



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
(*ordinamento ex D.M. 270/2004*)
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

**Dubbi filosofici e certezze
quotidiane**

Relatore

Ch. Prof. Luigi Vero Tarca

Laureando

Elena Carlesso
Matricola 815613

Anno Accademico

2011 / 2012

Estratto: Dubbi filosofici e certezze quotidiane

Questa tesi di laurea parla della palese fragilità che hanno gli argomenti degli scettici se vengono considerati in relazione a contesti quotidiani.

Nella vita di tutti i giorni il dubbio filosofico, che contesta le certezze più salde di cui disponiamo, è decisamente fuori luogo: suona come una pazzia e non ha il potere di scalfire in concreto la certezza. Su questo hanno riflettuto in modo critico pensatori come David Hume e, in polemica con lui, Thomas Reid; e poi Charles Sanders Peirce, George Moore, Ludwig Wittgenstein e, nel dibattito contemporaneo, i contestualisti. I passi di tutti questi pensatori aiutano a riflettere su come i dubbi filosofici siano relegati ad un fare filosofia isolato dalla vita e noncurante del piano pratico. Per questo suo teorico contrapporsi al certo, a seconda del punto di vista, il domandare scettico può apparire come un gioco avvincente o come un'insensatezza fuori luogo.

Indice

INDICE	1
INTRODUZIONE: SCEPSI E PRASSI	3
I. DELL'INCERTEZZA	8
1. CHE DUBBIO È IL DUBBIO FILOSOFICO?	8
2. DI QUALE CONOSCENZA DUBITA LO SCETTICO?	12
3. PERCHÉ NE DUBITA?	13
<i>Incapacità di giustificare quanto si crede</i>	14
<i>Possibilità estreme suggerite dall'esperienza</i>	15
<i>L'esperienza come limite</i>	18
4. DELLE CREDENZE ALLA BASE	23
5. COS'HA DI DIVERSO IL DUBBIO FILOSOFICO DAL DUBBIO ORDINARIO?	25
II. LA QUESTIONE: LA CERTEZZA VINCE IL DUBBIO	29
1. ORDINARIE CERTEZZE	31
2. STRIDENTI INCERTEZZE	34
<i>Un dubbio immotivato</i>	34
<i>Un dubbio fasullo</i>	36
<i>Un dubbio ininfluyente</i>	37
<i>Un dubbio "suicida" (ma solo se frainteso)</i>	38
<i>Un dubbio che va e viene</i>	40
<i>Un dubbio paradossale</i>	42
3. UNA TEORIA CHE PARLA DEL QUOTIDIANO SENZA TENERNE CONTO	44
<i>Sorge nel pensiero</i>	46
<i>Non tiene conto del pratico</i>	47
<i>Ha conseguenze "solo" teoriche</i>	48
III. CERTEZZE CHE ESCLUDONO IL DUBBIO: DUE ESEMPI	51
1. LA NATURALITÀ DELLA CREDENZA: REID	52
2. L'INDUBITABILITÀ DEL SENSO COMUNE: MOORE	62
IV. CERTEZZE CHE ISOLANO IL DUBBIO: ALCUNI ESEMPI	71
1. IL PIACERE DEL DUBBIO: HUME	72
2. UN DUBBIO "FINTO": PEIRCE	78

3. UN DUBBIO "INSENSATO": WITTGENSTEIN	85
4. QUESTIONE DI CONTESTO	95
V. LE CERTEZZE DISTRUGGONO O CONFINANO IL DUBBIO?	104
1. DIPENDE DAL VALORE DATO ALLE CERTEZZE QUOTIDIANE	107
2. DIPENDE DA QUANTO SPAZIO SI CONCEDE AD UNA TEORIA CHE SOTTOVALUTA IL CERTO	110
3. IN SINTESI	114
CONCLUSIONE	115
BIBLIOGRAFIA	118

Introduzione: scèpsi e prassi

Una mattina, a colazione:

A: Se ci penso bene non posso dire di *sapere* che ci sia il croissant che mi sembra essere qui di fronte. In fondo potrebbe darsi che lo stia sognando, o che in realtà io sia rinchiuso in una capsula aliena che mi mantiene in vita e che con uno speciale software collegato al mio cervello mi fa credere di essere qui con voi e che ci sia un croissant di fronte a me. Vi è mai capitato di vedere *Matrix*?¹

(Detto questo, **A** addenta il croissant che non sa di avere di fronte. I suoi amici lo guardano perplessi)

B: Invece lo sai che il croissant c'è! Ne sei certo tu come ne sono certo io. (Prende il croissant che ha nel suo piatto e lo sventola di fronte all'amico). Ecco, io *so* che questo esiste. Guarda, lo vedo chiaramente, è proprio qui. Non ho motivo di dubitarne. Un sogno? Ma figuriamoci!

C: Beh, per me se ne può anche discutere. Però un'altra volta... non so voi, ma io ho fame, per cui, che esista o meno, ora mi mangio la mia fetta di pane con la marmellata e bevo il tè che, tra l'altro, per colpa vostra si sta raffreddando.

I personaggi **B** e **C** evidenziano entrambi, sebbene in modo diverso, la stessa questione: le riflessioni dello scettico “stonano” con la vita. **B**, personaggio ispirato alle pagine di George Edward Moore che poi discuteremo, ritiene che le certezze del quotidiano smentiscano lo scetticismo, mentre **C**, il più pragmatico dei commensali, pensa che esso sia irrilevante rispetto alla vita, una questione che si può discutere se proprio ci si tiene, ma a parte, quando non ci sono attività pratiche da sbrigare.

Il dialoghetto appena presentato riassume in breve l'argomento di cui tratta questa tesi di laurea: l'esser fuori luogo del dubbio scettico nel quotidiano. Il dubbio teorico del filosofo stona vistosamente se viene calato nella quotidianità, in contesti in cui premono questioni pratiche, ed anche un pensatore tendenzialmente ben disposto verso argomenti scettici lo accantona non appena ha altro da *fare*. Lo scetticismo,

¹ *The Matrix* è un film del 1999, diretto da Andy e Larry Wachowski.

insomma, è una filosofia che, se funziona, funziona in teoria ma non ha alcuna ricaduta nel quotidiano; quando viene discussa nella vita di tutti i giorni impatta contro le nostre certezze e dà l'apparenza di insensatezza. C'è un vero e proprio scarto tra scetticismo e vita, e questo perché le riflessioni dello scettico sono fatte in situazioni di isolamento rispetto alle necessità del vivere e quindi, anche se riguardano un'attività comune come il conoscere, non badano a cosa essa significhi nel concreto. Questo, in poche parole, l'argomento di cui si tratterà in tutte le prossime pagine.

Nel notare che il dubbio filosofico è fuori luogo se esce dalla teoria alcuni, come **B**, hanno concluso che ciò decreta la sua erroneità, altri invece, come **C**, hanno ritenuto che ciò significa semplicemente che il discorso che dubita delle certezze quotidiane va discusso solo in situazioni che di quotidiano non hanno nulla. Da una medesima constatazione (il dubbio filosofico stride col quotidiano) i pensatori che vedremo nel 3° e nel 4° capitolo hanno tratto conclusioni differenti.

L'esposizione della tesi segue l'andamento del nostro dialoghetto introduttivo: prima si dà spazio alle considerazioni scettiche; poi si osserva lo stridore di queste con la quotidianità; si dà in seguito voce alle perplessità di chi ritiene che le certezze quotidiane diano scacco ai dubbi scettici, ed a chi pensa che la non aderenza dello scetticismo alla vita non rappresenti una smentita, ma sia segno che il discorso si svolge su un altro piano. Dopo questa osservazione della questione, si conclude con una breve riflessione su come a portare alle due diverse posizioni incontrate probabilmente siano una diversa considerazione della natura teorica del dubbio filosofico e un diverso valore dato alle credenze quotidiane.

Ecco un breve schema, per capitoli, di come verrà qui svolta la questione del divario tra scetticismo e vita:

- Prima di tutto si chiarisce in cosa consiste il dubbio scettico, cercando di individuare quale sia il campo su cui estende la sua incertezza e per quali motivi lo fa, e cominciando a capire in cosa è diverso rispetto al dubbio ordinario.
- Il secondo capitolo illustra il tema a cui è dedicata la tesi: lo sparire dello scetticismo se messo a confronto con la vita. I due capi della questione sono le

certezze che abbiamo nell'ordinario, il *sensu comune* quindi (cap.2.1), ed il dubbio filosofico di tipo teorico, discusso nel primo capitolo. Quest'ultimo investe le nostre certezze, ma soltanto finché è pensato, dato che quando vien calato in situazioni quotidiane la situazione cambia (cap.2.2): appare del tutto immotivato, suona fasullo, non ha più consistenza ed inoltre risulta paradossale il provare a considerarlo. Il motivo per cui il dubbio scettico non resiste all'impatto con il quotidiano è che è "solo" teorico. Lo scetticismo infatti è una pratica intellettuale che nonostante metta sotto interrogatorio le certezze che abbiamo nella vita non considera assolutamente lo svolgersi di essa (cap.2.3).

- Il terzo ed il quarto capitolo consistono in una carrellata sulle opinioni di alcuni filosofi che hanno trattato l'argomento, per vedere come descrivono la questione e cosa essa comporta secondo loro. Per due dei pensatori considerati la forza con cui si impongono le nostre certezze implica la sconfitta dello scetticismo (cap.3), per gli altri invece la certezza viene sicuramente prima del dubbio nella vita ma non lo invalida, semmai lo relega al mondo della teoria filosofica (cap.4). Per i primi, visto che il dubbio filosofico è fuori luogo nella quotidianità e di fronte ad essa si dissolve, esso non può stare da nessuna parte, nemmeno a livello del pensiero, perché è dal quotidiano che cominciamo a pensare; mentre per i secondi è *fuori luogo* perché il suo luogo è un altro, è il discorso filosofico, ed è lì che può discuterlo chi ha voglia di farlo.
- L'ultimo capitolo è dedicato ad un'analisi di cosa conduce i pensatori considerati a giungere a conclusioni tanto diverse.

Tutti quanti sono concordi sul fatto che il dubbio scettico sia "solo" teorico, ma mentre per alcuni ciò costituisce un difetto, per altri è solo una caratteristica: ciò si spiega osservando che, nonostante tutti loro diano risalto al ruolo delle certezze e delle credenze quotidiane, il significato che ritengono abbiano è differente; ed inoltre a differenziarli c'è il trattamento che ritengono vada riservato ad una filosofia che non dà valore alle certezze basilari che parrebbe tutti abbiamo e senza le quali non vivremmo.

Naturalmente, tornando all'esempio iniziale, se si sentono esporre riflessioni "scetticeggianti" a colazione le risposte possibili non si limitano a quelle che danno **B** e **C**; come minimo si potrà rispondere anche così:

D: Ma cosa stai dicendo? Ascolta, frena un secondo con le stupidaggini e sta bene a sentire; ora ti spiego perché non puoi dubitare di sapere che c'è il croissant che hai davanti e che esso è, con una buona approssimazione ed un'alta probabilità, proprio come lo vedi. C'è chiaramente un errore di principio nei ragionamenti che fai. Non te ne accorgi?

E poi **D** potrebbe iniziare ad esporre una delle tantissime soluzioni anti scettiche che sono state escogitate dai tempi di Pirrone ad oggi, a scelta.²

Quindi, riassumendo, allo scetticismo si possono contrapporre sia complesse risposte che puntano a smontarlo a livello teorico, come una di quelle che ha a disposizione il personaggio **D**, oppure si possono dare risposte come quelle di **B** e **C** che tirano in ballo la forza delle certezze quotidiane: assumendole dogmaticamente come fa **B** o rifiutandosi di perder tempo a dubitarne in situazioni quotidiane come fa **C**.

