla con Wittgenstein, lo «sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso» (*ivi*, § 94):

Tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni di un'assunzione hanno luogo già all'interno di un sistema. E precisamente questo sistema non è un punto di partenza più o meno arbitrario, e più o meno dubbio di tutte le nostre argomentazioni, ma appartiene all'essenza di quello che chiamiamo argomentazione. Il sistema non è tanto il punto di partenza, quanto l'elemento vitale dell'argomentazione (*ivi*, § 105).

Sul senso di questa affermazione è opportuno riflettere. Il punto da cui essa muove è chiaro: ogni affermazione può essere corroborata o confutata nella sua pretesa validità, e per farlo è necessario seguire una certa prassi – la prassi della verifica. E tuttavia – nota Wittgenstein – il verificare è una prassi che ha luogo in un sistema più o meno coerente: verificare una proposizione vuol dire infatti riferirsi ad un insieme di evidenze che da un lato corroborano la verità di quell'enunciato, ma che dall'altro debbono essere riconosciute nel loro carattere di evidenze, e ciò implica naturalmente che esse facciano parte del sistema delle nostre certezze. Così, se qualcuno dicesse di essere stato sulla Luna, noi nella norma non gli crederemmo perché sappiamo quali e quanti ostacoli si frappongono tra noi e quel lontano satellite, – lo sappiamo, naturalmente, perché ci muoviamo all'interno di un determinato universo di credenze che costituisce il sistema di riferimento entro cui si muove ogni nostro gioco linguistico. Ma quello che è il nostro sistema di credenze non necessariamente deve essere il sistema di credenze che tutti condividono: potrebbe accaderci di confrontarci con popoli che credono che siano possibili cose cui noi non crediamo – che sia possibile per esempio recarsi in sogno sulla Luna (*ivi*, § 106).

Che cosa valga come evidenza in un sistema di credenze non è una questione che possa interamente risolversi sul terreno delle assunzioni proposizionali, ma ci riconduce infine allo *sfondo* che si determina nel porsi dei giochi linguistici – di quei giochi linguistici che circoscrivono l'*accordo* all'interno di *una* possibile comunità. È in questo senso che Wittgenstein afferma che il «sistema delle certezze non è un punto di partenza più o

meno arbitrario, e più o meno dubbio di tutte le nostre argomentazioni, ma è piuttosto l'*elemento vitale* dell'argomentazione»: qui non abbiamo a che fare con un insieme di verità – il senso comune – dato una volta per tutte, ma nemmeno con postulati che possano essere convenzionalmente assunti: abbiamo invece uno sfondo di certezze che da un lato rende possibile l'accordo *all'interno di una certa forma di vita* e che dall'altro determina che cosa *sia ragionevole credere in una comunità data*.

Sul senso di queste considerazioni è opportuno indugiare un poco. Ciò che Wittgenstein intende dire ci riconduce innanzitutto ad una prima constatazione: anche se è in linea di principio possibile definire di volta in volta le premesse che sorreggono il nostro modo di ragionare in una circostanza data, la possibilità di rendere conto di un gioco linguistico non può procedere all'infinito. Prima o poi le giustificazioni hanno un termine e non si può fare altro che rimandare esemplarmente alla prassi in cui si dà un certo gioco linguistico, e in cui si manifestano i presupposti che lo rendono possibile. Al bambino che pone domande posso spiegare il senso delle operazioni che compio quando misuro qualcosa; ma anche in questo caso le spiegazioni hanno un limite: perché gli possa spiegare qualcosa il bambino deve avere già accettato che *questo* si chiama misurare e che a questo gioco si gioca *così* – dando per scontate molte cose. Al bambino si chiede dunque di imparare a *comportarsi in un certo modo*, in un modo che, peraltro, non è privo di una sua interna coerenza con altre forme di comportamento che gli vengono comunque richieste, ed è per questo che Wittgenstein parla di una *forma di vita*: per quanto vari siano, i comportamenti che si tramandano in una certa comunità sono appunto coerenti, e lo sono perché in essi si esprime un identico sistema di certezze.

Il bambino deve appropriarsi di un sistema di certezze e di una forma di vita, poiché solo così può essere sancita la comunanza dell'accordo che dà un senso alla sua prassi – alla prassi del misurare, come ad ogni altra. Si può sostenere allora che perché si diano giochi linguistici debbono essere condivise determinate certezze; dubitarne vorrebbe dire incrinare in tutto o in parte il *fondamento* dell'accordo che circonda una certa forma di vita:

Se un tizio dubitasse se la Terra esisteva già cent'anni fa, io non lo capirei *per questa ragione*: che non saprei che cosa potrei ancora e che cosa non potrei più ammettere come evidenza (*ivi*, § 231).

Talvolta nei nostri dialoghi le cose vanno davvero così. Talvolta ci capita di non saper più che cosa dire, poiché ciò che l'altro ci dice rende eviden-

te che tutto quello che potrei aggiungere per cercare di convincerlo non ha per lui alcun valore: dietro una differenza di opinioni si è svelata una differenza che concerne un modo generale di orientarsi e di pensare.

Ma se quest'osservazione deve essere fatta, se si deve rammentare che la possibilità di verificare e di controllare un enunciato implica uno sfondo di certezze che deve essere condiviso e che ci riconduce all'accordo e alle forme di vita che sono caratteristiche di una comunità di parlanti, allora sembra essere necessario sottolineare, in *primo luogo*, la necessaria *relatività* del nostro sapere all'insieme delle certezze che lo fondano e che nutrono le sue argomentazioni. Alla domanda, che Wittgenstein si fa rivolgere dal suo interlocutore, in cui si avanza il sospetto che non esistano verità obiettive (*ivi*, § 108) si deve rispondere con un'osservazione che non può tacitare le inquietudini di chi vorrebbe allontanare le insidie del relativismo: se per verità obiettive si intendono *verità assolute* allora esse non vi sono poiché ogni verità è interna ad un sistema ed ogni sistema di credenze ci riconduce infine all'insieme dei presupposti su cui fa presa in una *comunità data* l'insieme dei giochi linguistici che vengono quotidianamente praticati.

Ora, se a partire di qui si volesse sostenere che vero e falso altro non sono che ciò su cui gli uomini concordano, si dovrebbe tuttavia rammentare che

vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 241).

Vero e falso sono parole che hanno un senso e ciò che significano lo si decide sul fondamento delle regole che ci sorreggono quando all'interno di una determinata comunità linguistica verifichiamo o falsifichiamo una tesi determinata. Che l'erba sia verde non è vero perché la maggioranza delle persone dice così, ma perché la parola «verde» impone un criterio di verifica che è soddisfatto dal colore dell'erba. E tuttavia rifiutare la tesi secondo la quale la verità o la falsità di un'affermazione dipenderebbe dal parere della maggioranza non significa contraddire ciò che abbiamo sostenuto sulla natura dei giochi linguistici e sul loro poggiare su convenzioni socialmente codificate. Vuol dire invece *sottolineare con maggiore chiarezza che verità e falsità presuppongono comunque l'accordo sulle regole*. Verità e falsità sono termini che si addicono alle proposizioni, e di unità proposizionali si può parlare soltanto all'interno del linguaggio: la domanda sulla verità o falsità di un'opinione presuppone

ne dunque che *si sia già trovato un accordo sulle regole del linguaggio* in cui quella stessa opinione è formulata (*Della certezza*, op. cit., § 156). Ma ciò è quanto dire che il consenso e il dissenso su una singola tesi, presuppongono comunque che vi sia un *accordo sulla forma del linguaggio che la esprime*: non la verità o la falsità delle opinioni, ma la grammatica del linguaggio dipende dalla concordanza fra gli uomini. O più precisamente: la grammatica del linguaggio è la forma in cui si esprime la concordanza tra gli uomini – una concordanza che ha per oggetto il mondo.

Su questo punto le considerazioni wittgensteiniane sono esplicite ed uno dei temi ricorrenti in *Della certezza* concerne proprio la *natura* della prassi che è chiamata in causa quando, posti di fronte ad un gioco linguistico che non ci sentiamo di condividere, cerchiamo di *convincere gli altri ad assumere un punto di vista nuovo*, un nuovo stile di pensiero. Certo, non sempre le cose stanno così. Di fronte alla diversità delle culture e dei valori che le sorreggono potremmo semplicemente rinunciare al dialogo e *prendere atto* del fatto che ci muoviamo in un sistema di riferimento che, per certi aspetti, è incompatibile con il nostro:

A chi dica che la Terra non esisteva prima che lui nascesse io potrei dunque porre altre domande, allo scopo di trovare con quale delle mie convinzioni quel tizio sia in contraddizione. E qui *potrebbe* darsi che quel tizio contraddica le mie vedute fondamentali. E se così fosse dovrei accontentarmi (*ivi*, § 238).

Rispetto a chi si lascia guidare da un diverso sistema di riferimento possiamo appunto sentirci «spiritualmente molto distanti» (*ivi*, § 108) e rinunciare a discorrere dei temi che ci dividono. Di fronte a chi non considera come ragioni ciò che noi riteniamo invece vincolante è difficile discutere: per dialogare non sono infatti necessarie soltanto opinioni differenti, ma anche un comune sistema di riferimento. Al rumore del dissenso può sostituirsi così il silenzio del disinteresse.

Ma le cose non debbono necessariamente andare così. Possiamo anche sentire il bisogno di convincere gli altri delle nostre ragioni e quindi di *“combattere”* il loro modo di pensare, cercando di mostrare il motivo che ci induce ad insistere sulle nostre posizioni. La storia della scienza ci offre una molteplicità di possibili esempi: il progresso scientifico è infatti scandito dalla necessità di rivedere i paradigmi di ricerca e di alternare il lavoro della critica al lavoro della costruzione.

E tuttavia combattere un'immagine del mondo non significa dimostrare la falsità delle sue tesi, e questo semplicemente perché verità e falsità si definiscono all'interno di un sistema e presuppongono come criteri di

prova un insieme di evidenze che non sono *necessariamente condivise*. Alla forza delle argomentazioni che presuppongono la condivisione di un sistema di evidenze si deve affiancare lo strumento della *persuasione*, e cioè la prassi che ha luogo ogni volta che si cerca di ottenere dall'altro un mutamento complessivo del proprio punto di vista, senza tuttavia poter allegare ragioni che possano effettivamente confutare la posizione che si intende combattere. Dove l'argomentazione tace, può farsi avanti la persuasione:

Posso immaginare un uomo che sia cresciuto in certe circostanze del tutto particolari, e al quale si sia insegnato che la Terra è sorta 50 anni fa, e che perciò creda anche questo. A quest'uomo potremmo insegnare: la Terra esiste già da molto tempo, ecc. – Tenteremmo di dargli la nostra immagine del mondo. Questo avverrebbe mediante una specie di *persuasione* (*ivi*, § 262).