Il personaggio **D**:

- ritiene che possiamo dire di *sapere* in molti casi (come pensa **B**, che considera questo talmente evidente da sostenere che lo scetticismo andrebbe per lui rifiutato per il solo fatto che ne dubita);
- ma non crede che basti la constatazione di ciò a far tacere lo scettico (come infatti pensa **C** che, anche se scarta la possibilità di dubitare in pratica, si dice comunque disposto a discuterne per affrontare la questione nell'ambito che le è appropriato, quello teorico, l'unico ambito in cui ha senso dubitare di quello che è l'ovvio).

² Per una ricca rassegna delle risposte allo scetticismo degli studiosi contemporanei si veda Coliva, A., *Scetticismo. Dubbio, paradosso e conoscenza*, Laterza, Roma 2012; o anche Pritchard, D., "Recent Work on Radical Skepticism", *American Philosophical Quarterly*, vol.39, 3, 2002, pp. 215-257.

Per difendere dal dubbio filosofico il diritto che abbiamo di dire che conosciamo, chi sostiene la posizione di **D** tenta di cogliere in fallo l'argomentazione dello scettico a livello teorico. La minaccia scettica, dal punto di vista di **D**, se non viene confutata sul piano della ragione, non cessa di incombere. Le varie soluzioni che nella storia del pensiero sono state escogitate per disarmare gli scettici a livello teorico sono molte e, spesso, molto ingegnose e complesse. Se non proprio a livello di accenno nessuna di esse verrà trattata nel corso delle prossime pagine perché mi atterrò strettamente al tema della tesi: il rapporto tra scetticismo e quotidianità. Mi interessa solo la questione di quanto le conclusioni scettiche siano distanti, incompatibili con le nostre più intime convinzioni ed assurde nel loro mettere in dubbio che possiamo conoscere qualcosa, quando invece nella quotidianità siamo del tutto certi di sapere tantissime cose.

Quelle di **B** e **C**, contrariamente a quella di **D**, sono risposte che guardano al dubbio filosofico nel suo essere in evidente contrasto con la convinzione di *sapere* che abbiamo nella vita di tutti i giorni. Anche le posizioni che si avvicinano a quanto dicono **B** e **C** sono molte e io qui ne ho considerate solo alcune, come esempi di come la questione del rapporto tra tesi scettiche e quotidianità sia stato affrontato dai filosofi. Nei capitoli 3 e 4, insomma, non presento una rassegna tesa ad informare il lettore della maggior parte degli interventi sul tema, ma propongo un campione utile ad approfondire la riflessione.

Un'ultima avvertenza, questa volta sulle modalità di citazione: per tutte le citazioni verranno sempre indicate, in nota, il numero di pagina e il titolo del testo che ho effettivamente consultato, quindi edizioni italiane dove disponibili; mentre nella bibliografia posta alla fine sono indicati il titolo, l'anno e l'editore originali, e tra parentesi quadre l'edizione che ho utilizzato.

I. Dell'incertezza

1. Che dubbio è il dubbio filosofico?

Che dubbio è il dubbio di cui si vuol parlare qui? È il dubbio scettico, un dubbio teorico, un'incertezza astratta che rispetto a qualsiasi cosa chiede: <<Sicuro di poterla conoscere?>>, <<Sicuro che lo sai?>>. Qualche volta si presenta nella forma di vero e proprio pessimismo epistemologico e porta alcuni ad esclamare: <<Dubito proprio che si possa conoscere!>>. Sono in molti nella storia della filosofia ad aver avuto questo dubbio, ma spesso con modalità diverse, con intenti differenti, applicandolo a campi più o meno vasti di quelle che chiamiamo conoscenze. Riferendosi a loro si parla genericamente di *scettici* e per indicare le posizioni che hanno sostenuto si applica l'etichetta di *scetticismo*.

Intanto, per cominciare, un po' di etimologia: la parola scettico deriva <<dal verbo *skèptomai*, che rinvia all'atto di osservare, esaminare, riflettere. Lo 'scettico' è colui che esercita la 'sceptsi': la 'riflessione', il 'dubbio', la 'ricerca'>>.³ La *sceptsi* è il cuore dello scetticismo, la ricerca continua e incessante, il perenne dubbio.

Lo scetticismo non è una posizione con contorni ben precisi ma è una costellazione in cui brillano le riflessioni di molti pensatori. Per fare ordine in tanta varietà, negli studi di storia della filosofia le distinzioni in macrocategorie che più spesso si utilizzano sono quelle tra pirroniani e accademici e tra antichi e moderni.⁴

³ Maso, S., *L. Ph. G. Lingua Philosophica Graeca, dizionario di greco filosofico*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p.184.

⁴ La separazione tra scettici antichi e moderni può essere fatta sulla base di differenti criteri, e quello che propongo qui, incentrato sul trascurare o meno la possibilità di applicazione del dubbio filosofico alla conoscenza dell'esistenza del mondo esterno, non è l'unico. La distinzione tra scettici antichi e moderni si trova, ad esempio, in svariati luoghi della produzione hegeliana: Hegel pone l'attenzione sul fatto che lo scetticismo degli antichi è parte del vero filosofare, mentre quello dei moderni (termine con cui lui indica pensatori come Ernst Schulze) non è per nulla filosofia. Hegel inserisce quindi questa suddivisione all'interno del suo proprio sistema di pensiero e del suo modo di intendere la vera filosofia, che per lui <<non è né scetticismo né dogmatismo, ma l'uno e l'altro insieme>>; ogni vera filosofia per lui ha un lato negativo che si erge contro la finitezza e proprio questo ha fatto lo scetticismo antico, si è scagliato contro l'apparente certezza dei fatti della coscienza. Lo scetticismo degli antichi è andato a minare la

Radici antiche

Le varie forme di scetticismo si possono raggruppare in due sottoinsiemi a seconda di come essi giudicano la possibilità di conoscere: da un lato abbiamo lo scetticismo in stile accademico (/cartesiano) che nega in modo perentorio che l'uomo possa ottenere una qualche conoscenza; dall'altro abbiamo invece lo scetticismo in stile pirroniano che rinuncia a prender partito e né afferma si possa conoscere, né che non si possa, sospendendo insomma il suo giudizio in proposito. Di questa differenza si discute fin dall'antichità⁵ ed è stata soprattutto la compagine neopirroniana a porre l'attenzione su questo aspetto, per distinguere la propria linea di pensiero dai filosofi della media e nuova Accademia. Per i neopirroniani, lo scetticismo accademico sarebbe dogmatico perché giudica impossibile conoscere e così facendo pretenderebbe di avere una conoscenza, cioè quella secondo cui la conoscenza non può darsi, mentre il loro, con la sospensione del giudizio su ciò che non è evidente, sarebbe un autentico scetticismo. Nei vari periodi della storia della filosofia, troviamo sia l'una che l'altra attitudine rispetto alla conoscenza, ed in particolare la forma accademica di scetticismo la possiamo denominare anche cartesiana perché il tipo di argomento che Descartes presenta nelle sue *Meditazioni*⁶ conduce, almeno a prima vista, a negare perentoriamente la possibilità di conoscere.⁷ Klein riassume efficacemente la distinzione definendo i pirroniani come scettici "agnostici" e i cartesiani come scettici "atei".⁸

conoscenza finita, e così ha spalancato le porte alla filosofia, mentre lo scetticismo dei moderni non è che <<mancanza di filosofia>>, un mero accordare ragione all'empirico andando contro ogni forma di speculazione filosofica. (Cfr. Hegel, G. W. F., "Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie", *Kritischen Journal der Philosophie*, I, 2, Jena 1802).

⁵ Cfr. Spinelli, E., *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005, pp.11-18.

⁶ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, 1641.

⁷ Anche se nel caso specifico di Descartes si tratta di una negazione solo momentanea e strumentale.

⁸ Klein, P., "Scepticism", in Dancy, J.; Sosa, E. and Steup, M., ed., *A Companion to Epistemology*, Second Edition, Blackwell, Oxford 2010, pp. 714-715.

Il genio spartiacque

Un'altra distinzione che si può fare pone l'attenzione sull'applicazione del dubbio filosofico alla conoscenza (o, per gli scettici, presunta conoscenza) dell'esistenza del mondo esterno: da un lato ci sono riflessioni scettiche che non hanno esteso il dubbio alla nostra credenza dell'esistenza del mondo fuori di noi ma che lo hanno esercitato in opposizione a pretese conoscitive dogmatiche avanzate da questa o quella corrente di pensiero che si arrogava il diritto di avere in mano la Verità o per qualche altro scopo preciso; dall'altro lato abbiamo invece scetticismi che si sono soffermati a mettere alla prova tutte le nostre certezze, anche quella dell'esistenza del mondo che il soggetto conoscente percepisce intorno a sé. L'estensione del dubbio al mondo esterno è, in sintesi, mancata in una certa forma di pensiero scettico mentre è marcata in un'altra. Questa divisione corrisponde ad una separazione di tipo anche temporale, visto che al primo genere appartengono gli scetticismi pre-cartesiani ed al secondo quelli post-cartesiani; gli antichi, i medievali ed i primi moderni, da una parte, ed i moderni e i contemporanei dall'altra. Gli scettici antichi, per prendere un esempio della prima categoria, non rivolgevano le loro riflessioni all'esistenza delle cose intorno a loro, perché usavano lo scetticismo per smentire pretese conoscitive di scuole avversarie, o esso serviva loro per raggiungere una sorta di *pace interiore* (*atarassia*, di cui discuteremo brevemente al punto 2.3) che derivava dalla sospensione della scelta di sostenere questa o quella posizione e li privava così della frustrazione di inseguire una risposta, che sembrava non darsi mai in modo definitivo, alle loro domande. Stando così le cose non aveva senso per loro dirigere gli argomenti che sviluppavano contro l'esistenza del mondo percepito. Hanno fatto invece precisamente così, indulgendo alla pura speculazione, molti scettici moderni, e questo espandere il dubitare in ogni direzione è stato inaugurato da Descartes. Chiarisce bene la questione Williams: «Nonostante sia Sesto che Descartes mettano in dubbio la nostra capacità di conoscere la vera natura delle cose, Descartes va oltre questo scetticismo "dell'essenza" per porre un problema

“dell’esistenza”: come sappiamo che *esiste* il mondo esterno?>>.⁹ Nei dibattiti contemporanei sullo scetticismo viene molto più spesso preso in considerazione lo scetticismo post-cartesiano e ci si riferisce ad esso come *scetticismo sul mondo esterno*, proprio per il fatto che si compone di argomenti volti a problematizzare le certezze più elementari che abbiamo su ciò che sta fuori di noi, esistenza compresa.

Nel corso della tesi non darò gran peso alle distinzioni di formulazione del dubbio ma considererò il dubbio filosofico nel suo complesso, da qualsiasi ragionamento e argomentazione possa scaturire. In generale tutte le strategie adottate nel corso della lunghissima storia degli *scetticismi* se applicate alle certezze quotidiane le mettono in discussione, e quindi mi occuperò del dubbio filosofico in generale tralasciando di considerare i vari modi in cui i filosofi scettici lo hanno applicato a campi più o meno ristretti e non considerando nello specifico le giustificazioni che alcuni hanno adottato per evitare di porsi il problema della pericolosità a 360° dei loro argomenti per la conoscenza *in toto*. Molto spesso infatti le forme di scetticismo sono state impiegate in modo da non varcare i limiti del dibattito colto e da non minacciare le conoscenze quotidiane, però, a prescindere dalla prudenza dello scettico e dalla sua selettività nell’applicare il suo armamentario teorico, il dubbio filosofico se viene applicato alle certezze di tutti i giorni è sempre fuori luogo. Qui insomma mi propongo di fare un discorso generale sulla teoricità dei dubbi scettici (cap.2.3) e sulla loro conseguente fragilità nell’ordinario (cap.2.2).

Dunque, ricapitolando, senza addentrarmi a considerare le varie forme di scetticismo e le posizioni dei singoli autori nella loro specificità, tratterò in modo molto generale il dubbio di tipo filosofico, che è un dubbio sulla possibilità di conoscere.

⁹ Williams, M., “Descartes’ transformation of the skeptical tradition”, in Bett, R., ed., *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, New York 2010, p.288. [«For while Sextus and Descartes both question our capacity for knowing the real natures of things, Descartes goes beyond this “essential” scepticism to pose an “existential” problem: how do we know that the external world even *exists*?>>].

2. Di quale conoscenza dubita lo scettico?

Il *conoscere* che il dubbio filosofico rende incerti si possa ottenere è il *conoscere* inteso nel seguente modo: *l'essere giustificati a credere Vera*¹⁰ *una proposizione che effettivamente lo è. Conoscere* in senso classico è un concetto che per definizione prevede sia in gioco la Verità di ciò che si crede ed anche la presenza di giustificazioni valide per farlo.

“La conoscenza proposizionale è credenza vera e giustificata. Questa definizione, che trova largo consenso e può essere fatta risalire al Platone del Menone e del Teeteto, è in termini espliciti la seguente: un qualunque soggetto cognitivo sa che una proposizione è vera se e solo se la proposizione in questione è vera, e la credenza del soggetto nella proposizione è sorretta da qualche indicazione, ragione o evidenza adeguata della verità della proposizione”.¹¹

Questa, in poche parole, la concezione classica che in filosofia la fa da padrona da secoli e secoli. È talmente dato per scontato che con *conoscere* si intenda questo, che si può persino dire, come fa Diego Marconi,¹² che usare un'espressione come <<conoscenze vere>> è ridondante.

Schematicamente, considerati un soggetto **S** e una qualsiasi proposizione **P**, della conoscenza si può fornire la cosiddetta *analisi tripartita*:¹³

S sa **P** solo se:

- | | |
|--|---|
| (1) P è vera | [condizione della verità o condizione oggettiva] |
| (2) S crede che P sia vera | [condizione della credenza o condizione soggettiva] |

¹⁰ La maiuscola è per evidenziare che il termine “Verità” assume in questi discorsi sul conoscere un valore più forte di quello che le si attribuisce nel discorso comune.

¹¹ Vassallo, N., “Teoria della conoscenza”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, volume terzo, p.2202.

¹² Marconi, D., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007, p.23.

¹³ In italiano viene spiegata ad esempio, con tutte le sue implicazioni e le proposte contemporanee di revisione e perfezionamento attraverso l'aggiunta di un quarto requisito, in Vassallo, N., *Teoria della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 2003, cap.2.

(3) la credenza di **S** in **P** è giustificata [condizione della giustificazione]

La Verità di cui deve essere fornita una proposizione per essere conosciuta, secondo la definizione classica, è una verità intesa come corrispondenza tra la proposizione e i fatti. La giustificazione richiesta, poi, è di tipo epistemico e quindi deve essere tanto forte da dimostrare di aver individuato una descrizione della realtà corretta, una proposizione Vera. Gli scettici dubitano che si possa ottenere questo genere di conoscenza: la certezza, sulla base di giustificazioni oggettivamente schiaccianti, che una certa proposizione che si crede descriva in modo adeguato la realtà lo faccia veramente.

Se non c'è sapere senza Verità allora per gli scettici è dubbio che ci possa essere sapere; non perché non sia possibile cogliere la verità, ma perché non abbiamo modo di appurare se ciò sia avvenuto. E poi, se non c'è sapere senza giustificazioni epistemicamente valide allora per gli scettici è dubitabile che ci possa essere sapere, perché qualsiasi tentativo di giustificare una credenza sembra precipitare o in un regresso infinito, o in un circolo vizioso, oppure in un'assunzione dogmatica. Di questo modo di tratteggiare l'almeno apparente impossibilità logica di fornire una giustificazione valida, e degli argomenti che portano a sospettare non ci sia possibilità di accertarsi che quanto crediamo sia vero, discutiamo ora.

3. Perché ne dubita?

Sia come argomenti di difesa dagli attacchi avversari, che come punti di partenza della riflessione, sono stati formulati nella storia una gran varietà di motivi per cui dubitare. Propongo qui una rassegna indicativa nella quale ho cercato di riassumere in breve le argomentazioni scettiche che ho incontrato, senza naturalmente alcuna pretesa di aver reso loro giustizia e senza immaginare neanche lontanamente ci siano solo queste. Ecco quindi alcuni esempi di motivazioni che possono suggerire il dubbio filosofico.

Incapacità di giustificare quanto si crede

Un tipico argomento scettico è quello che spesso viene chiamato *trilemma di Agrippa*, e riguarda le modalità con cui si giustifica un'asserzione. Data una qualsiasi proposizione che affermiamo di sapere potremmo chiederci: *come so che è così? Quali giustificazioni ho per sostenerlo?* Per rispondere si deve individuare la motivazione che si ha, però, come nota lo scettico, il problema è che anche di questa motivazione ci si potrebbe domandare di nuovo: *perché questo dovrebbe provare la Verità di quanto affermo?* L'ulteriore risposta a sua volta necessiterebbe di una qualche prova, prova che, se la domanda che chiede ragioni incalza, va ulteriormente dimostrata con una qualche giustificazione che poi va giustificata, e così via, tanto che si potrebbe andare all'infinito di prova in prova. Invece di andare avanti di giustificazione in giustificazione si può invece smettere di rispondere e assumere come punto certo e indiscutibile una precisa motivazione, incapaci di darne una qualche spiegazione ulteriore, e, anzi, ritenendo non occorra alcuna prova a uso sostegno. Una diversa risposta ancora, che non fa andare all'infinito la giustificazione né dà come fondamento qualcosa di non ulteriormente dimostrabile, consiste nel fornire una spiegazione che come conferma ha proprio la cosa che stiamo cercando di giustificare. In totale i metodi di giustificazione sono dunque tre:

- il regresso all'infinito,
- l'assunzione dogmatica
- l'argomentazione circolare (*diallele*).

Ma si tratta di giustificazioni accettabili? In un caso non c'è mai una risposta che sia quella definitiva, in un altro ad un certo momento si nega ci sia bisogno di ulteriori spiegazioni e ci si rifiuta di rispondere ulteriormente, infine nel terzo caso la risposta consiste in ultima analisi nell'asserire ciò che si poneva inizialmente in forma di domanda.

Possibilità estreme suggerite dall'esperienza

Il dubbio filosofico può sorgere anche in seguito ad osservazioni tratte dall'esperienza ordinaria: come la possibilità di sbagliarsi nel credere qualcosa o l'incapacità di accorgersi di stare sognando.

Capita piuttosto spesso di doversi ricredere e di riconoscere che ci siamo sbagliati nel giudicare come certo qualcosa. Quante volte la presunta conoscenza si rivela una convinzione troppo affrettata? Capita facilmente di non aver dubbi su qualcosa e poi accorgersi di aver preso un abbaglio, dal mettere il sale invece dello zucchero nel caffè allo studiare per la verifica di storia il capitolo sbagliato, dall'indossare per tutta la giornata il maglione al contrario all'aspettare inutilmente il treno al binario 4 mentre è ormai già arrivato, e pure ripartito, proprio nel binario accanto. Si può esser pronti a giurare una certa cosa (era zucchero quello che ho messo nel caffè), con prove alla mano magari (l'ho visto, era proprio zucchero), ma finire per veder distrutta la propria sicurezza in un secondo (bleah, il caffè è salato...) per il solo rivelarsi di un nuovo elemento o per un qualche errore di valutazione iniziale. Si dice che Napoleone prima della battaglia di Waterloo avesse detto: <<Wellington è un pessimo generale. Prevedo la vittoria entro l'ora di pranzo>>; forse Napoleone avrebbe dovuto stare più attento nel giudicare il generale avversario. La certezza dell'Imperatore di Francia comunque era più che altro basata sulla spavalderia, ma capita di sbagliarsi anche in presenza di prove della cui evidenza ci sentiamo sicuri, come i calcoli di potenti e tecnologici strumenti di laboratorio: un esempio, il caso della presunta scoperta che i neutrini possono superare la velocità della luce, effettuata nel settembre del 2011 da un gruppo di ricercatori del Cern e dell'Infn, che era basata su dati e misurazioni che si sono poi rivelati sbagliati. Qualsiasi nostra certezza, in fondo, può potenzialmente rivelarsi prima o poi una svista.

La svista può essere anche bella grossa, e magari tutto, ma proprio tutto quello che ci circonda può essere frutto della nostra immaginazione. Capita di continuo. Quando ci addormentiamo, nei sogni, la nostra mente crea luoghi, cose, persone e situazioni che non ci sono fuori di essa; quando poi ci svegliamo nulla di quanto appena accaduto si

rivela aver lasciato traccia. La mente è capace di creare realtà che, se non siamo noi che le viviamo, o nel momento in cui smettiamo di esserne coinvolti, definiremmo senza esitazione irreali. Il pensiero può costruire mondi persino più convincenti e persistenti di quelli onirici che tutti noi sperimentiamo la notte: pensiamo agli stati di delirio e alle allucinazioni, oppure a disturbi mentali, come ad esempio la schizofrenia, che fanno percepire alle persone un mondo che non è il nostro.¹⁴

Alla base di un discorso come questo stanno due concetti: quello di *reale* e quello di *illusorio*. Sono definiti l'uno in contrapposizione all'altro; tutto ciò che non è reale è illusione, invenzione, errore, e viceversa. C'è un reale, un modo in cui le cose stanno, e se ad un certo punto ci rendiamo conto che il modo in cui vedevamo una cosa non è quello giusto allora diciamo che ci siamo illusi o che abbiamo sbagliato. Misuriamo errori ed illusioni su un piano che stabiliamo essere il reale. Quando ammettiamo un errore e gli sostituiamo una nuova certezza, o quando ci svegliamo e scopriamo che quanto ci stava accadendo era solo un sogno, decretiamo l'erroneo e l'illusorio in contrasto con quella che è la nuova certezza e con la veglia. Sono cose che ci capitano spesso. Prendendo spunto da queste esperienze può però sorgere il dubbio: e se anche la nuova certezza fosse un errore e non me ne accorgessi? E se ora credessi di essere sveglia mentre invece sto ancora sognando? Perché no, dato che quando mi sbaglio credo di far giusto e spessissimo quando sogno non ne ho la minima idea?

L'ipotesi del sogno è un classico nella storia del pensiero scettico grazie in particolare alle *Meditazioni* di Descartes in cui viene introdotta così la questione:

¹⁴ **ATTENZIONE:** non leggere questa nota se non si vuole che venga rovinato il finale di un film. A rischio e pericolo di chi legge.