Ora, parlare di persuasione ha senso in contrapposizione ad una convinzione fondata su argomenti. Gli argomenti presuppongono un terreno comune che non è evidentemente dato quando si è costretti ad avvalersi della persuasione. Di qui il suo carattere meno coercitivo e stringente, ma non per questo irrazionale (cfr. *ivi*, § 286). Ci lasciamo persuadere ascoltando, se non argomenti, almeno discorsi ragionevoli, e ciò significa che lo spazio della persuasione implica comunque un terreno dell'accordo. Ci lasciamo persuadere della bontà di un punto di vista perché è comunque possibile mostrare come si innesti *felicemente* su un insieme condiviso di certezze:

Ma si può chiedere: «Può un tizio avere una ragione plausibile per credere che la Terra esista da poco tempo, per esempio soltanto dal giorno che è nato?». – Supponendo che gli sia stato sempre detto così – avrebbe una buona ragione per dubitarne? Gli uomini credevano di poter far piovere; perché non potrebbe darsi che un re sia stato cresciuto nella credenza che il mondo sia nato con lui? E se ora Moore e questo re si incontrassero e discutessero, Moore potrebbe davvero dimostrargli che la propria credenza è quella giusta? Io non dico che Moore non potrebbe convertire il re al proprio punto di vista, ma si tratterebbe di una specie del tutto particolare: il re sarebbe indotto a considerare il mondo in modo del tutto diverso. Non dimenticare che qualche volta della correttezza di un punto di vista si viene convinti dalla sua semplicità o dalla sua simmetria; cioè: talvolta sono la semplicità o la simmetria a indurci a passare a questo punto di vista. Allora si dice semplicemente «Deve essere così» (*ivi*, § 92). Ho detto che «combatterei» l'altro – ma allora non gli darei forse *ragioni*? Certamente, ma fin dove arrivano? Al termine delle ragioni sta la persuasione. (Pensa a quello che accade quando i missionari convertono gli indigeni). (*ivi*, § 612).

Ma se la persuasione è possibile, se talvolta è possibile mostrare muovendo dai fatti l'*opportunità* di mutare la forma di alcuni nostri giochi linguistici, non per questo – e lo abbiamo dianzi osservato – sembra possibile sostenere che sia *necessario* lasciarsi persuadere. Un *experimentum crucis* che decida della forma del nostro linguaggio non vi è (*ivi*, § 618), anche se nulla impedisce che la luce che a poco a poco si leva sul sistema delle nostre credenze lentamente tramonti.

2. «E finalmente scrivo / in principio era l'Azione»

Nelle considerazioni precedenti abbiamo cercato di mettere in luce la pluralità delle possibili immagini del mondo e ora dobbiamo osservare che queste considerazioni debbono essere almeno in parte corrette. Per farlo è opportuno in primo luogo riflettere sul fatto che, per Wittgenstein, vi è una *gerarchia interna* ai diversi sistemi di riferimento da cui ci lasciamo guidare (*ivi*, § 300). Di questa gerarchia interna e del suo alludere ad una stratificazione di piani ci accorgiamo anche quando riflettiamo su che cosa voglia dire imbattersi in un diverso modo di pensare e quindi anche nella possibilità dell'incomprensione. Possiamo sentirci «spiritualmente molto distanti» dagli uomini di una tribù che interpretasse i sogni come se fossero la testimonianza di un viaggio che ciascuno di noi dormendo compirebbe alla volta della Luna (*ivi*, § 106), ma avrebbe ancora un senso cercare di convincerli: chi crede che nel sogno ci si possa recare in luoghi lontani dice qualcosa che per noi è incomprensibile, ma non cancella per questo interamente il *terreno dell'accordo* e non rende impossibile il tentativo di persuaderlo di un'altra e differente verità. Che dire invece di chi dubitasse di avere un corpo?

Se un tizio mi dicesse che dubita di avere un corpo lo riterrei mezzo pazzo. Però non saprei che cosa voglia dire: convincerlo che ha un corpo. E se gli avessi detto qualcosa, e se quello che gli ho detto avesse tolto di mezzo il suo dubbio, io non saprei come e perché l'ha fatto (*ivi*, § 257).

Qui non diremmo più che ci sentiamo spiritualmente distanti da chi così ragiona, ma sosterremmo che la diversità assume la forma inquietante della follia, e ciò significa che non sapremmo più come connettere ciò che l'altro dice ad un terreno comune, ad un'origine condivisa. E se il terreno dell'accordo è venuto meno, con esso si è dissipato lo spazio della persuasione. Se le nostre parole lo convincessero di avere un corpo non

potremmo dire di essere stati persuasivi, poiché non avremmo alcun motivo per dire su quale evidenze abbiano potuto far leva.

Anche in questo caso, il rimando alla dimensione del dubbio può valere come uno strumento che ci consente di misurare la profondità del divario. Chi avanzasse un dubbio sul fatto che la Luna sia davvero un satellite che orbita intorno alla Terra e pensasse che fosse lecito parlarne come di un foro nel cielo apparterrebbe certo ad un orizzonte culturale diverso dal mio, ma questa sua strana credenza non mi impedirebbe di intendermi con lui. Che dire invece di chi credesse che gli oggetti sono animati e discorresse con essi, scusandosi con il terreno su cui ad ogni nuovo passo poggia i piedi? Qui la possibilità di un accordo si farebbe più esigua e possiamo infine pensare ad una situazione in cui il dubbio minerebbe alla base ogni possibilità di intendersi. Potremmo in altri termini giungere sino al punto di non riuscire più a capirci.

Ma le cose possono stare così? Una prima risposta a questa domanda ci invita innanzitutto a osservare che verso un simile esito il dubbio non può in linea di principio condurci. Il dubbio è una prassi che presuppone l'accordo: si dubita di qualcosa e si dubita in un linguaggio – ed una cosa e l'altra presuppongono un terreno comune. Per dubitare che la Terra esista da molti anni debbo essere certo di molte cose e debbo darle per scontate: debbo sapere che cosa è la Terra e che c'è almeno ora e debbo sapere che c'è qualcosa come il tempo e che ogni evento accade in esso – compreso quello strano evento che è il sorgere del mio pianeta. Un dubbio che pretendesse di troncargli alla radice ogni possibile condivisione di un terreno comune sarebbe incomprensibile e finirebbe con il divenire una pratica vuota, una mossa filosofica priva di senso. Posso dubitare che là fuori, nel cortile grande dell'Università, vi siano un faggio e un ginkgo biloba, ma non posso dubitare che là fuori vi sia qualcosa, perché delle due l'una: o queste parole smettono di avere un senso per me o continuo ad attribuirglielo, assentendo alle regole che mi consentono di parlare di oggetti che si trovano nel mondo che mi circonda – e in questo caso il dubbio diventa uno strano balletto interiore che lascia tutto invariato e di cui mi ricordo solo quando faccio filosofia (*ivi*, § 120).

Non possiamo dubitare di tutto, perché il dubbio è possibile solo all'interno di un terreno condiviso e presuppone uno sfondo di certezze (*ivi*, § 115). Ora di queste certezze abbiamo spesso parlato disponendoci talvolta sul piano delle teorie – ogni sistema deduttivo ci riconduce ad un insieme di postulati – o più spesso sul terreno linguistico: le certezze che

fungono da sfondo del nostro sistema di credenze hanno assunto per noi la forma di un pugno di proposizioni indubitabili, tratte più o meno direttamente dalle pagine di Moore. Il problema tuttavia è più complesso e di fatto Wittgenstein ci invita a osservare che le nostre credenze crescono sul terreno di una prassi condivisa che è implicata dai nostri giochi linguistici e che di fatto consente la loro applicazione.

Su questo punto dobbiamo cercare di chiarirci meglio le idee e per farlo vorrei innanzitutto muovere da un'osservazione di *Della certezza* che verte sull'impossibilità di spingere al di là di un certo limite il controllo e la giustificazione dei nostri giochi linguistici:

Come se una volta o l'altra la fondazione non giungesse a un termine. Ma il termine non è il presupposto infondato, ma il modo di agire infondato (*Della certezza*, op. cit., § 110).

Si tratta di un'osservazione importante che, in primo luogo, richiama la nostra attenzione sul significato che la prospettiva fondazionale assume in Wittgenstein.

Che questa prospettiva vi sia e che debba essere riconosciuta in tutta la sua significatività filosofica è difficilmente negabile, anche per chi non si accontenti di cogliere uno sviluppo di pensiero relativamente ben definito, ma vada in cerca del vocabolario classico del problema: nelle riflessioni di *Della certezza* ci imbattiamo infatti di continuo in termini come *Boden*, *Grundlegung*, *Grundlage*, *unwankende Grundlage*, *Fundament*, *Substrat*, *Grund*, *Prinzipien*, *Grundprinzipien*, ecc., – e cioè nei termini e nelle immagini che la tradizione ha consacrato al problema della fondazione.

Non si tratta di immagini o di parole usate a casaccio: Wittgenstein intende propriamente sostenere che il sapere si *fonda* su un insieme di certezze, che ci riconducono al *terreno immediato della prassi*. Quanto più ci immergiamo nella lettura delle riflessioni wittgensteiniane, tanto più ci convinciamo che il fondamento delle nostre credenze non possa avere natura proposizionale: proprio come scrive Faust, all'origine non vi è il logos, ma l'azione. In quest'affermazione è racchiuso un invito a riflettere. Normalmente, alludere ad un terreno di fondazione significa proporre un movimento a ritroso che si dipana tuttavia in un identico *medium*: così, i postulati della geometria sono proposizioni geometriche elementari, proprio come il *cogito* cartesiano è una verità sul cui fondamento si pretende di far poggiare ogni altra verità che possa essere da noi conosciuta. Ora, per quanto si discosti dal modello tradizionale, anche il tentativo di Moo-

re di fondare la conoscenza a partire dalle tesi del senso comune è caratterizzato da questa sostanziale *omogeneità* tra il livello delle proposizioni fondanti e il piano della fondazione – delle proposizioni elementari di cui è lecito dire che le so proprio come chiunque altro.