Possiamo calarci nella situazione di chi vive questo tipo di condizione guardando per esempio un film tratto dalla vita del matematico e premio Nobel per l'economia John Nash: *A Beautiful Mind*. Fino a circa la metà della visione tutto è perfettamente normale, l'interessante storia di un ragazzo prodigio, il tipo di storia adatta per un film: il protagonista studia a Princeton e condivide la stanza con un ragazzo che diventa poi il suo migliore amico, in seguito per le sue eccezionali doti viene assoldato da un agente segreto per svolgere un'importante missione. Fin qui molto interessante. Tutto però all'improvviso crolla: il compagno di stanza non esiste affatto, la missione segreta è tutta un'invenzione ed i complicatissimi calcoli matematici che tappezzano lo studio del protagonista sono numeri messi a caso. Si scopre che Nash è schizofrenico. Eppure il ragazzo con cui condivideva la stanza eravamo certi fosse proprio lì con lui, non avevamo dubbi che qualcuno avesse contattato Nash dai servizi segreti, e quando lui passava ore e ore chiuso a lavorare ai suoi calcoli ci pareva che lui fosse certo avessero senso. Ciò che era reale non lo era realmente, però sembrava fino in fondo esserlo.

“In effetti, quanto mai spesso nel riposo notturno mi persuado di quel che mi è abituale, e cioè appunto che sono qui, in vestaglia, seduto accanto al fuoco, mentre invece sono svestito e disteso sotto le coperte. Però -si insisterà- è di certo con occhi ben svegli che ora guardo questo foglio di carta, non è addormentata questa testa che muovo, è facendoci attenzione che allungo la mano e so di allungarla; ma niente di altrettanto distinto potrebbe accadere a chi dorma. Ma davvero? Come se non ricordassi di essere stato a volte ingannato, nei sogni, anche da pensieri simili! Così, riflettendo con più attenzione, tanto chiaramente mi rendo conto che non è mai dato di distinguere la veglia dal sogno con criteri certi, da rimanerne attonito; e proprio questo stupore mi porta quasi a credere di star sognando anche ora”.¹⁵

Le possibilità dell'errore e del sogno, dicevamo, sono ispirate all'effettivo verificarsi di volte in cui ci siamo accorti di esserci sbagliati e di aver mancato quello che poi abbiamo ritenuto essere il giusto, e a molti sogni in cui credevamo di essere svegli, per poi però renderci conto che non era così una volta tornati alla realtà. Il dubbio dello scettico è che, se anche in queste nostre esperienze siamo stati convinti di essere stati nel giusto dopo l'errore e svegli dopo il sogno, forse potremmo non aver mai avuto accesso né al giusto né al reale. E se anche in effetti credessimo la maggior parte delle volte a cose Vere, e se ciò che ci circonda fosse reale, come potremmo averne una prova definitiva e liberarci del sospetto dell'illusione? La prova non potrebbe essere a sua volta un grande errore?

Se ci si mantiene nella direzione del possibile è sufficiente dare sfogo alla fantasia e si possono architettare un mare di circostanze meramente possibili nelle quali staremmo vivendo nell'illusione; queste situazioni nel dibattito contemporaneo vengono dette *ipotesi scettiche*. L'ipotesi scettica più famosa ha ancora una volta la firma di Descartes, che, sempre nelle *Meditazioni*, avanza la possibilità ci sia un genio maligno che è capace di ingannarlo in tutto, persino nella correttezza dei calcoli matematici.¹⁶ Una versione rivista e aggiornata di questo scenario è quella proposta da Hilary

¹⁵ Descartes, R., *Meditazioni metafisiche* (1641), Laterza, Bari 2011, pp.29-31.

¹⁶ *ivi*, pp.35 sgg.

Putnam,¹⁷ che immagina la seguente situazione: tutto ciò che percepisco come reale non è altro che una proiezione virtuale indottami da un computer al quale sono collegato; io non sarei altro che un cervello che uno scienziato pazzo ha connesso ad un computer e immerso in una vasca piena di liquido nutriente.

Se fossi un cervello in una vasca (CIV), o se un genio maligno mi ingannasse, io non potrei rendermene conto, perché avrei le medesime percezioni che ho anche adesso. Ciò che ci circonda, suggerisce lo scettico, può essere reale come può anche essere non lo sia: il dubbio è possibile su ogni cosa. Questa possibilità di dubitare che le proposizioni in cui crediamo siano Vere porta a ritenere che non si possano definire conoscenze (nel senso classico che abbiamo illustrato con l'analisi tripartita) le certezze che abbiamo.

L'esperienza come limite

Tutta una serie di altri motivi per dubitare che si possa conoscere sono legati alla constatazione che tutte le informazioni che abbiamo sul mondo, su noi stessi, sul passato, noi le traiamo dall'esperienza, sia essa esperienza sensibile o esperienza del ricordare qualcosa, esperienza del ragionamento o esperienza introspettiva.¹⁸ Facciamo esperienza in prima persona di tutte le fonti delle nostre certezze:

- percezione sensibile (sotto cui considero anche la testimonianza degli altri, una delle nostre principali fonti di credenza, che otteniamo percependo i loro messaggi e informazioni sia direttamente che attraverso i mezzi di informazione)
- riflessione e introspezione
- memoria

¹⁷ Putnam, H., "Cervelli in una vasca", in *Ragione, verità e storia*, Il saggiatore, Milano 1989, pp.7-27.

¹⁸ In queste prossime righe sull'esperienza farò soprattutto riferimento alla percezione sensibile, ma argomenti simili gli scettici li hanno sollevati anche rispetto all'esperienza della memoria e a quella della riflessione. Non diciamo di conoscere solo proposizioni sul mondo esterno, ma anche sul passato attraverso dei ricordi e sulla nostra interiorità attraverso uno sguardo dentro di sé. La conoscenza può venir criticata su tutti i piani dallo scetticismo e la rassegna di motivi per dubitare è certo molto più articolata di quella che presento qui.

Le percezioni che il *nostro* corpo cattura sono un *nostro* sentire; i ragionamenti che facciamo avvengono nella *nostra* testa in un intrecciarsi di connessioni e rimandi; i ricordi che abbiamo sono *nostri* e riportano il *nostro* punto di vista con una sintesi tra percezioni sensibili ricordate, percezioni presenti del momento in cui si sta cercando di ricordare, e ragionamenti che abbiamo fatto sulle percezioni passate rielaborandole. Stiamo continuamente facendo esperienza, ed è un'esperienza *nostra*: anche se comunichiamo agli altri riflessioni e ricordi, e anche se pensiamo che più o meno quanto percepiamo noi lo percepiscano anche gli altri, non sembra possibile che gli altri stiano al posto nostro o noi al loro. L'esperienza ha comunque un carattere privato, viene svolta in prima persona dal soggetto che la vive. Considerare a questo modo l'esperienza può portare a formulare dubbi filosofici e a porsi il seguente quesito: se ogni singola esperienza è compiuta in prima persona come posso accedere all'oggettività? Se ogni cosa mi si presenta filtrata dalla mia soggettività come posso prescindere da essa e verificare la corrispondenza di quanto credo con la realtà? L'esperienza della verifica sarà sempre, e ancora, soggettiva. Se non si può verificare ciò che si crede allora come si può decretarlo Vero? Il succo di questo discorso Ernst von Glasersfeld lo spiega così:

“Gli scettici sostengono fundamentalmente che quello che arriviamo a conoscere è passato attraverso il nostro sistema sensoriale e attraverso il nostro sistema cognitivo; l'interazione tra questi due sistemi ci fornisce un'immagine. Nel momento in cui noi volessimo sapere se tale immagine è corretta – un'immagine vera del mondo esterno – ci troveremmo completamente incapaci di farlo, poiché ogni volta che guardiamo il mondo esterno quello che vediamo è percepito attraverso i nostri organi sensoriali e attraverso il nostro sistema cognitivo”.¹⁹

Per dire <<Sì, questa credenza corrisponde al reale>> occorrerebbe poter guardare il mondo esterno con un occhio disincarnato, non calato in un corpo e in una

¹⁹ Glasersfeld, E. von, “Il costruttivismo radicale, ovvero la costruzione della conoscenza”, in Watzlawick, P., e Nardone, G. (a cura di), *Terapia breve strategica*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 22.

soggettività, occorrerebbe uno *sguardo da nessun luogo*, come lo chiama Nagel.²⁰ Un simile punto di osservazione non esiste perché qualsiasi sguardo vede con gli occhi, qualsiasi sensazione è sentita con i sensi, e da essi non può prescindere. Per questo non si possono confrontare credenze e realtà per vedere quanto le prime si avvicinino alla seconda.

Inoltre le esperienze sembrerebbero “autonome”, per così dire, “indipendenti” rispetto ad ipotetiche cose esperite. Non è detto, infatti, che le esperienze siano *esperienze di qualcosa*. Anche se ci sembra che le percezioni siano il segnale di oggetti che esistono al di fuori di noi, e i ricordi indicatori di cose e vicende passate, queste non sono informazioni che possono derivarci dalle percezioni stesse o dai ricordi di per sé. Un episodio che mi sembra proprio sia accaduto e che ora rievoco in un ricordo non necessariamente si è verificato, ad esempio; il fatto di star facendo esperienza di un ricordo non mi dice che il suo contenuto effettivamente abbia avuto un’esistenza. Ma se sulla labilità della memoria si è facilmente d’accordo, il discorso si complica un po’ rispetto alla percezione dei sensi. Viene spontaneo chiedersi: perché si abbia una percezione non deve forse esserci qualcosa da percepire? Stiamo a sentire Hume:

“Che i sensi non offrano le loro impressioni come immagini di qualcosa di distinto o indipendente ed esterno, non c’è dubbio; perché essi trasmettono a noi un’unica percezione, e non ci danno il minimo sentore di qualcosa al di là di essa. Né quell’unica percezione può mai produrre l’idea di una doppia esistenza, salvo che per un’inferenza o della ragione o dell’immaginazione. Quando la mente spinge lo sguardo oltre a quello che si presenta immediatamente, le sue conclusioni non si possono mai mettere sul conto dei sensi”.²¹

Siamo soliti ritenere che le percezioni derivino da oggetti che hanno un’esistenza esterna e distinta rispetto alla nostra, ma una simile convinzione non la ricaviamo

²⁰ Nagel, T., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford 1986 [trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988].

²¹ Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol.1, Laterza, Roma-Bari 1987, p.203.

dalle sensazioni di per sé. La percezione testimonia se stessa e non è, se non per ipotesi consueta, l'evidenza di un qualcosa d'altro. Ma poi, se anche il percepire fosse il risultato del nostro venire a contatto con oggetti esterni e le percezioni fossero dunque percezioni *di qualcosa*, rimarrebbe da domandarsi: questo qualcosa esiste anche quando non lo percepiamo più? Possiamo supporre di sì, ma non possiamo dirlo sulla base dei sensi visto che, come spiega ancora una volta Hume: «questi sono incapaci di far nascere la nozione di un'esistenza che continua dopo che gli oggetti cessano di apparire a loro. Poiché questa è una contraddizione in termini: supporre che i sensi continuino ad agire anche quando non agiscono più affatto».²² Se di tutto ciò che crediamo sia fuori di noi abbiamo notizia solo grazie alla percezione non potremmo sapere né se effettivamente questo qualcosa ha un'esistenza distinta da noi né, se anche l'avesse, se essa è continua.

C'è un'altra caratteristica, oltre a quelle della soggettività e dell'"indipendenza", che si può attribuire alla percezione sensibile e che origina dubbi scettici: il suo essere un frammento presente. L'unica percezione sotto il mio controllo è quella che avviene ora, in questo istante. Non abbiamo percezioni di tavoli ma di certe angolazioni di tavoli, non ascoltiamo canzoni ma sentiamo un istante di melodia alla volta. Unendo insieme in modo automatico percezione presente dell'ora e percezione presente del ricordo otteniamo una visione d'insieme di una cosa che siamo sicuri stia fuori di noi e che usiamo chiamare "tavolo" o un ascolto d'insieme della nostra canzone preferita. Le connessioni tra percezioni sono operate dalla nostra mente sulla base di meccanismi che possiamo solo supporre. Questo è un modo di vedere che può far sorgere dubbi piuttosto invadenti rispetto alle convinzioni che diamo più per scontate, perché ci si può allora domandare: i collegamenti che esegue la mente sono giusti? Se la risposta è sì allora le cose e le persone sono effettivamente come crediamo siano, se invece la risposta è «Non lo so» tutto è circondato dal dubbio.