Come sappiamo, tuttavia, la posizione di Wittgenstein è più complessa. Wittgenstein non intende affermare che vi siano proposizioni del senso comune, ma vuole innanzitutto mostrare come *ogni* sistema di proposizioni poggi su un insieme di presupposti che ne determinano le coordinate grammaticali. Ma se ogni sistema di credenze poggia infine su certezze, non vi è invece un identico modo di rapportarsi delle credenze fondate alle credenze prive di fondamento.

Su questo punto ci siamo già soffermati: per Wittgenstein occorre distinguere da un lato il processo in cui determinate proposizioni vere vengono modificate nella loro funzione originarie e trasformate in regole del gioco, dall'altro il terreno di quelle certezze che si manifestano nella prassi e che sono presupposte dai giochi linguistici elementari. Che cosa caratterizzi le certezze che hanno, in senso stretto, *forma proposizionale* è presto detto: si tratta di proposizioni empiriche che «forse una volta venivano messe in questione» (*ivi*, § 211), ma che ora «ci sembrano saldamente acquisite, e hanno cessato di far parte del traffico» (*ivi*, § 210). Queste proposizioni ci sono state di fatto insegnate: che la Terra sia rotonda è una proposizione empirica che abbiamo un tempo appreso e della cui verità ci siamo convinti, ma che ora funge da regola che determina il modo in cui pensiamo i fatti. La certezza ha origine così da un insegnamento, cui abbiamo attribuito una funzione paradigmatica. Ed in quest'origine è per così dire racchiusa la radice duplice della sua plausibilità: da un lato infatti di quella tesi ci siamo un tempo convinti, dall'altra essa dà buona prova di sé come regola, come modo di pensare ai fenomeni. Per esprimersi nello stile paradossale di Wittgenstein: il muro maestro delle certezze è sorretto dalla casa che su di esso poggia (*ivi*, § 248).

Ma appunto le cose non stanno sempre così, *non* sempre le certezze si radicano in proposizioni empiriche cui in seguito si attribuisce una funzione paradigmatica, e la riflessione che abbiamo dianzi citato e che ci invita a prendere atto del fatto che là dove le giustificazioni hanno un termine non ci si imbatte in presupposizioni infondate ma in un *agire infondato* che addita un differente cammino. Percorrerlo vuol dire innanzitutto disporsi sul terreno dei giochi linguistici più elementari e del loro apprendimento nell'infanzia:

Il bambino impara a credere a un sacco di cose. Cioè impara, per esempio, ad agire secondo questa credenza (*ivi*, § 144). Il bambino non impara che esistono libri, che esistono sedie, ecc. ecc., ma impara ad andare a prendere libri, a sedersi su sedie, ecc. (*ivi*, § 476). Il bambino crede che esista il latte? O sa che il latte esiste? Il gatto sa che esiste un topo? (*ivi*, § 478).

Quale sia il senso di queste osservazioni è presto detto. Qui Wittgenstein ci invita innanzitutto a riflettere sul fatto che ogni gioco linguistico è innanzitutto un agire e che, come tale, presuppone il *contesto dell'azione che fa da sfondo alla prassi*, rendendola possibile. Il bambino impara a prendere libri ben prima che qualcuno gli insegni la regola del giudizio esistenziale; questo, tuttavia, non significa che il bambino dubiti che i libri esistano: il loro esserci è un'ovvietà di cui quella prassi è *intrisa*.

Di qui si deve muovere per comprendere l'*incipit* dell'osservazione 144: il bambino impara a credere a un *sacco* di cose [*eine Menge Dinge*], e quest'espressione così a buon mercato è in realtà ben scelta, poiché allude ad una modalità dell'apprendere che non è né ordinata né premeditata. Imparare un gioco linguistico vuol dire certamente imparare il significato (la regola d'uso) di un termine – per esempio della parola «lastra!». Ma vuol dire anche imparare un *sacco* di cose: l'insieme *non formulato proposizionalmente* dei presupposti di quel gioco linguistico che si danno insieme all'agire in cui esso si esplica. E tra questi presupposti ve ne sono molti che è persino difficile formulare, poiché – scrive Wittgenstein – si tratta di convinzioni che sono radicate nella prassi e che sono implicate da tutte le nostre domande e da ogni nostra risposta, così che diviene arduo toccarle con mano (*ivi*, § 103). Nel grido «Lastra!» che l'operaio rivolge al manovale sono racchiuse molte cose: è implicito, per esempio, che una lastra vi sia, che abbia senso tentare di afferrarla e di trasportarla, e che si possa andare a prenderla e cercarla, poiché il suo *esse* non è riducibile al *percipi*. Queste e molte altre cose sono presupposte dalla prassi di chi si appresta ad *inscenare* quel gioco linguistico.

Di qui la prima conclusione che dobbiamo trarre. Vi sono molte cose di cui siamo certi e che tuttavia entrano a far parte del *nostro* mondo proprio perché *impariamo* un gioco linguistico:

Immagina un gioco linguistico: «Quando ti chiamo entra per la porta». In tutti i casi ordinari sarà impossibile dubitare che vi sia davvero una porta (*ivi*, § 391).

Che vi sia una porta e che sia un buon esempio di ciò che potremmo chiamare «oggetto fisico» nessuno ce lo insegna, ma lo apprendiamo egualmente *inghiottendo* insieme al gioco linguistico lo sfondo su cui

poggia (*ivi*, §§ 95, 143). Così, se le certezze che hanno, in senso stretto forma, proposizionale ci sono state di fatto insegnate, il tessuto di certezze che sorregge l'agire in cui si esplicano i nostri giochi linguistici *non* è a rigore qualcosa che si possa imparare, poiché il bambino se ne appropria come di uno sfondo che è dato insieme al gioco, come qualcosa che si è riversato nelle sue regole (*ivi*, § 558) – il sistema delle nostre certezze fondamentali:

l'uomo lo acquisisce attraverso l'osservazione e l'addestramento. Intenzionalmente non dico: «impara» (*ivi*, § 279). Ma è falso dire: «Il bambino che padroneggia un gioco linguistico deve sapere certe cose»? se invece di dir questo dicessi: «deve poter fare certe cose» sarebbe un pleonasma, e tuttavia è proprio quello che vorrei contrapporre alla prima proposizione (*ivi*, § 534). Il bambino impara a reagire così e così; e reagendo in questo modo non sa ancora nulla. Il sapere inizia solo a un livello successivo (*ivi*, § 538).

In tutte queste osservazioni *uno stesso tema* si fa avanti con chiarezza: per Wittgenstein vi sono certezze che si manifestano nel modo in cui agiamo e ci comportiamo e che sono implicate dal contesto dei giochi linguistici più elementari. Ma ciò è quanto dire che disporsi sul terreno della fondazione vuol dire insieme mostrare come il venir meno delle giustificazioni ci riconduca sul terreno intuitivo della prassi, sul piano delle esemplificazioni intuitive e delle certezze del vivere.

Di qui anche la necessità di differenziare il modo in cui le forme linguistiche si radicano nel contesto della nostra esperienza. Ai giochi linguistici che trovano un legame con il mondo in virtù della duplice funzione di determinate proposizioni che ora hanno valenza empirica ora di regola della rappresentazione si debbono contrapporre quei giochi linguistici che guadagnano il come della loro applicazione insieme ai presupposti che sono implicati dalla prassi della loro attuazione. Il radicamento dei giochi linguistici elementari passa così attraverso l'esibizione paradigmatica del contesto intuitivo cui appartengono. Disporsi sul terreno del fondamento non significherà allora attingere ad un terreno di evidenze che parlino direttamente al nostro *lumen naturale*; vorrà dire invece chiamare in causa direttamente il nostro modo di agire, la forma che caratterizza la nostra prassi:

Ma la fondazione e la giustificazione delle evidenze arrivano a un termine. – Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra: il termine è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico (*ivi*, § 204).

Possiamo forse esprimerci così: se il fondamento ultimo si sottrae alla critica non è in questo caso in virtù di una *decisione* della soggettività, ma a causa del suo carattere non teorico che lo rende sordo a ciò che accade sul terreno del sapere e quindi del dubbio.

Ma vi è una seconda tesi che sembra possibile ricavare da quanto abbiamo detto. Se riflettiamo su questa forma originaria della certezza, sul suo porsi non come un insieme di proposizioni che si sono irrigidite in un'immagine del mondo, ma come lo sfondo delle presupposizioni che sono implicate dalla prassi, allora l'ipotesi secondo la quale sarebbe legittimo individuare un insieme di certezze su cui riposa ogni altro gioco linguistico assume una maggiore plausibilità. Il «modo di comportarsi comune agli uomini» che si porrebbe come «il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo le lingue che ci sono sconosciute» sarebbe così il sistema di quelle certezze che non abbiamo imparato, ma che *sono date con la vita stessa poiché sono implicate dalle forme più semplici del suo manifestarsi*. Prima dell'universo delle proposizioni che so e che sono, proprio per questo, rivedibili e confutabili vi sarebbe un insieme di certezze che si manifesta nell'agire e che funge da presupposto ineliminabile delle nostre credenze. E se ora osserviamo che

la mia *vita* consiste in questo: che sono appagato di alcune cose (*ivi*, § 344)

allora è forse lecito rammentarsi del concetto husserliano di mondo della vita, di *Lebenswelt*, poiché anche la *Lebenswelt* è in un certo senso il terreno fondativo e non teoretico su cui poggiano le nostre conoscenze.

Parlare di vita, tuttavia, significa alludere ad un concetto che non ha una definizione univoca e che sembra poter essere interpretato in una duplice direzione. Ci troviamo insomma di fronte a due strade che debbono essere entrambe percorse, ma che conducono a differenti mete.

Seguiamo innanzitutto la prima. La vita è innanzitutto un fatto naturale, qualcosa che appartiene all'ordine naturale degli eventi e Wittgenstein non soltanto è pienamente consapevole di questo fatto che è in sé così ovvio, ma ritiene che esso sia una condizione su cui in fondo poggia la nostra possibilità di concordare su un insieme di regole.

Che così stiano le cose è, per Wittgenstein, un fatto di cui è difficile dubitare. Rammentiamo una scena su cui le riflessioni wittgensteiniane ci invitano a tornare più volte: il maestro scrive alla lavagna dei numeri e mostra il risultato di alcune somme. Affianca ai numeri dei disegni che devono chiarire il senso di ciò che scrive, e sottolinea con le parole il significato della sua prassi. «Ecco, vedi: $2+3=5$, $2+4=6$, $2+5=7$,... – le

somme si fanno così», e mentre dice queste parole disegna da un lato della lavagna due mele e dall'altro ora tre, ora quattro ora cinque mele e invita lo scolaro a contare con lui. Passo dopo passo il gioco diviene più evidente e il comportamento si fa più sicuro, sino a quando lo scolaro non ha più esitazioni e si comporta nello stesso modo e con la stessa sicurezza del maestro che, a questo punto, si convince che il bambino abbia capito e che sappia ora che cos'è una somma, anche se questo non esclude che in seguito lo scolaro faccia ancora degli errori. Lo scolaro può sbagliare, ma non può commettere qualsiasi errore: se ha compreso la regola, certi errori non può commetterli più – non può per esempio sommare due a tre e pensare che faccia cento e può forse rimanere perplesso che si possa sommare zero ad un numero, ma non potremmo giustificare la sua perplessità se gli chiedessimo di sommare 5 a 7. Quando questo non accade, quando il bambino commette solo quegli errori che talvolta commettiamo anche noi, allora potremo finalmente dire che il bambino ha capito che cos'è l'addizione e che il maestro ha saputo insegnargliela. Eppure, se guardiamo che cosa propriamente il maestro ha detto e disegnato alla lavagna, ci accorgiamo che gli esempi che ha proposto e la prassi che ha inscenato sono evidentemente interpretabili in molti modi e che sono possibili infiniti fraintendimenti. Il maestro ha scritto dei numeri alla lavagna, e li ha accompagnati con dei disegni, ma non voleva che i suoi allievi pensassero che lo scopo del suo disegnare e scrivere fosse quello di mostrare una qualche peculiare proprietà di quei tratti di gesso. Non voleva questo, eppure non l'ha detto e non ha fatto qualcosa che rendesse fin da principio evidente che quest'ipotesi doveva essere scartata. E ancora: il maestro ha fatto molte somme e ha variato gli esempi, ma non le ha fatte *tutte* ed è facile trovare un'infinità di regole che sono coerenti con ciò che ha mostrato, ma che sono del tutto diverse dalla nostra addizione. Probabilmente il maestro ha mostrato alcune addizioni semplici e non ha mai proposto somme con numeri particolarmente grandi – ma che dire se, per qualche strana ragione, un bambino si facesse prendere dal dubbio che le somme si fanno come nel gioco dell'oca: quando si arriva in prossimità del traguardo che è fissato da un qualche numero molto grande, si rimbalza e si torna indietro. Forse qualcosa accade alle addizioni quando sommiamo numeri molto grandi o forse gli esempi che il maestro ha proposto lasciano aperte delle vie che potrebbero persino suonare persuasive.

Ciò che è vero per l'aritmetica, sembra valere per ogni altra regola. Arrivo ad un bivio e vedo un cartello che indica «Urbino» e se la mia meta è

proprio quella piccola città sull'Appennino seguo tranquillo la freccia. Mi comporto così, ma a rigore potrei farmi scuotere da un'infinità di dubbi possibili. A pensarci bene, chi ci garantisce che una freccia vada seguita? E se i cartelli si mettessero per avvertire che proprio questa è l'unica via che non dobbiamo seguire? E perché mai poi una freccia puntata in una direzione dovrebbe dirci qualcosa? In fondo, il palo che la sorregge non sembra volerci dire alcunché e tanto meno che per raggiungere Urbino sia necessario sprofondare nel terreno.

Si potrebbe forse reagire a queste considerazioni dicendo che ciò che manca alla freccia è ciò che abbiamo imparato e che normalmente ci consente di usarla, e ciò che abbiamo imparato può essere scritto: mettiamo allora sotto il cartello un foglio di istruzioni che ci insegnano a usarlo. Oppotremmo scrivere meticolosamente le istruzioni che ci insegnano ad usare le frecce, ma va da sé che gli stessi dubbi che abbiamo fatto valere di fronte a quell'indicazione stradale, potrebbero essere riproposti a proposito delle istruzioni che ci prendiamo la briga di scrivere. Insomma, sembra quasi che di fronte ad ogni possibile gioco linguistico si possa adattare la regola che lo sorregge ad un'interpretazione qualsiasi poiché non esiste un'unica possibile proiezione della regola sul materiale cui si applica:

Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 201).

Formuliamo questo paradosso, lo comprendiamo, ma allo stesso tempo dobbiamo riconoscere che le cose non vanno affatto così. Quando guardo la freccia che indica Urbino la seguo senza problemi e arrivo alla meta, perché chi l'ha messa in quel posto si è lasciato guidare da una consuetudine antica che è legata al gesto dell'indicare che, a sua volta, trae probabilmente la sua ovvietà dal suo mimare un gesto di prensione. Guardando la freccia non interpretiamo nulla, ma agiamo seguendo una consuetudine che abbiamo appreso e che continua una storia più antica che si radica nelle nostre prime mosse linguistiche. Uno stesso discorso vale per il bambino che *stranamente* non si perde in elucubrazioni oziose e non interpreta i segni che il maestro traccia alla lavagna in un modo qualsiasi, ma comprende bene le intenzioni del maestro e impara a sommare correttamente – come tutti noi abbiamo imparato. Il bambino non interpreta

nulla e, in un certo senso, non sente il bisogno di indovinare quello che deve fare, quasi che si trovasse di fronte a strani geroglifici che gli chiedessero di trovare una chiave interpretativa. Fin da principio il bambino segue quello che il maestro scrive e l'accordo può certo di volta in volta assottigliarsi, ma è difficile che venga meno. E soprattutto: il bambino non cerca una soluzione ad un enigma, ma segue il maestro. Per capire non ha bisogno di interpretare, ma di legare ciò che il maestro fa ad uno sfondo di comportamenti già appresi e pienamente dominati, che gli rendono chiaro il senso di ciò che il maestro fa e intende fare. Ma ciò significa: se la regola deve poter determinare il mio modo di agire *deve* esserci un modo di intenderla che istituisca una relazione *interna* con la prassi e che non sia quindi in balia del gioco delle interpretazioni. Il bambino non interpreta, ma segue il maestro perché i suoi gesti sono resi chiari da un'infinità di giochi linguistici più elementari che concernono la nostra prassi:

Che si tratti di un fraintendimento si può già vedere dal fatto che in questa argomentazione avanziamo un'interpretazione dopo l'altra; come se ogni singola interpretazione ci tranquillizzasse almeno per un momento, finché non pensiamo a un'interpretazione che a sua volta sta dietro alla prima. Vale a dire: con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'*interpretazione*, ma che, di caso in caso dell'applicazione, si manifesta in ciò che chiamiamo «seguire la regola» o «contravvenire ad essa» (*ivi*, § 201).

Basta tuttavia riflettere bene su queste considerazioni per rendersi conto che il rimando all'elementarità dei giochi linguistici fondamentali non basta. Seguo la freccia perché ho imparato a seguire la mano che addita e seguo la mano che addita perché riconosco un gesto di prensione accennato, ma se mi chiedo perché riconosco quel gesto come se fosse animato da un'intenzione simile alla mia forse dovrei risponderti soltanto così: accade così, perché sono fatto così. Reagisco in un certo modo a ciò che vedo. Verso il nono mese il bambino impara a rivolgere lo sguardo verso gli oggetti cui il genitore volge lo sguardo e questo fatto è alla base di ogni altro accordo. Molti animali non sanno farlo – sono fatti diversamente da noi. Reagiamo così perché siamo fatti così e questo fatto è la condizione cui è vincolata la possibilità dell'accordo. Ma ciò è quanto dire che all'origine dei nostri giochi linguistici vi è il nostro radicamento nella natura umana, nel modo in cui siamo fatti. Di qui l'interesse che spinge Wittgenstein a soffermarsi sul mondo animale:

non con l'induzione lo scoiattolo conclude che anche il prossimo inverno avrà bisogno di riserve di cibo. E neanche noi abbiamo bisogno di una legge dell'induzione

per giustificare le nostre azioni e le nostre previsioni (*ivi*, § 287).

Il bambino crede che esista il latte? O sa che il latte esiste? Il gatto sa che esiste un topo? (*ivi*, § 478).

Se è così importante rammentare questi esempi è perché Wittgenstein vuole appunto farci riflettere sul fatto che vi sono certezze che sono date insieme alla vita animale e che la sicurezza dell'agire fa parte della vita stessa. Della vita dell'uomo considerato come un animale, tra gli altri:

Qui voglio considerare l'uomo come un animale; come un essere primitivo a cui si fa credito bensì dell'istinto, ma non della facoltà del ragionamento. Come un essere in uno stato primitivo. Di una logica che sia sufficiente per un mezzo di comunicazione primitivo non dobbiamo vergognarci. Il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento (*ivi*, § 475; cfr. anche *ivi*, § 359).

A queste considerazioni sul radicamento dei giochi linguistici nella natura umana fanno eco i rimandi che li legano all'esser così del mondo, alla natura delle cose. L'abbiamo già detto più volte: la possibilità dell'accordo poggia su una certa costanza dei risultati e una certa costanza dei risultati implica che ci sia una qualche costanza nel modo in cui il mondo si dispiega ai nostri occhi. Se questa costanza venisse meno e se accadesse davvero cose inaudite, non ci capiremmo più e le nostre non avrebbero più senso:

E che dire se accadesse qualcosa di *davvero inaudito*? Se per esempio vedessi come le case si tramutano gradatamente in vapore, senza nessuna causa palese; se gli animali sui prati stessero sulla testa, ridessero e dicessero parole comprensibili; se gli alberi si tramutassero gradatamente in uomini e gli uomini in alberi. Allora avevo ragione quando dicevo prima che tutte queste cose accadesse: «So che questa è una casa», ecc., o semplicemente: «Questa è una casa», ecc.? (*ivi*, § 513).

Tutto questo potrebbe appunto accadere, così come potrebbe accadere di svegliarci e di dire che abbiamo sin qui sognato – questo fatto (come qualunque altro fatto) non può essere escluso da un'argomentazione filosofica. E se accadesse, se non fossimo più in grado di tracciare la distinzione tra il sonno e la veglia, se le cose parlassero e se gli uomini come tanti Polidoro si trasformassero in alberi, allora dovremmo semplicemente tacere. O meglio: non avrebbe nemmeno senso parlare di un tacere, perché il tacere è una possibile mossa nello spazio logico delle ragioni e di uno spazio logico delle ragioni, in mancanza di un accordo, non si potrebbe parlare.