²² *ivi*, p.202.

La percezione ci pare, se ci concentriamo, privata, testimone nient'altro che di sé stessa, presente e poi, a pensarci bene, anche relativa. Sembra proprio che le esperienze percettive di medesime cose possano essere totalmente differenti a seconda che avvengano in una circostanza o in un'altra: se ho la febbre ad esempio avrò una percezione della temperatura diversa da quella che avrei se stessi bene, se ho fame il cibo mi sembrerà più gustoso che se fossi sazia, se ho coraggio non mi sembrerà spaventosa una cosa che per un altro appare tale, e così via. Sesto Empirico dedica il quarto dei suoi *tropi* (cioè delle riflessioni utili a suscitare il dubbio di cui molti scettici antichi compilavano liste) proprio a constatare come diversi stati fisici portino a diverse sensazioni, ma alla relatività della percezione si riferiscono quasi tutti i suoi *tropi*. Il mondo in cui ci sentiamo certi di vivere ci offre una gamma ricca e variopinta di esempi della relatività del sentire: non solo le nostre esperienze sono diverse a seconda delle condizioni fisiche, ma pare proprio che esse dipendano dall'educazione che abbiamo avuto, dalla specie animale a cui apparteniamo, dal luogo dove siamo nati, e così via, insomma da innumerevoli circostanze. Certo, se sono una donna nata in occidente alla fine del ventesimo secolo non potrò avere le esperienze di un uomo cinese del tardo periodo Ming, oppure quelle di un qualsiasi altro animale che non sia l'uomo, però mi vien da pensare, sulla base di come questi viventi diversi da me si comportano (o si comportavano nel caso dell'ipotetico signore cinese), che percepiscano e ragionino in modo differente da me e che perciò su molte cose abbiano certezze diverse dalle mie. Alla luce di tutto ciò allo scettico può venire la seguente domanda in mente: cosa può assicurarmi che il *mio* punto di vista sia quello che coglie il Vero e non lo siano invece gli altri che sono diversi o persino opposti al mio? Così riflette Sesto (PH I 112-113):

“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, sarà egli stesso parte della discordanza, e per nessun'altra maniera sarà egli giudice sincero e spassionato degli oggetti, per essere inquinato dalle disposizioni nelle quali si trova".²³

4. Delle credenze alla base

Il dubbio filosofico, si vede dagli esempi di motivazioni che abbiamo appena considerato, si colloca su un preciso sfondo di presupposti.

Il *trilemma di Agrippa*, per esempio, distrugge la speranza di poter dare una giustificazione soddisfacente delle nostre credenze, che paiono di principio prive di un fondamento valido, ma questo, naturalmente, posto che si concordi con questa concezione di validità della giustificazione. Ci sono infatti pensatori che ritengono legittimo porre un fondamento dogmatico, o almeno arbitrario e provvisorio, per bloccare il regresso e fornire una giustificazione valida. Alcuni pensatori, come quelli che discuteremo nei capitoli 3 e 4, si chiedono: è necessario giustificare quello di cui siamo così certi che nessuna prova che potremmo portare a sua convalida sarebbe da noi sentita altrettanto certa?

Le altre motivazioni che, abbiamo visto, spingono a dubitare sulla base di possibilità più o meno estreme, oppure a partire dall'idea che ogni presunta conoscenza si basa sull'esperienza, inducono a sospettare sia sempre avventato dichiarare la Verità di una credenza. Questo perché non c'è modo di escludere la possibilità di avere a che fare con un'illusione e che il reale sia un altro, e anche perché il nostro punto di vista è soggettivo, relativo e legato al presente, e non ci consente di accedere al piano del reale. Sia il ricorso alla dimensione del possibile che quello alle modalità conoscitive

²³ Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, Laterza, Roma-Bari 1988, p.27.

possono essere glissati però se si ritiene superfluo in tutti i casi, anche facendo filosofia, ragionare sulla base di possibilità improbabili e se si ha una concezione epistemologica differente da quella secondo cui tutte le informazioni che abbiamo di *ciò che è* dipendono dall'esperienza. Occorre concordare col presupposto empirista ed è essenziale essere disposti a discutere di mere possibilità per poter subire il fascino dei ragionamenti appena visti e trovarli almeno in parte persuasivi.

Insomma, arrivano a dubitare della conoscenza pensatori che hanno delle credenze particolari circa la validità di una giustificazione, ed anche rispetto al ruolo determinante dell'esperienza nel conoscere. Poi, naturalmente, per avanzare il dubbio occorre esser certi ci sia un soggetto che compie l'esperienza del dubitare: questo è per l'appunto il primo guadagno del dubbio metodico cartesiano. E se anche di questo soggetto si può sospettare, come suggerisce Hume, che non abbia un'esistenza individuale e continua, non fa niente perché comunque, seppur momentaneamente, c'è. C'è sempre negli almanaccamenti degli scettici un *io* che potrebbe starsi sbagliando, che potrebbe star sognando, che fa inferenze logiche, che potrebbe subire un inganno, che conosce in un certo modo.

Alla radice delle incertezze scettiche c'è sempre qualche certezza da cui si parte a ragionare. Vien da pensare che uno scettico che dà del dogmatico ad un collega filosofo si mette un po' nella stessa situazione del bue che dà del cornuto all'asino. Questo porta a concludere che lo scettico si autocontraddice? Probabilmente dipende da come il filosofo scettico considera queste sue certezze, Vere o semplicemente probabili e per lui plausibili. Però non andiamo oltre nel considerare la questione: come ho anticipato nelle prime pagine di questa tesi di laurea, non intendo qui affrontare un'analisi dello scetticismo di per sé ma semplicemente riflettere sul suo rapporto con le certezze ordinarie.

5. Cos'ha di diverso il dubbio filosofico dal dubbio ordinario?

Il dubbio filosofico è molto diverso dal dubbio ordinario. Esempi di dubbi scettici sono: potrei avere le percezioni che ho per via di stimoli elettrici forniti da un super computer simulatore di realtà? Come posso sapere che questo tavolo continua a stare qui anche quando esco dalla stanza e non lo percepisco? Forse la brioche profumata qui accanto a me esiste, però sono in dubbio se abbia o meno l'aspetto che mi pare abbia e io non lo posso appurare non potendo uscire dalla mia soggettività. Decisamente non è il genere di dubbi che sorgono tutti i giorni. Si tratta di questioni che hanno rilevanza quando si sta a ragionare comodamente in ozio, spensierati rispetto ai bisogni quotidiani e con la mente tutta affaccendata nel ragionamento filosofico; in comune con i dubbi che sorgono in situazioni della vita di tutti i giorni quelli scettici hanno quasi solo il nome.

Nel discorso quotidiano il termine *dubbio* ha vari significati. Il dubbio per esempio è un diffidare: <<Dubito che abbia mangiato la pizza ieri, non le piace affatto>>, <<Dubito che sia sveglio, sono le 4 di notte ed aveva detto che sarebbe andato a letto presto>>, <<Dubito che pioverà domani, le previsioni dicono ci sarà sole>>. Il dubbio quindi si ha spesso a proposito di una cosa che si pensa non sia vera.

C'è poi il dubbio che si presenta come un'indecisione ed è un non saper dare un giudizio positivo o negativo a nessuna delle scelte in campo. <<Entrambe le risposte mi sembrano andare bene...sono proprio in dubbio su quale scegliere>>, oppure, <<Ho un dubbio... quale vestito metto? Quello rosso o quello bianco?>>.

Si usa anche il termine *dubitare* per manifestare un propendere per una opzione invece che per un'altra: <<Ho il dubbio di aver dimenticato gli occhiali>>, può dire chi ha il forte sospetto di averli lasciati sul comodino a casa.

Quindi, riassumendo:

- dire: <<Dubito che...>> è dire: <<Penso che non...>>, ed esprime propensione a diffidare di qualcosa;

- dire: <<Ho un dubbio: questo... o questo...? Si o no?>> è dire: <<Non so se...>>, così da rendere l'idea dell'indecisione autentica tra più opzioni;
- dire: <<Ho il dubbio di...>> è dire: <<Mi sa proprio che...>>, per esprimere propensione verso una scelta.

Nel primo e nel terzo caso abbiamo dei motivi per propendere in senso positivo o negativo rispetto a qualcosa, mentre nel secondo caso ci sono pari possibilità per le varie opzioni.

Il dubbio filosofico può assomigliare come senso a tutte queste accezioni del termine. Gli scettici dubitano a volte nel senso che si trovano di fronte ad una incapacità di giudicare quale tra varie diverse credenze sia preferibile e perciò rinunciano a decidersi e a decretare una di esse come conoscenza; altre volte dubitano nel senso che propendono per il negare la possibilità di conoscere; altre volte ancora il loro dubitare della conoscenza è il manifestare la sensazione che questa non si dia proprio.

Se sorge un dubbio ordinario è perché c'è un qualche motivo di non fidarsi più di una precedente certezza o perché ci si trova in una situazione nuova in cui non si hanno sufficienti elementi per essere certi né di una né di un'altra opzione. I motivi scatenanti del dubbio filosofico invece, sebbene ce ne siano di più e di meno legati al pratico, sono comunque intellettuali come si è visto nella rassegna proposta poco sopra.

Il sentimento di indecisione, o quello di sospetto si dia o non si dia una certa cosa, non accompagnano il dubbio filosofico. Quando lo "scettico all'antica" sospende il giudizio e lascia che per lui rimanga in dubbio quale opzione sia quella giusta, si libera dell'indecisione, e facendola scomparire ottiene uno stato di benessere (così sostenevano i pirroniani): questo certo non accade nel dubitare in senso ordinario, dove quando si dubita ci si trova a diffidare, o a doversi bloccare in quanto si stava facendo e a tentennare, o ancora, persino, ad arrovellarsi in cerca di una soluzione; altro che *atarassia*. E anche quando il filosofo di fronte ad argomenti come quelli che abbiamo visto prima si trova sconcertato perché l'unica conclusione che gli sembra si possa trarre è che non possiamo conoscere, il sentimento di disagio se ne va in un baleno appena smette di filosofare. Posto che la prospettiva dell'apparente

inaccessibilità alla conoscenza lo sconcerti, dato che invece può persino sollevarlo nella soddisfazione di aver raggiunto un risultato filosofico tanto sottile (vedremo un accenno alla soddisfazione che può dare l'arrivare a conclusioni scettiche leggendo alcuni brani di Hume nel cap. 4.1).

Così come viene il dubbio nel quotidiano, poi, se ne va: c'è sempre la possibilità di trovare una soluzione. Si può verificare se tizia abbia mangiato la pizza ieri, così da capire se si faceva bene a dubitarne, chiedendoglielo per esempio; si può decidere se indossare il vestito rosso o quello bianco anche solo decidendo di lanciare una monetina, per fugare l'indecisione; e si può infine, controllando bene nella borsa, appurare che non si hanno gli occhiali con sé e poi avere una conferma quando si sarà tornati a casa e li si troverà davvero sul comodino, dove si aveva il dubbio di averli lasciati. Se non si riesce a trovare una risoluzione per un dubbio ordinario è perché non si trovano sufficienti elementi di certezza, ma potenzialmente una soluzione c'è. Ad esempio immaginiamo che ci sia stato un omicidio e che non si riesca in alcun modo a trovare il colpevole: magari si sospetta di qualcuno, ma non si sa se davvero è stato lui, e in mancanza di prove il caso viene chiuso. Il dubbio resta, però potenzialmente si potrebbe risolvere perché la soluzione c'è; qualcuno ha commesso il delitto.