Di qui la considerazione che sembra necessario trarre: lo spazio logico delle ragioni – lo spazio logico che è caratterizzato dalla dimensione

dell'accordo e che circoscrive le nostre credenze – poggia su un duplice fatto: sulla costanza della natura e sull'adeguatezza fattuale della natura umana. Possiamo parlarci e comprenderci e possiamo dirci sensibili alle ragioni solo perché siamo fatti in un modo che consente un accordo – solo perché reagiamo in modo simile a circostanze simili. Per dirla in breve: se non fossimo animali che, di fatto, preferiscono la vita alla morte e che per natura trovano dolorosa e fortemente spiacevole l'immagine della morte in qualunque forma si presenti, molte cose diventerebbero incomprensibili, e ci sfuggirebbero persino le ragioni per cui ci sembra malinconico il cadere fragile delle foglie o l'ingiallire dell'erba. Siamo fatti così, e non avrebbe senso cercare una ragione per la quale siamo fatti così – anche se ci sono molte cause per le quali siamo fatti così.

Vi sono cause e non ragioni: questo è il punto. Che vi sia una differenza tra una causa e una ragione è qualcosa di cui Wittgenstein è ben consapevole e di questa distinzione concettuale ci si avvale varie volte in *Della certezza* (ivi, §§ 74, 130, 429, 474). Il senso di questa distinzione non è formulato esplicitamente, ma è lo stesso facile comprenderla. Dire che, per esempio, un errore non ha soltanto una causa, ma anche una ragione significa in linea di principio interrogarsi sulle motivazioni razionali che possono giustificare quell'errore e che possono per questo farcelo comprendere come una mossa falsa all'interno dello spazio logico delle ragioni. Un errore si può *comprendere*: è una mossa in qualche misura coerente con il sistema delle nostre opinioni. Venirne a capo significa avere fatto un passo in direzione della verità: comprendere la ragione di un errore vuol dire infatti far luce su quello che rende lacunose le giustificazioni di una determinata tesi e mostrare perché non si può seguire il cammino che si era precedentemente battuto. Se invece scopriamo la causa di un errore possiamo forse agire in qualche modo per far sì che non si ripeta, ma non facciamo alcun passo rilevante in direzione della verità perché dire qual è la causa di un errore significa solo additare quale sia l'ostacolo che ha determinato un inceppo nel nostro sistema cognitivo.

Non è un caso che Wittgenstein ci parli di cause dell'errore subito dopo aver sostenuto che certi dubbi ci sospingono al di là dello spazio logico delle ragioni e ci fanno pensare che chi li formula non abbia motivi per esprimerli, ma solo un disturbo mentale, sia pure passeggero (ivi, §§ 73-74). Di qui la conclusione che dobbiamo trarre: indicare una ragione significa rimanere nell'ambito logico e proporre un motivo per ritenere valida una mossa al suo interno; alludere ad una causa, invece, vuol dire di

fatto sostenere che lo spazio logico delle ragioni è almeno in parte condizionato dall'esterno e dipende dall'orizzonte causale del reale.

Si tratta di una distinzione importante che ci costringe ad una riflessione più approfondita. In fondo, parlare del radicamento dello spazio logico delle ragioni in un insieme di fatti che concernono la nostra natura e la natura delle cose non vuol dire altro che alludere all'orizzonte della causalità e mostrare che se è possibile per noi disporci all'interno di un linguaggio e comprenderci nell'esercizio delle sue regole, ciò accade per un insieme di cause che non possono pretendere, in virtù della loro stessa natura di cause, un ruolo logico e fondazionale. Una causa – o un insieme di cause – ci dicono che qualcosa accade così, ma non ci danno una ragione che giustifichi il senso di una tesi determinata. Una fondazione dovrebbe offrirci una giustificazione del nostro sistema di credenze, mentre alludere ad una causa significa soltanto dire che non è colpa nostra se pensiamo così. Possiamo tuttavia spingerci un passo in avanti e osservare che se lo spazio logico delle ragioni si fonda in una serie di fatti, allora la pretesa di essere uno spazio dominato dalla dimensione logica della giustificazione razionale è del tutto infondata: certo, quando ci caliamo nella dimensione del linguaggio ci ammantiamo delle vesti curiali della verità e della falsità, della giustificazione e della fondazione, ma si tratterebbe soltanto di apparenze, dietro le quali dovremmo in realtà poter scorgere la durezza cieca dei fatti. Ragioniamo così perché siamo fatti così – ma se così stanno le cose, allora parlare di ragione è solo un nome un po' demodé per alludere ad una determinata funzione biologica, ad un fatto tra gli altri. Abbiamo ancorato lo spazio logico della ragione alla sfera dei fatti, per renderci poi conto che questo radicamento snatura interamente i frutti della pianta che credevamo di coltivare.

Che poi, a partire di qui, *non* sia possibile rispondere davvero allo scetticismo è un fatto evidente. Se fosse possibile liberarsi del dubbio scettico solo proponendo un qualche fondamento naturalistico della conoscenza, allora ci troveremmo nuovamente sul terreno dello psicologismo. Il prezzo per evitare la possibilità fattuale del dubbio scettico sarebbe così una dottrina obiettivamente scettica – per usare la terminologia di Husserl.

Non credo che le cose stiano così. E non penso che quando Wittgenstein allude ad una prospettiva fondazionale confonda l'orizzonte logico della giustificazione con l'orizzonte fattuale della causalità. Ma ciò è quanto dire che si deve prendere in esame un diverso modo di intendere la parola «vita»: non la vita come un fatto naturale, ma la nostra vita – la

vita organizzata e strutturata alla luce dei nostri giochi linguistici. Dobbiamo parlare in altri termini della nostra forma di vita – della vita umana, sorretta e organizzata dalla cultura e dal linguaggio.

Questa seconda nozione di vita poggia sulla prima: il mio mondo della vita – il mondo in cui io vivo e che mi si dà come eco delle mie esperienze e delle mie prese di posizione – dipende nel suo manifestarsi dal mio essere fatto così. Ciò che vedo è determinato dalla mia natura animale e dal sistema complessivo dei miei organi di senso e dalla rete dei sistemi di computazione e di rielaborazione che, a livello cerebrale, trasformano gli input percettivi in un'immagine stabile del mondo. Il mondo che vedo mi appare così in virtù di leggi naturali, e tuttavia esso ha per me un senso che è determinato dal modo in cui mi rapporto ad esso, come un soggetto culturalmente determinato che si rapporta alle cose, riconoscendole alla luce dei concetti di cui dispone. La percezione come evento naturale ha a che fare con oggetti fisici che determinano determinate reazioni soggettive che innescano processi mentali di varia natura, ma da un punto di vista descrittivo io vedo libri e sedie, tocco le pagine di un giornale e ascolto le parole che un amico mi dice e vedo nei suoi occhi la malinconia. Il mio mondo è fatto di queste cose e se il mio percepirle parla in nome della mia natura, la mia capacità di aggirarmi in un mondo umano e di essere sensibile a ciò che propriamente lo caratterizza dipende dalla mia appartenenza ad un contesto dialogico, dal fatto che sono cresciuto in un contesto umano. Sono fatto così: reagisco con paura e con orrore se vedo una scena di violenza, ma ciò che vedo non posso descriverlo soltanto così – come un gesto violento, poiché ne ho esperienza come di un atto crudele o insensato – e per imparare a vedere un certo gesto come crudele o insensato debbo essermi formato in una comunità che mi ha reso sensibile alla dimensione morale.

Sulla natura umana come un fatto biologico elementare concretesce una seconda natura che è determinata dal fenomeno dell'educazione: diventiamo così aperti ad esperienze che non sono meramente sensibili, ma razionali. Proprio in quanto cresciamo nell'universo di una cultura e di un linguaggio, diventiamo sensibili ad un molteplicità di valori e di istanze razionali che determinano la nostra stessa vita. La nostra vita *umana* è fatta così: è determinata dal suo svolgersi nello spazio umano e razionale dei concetti, uno spazio che si apre per noi perché siamo chiamati a disporre la nostra vita naturale nelle forme che ci consegna l'educazione e il linguaggio (ivi, § 297). La nostra vita naturale deve assumere una veste

nuova, – deve vestire i panni di una seconda natura che cresce sulla prima, piegandola tuttavia alla dimensione della razionalità. Una seconda natura in cui entriamo in virtù di una *Bildung* che ci determina e che ci consente di giocare la nostra vita all'interno dello spazio logico delle ragioni che non deve essere pensato come qualcosa che ci supera e che appartiene ad un diverso mondo, ma come l'orizzonte in cui si muove la nostra vita adulta:

l'iniziazione alle capacità concettuali è una parte normale del cammino che porta un essere umano alla maturità, e questo è il motivo per cui, benché la struttura dello spazio delle ragioni sia estranea alla configurazione della natura concepita come regno della legge, questo non comporta la lontananza dall'umano che il platonismo sfrenato prevede. Se generalizziamo il modo in cui Aristotele concepisce il modellamento del carattere etico, arriviamo alla nozione generale di uno sviluppo della sensibilità alle ragioni acquisendo una seconda natura. Non so individuare un'espressione della nostra lingua concisa e soddisfacente per questo, ma è ciò che compare nella filosofia tedesca come *Bildung* (J. McDowell, *Mente e Mondo*, Einaudi, Torino 1999, p. 91).

È di qui, da questa nozione di forma di vita, che dobbiamo dunque prendere le mosse.

LEZIONE TREDICESIMA

1. *La forma di vita e le sue certezze*

In un'osservazione del libro di cui discorriamo Wittgenstein scrive così:

è così difficile trovare l'inizio. O meglio: è difficile cominciare dall'inizio. E non tentare di andare ancora più indietro (*ivi*, § 471).

Sul significato di queste considerazioni è opportuno soffermarsi un poco. Si tratta, evidentemente, di un'affermazione che ci riconduce ad uno dei temi che sono caratteristici di *Della certezza*: il tema del fondamento. Non è vero che di ogni proposizione si debba dare una giustificazione o che, correlativamente, sia lecito dubitare perché ogni sistema di credenze si radica su un insieme di certezze tanto indubitabili, quanto prive di una autonoma giustificazione (*ivi*, §§ 103, 110, 117, 166, ...). In un certo senso, è per questo che è difficile accettare che non ci si deve spingere al di là del terreno su cui poggiamo: perché è difficile riconoscere che il sistema delle nostre credenze non poggia su una qualche proposizione certissima ed immediatamente evidente, ma sulle certezze di cui consta la nostra vita (*ivi*, § 205).

Eppure nell'osservazione che abbiamo appena citato vi è di più e per rendersene conto è opportuno riflettere più approfonditamente sulla ragione per la quale – secondo Wittgenstein – è così difficile cominciare dall'inizio e non tentare di spingersi ancora un passo più indietro.

Una prima considerazione balza agli occhi: richiamare l'attenzione sul fatto che è difficile «trovare l'inizio» ha un senso se si ritiene che nel processo di giustificazione si arrivi ad un punto oltre il quale non sarebbe soltanto poco rilevante cercare di spingersi, ma addirittura privo di senso. Ora, ci sono due differenti ragioni che sembrano giustificare una simile tesi. La prima ci invita a pensare che nel processo di giustificazione sia possibile pervenire ad una verità, o a un insieme di verità, indubitabile perché immediatamente evidente – e che non sia questa la prospettiva di Wittgenstein lo sappiamo bene:

ma la fondazione, la giustificazione dell'evidenza giunge a un termine. – Il termine però non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro agire che sta a fondamento del gioco linguistico (*ivi*, § 204).

Di qui la necessità di vagliare la seconda ragione che ci invita a pensare che vi è un tentativo di fondare il sistema delle nostre credenze che – anche se di fatto ci attrae – è, in realtà, privo di senso. Sappiamo già di che cosa si tratta: ci sembra infatti di primo acchito plausibile ed anzi necessario fondare lo spazio logico delle ragioni in qualcosa che è interamente altro da esso – la nostra natura fattuale e l'esser così delle cose.

Si tratta di una mossa priva di senso, perché condurrebbe ad un fraintendimento radicale del concetto di linguaggio e di regola. Certo, perché sia possibile che lo scolaro apprenda la regola dell'addizione, deve reagire in modo normale a ciò che il maestro gli mostra: la possibilità che la regola si costituisca e sorregga il gioco linguistico poggia sul fatto che ci sia un accordo e l'accordo a sua volta è reso *fattualmente* possibile dal fatto che reagiamo in un certo modo a circostanze simili. Lo scolaro si trova naturalmente d'accordo con il maestro e si *ritrova* a seguire la regola che il maestro illustra nei suoi esempi. Certo, quegli esempi sono sottodeterminati rispetto alla regola e in un certo senso lo sono anche per il maestro: la regola del gioco linguistico non è essa stessa interamente determinata e ogni nuova applicazione contiene una sorta di decisione che potrebbe prendere pieghe inaspettate. Eppure proprio questo non accade e l'allievo e il maestro si trovano *naturalmente* a seguire la regola in uno stesso modo: agiscono così e si trovano, per così dire, insensibilmente d'accordo. Abbiamo caricato due orologi eguali sino al più piccolo ingranaggio, li abbiamo messi in condizioni simili l'uno all'altro e, dopo aver messo le loro lancette nelle identiche posizioni, li abbiamo fatti funzionare: dobbiamo davvero stupirci che marcino sincronizzati? No, naturalmente.

Sarebbe tuttavia privo di senso confondere la comunanza fattuale del comportamento con la dimensione della regola e l'esempio degli orologi che abbiamo appena proposto ci basta per comprenderlo. È un fatto che gli orologi abbiano le lancette nelle stesse posizioni, ma questo fatto non basta per consentirci di spostarle dopo qualche giorno per sincronizzarli nuovamente: perché abbia un senso farlo, dobbiamo *volere* che quelle lancette siano nella stessa posizione – dobbiamo volere che la loro posizione sul quadrante *segna l'ora*. Che le lancette dei due orologi si muovano alla stessa velocità e quindi si ritrovino nelle stesse posizioni è un fatto che riposa sulla loro natura: che *debbano* ritrovarsi alla stessa ora in un'identica posizione è invece una testimonianza diretta del loro essere sotto la presa di una normatività che deriva dalla funzione che a quelle

lancette compete – al loro dover segnare le ore. Su questo punto le pagine di Wittgenstein sono chiare: per seguire una regola non basta comportarsi in un certo modo. È necessario anche essere sotto la presa di una normatività. Rileggiamo quello che scrive Wittgenstein nell'osservazione 201 delle *Ricerche filosofiche*:

con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione, ma che, di caso in caso dell'applicazione, si manifesta in ciò che chiamiamo «seguire la regola» o «contravvenire ad essa» (*ivi*, § 201).

Si può seguire una regola solo se discostarsi da essa vuol dire contravvenire alla sua normatività e comportarsi in disaccordo con ciò che il paradigma prescrive. Certo, seguire una regola significa infatti *lasciarsi guidare* da uno o più esempi che esercitano una funzione paradigmatica e ciò è possibile se e solo se l'agire si richiama ad un modello, perpetuandolo. Ti ascolto mentre proponi la successione «1, 4, 9, 16,...» e quando, finalmente, capisco che cosa dici esclamo: «ma non fai altro che proporre la successione dei naturali elevata al quadrato!». *Non fai altro*, – questo è il punto. Quando si segue una regola si fa *sempre la stessa cosa*, e se qualche volta la prassi della ripetizione può sembrarci complessa e può non essere del tutto ovvio che cosa voglia dire caso per caso «ripetere», ciò non toglie che, nella norma, l'agire secondo una regola è sotto il segno della *monotonia*. Procedere secondo una regola significa piegarsi ad un'abitudine consolidata:

Non è che si abbia la sensazione di dover essere sempre in attesa del cenno (del suggerimento) della regola. Al contrario. Non siamo curiosi di sapere quello che ci dirà tra poco; ma ci dice sempre la stessa cosa, e noi facciamo quello che ci dice. Alla persona che stiamo addestrando potremmo dire: «Vedi, io faccio sempre la stessa cosa: io ...» (*ivi*, § 223).

Di questa breve osservazione sono soprattutto le considerazioni conclusive che ora ci interessano. Wittgenstein ci invita a disporci nella prospettiva dell'apprendimento, proprio perché nell'apprendimento la dimensione della ripetitività si manifesta con chiarezza. Il maestro mostra come si esegue un certo passaggio e poi dice di fare come ha fatto. Le addizioni si fanno *così*, mettendo in colonna i numeri proprio come faccio io e come ti chiedo d'ora in poi di fare, proponendo il mio agire come un paradigma ed invitandoti a piegare la tua prassi alla ripetizione del modello che ti propongo. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che la ripetizione che è insita nel concetto di paradigma deve assumere le vesti

ancor meno accattivanti dell'abitudine. Si impara facendo esercizio, o addirittura facendo gli esercizi – *repetita iuvant*, si diceva una volta.

Che nell'apprendimento e, più in generale, nella prassi del seguire una regola l'abitudine giochi un ruolo significativo è un fatto che non può essere negato e se leggiamo l'osservazione § 199

Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi, sono *consuetudini* [*Gepflogenheit*] (usi, istituzioni). Comprendere una proposizione vuol dire comprendere un linguaggio. E comprendere un linguaggio significa padroneggiare una tecnica» (*ivi*, § 199)

ci imbattiamo in un termine – la parola *Gepflogenheit* – che potremmo tradurre anche così, con «abitudine» perché non vi è dubbio che vi è un senso in cui è vero che l'agire secondo una regola è un agire che si lascia guidare dall'abitudine e che è tanto più sicuro quanto più riesce a procedere senza dover pensare, seguendo un cammino che, per essere stato molte volte percorso, si è fatto più chiaro e aperto. Così, non pensiamo affatto quando mettiamo in colonna i numeri per sommarli ed è l'abitudine che ci guida quando, senza esitare, afferriamo il cavallo e lo muoviamo sulla scacchiera proprio come abbiamo imparato a fare tanto tempo fa. «Quando seguo la regola non scelgo. Seguo la regola *ciecamente*» – scrive Wittgenstein (*ivi*, § 219), ed è evidente che una simile affermazione si lega bene al carattere abitudinario che è implicito nella prassi di cui discorriamo. E tuttavia se mi sembra più opportuno tradurre *Gepflogenheit* con «consuetudine» non è soltanto per ragioni di natura linguistica, ma è anche perché Wittgenstein non intende (qui come altrove) ricondurre la ripetitività della regola esclusivamente all'instaurarsi di un'abitudine, di una ripetizione meccanica – e le consuetudini (ma non le abitudini) possono essere illuminate dalla decisione di perpetuarle.

Tutte le volte che mi siedo al mio tavolo e apro un libro per leggere cerco la *mia* matita, non una qualunque: è un gesto da cui non so liberarmi. Se ogni volta meccanicamente lo ripeto è, tuttavia, *soltanto* per abitudine: non vi è nessuna ragione che mi costringa a fare così ed io non mi sento obbligato in nessun modo a perpetuare un comportamento che non debbo a nessuno, nemmeno a me stesso. E così come una macchina ripete sempre lo stesso movimento senza per questo abbandonare l'istante presente ed ancorare il suo movimento a qualcosa che è stato, così anch'io ogni volta prendo la mia matita, ma nel farlo non intendo affatto richiamarmi ad un gesto paradigmatico compiuto in un qualche giorno lontano, più di quanto non senta di ripetere il mio primo risveglio ogni mattina

quando mi alzo. Quando seguo una regola debbo ogni volta agire così perché vi è un paradigma che mi guida; ma nell'abitudine tutto questo non c'è: il gesto dell'abitudine *accade*, ma non *deve* accadere, e si ripete non per ripetere qualcosa d'altro, ma perché nel suo darsi scava la nicchia in cui si adagia. *L'abitudine è una ripetizione senza modello*, ed è per questo che ogni tentativo di leggere la prassi del seguire una regola alla luce di un modello humeano deve essere rifiutata, poiché quella «dolce piega dell'intelletto» che ci costringe a ripetere il corso consueto delle nostre idee è un fatto tra gli altri, ed un fatto (ce lo insegna proprio Hume) non può giustificare un dover essere. Se, dunque, nel seguire una regola si fa riferimento alla ripetizione, ciò accade perché la ripetizione è in *linea di principio racchiusa nel concetto stesso di paradigma*, nel suo porsi come un modello da *imitare*.

Del resto, per cogliere la differenza tra la ripetizione che si dà nel seguire la regola e il ripetersi dell'abitudine potremmo osservare che il gesto abitudinario è sempre lo stesso, ma non si pone *come* lo stesso, ed è proprio per questo che nella grammatica dell'abitudine non vi è posto per la dialettica della ripetizione. L'abitudine ci inchioda ad un gesto che *non intende* ripetere e non può quindi porsi il problema di che cosa voglia dire riproporre l'eguale nel diverso; proprio questa è invece la situazione cui ci chiama l'esercizio di una regola: applicarla vuol dire infatti agire secondo un modello che abbiamo appreso in una situazione data e che *deve* essere fatto valere ora in una situazione diversa.