La cosa che differenzia più di tutte il dubbio scettico da quello ordinario è precisamente che l'uno non ha soluzione per principio (se si condividono riflessioni scettiche come quelle che abbiamo visto prima), mentre l'altro sì. Il dubitare ordinario è una parentesi, di un *impasse* che si cerca di risolvere e che potenzialmente si può risolvere; mentre il dubitare filosofico è un interrogarsi senza soluzione, è un dichiarare i limiti dell'accesso alla conoscenza (dati alcuni presupposti) che non prevede una qualche reversibilità. A distinguere il dubbio filosofico da quello ordinario è essenzialmente l'irrisolvibilità dell'uno e la possibilità di essere risolto dell'altro. Vediamo un esempio di dubbio che può trarre in inganno, perché non è del tutto motivato, ma che non è un dubbio filosofico, e questo proprio per il fatto di essere risolvibile.

Esempio. **A** e **B** sono allo zoo, di fronte al recinto delle zebre. **B** indica una zebra e chiede ad **A**: <<Non è che magari è un mulo dipinto?>>.²⁴ Ad **A** viene il dubbio. Si avvicina all'animale, lo esamina, prova a lavargli via le strisce, lo controlla nei dettagli e consulta un suo amico biologo che lavora allo zoo (perché deve avere un amico dentro allo zoo, altrimenti chi gli ha dato il permesso di entrare nel recinto a tormentare la zebra?) non dopo aver fatto un'accurata ricerca sulle tipologie di vernice. Arriva infine alla conclusione che, dato che tutte le esperienze che ha fatto lo confermano, l'animale che lui e **B** hanno ammirato allo zoo è una zebra.

Non tutti i dubbi "immotivati" (motivati da curiosità, divertimento, gioco, piacere, ecc. e non da necessità "primarie") sono filosofici. Questo che abbiamo qui è un caso di dubbio ordinario perché, anche se il motivo che lo suscita è pura curiosità e voglia di fare una chiacchierata oziosa con un amico, si tratta di un dubbio che si può risolvere. Perché un dubbio sia scettico non basta sia ozioso e tiri in ballo possibilità alquanto improbabili, ma deve essere tale che le possibilità che coinvolge non possano venire escluse. Non posso escludere di essere un cervello in una vasca, perché se lo fossi tutte le mie esperienze sarebbero esattamente le stesse che ho adesso; non posso escludere che le cose siano in modo diverso da come sono visto che non posso farmi nessuna idea su di loro se non attraverso le mie esperienze soggettive; non posso escludere, per quanto improbabile sia, che il tavolo sparisca quando non lo percepisco, se conosco solo attraverso le mie esperienze; mentre invece posso escludere che l'animale che vedo sia un mulo dipinto se i vari esperimenti che compio mi portano tutti concordemente ad identificarlo come zebra, secondo la definizione corrente di *zebra*. Un mulo dipinto e una zebra sono indistinguibili solo ad uno sguardo superficiale, ma è possibile dirimere la questione nella pratica quotidiana; invece che io abbia un corpo o che io sia un cervello in una vasca a cui viene data la percezione di avere un corpo sono condizioni indistinguibili di principio.

²⁴ Menziono il fatto che a prima vista non si possano distinguere una zebra ed un mulo dipinto ispirandomi ad un esempio che si trova in Dretske, F., "Epistemic Operators", *Journal of Philosophy*, 67, 1970.

II. La questione: la certezza vince il dubbio

Che cosa succede se mettiamo a contatto i dubbi filosofici dello scettico con le certezze della quotidianità? Nella vita di tutti i giorni, come suonano le incertezze filosofiche?

Esempio 1: un ragionamento scettico fatto nella vita

Su un treno un controllore molto paziente passa a verificare che i passeggeri abbiano il biglietto. Si avvicina ad una ragazza che sta leggendo un libro:

Controllore: Buon giorno. Biglietto prego.

Ragazza: (alza gli occhi dal libro, lentamente, e lo guarda interrogativa, ancora assorta) Il biglietto...prima l'ho messo nella borsa, l'ho visto, me ne ricordo. Ma come posso sapere se c'è ancora visto che non ne sto facendo esperienza? E poi, non sono sicura di potermi fidare di un ricordo.

Controllore: (decisamente perplesso) Provi a guardare...

Ragazza: (fa per aprire la borsa, ma poi si ferma a pensare, a voce alta) Anche se ora lo trovassi non sarei sicura che ci sia veramente. Dal fatto che io abbia delle percezioni che la mia mente unisce insieme a darmi l'idea di un biglietto del treno non posso dedurre con certezza che effettivamente il biglietto ci sia. (Sta zitta un attimo, pensosa, e poi continua) In ogni caso poi, rimane la possibilità che in questo momento io stia solo sognando...forse non c'è nemmeno la borsa dove io sogno di aver messo prima un biglietto, forse non sono nemmeno in treno.

È facile immaginare cosa devono aver pensato il controllore e gli altri passeggeri: <<Questa qui è fuori di testa>>. I suoi dubbi filosofici, in una situazione quotidiana, risultano follie senza senso e sono decisamente fuori luogo. Ma questa scenetta è un'esagerazione, e la ragazza o è pazza per davvero o è solo molto spiritosa: anche il più radicale degli scettici non risponderebbe così al controllore che gli chiede di mostrargli il biglietto, perché il dubbio filosofico dura fin tanto che si ragiona. Non appena le incombenze quotidiane irrompono e richiedono che si agisca lo scettico non

avrà esitazioni a basarsi sulle sue credenze, che sia sicuro di conoscerle o meno. Ecco un esempio:

Esempio 2: la vita che irrompe durante un ragionamento scettico

Su un treno, una ragazza sta leggendo il *Trattato sulla natura umana*²⁵ di Hume ed è arrivata alla parte IV della prima sezione, quella dedicata allo scetticismo. Sente distrattamente che il controllore è entrato nel vagone e che ha iniziato a chiedere ad ogni passeggero di poter vedere i biglietti. Immersa nel filo dei ragionamenti di Hume inizia a pensare:

Ragazza: Il biglietto...prima l'ho messo nella borsa, l'ho visto, me ne ricordo. Ma come posso sapere se c'è ancora visto che non ne sto facendo esperienza? E poi, non sono sicura di potermi fidare di un ricordo. Certo, potrei guardare se c'è, ma anche se lo trovassi non sarei sicura che ci sia veramente, perché dal fatto che io abbia delle percezioni che la mia mente unisce insieme a darmi l'idea di un biglietto del treno non posso dedurre con certezza che effettivamente il biglietto ci sia. In ogni caso poi, rimane la possibilità che in questo momento io stia solo sognando...forse non c'è nemmeno la borsa dove io sogno di aver messo prima un biglietto, forse non sono nemmeno in treno.

Arriva il controllore.

Controllore: Buon giorno. Biglietto prego.

La ragazza non si accorge della sua presenza, sta guardando fuori del finestrino ed è troppo concentrata nelle sue riflessioni scettiche.

Controllore: Signorina, non ha il biglietto? Sono 50 euro di multa.

All'improvviso lei si ridesta e si precipita a cercare nella borsa.

Ragazza: Eh...cosa? Oh, il biglietto! *Certo*, ce l'ho il biglietto! Aspetti solo un secondo. Sono *certa* di averlo messo qui prima (frugando frettolosamente). Deve esserci perché l'ho visto prima, mi ricordo perfettamente di averlo messo qui. Ah, eccolo! (porgendolo trionfante al controllore) *Sapevo* che c'era.

²⁵ Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, op.cit.

La ragazza ora è *certa, sa, ricorda perfettamente* proprio quello di cui pochi istanti prima dubitava. Se il dubbio filosofico viene messo a confronto con la vita sbiadisce, evapora in un soffio e smette di rimproverare alle credenze ordinarie di non essere conoscenze. È un dubbio che funziona solo in una situazione di isolamento da qualsiasi preoccupazione che non sia intellettuale, e appena anche solo una piccolissima necessità quotidiana fa capolino il dubbio non può che lasciarle il posto. Abbiamo tantissime certezze, anche gli scettici le hanno, ed esse nella vita hanno la precedenza rispetto a qualsiasi teoria.

1. Ordinarie certezze

Dire che siamo *certi* di qualcosa, che siamo *convinti* o che *crediamo fortemente* qualcosa, equivale a dire che abbiamo tutti i motivi di ritenere che le cose stiano proprio così. Qui uso come sinonimi *certezza* e *credenza*:²⁶ entrambe queste disposizioni verso una proposizione indicano che la consideriamo degna di fede; credenza forse ha una coloritura più soggettiva ma usiamola qui nel senso forte di una viva persuasione, l'importante è che ci intendiamo.

Nella vita di tutti i giorni, dicevamo, abbiamo molte certezze. Già questa è una certezza: credo che tutti voi, come me, abbiate molte certezze. Io, per esempio, sono certa di avere di fronte a me la tastiera del computer di casa mia; credo con fermezza che due giorni fa ci sia stato un forte temporale e che, una volta terminato, mio papà mi abbia chiamata fuori a vedere l'arcobaleno; sono certa che una parte del mio corpo sia il cervello e che ne abbiamo uno tutte le persone; credo che tante risposte convincenti alle domande che ci poniamo sulla conoscenza siano là; sono sicura che Alessandro Magno fosse macedone e che Venezia si trovi in Italia, inoltre credo senza ombra di dubbio che sia meglio smetterla con questa lista, perché la cosa si sta facendo noiosa.

²⁶ Questo, principalmente, perché gli autori che tratteremo nei prossimi due capitoli usano a volte l'una e a volte l'altra.

Non è una cosa proprio usuale esplicitare così ciò di cui siamo sicuri: nel quotidiano che noi crediamo qualcosa si capisce da come ci comportiamo, da quello che facciamo, non occorre né esser consapevoli della certezza né, tanto meno, metterne altri a parte. Più qualcosa è certo, poi, più resta inespresso; quante volte, per esempio, vi siete trovati a dire al vostro interlocutore <<So che esisti>>, se non a qualche lezione di filosofia? Invece è facile capiti di dire <<Sono sicura che il film inizia alle nove, sbrigati!>>, a chi magari se la prendeva con calma convinto iniziasse alle nove e un quarto. Se sentiamo la necessità di esplicitare una certezza generalmente è perché qualcosa l'ha messa in discussione, ma per certe cose non capita praticamente mai l'occasione vengano messe in dubbio (tranne che nel corso di meditazioni scettiche si intende).

Molte di quelle che ho menzionato sono certezze contingenti, che ho io in questo momento e in questo luogo, ma tutte quante sottintendono certezze più generali, come: sono certa che ci siano e che ci siano state cose fuori di me (il computer, le gocce di pioggia che formano l'arcobaleno, ecc.), sono certa che ci siano e che ci siano state altre persone (mio papà e Alessandro Magno per esempio), sono certa di avere una coscienza (nelle varie certezze menzionate parlo di me), e così via.

Alcuni degli autori che poi prenderemo in considerazione sottolineano il carattere comunitario di credenze come queste. Certezze così generali sono parte del senso comune perché così come le ho io le hanno anche gli altri; su questa sicurezza si basano le riflessioni di Reid e Moore che poi vedremo (cap.3). Le credenze di senso comune come queste sono credenze condivise in generale dalle persone ed esse sono sentite come indubitabili, evidenti, immediatamente chiare a tutti. Sono credenze di base perché costituiscono il punto di partenza di ogni ulteriore certezza, sono i nostri "presupposti" e costituiscono le fondamenta che non si cerca in alcun modo di spiegarsi, che sono assunte come a-problematiche perché non sembra sia necessario spiegarle.