Un discorso simile vale anche per quell'accordo che, per Wittgenstein, ha una funzione così rilevante e che non può essere semplicemente ricondotto ad una sorta di armonia prestabilita – ad un fatto che c'è e di cui si può prendere atto. L'accordo poggia su un insieme di comportamenti comuni e di reazioni comuni, ma non coincide con questa comunanza, poiché non si tratta di un fatto tra gli altri: è un accomunamento che deve essere *perseguito* e che si dà come spazio dei nostri giochi linguistici. Il terreno della certezza è qualcosa che *deve* essere condiviso, e ciò è quanto dire che la certezza non può essere semplicemente intesa come un fatto che ha una causa, poiché è anche il terreno che racchiude la possibilità dell'accordo. Abbiamo caricato gli orologi e abbiamo messo le loro lancette nella stessa posizione, ma di un accordo possiamo parlare solo quando *usiamo* quegli ingranaggi complessi per leggere l'ora: solo in questo caso le lancette non sono soltanto nella stessa posizione, ma debbono esserlo.

Sulla natura di questo “dovere” è necessario soffermarsi un poco. Parlare di un accordo significa innanzitutto indicare ciò che in un determinato sistema di credenze è *razionale* credere, e spesso nelle pagine wittgensteiniane ci imbattiamo nella tesi secondo la quale l’uomo ragionevole non dubita di certe cose ed agisce in un modo determinato (*ivi*, §§ 220, 254, 323, 324, 325, 327...). Il senso di queste affermazioni dovrebbe essere ormai chiaro: ogni gioco linguistico, per essere giocato, implica l’accettazione di un insieme di certezze: dubitarne significa semplicemente rifiutarsi di giocare. E tuttavia parlare di ragionevolezza sembra essere fuori luogo. Che cosa significa qui «ragionevole»? Non può certo significare che vi siano ragioni per credere, poiché ragioni si danno soltanto all’interno di un gioco linguistico e non possono quindi sorreggerci nella decisione di seguire una determinata regola. Corretto (o scorretto) è qualcosa che è conforme (difforme) rispetto ad una regola, ma non ancora la decisione di seguire quella regola. Ma se la ragionevolezza di cui discorriamo non può essere la conformità con una regola è perché non abbiamo a che fare con la ragion pura, ma con la *ragion pratica*. Parlare di ragionevolezza non significa qui alludere ad un’istanza teorica, ma ad un’istanza pratica: rifiutarsi di condividere le regole del gioco non significa commettere una mossa falsa, ma vuol dire condannarsi al silenzio e porsi volontariamente al di fuori della comunità e dell’accordo circoscritto dalla condivisione di un qualche gioco linguistico. Così, se si può dire che l’uomo ragionevole deve credere alle “verità” di Moore (*ivi*, § 327) è perché tra i principi della ragion pratica vi è l’imperativo che ci esorta a comprendere gli altri e a trovare un possibile accordo. La certezza si pone così come un presupposto che ha tuttavia senso *cercare*. Siamo così passo dopo passo ritornati all’esigenza di un metodo che ci permetta di riscoprire, come fondamento dei nostri giochi linguistici, le molte certezze cui è naturale credere, ma cui si deve credere, se si vuole salvaguardare la possibilità di un accordo universalmente intersoggettivo. Anche l’accordo implica un dover essere ed è qualcosa di più di una regolarità fattuale. Del resto, è in questa luce che deve essere compresa la centralità che il modello dell’apprendimento scolastico gioca nelle riflessioni del secondo Wittgenstein. Quel modello non ha soltanto un ovvio riferimento autobiografico – Wittgenstein aveva insegnato come maestro elementare in un paesino dell’Austria, Trattenbach – ma deve essere colto nel suo riproporci *in vitro* il tema della seconda natura, del nostro essere determinati nella nostra forma di vita dal ruolo che l’educazione svolge. Il bambino

che ascolta il maestro e che ripete i suoi gesti rende palese il significato etico che deve essere attribuito alla dimensione dell'accordo, il suo essere una meta che deve essere perseguita e un terreno che non deve essere abbandonato e smarrito. Il bambino impara perché *crede* agli adulti (ivi, §§ 160, 263).

Possiamo ora, io credo, tornare alla nozione di forma di vita, per cercare di comprenderla meglio. Di questa nozione è possibile una lettura naturalistica, che ci riconduce ad un insieme di fatti che sono rilevanti per il linguaggio e per la nostra stessa possibilità di accedervi. Questi fatti sussistono, ma sono la causa e non il fondamento dello spazio logico delle ragioni entro cui ci muoviamo. È tuttavia possibile una seconda nozione di forma di vita, ed in questo caso siamo ricondotti alla forma di vita come titolo generale cui ricondurre la dimensione dell'accordo. Nella nostra forma di vita entriamo perché siamo soggetti razionali che si comprendono e che cercano di comprendersi – perché siamo innanzitutto soggetti che appartengono ad una cultura. Ma se le cose stanno così, allora è chiaro che cosa voglia dire cominciare dall'inizio e quale sia il passo che non si deve compiere: per fondare lo spazio logico delle ragioni non possiamo abbandonare la nostra forma di vita che è una forma di vita permeata dalle ragioni. Non possiamo fondare i nostri giochi linguistici abbandonando il terreno dell'accordo perché al di là di esso vi sono cause e non giustificazioni. E questo significa che se di una fondazione dello spazio logico delle ragioni si può parlare, questa fondazione non può in realtà condurci al di là di quello stesso spazio – non può essere cercata nella dimensione dello spazio delle leggi e della natura.

Forse queste considerazioni sono sufficientemente chiare nel loro senso e forse riusciamo anche a comprendere le motivazioni che ad esse conducono, ma non per questo sembra possibile non rimanere perplessi, ascoltandole. In fondo, non stiamo dicendo che di una fondazione in senso proprio non si può davvero parlare? Non stiamo sostenendo che fondiamo il nostro linguaggio in un mondo plasmato dal linguaggio? E se così stanno le cose, che senso ha affermare – come pure abbiamo fatto – che le pagine wittgensteiniane ci propongono una fondazione delle nostre credenze che non ci riconduce ancora una volta a credenze?

Per venire a capo di questa obiezione dobbiamo fare un ultimo passo che ci invita a rammentare una serie di considerazioni su cui ci siamo più volte soffermati. Queste considerazioni ci invitavano a prendere atto che ogni gioco linguistico nel suo farsi avanti avanza un insieme di richieste

alla nostra esperienza. Per padroneggiare un gioco linguistico, un bambino deve saper fare molte cose e deve saper agire in vario modo – deve aver imparato a farlo. Ma ciò è quanto dire che la possibilità stessa di applicazione dei giochi linguistici – la possibilità di usarli concretamente – implica un insieme di certezze che debbono essere già possedute, ma la cui datità cessa di essere un mero fatto una volta che le implichiamo come fondamenti del nostro accordo. Così, il bambino cui si dice di aprire la porta non è soltanto un corpo vivo cui si chiede di fare qualcosa, ma è anche un soggetto che per poter comprendere quello che è detto deve gettare nella dimensione razionale dell'accordo la dimensione ancora non razionale dell'esperienza come fatto meramente sensibile. Se voglio comprendere che cosa mi chiedi quando mi dici di aprire la porta debbo dare alla mia certezza soggettiva che la porta ci sia una valenza intersoggettiva e debbo dispormi sul terreno dell'accordo – su questo terreno comune che è presupposto dal nostro comprenderci. Disponendomi sul terreno linguistico attribuisco così alla certezza animale del vivere una valenza logica e la pongo come il fondamento indubitabile delle mie credenze.

In una precedente lezione abbiamo citato un passo di Wittgenstein che ci invita a sottolineare il fatto che un bambino che impara determinati giochi linguistici, impara anche un sacco di cose. Sul senso di questa tesi ci siamo già soffermati, ma ora dovrebbe apparirci più chiara la ragione per la quale Wittgenstein parla nonostante tutto di un imparare, anche se questa parola potrebbe essere contestata per molte buone ragioni (§ 279). Il bambino impara perché permea il sistema delle certezze con il sistema delle sue credenze e *impara* così a dare un significato logico a quel che possiede già. Dispone la sua vita in una forma di vita.

Dal punto di vista del linguaggio, la mia vita e il mio mondo della vita divengono così il fondamento certo e indubitabile delle mie credenze. Non si tratta tuttavia di un processo privo di un'interna tensione. Avvalersi di un gioco linguistico vuol dire infatti *dimostrare la sua applicabilità*: nel suo farsi strada come una mossa che appartiene allo spazio logico delle ragioni, il gesto linguistico che compio deve potersi applicare ad un terreno già dato e deve potersi disporre su uno sfondo che deve essere comunque presupposto. Nel suo applicarsi alla rete della nostra esperienza, il gioco linguistico trova così una sua peculiare giustificazione e fondazione, poiché si manifesta nella sua *appropriatezza*.

Di qui la conclusione cui tendevamo. Lo spazio logico delle ragioni non si fonda in un insieme di credenze logicamente inattaccabili e nemmeno in un pugno di proposizioni che appartengano alla sfera del senso comune; la sua fondazione non segue il cammino che da proposizioni ci conduce ad altre proposizioni, ma ci costringe a disporci sul terreno eterogeneo dell'azione e della vita: lo fa, tuttavia, senza abbandonare lo spazio logico delle ragioni che, paradossalmente, si fonda nel processo stesso della sua realizzazione.

2. *Lo spazio logico delle credenze e la sua piega esistenziale*

Nelle considerazioni che abbiamo appena svolto abbiamo cercato di mostrare come il fondamento dei nostri giochi linguistici ci riconducesse non al nostro essere fatti così – alla nostra natura umana – ma al mondo della vita e alla forma di vita che si dispiega per noi, proprio in quanto siamo soggetti che si sono formati in uno stile di vita culturalmente determinato. Certo, quale sia la nostra forma di vita e quale il mondo della vita in cui ci muoviamo dipende evidentemente da un insieme di fatti, ma questi fatti non sono il fondamento su cui poggia lo spazio logico delle ragioni – questo è il punto.

Sarebbe tuttavia un errore non notare come il fondarsi dello spazio logico delle ragioni sia *sui generis* per almeno due differenti ordini di ragioni. La prima balza agli occhi: parlare di un processo di fondazione non significa, in questo caso, alludere ad un insieme di proposizioni che ne dimostrino altre, ma affermare che ogni gioco linguistico nel suo attuarsi si *radica* nel mondo, in un processo che abbiamo imparato a descrivere quando abbiamo messo in luce la duplice funzione che certe proposizioni assumono e che si manifesta nel loro essere ora asserzioni empiriche di cui linguaggio dice, ora momenti della grammatica del linguaggio, forme che gli appartengono e che gli consentono in generale di dire quel che dice. Un discorso analogo vale anche quando ci disponiamo sul terreno più originario di cui ora discorriamo: applicare un gioco linguistico – chiedere che si apre la porta, per esempio – significa insieme ancorare quella prassi ad un insieme di certezze che divengono, proprio in questo ancoramento, parte del *nostro* mondo. Cessano per così dire di essere un mero fatto e divengono la struttura grammaticale profonda che è implicata dalla sensatezza dei nostri giochi linguistici: se ti chiedo di aprire la porta ti costringo a pensare ad un gesto che ha un senso solo in un contesto di mondo in cui vi sono oggetti stabili su cui è possibile agire e che possono es-

sere modificati nella loro condizione in virtù di una prassi determinata. Comprendere questo ordine così semplice significa presupporre un mondo che entra a far parte di un contesto linguistico perché il suo fungere come sfondo fissa le condizioni di applicazione di quella proposizione così semplice – fissa la logica di quel gioco linguistico, l'orizzonte di quelle condizioni indubitabili che sole attribuiscono a ciò che viene enunciato un significato possibile. Ma se la fondazione dello spazio logico fa tutt'uno con il suo realizzarsi, allora si può davvero sostenere che abbiamo a che fare con una fondazione *sui generis*: parlare di un fondamento significa infatti soltanto alludere al processo in cui un gioco linguistico si rivela praticabile, radicandosi in un sistema di certezze presupposto.

Vi è tuttavia una seconda considerazione che deve essere formulata e che ci riconduce alla dipendenza della nostra forma di vita dalla nostra natura. Si tratta di una constatazione che non può essere ignorata: ci dice che la logica del nostro linguaggio non può essere disgiunta dal nostro essere fatti così. La logica del nostro linguaggio non è un fatto tra gli altri, ma questo non toglie che la nostra vita avrebbe potuto essere diversa. La nostra vita *c'è* – come un fatto che avrebbe *potuto* essere altrimenti, ma che non possiamo non accettare. Su questo nesso tra certezza e vita Wittgenstein si sofferma in varie riflessioni: nel § 7 («la mia vita mostra che so, ossia che sono sicuro»), nel § 9, nel § 344 («La mia *vita* consiste in questo: che sono appagato di alcune cose»), nel § 358, e in altri ancora. Tra questi uno merita di essere rammentato per esteso:

Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì – come la nostra vita (*ivi*, § 559).

In questo pensiero, che assume la forma di un invito a ricordare una verità importante, molte cose meritano di essere sottolineate, e debbono esserlo se vogliamo comprendere che cosa significhi parlare di una fondazione dello spazio logico delle ragioni. La prima cosa che va sottolineata ci riconduce ad un'osservazione che non può non stupirci: il gioco linguistico, si legge, è qualcosa di imprevedibile. Ora se il gioco linguistico non si può prevedere è perché i giochi linguistici elementari e le certezze che li fondano sono dati con la vita e non hanno quindi una qualche giustificazione che vada al di là del loro esserci. Quei giochi semplicemente vi sono, quelle certezze semplicemente si danno, e non sarebbe stato possibile prevederli: l'intelletto kantiano non avrebbe potuto anticipare la loro forma. Prima delle mie decisioni, prima dei miei dubbi e del mio sapere,

vi è dunque la certezza del vivere, una certezza che si radica in un progetto che è molto più vecchio del mio poiché è il progetto animale della vita – di quella vita in cui di fatto mi trovo. Su questa certezza il gioco linguistico poggia, presupponendola come un dato che non è in suo possesso, poiché è sito prima del gesto che ne istituisce la regola. E ciò è quanto dire: possiamo innanzitutto giocare solo quei giochi linguistici che fanno presa sulla dimensione naturale del vivere, che si muovono sullo sfondo di ciò di cui sono certo prima ancora di esserne convinto. Il linguaggio non è nato da un ragionamento (*ivi*, § 475), e quest'osservazione che sembra a prima vista ricalcare le tesi ottocentesche di matrice empiristica sull'origine del linguaggio è in realtà una riflessione sul fondamento della grammatica dei giochi linguistici elementari e sul loro far presa sulle certezze del vivere e sulla loro dimensione quasi istintiva (*ivi*, § 359). La certezza fa parte del vivere, della sua forma più originaria, ed è per questo che – muovendosi in questo ordine di pensieri – Wittgenstein sente il bisogno di contrapporre il singolare al plurale: i giochi linguistici sono vari, come le forme di vita – ma tutti fanno infine presa sulle certezze del vivere, sul fatto che la mia vita «consiste in questo: che sono appagato di alcune cose» (*ivi*, § 344).

Di qui si deve muovere per comprendere il senso della riflessione di cui discorriamo. La nostra vita «sta lì» – dice Wittgenstein, e questo significa evidentemente sottolineare il fatto che nell'esistenza ci troviamo e che ci accade di trovarci in essa. Pensiamo da qui, e questo vale come un riconoscimento dell'impossibilità di ancorare il nostro sapere *al di là della vita*, del suo esserci data. Ancora una volta, riconoscere che il nostro linguaggio prende forma in questa nostra vita non significa confondere la logica con una disciplina fattuale: non diciamo che il nostro ragionare così è solo un evento tra gli altri. Riconosciamo tuttavia che ci troviamo in una forma di vita che avrebbe potuto essere diversa e in un linguaggio che avrebbe potuto fondarsi su regole differenti. E lo riconosciamo perché, nell'applicare i nostri giochi linguistici, siamo rimandati ad un insieme di certezze che dettano la grammatica del nostro linguaggio, ma non sono, in qualche senso del termine, verità a priori.

In un passo del *Tractatus logico-philosophicus* (5.631) Wittgenstein ci invita a pensare alla vita in una forma che merita di essere rammentata: la vita è un libro che narra il mondo così come lo trovai – ed è un libro in cui posso parlare di ogni cosa e tra queste del mio corpo e di ciò che accade e gli accade, ma non di quello stesso libro – non dell'io che vive

quella vita. Di questo dunque non posso parlare nel libro che narra del mondo così come lo trovai: del mio io che trova quel libro. Si tratta in un certo senso di un'osservazione paradossale, perché se non posso parlare del mio che trova il mondo – questo mondo – non posso nemmeno dire che il mondo è qualcosa che *trovo* o che è *questo*: per poter indicare qualcosa e dire che è questa cosa deve essere possibile indicare anche qualcosa d'altro.

Nelle pagine di *Della certezza* ci ritroviamo di fronte a questo stesso problema, ma in una prospettiva mutata che rende queste considerazioni meno paradossali: non possiamo certo abbandonare lo spazio logico entro il quale ci troviamo per dire che ci è capitato di pensare così, ma non possiamo per questo non osservare che lo spazio logico delle ragioni si ancora in questo nostro mondo e in questa nostra natura. Non possiamo uscire dalla dimensione della razionalità e non tentiamo di comprenderla come un fatto, ma non rinunciamo tuttavia a far luce sul nesso che la lega alla nostra vita e che la fa emergere da essa.

C'è un passo de *Le città invisibili* di Italo Calvino che vale forse la pena di rammentare. È l'alba e Marco Polo ha descritto per tutta la notte le infinite città del grande impero del Khan. Ma vi è ancora una città di cui l'imperatore vorrebbe sentire parlare ed è la città da cui Marco è partito molti anni prima: Venezia. Di questa città ora Marco deve parlargli, una volta per tutte. Ma è un ordine cui non si può obbedire o cui si è forse obbedito da sempre: «Marco sorrise. – E di che altro credevi che ti parlassi? L'imperatore non batté ciglio. – Eppure non ti ho sentito mai fare il suo nome. E Polo: – Ogni volta che descrivo una città dico qualcosa di Venezia. – Quando ti chiedo d'altre città, voglio sentirti dire di quelle. E di Venezia, quando ti chiedo di Venezia. – Per distinguere le qualità delle altre, devo partire da una prima città che resta implicita. Per me è Venezia». Non possiamo gettare la nostra razionalità alle nostre spalle come un fatto che si possa descrivere e spiegare, perché – come Venezia per Marco – è il metro che ci consente di descrivere ogni città possibile. E tuttavia, quanto più descriviamo le città invisibili che si nascondono nei confini remoti dell'impero, tanto più dobbiamo riconoscere che siamo partiti di qui – dalla razionalità che prende forma dalla nostra vita.

3. Una conclusione rapidissima

Con ciò le nostre riflessioni sulle pagine wittgensteiniane possono concludersi. La ragione che ci ha spinto a discuterle è, credo, relativamente chiara: volevamo mostrare che vi è un modo per riproporre l'argomento trascendentale che non ci vincola ad un'opzione idealistica e che non ci libera dallo scetticismo, costringendoci a rinunciare ad una nozione forte di realtà. Come abbiamo osservato, tuttavia, non si tratta di una qualche dimostrazione della realtà esterna, né di una dimostrazione della razionalità della ragione, ma solo di una constatazione meno impegnativa che coincide infine con la tesi secondo la quale lo scetticismo non è in generale formulabile nella sua forma radicale.

Nelle nostre considerazioni iniziali, tuttavia, c'eravamo soffermati anche su quella forma di scetticismo che non pretende di negare le condizioni di possibilità del conoscere, ma che tuttavia sostiene che non vi è una sola cosa che possiamo dire di sapere in modo definitivo e irrefutabile. Su questo punto anche Wittgenstein sembra d'accordo: nella proposizione 505 leggiamo infatti che se conosciamo qualcosa, la conosciamo solo per grazia di dio. E ciò è quanto dire: una proposizione che sia definitivamente giustificata e che sia vera al di là di ogni dubbio possibile non c'è. E tuttavia una simile tesi non ha, per Wittgenstein, un significato scettico, perché da un lato sostenere che è legittimo dubitare di ogni proposizione non significa che sia possibile dubitare di tutte le proposizioni insieme e, dall'altro, la posizione stessa del dubbio implica comunque il linguaggio e insieme al linguaggio il terreno delle certezze su cui poggia. Così, anche se non abbiamo una ragione cogente che ci impedisca di dubitare di una proposizione qualsiasi, non possiamo affatto intraprendere la strada cartesiana del dubbio radicale.

Vi sarebbero molte cose da dire su questo tema, ma noi dobbiamo fermarci qui perché non vi è più tempo per affrontare nuovi problemi.