Il dubbio dello scettico riguarda tutte queste nostre certezze, persino quelle di base che ci accompagnano in ogni momento, ma il suo sguardo critico sul certo si esercita solamente in condizioni molto particolari, di isolamento dalle incombenze quotidiane.

Al contrario, è proprio il quotidiano il terreno nel quale si formano in noi le certezze, che sono un qualcosa che appartiene interamente alla vita di tutti i giorni. Le nostre azioni infatti si basano sulle certezze che abbiamo: ad esempio, è perché sono certa che la pasta troppo cotta diventi molle e appiccicosa che ora mi alzo e vado a scolarla, o è perché credo che esistano altri esseri umani ho fatto mezzo chilo di pasta e non solo una porzione. Noi viviamo regolandoci sulle certezze e le certezze riguardo ad un certo ambito ci accompagnano sempre quando ci troviamo a dover agire in esso.

Ciò di cui siamo certi, noi diciamo di saperlo. Per ogni nostra certezza, se se ne presenta il caso, diciamo che noi sappiamo che le cose stanno come noi siamo certi stiano. Per chi è certo, nel discorso di tutti i giorni: <<essere certi che x>> = <<sapere che x>>. Però, come abbiamo visto nel primo capitolo (cap.1.1), al *sapere*, in senso tradizionale, oltre alla certezza e alla giustificazione si accompagna un altro importante requisito, quello di *verità*; una cosa di cui noi siamo certi perché sia da noi *saputa* in senso filosofico deve essere vera, altrimenti noi *crediamo* di sapere ma non la sappiamo. Ecco, lo scettico ha questo dubbio: sappiamo o non sappiamo ciò che crediamo?

Lo scetticismo pone il dubbio se noi sappiamo ciò che crediamo, dalla prima all'ultima certezza, senza esclusione e senza alcuna remora (o almeno, potenzialmente può essere esteso a piacimento, che poi gli scettici abbiano a volte dubitato solo di alcuni ambiti e di altri no è un altro discorso). Se lo scettico abbia il diritto di dubitare che noi non conosciamo è una questione tuttora più che aperta e a noi qui non interessa, ciò che ci importa sottolineare è che, se anche potesse farlo in teoria, sicuramente perde qualsiasi diritto di avanzare dubbi in pratica. Non gli è per nulla concesso dubitare: materialmente nel quotidiano il dubbio filosofico non sta in piedi e nemmeno gli scettici più convinti riescono a ricordarsi del loro dubitare della conoscenza nella vita di tutti i giorni. L'impossibilità di un dubbio filosofico concreto e la sua inconsistenza rispetto alle credenze quotidiane, lo mettono in evidente contrasto con la vita.

Al dubbio confrontato nel quotidiano con le certezze che succede? Vince la certezza. Le ordinarie certezze battono le occasionali incertezze dello scettico, e il dubbio:

- appare immotivato, non si capisce da dove venga;
- suona bugiardo perché non è sentito, ma solo pensato;
- risulta ininfluyente, non ha effetti pratici;
- si dimostra labile perché va e viene;
- crea un paradosso per cui si ha l'impressione di credere e non credere al contempo.

2. Stridenti incertezze

Calato nella quotidianità il dubbio filosofico è fuori dal suo ambiente e vengono meno tutte le condizioni che lo hanno suscitato, rimpiazzate da priorità ben più tangibili. In effetti, assistendo alle meditazioni a voce alta della ragazza del treno chiunque avrebbe potuto pensare: <<Perché accidenti reagisce così?>>. Che bisogno c'è di farsi tutti quei problemi quando basta semplicemente cerchi il biglietto che non può essere certa di ricordare ci sia in borsa, anche se potrebbe non esserci più, e, nel caso in cui lo trovi (cosa che in realtà ci aspettiamo tutti accadrà) mostrarlo al controllore? La ragazza non si accorge che al controllore non interessa se lei *sa* che il biglietto c'è o se lui può saperlo o meno: al controllore basta verificare che le percezioni che la sua mente mette insieme a dargli l'impressione che ci sia un biglietto si facciano vive, e che gli si dia almeno una percezione visiva che gli faccia credere ci sia un timbro sulla sua esperienza presente di biglietto. Il malcapitato controllore vuole solo vedere il biglietto. Tutto l'insieme di problemi e questioni che interessano mentre si è immersi nella filosofia risultano trascurabili nel quotidiano; ci sono altre priorità. Il dubbio filosofico suona allora proprio fuori luogo ed appare:

Un dubbio immotivato

Alle orecchie del quotidiano il dubitare filosofico suona senza motivo. I dubbi che si incontrano nella vita di tutti i giorni, infatti, hanno sempre una causa pertinente alle circostanze, ed in confronto a loro un dubbio come quello filosofico, i cui motivi sono trascurabili se non in filosofia, sembra privo di ragione. Bizzarro non abbia ragioni un

dubbio che è pura razionalità, o forse no: razionale magari non coincide con ragionevole.

Nel quotidiano accogliamo solo obiezioni alle nostre certezze che siano ben motivate; più siamo sicuri di qualcosa, e quindi più abbiamo motivi per credere qualcosa, più servono ragioni convincenti per abbandonare la certezza. Perché un dubbio di quelli ordinari possa farsi largo occorre abbia alle spalle forti elementi a suo sostegno. Sicuramente anche la curiosità può essere un buon motivo nelle dovute circostanze, e quindi anche la curiosità intellettuale che può spingere al dubbio scettico, ma solamente in situazioni dove ci sia spazio per cose simili. Per la maggior parte del tempo però il nostro vivere quotidiano richiede azione, richiede di occuparsi di incombenze a cui si deve rispondere in modo pratico, richiede che se una certezza vacilla ce ne deve essere una nuova pronta a sostituirla. Perché mai, ci potremmo chiedere ascoltando uno scettico, dovremmo avere dubbi su qualcosa che si dimostra sempre all'altezza? Perché problematizzare ciò che non fa problema? Figurarsi se nel quotidiano qualcuno potrà mai prendere sul serio il dubbio filosofico, che arriva a mettere in discussione ciò che di più sicuro c'è per noi, persino la certezza nell'esistenza degli altri e del mondo. Decisamente il dubbio filosofico non ha motivi che tengano da esibire in sua difesa quando si scontra col quotidiano. Un dubbio che ha la radicalità di quello filosofico, che investe ad oltranza tutte le certezze in nome della possibilità, senza che facendo questo ottenga qualcosa di concretamente impiegabile nel quotidiano, appare folle.

Non per niente lo scetticismo può essere paragonato alla pazzia, anche se si tratta di una pazzia *metafisica*, come spiega Thomas Reid, visto che a differenza della pazzia normale non è continua:

“bensì intermittente, può cioè colpire il malato nei momenti di solitudine speculativa, ma scompare appena egli rientra in società e il senso comune recupera la sua autorità”.²⁷

²⁷ Reid, T., *Ricerca sulla mente umana: e altri scritti*, UTET, Torino 1975, p.327.

Se lo guardiamo dal quotidiano, il dubbio filosofico appare come un dubbio assurdo, folle persino, che non ha un serio motivo se confrontato a certezze che invece abbiamo un sacco di motivi per avere.

Un dubbio fasullo

Il controllore del nostro esempio di prima se non ha pensato che la ragazza fosse impazzita avrà pensato lo stesso prendendo in giro: «Non è vero che se trovasse il biglietto nella borsa poi continuerebbe a non sapere se che l'ha! Certo che lo saprebbe! Mi prende in giro?», avrebbe potuto dirle. Come si può credere che parlasse sul serio? Veramente dubitava di saperlo? Insomma, suona proprio un dubbio simulato, falso, quello che si avanza sulle cose di cui solitamente siamo tranquillamente certi.

Lo scettico per primo ammetterà che il dubbio che avanza non lo *sente* davvero. I dubbi filosofici non sono come i dubbi ordinari che fanno provare autentica diffidenza oppure indecisione e genuina incertezza verso qualcosa: i dubbi scettici sono «dubbi di carta», così li definisce Peirce, pensando a quelli che si poneva in modo iperbolico Descartes.

“I filosofi delle scuole più diverse propongono che la filosofia prenda le mosse da uno o da un altro stato mentale, in cui peraltro nessuno si trova realmente, tanto meno un principiante in filosofia. Gli uni propongono di cominciare dubitando di tutto e sostengono che esiste solo un'unica cosa di cui non è possibile dubitare [...] Ma in verità vi è un unico stato mentale da cui è possibile «prendere le mosse», vale a dire proprio quello stato in cui realmente ci si trova nel momento in cui si «prendono le mosse», uno stato in cui si è carichi di un'immensa massa di cognizioni già formate, delle quali non è possibile disfarsi nemmeno volendo; e chi può sapere se, potendo, non ci si renderebbe impossibile ogni conoscenza? Chiamate

dubitare lo scrivere su un pezzo di carta che dubitate? Se così fosse, il dubitare non sarebbe cosa seria”.²⁸

Abbiamo, insomma, delle <<cognizioni già formate>>, delle credenze, di cui non ci possiamo disfare assolutamente nemmeno quando facciamo filosofia, e il dubitarne filosoficamente non è un dubitare <<serio>>, non è insomma un dubitare in senso ordinario, non è quel tentennare di una certezza vero e proprio a cui solitamente diamo il nome di *dubbio*. Il dubbio scettico è chiamato *dubbio* solo per somiglianza con quello della vita di tutti i giorni, ma non è davvero la stessa cosa: è fatto di carta.

Nei dubbi dei filosofi scettici il sentimento di indecisione, sospetto o propensione è più che altro figurato, evocato a livello teorico *pour parler* (anzi, *pour philosopher*), o se c'è veramente a livello emotivo dura fintanto che si sta a riflettere (di questo parleremo abbondantemente nel corso delle prossime pagine).

Un dubbio ininfluente

Lo scetticismo è fuori luogo nel quotidiano, tanto che è assolutamente ininfluente in esso e che persino chi lo sostiene non muta di una virgola il suo modo di vivere. Il dubbio filosofico non lascia tracce nella vita di tutti i giorni. Non potrete mai distinguere chi è uno scettico dal modo in cui si comporta o da quello che dice quando non sta rimuginando, perché tutto il suo cavillare non ha alcuna ricaduta quotidiana. Tanto per chiarire, mi pare evidente che Hume conversava, mangiava e scriveva anche se in alcune sue pagine dà l'impressione di non sapere più se i presunti oggetti di percezione abbiano un'esistenza continua e distinta rispetto a noi e di non poter sapere se si dia un'identità personale o se il legame di causalità abbia un fondamento che vada oltre le nostre abitudini. Quando una riflessione scettica è interrotta dal quotidiano, o quando nel quotidiano si accenna ad una riflessione scettica, ci si accorge che, qualsiasi dubbio si fosse posto durante tale meditazione, l'incertezza filosofica non produce il minimo effetto. Per quanto la ragazza che legge Hume in treno rimugini sulla possibilità di sapere o meno se ci sia un biglietto nella sua borsa, nel momento in

²⁸ Peirce, C. S., “Che cos'è il pragmatismo” in *Che cos'è il pragmatismo*, Jaka Book, Milano 2000, pp.28-29.

cui il biglietto serve lei lo prende e i dubbi sono tutti accantonati: le incertezze del pensiero non cambiano nulla nella pratica del quotidiano. Lo scetticismo, insomma, si può tranquillamente ignorare: dice che la *conoscenza* intesa in un certo modo (come credenza vera e giustificata) è impossibile, e non che è impossibile che noi *crediamo di conoscere* e chiamiamo conoscenza un'attività che facciamo comunemente.

I dubbi ordinari non sono per niente così: possono proprio paralizzare una certa azione, o come minimo ci fanno esitare. Sono dubbi che ci poniamo perché qualcosa non torna, perché c'è qualcosa che ci spinge a diffidare di quella che poco prima era una certezza; e visto che le nostre azioni necessitano di certezze, quando una di esse si incrina per un attimo esitiamo. Dubbi del genere, di quelli tangibilmente motivati e non simulati, sono tutt'altro che ininfluenti.

Un dubbio "suicida" (ma solo se frainteso)

Le prese in giro antiche ci mostrano che se il dubbio scettico ha conseguenze sulle nostre azioni concrete, come le ha il dubbio ordinario, allora sono guai. Pirrone infatti, come riferisce Diogene Laerzio:

"era coerente col suo pensiero anche nella vita. Non scansava nulla, non badava a nulla, ma affrontava ogni cosa restando saldo: carri, precipizi, cani e tutti gli inconvenienti del genere, senza concedere nulla ai sensi. Veniva comunque messo in salvo –secondo quanto affermano i seguaci di Antigono di Caristo- dai suoi discepoli che lo accompagnavano".²⁹

Davvero essere scettici può costituire un tale rischio per la vita? No, affatto, perché quello filosofico è un dubitare che si possa conoscere nel senso classico di *avere giustificazioni per credere sia vera una proposizione che lo è*, come abbiamo visto nel cap.1, e non è un mettere in dubbio il fatto che ciascuno di noi abbia credenze nella vita. Continua Diogene:

²⁹ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005, p.1103, §62.

“Enesidemo, invece, afferma che egli faceva filosofia secondo il principio della sospensione del giudizio, ma che in pratica non compiva ogni azione in modo sprovveduto. E visse fino a quasi novant’anni”.³⁰

Di questo non hanno tenuto conto gli antichi accusatori degli scettici, che hanno preso la teoria di Pirrone, l’hanno fraintesa ignorandone alcuni punti fondamentali e l’hanno immaginata messa in pratica con il divertente risultato poco sopra riportato. Nessuna forma di scetticismo però può venir accusata di essere d’intralcio alla vita e i rimproveri di questo genere, rivolti soprattutto agli antichi, non rendevano giustizia a alle loro filosofie. Sia scettici pirroniani che accademici erano abituati all’accusa di *apraxia* (o *anenergesia*, che significa inattività) e a quella che sosteneva fossero incongruenti con quanto affermavano nella loro filosofia visto che poi di fatto dovevano agire, ma entrambi gli indirizzi avevano la risposta pronta.

I pirroniani sospendevano il giudizio di ciò che non si mostrava evidente, e un carro che ci viene incontro a tutta velocità appartiene alla categoria dell’evidente, come tutti i fenomeni che ci appaiono nella vita. Questi scettici non negavano affatto l’assenso ai fenomeni, e cioè al modo in cui le cose ci appaiono (*to phainomenon*), bensì sospendevano il giudizio circa come la cosa è di per sé. Spiega Emidio Spinelli: <<ciò che fa difficoltà allo scettico non è il fatto che qualcosa appaia, ma la pretesa di stabilire che cosa sia nella la sua vera natura l’oggetto che sta dietro quell’apparenza fenomenica>>.³¹ Il fenomeno non è soggetto ad indagine e viene accettato passivamente, senza fare resistenza; per questo il pirroniano poteva agire come chiunque altro, seguendo le sensazioni, i bisogni biologici e, dal punto di vista dell’etica, dando assenso alla consuetudine e alle tradizioni, senza voler stabilire cose è bene e cosa male, ma seguendo ciò che *appare* bene in quel momento.

Gli accademici nella vita seguivano ciò che sembrava loro ragionevole (*eulogon*), adottando <<un modello di comportamento, che in modo naturale indirizza verso il bene come ciò che è proprio *oikeion*, passando unicamente per il legame ‘meccanico’ della rappresentazione e del relativo impulso e offrendo dell’azione che ne scaturisce

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Spinelli, E., *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, op.cit., p.139.

una giustificazione post factum>>,³² spiega Spinelli. In questo modo l'agire è frutto dell'impulso e non una scelta: dato stimolo-data reazione, e dunque nessun giudizio di mezzo, solo automatismo. In un secondo momento, durante lo scolarcato di Carneade, nell'Accademia si prese anche ad ammettere si potesse dare assenso al *pithaton*, e cioè a ciò che appare come probabile. Si trattava di concedere affidabilità a ciò che è utile per la vita, sempre comunque senza ritenere che fosse conoscibile.

Insomma, le accuse di *apraxia* e di incongruenza sono inappropriate e si adattano solo ad uno scetticismo che nessuno sostiene, anche perché, come mostra l'aneddoto, se qualcuno lo facesse non sopravviverebbe un giorno. Il dubbio scettico, ripeto, anche se si estende alle credenze che noi abbiamo a causa di ciò che ci appare, non incide per niente su questo *credere* ma avanza solo perplessità circa la corrispondenza al Vero di esso. Nessuno scetticismo prescrive di rinunciare alle credenze nel quotidiano mondo che ci appare.

Un dubbio che va e viene

Il dubbio scettico è sfuggente, va e viene. Pensiamo ad esempio alla ragazza che in treno leggeva Hume e si lasciava convincere dalle sue argomentazioni: leggendo dubitava; poi però, presentandosi un'esigenza pratica, ha smesso di porsi domande circa il suo sapere o meno se il biglietto esiste. Passato via il controllore, possiamo immaginare, si sarà rimessa a pensare guardando sfrecciare il panorama, e avrà ripreso a mettere in discussione le certezze rimarcate poco prima. Naturalmente, quando sarà giunta alla sua fermata il dubbio sarà andato via di nuovo: non sarà stata a chiedersi se poteva o meno dire di sapere che era proprio la stazione a cui doveva andare, ma avrà lasciato perdere gli almanaccamenti e si sarà fidata della sua certezza di essere giunta a destinazione, perché, che fosse vero o meno, tutto probabilmente avrà contribuito a confermare fosse così. Questo è ciò che conta vivendo.

Quello filosofico è uno strano dubbio quindi, che non resiste un attimo alla vita quotidiana e sfuma via. Non nasce perché ce n'è bisogno (è immotivato) e non c'è alcun bisogno che resti (è sfuggente). Non suscita interesse se confrontato alla vita.

³² *ivi*, p.7.

Anche il dubbio ordinario non è uno stato che rimane stabile, come spiega Peirce (cfr. cap.4.3).

“Il dubbio è uno stato di irrequietezza e insoddisfazione contro il quale lottiamo per liberarcene e passare nello stato della credenza [... il dubbio] ci stimola all’azione finché esso è distrutto” .³³

Il dubbio ordinario è sempre un passaggio tra una credenza e l’altra, non può essere una condizione stabile; è un momento di disagio ed indecisione che denota la mancanza di una credenza e che spinge a cercarne una. Quando una nuova credenza è stabilita il dubbio è risolto. Allo stesso modo, il dubbio scettico non è fatto per restare a lungo e cede il passo alle certezze se la vita quotidiana chiama, ma, e qui sta una importante differenza, quando il dubbio del filosofo svanisce non è perché è risolto, <<distrutto>>, come accade invece per quello ordinario. Il dubbio dello scettico può scomparire in un baleno di fronte alla vita, ma solo perché chi se lo pone lo accantona. Facciamo un paio di esempi per evidenziare questa differenza:

Esempio 1. **A** e **B** stanno trasportando dei manichini per allestire la vetrina di un negozio quando **A** si accorge che mancano le mani di quello che sta trasportando. Allora dice a **B**: <<Mancano le mani. Le avremmo perse per strada o saranno rimaste in magazzino?>>. **B** non sa cosa pensare perché gli pareva di averle avvitate ma ora che non ci sono gli viene il dubbio forse di non averlo fatto. Per risolvere la questione rifanno il tragitto all’inverso e vanno al magazzino. Lì trovano le mani del manichino. Non ci sono più dubbi: se le erano dimenticate lì.

Esempio 2. **A** e **B**, ad un convegno di filosofia, si incontrano e si stringono la mano. **B** domanda: <<Lei è sicuro di avere le mani e di non essere invece un cervello in una vasca privo di mani?>>. **A**, che è incline a meditare sul problema con lui, dopo un po’ arriva alla conclusione che no, non ne è sicuro. Si salutano e ciascuno va per la sua strada. Pochi minuti dopo **A** smette di pensare alla questione e da quel che fa appare

³³ Peirce, C. S., “Il fissarsi della credenza”, in *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, p.191.

chiaro che non ha esitazioni nell'usare le mani, proprio come se sapesse di averle.

Nel primo esempio si va a caccia di elementi nuovi per poter arrivare a stabilire una certezza, e una volta che la si è trovata il dubbio se ne va; mentre nel secondo il dubbio non si risolve e non consente smentite concrete, ma semplicemente sfugge dal pensiero. Il dubbio ordinario prima viene e poi se ne va, definitivamente; il dubbio filosofico può andare e venire continuamente dai pensieri dello scettico perché non pone una questione concreta e risolvibile. L'abbiamo detto nel primo capitolo: il dubbio scettico solleva questioni che non consentono accertamenti, che rimangono sospese di principio.

Nell'esempio 1: sapere → dubbio → soluzione con raggiungimento di un nuovo punto stabile in cui nuovamente si dice di sapere.

Nell'esempio 2: sapere → dubbio → nessuna soluzione del dubbio (nuove esperienze non possono mutare la situazione) → disinteresse per la questione.

Un dubbio paradossale

Il dubitare filosofico suona paradossale a confronto con le certezze perché spinge a dubitare di sapere cose che nel quotidiano diciamo senza esitazione di conoscere. Per esempio, io so benissimo di avere le mani: le sto pure usando per scrivere! Eppure se mi si sottopone la questione della possibilità di essere un cervello in una vasca sono pronta a concordare che non so di non esserlo, infatti se lo fossi non me ne accorgerei perché avrei le stesse percezioni che ho adesso. Ma, ragionando, se io non so di non essere un cervello in una vasca come posso *sapere* di avere le mani? Se infatti lo fossi non le avrei, e visto che non sono in grado di escludere la possibilità di esserlo potrei non avere in effetti le mani: se *sapere* una proposizione è credere una proposizione vera ed essere giustificati a farlo, allora, essendoci la possibilità che non sia vero che ho le mani, non posso dire di *sapere* di averle. Eppure lo so... So e non so? Non è possibile! Questa situazione inammissibile rappresenta chiaramente quanto stridano le domande e i dubbi degli scettici rispetto alle nostre certezze.

Nell'odierno dibattito sullo scetticismo questo nodo viene spesso preso in considerazione e lo si schematizza in questo modo, o in modi simili:

(1) Io so **P**

(2) Io non so \neg **H**

(3) Se non so \neg **H** allora non so **P**

La lettera **P** sta per una qualsiasi proposizione ordinaria, mentre **H** è un'ipotesi scettica a piacere. Le discussioni d'oggi sullo scetticismo considerano quasi esclusivamente gli scenari scettici perché la forma di scetticismo maggiormente discussa è quella cartesiana, ma i tre passaggi valgono anche se al punto (2) poniamo altre considerazioni scettiche: per esempio <<Io non so se c'è un modo di giustificare **P** che non porti ad un regresso infinito, ad un circolo vizioso o ad un'assunzione dogmatica>> (e se non so se **P** è giustificabile in modo valido allora non posso conoscere **P** visto che conoscere è credere in modo giustificato), oppure <<Io non so se **P**, che asserisco a partire da esperienze soggettive, corrisponde al reale>> (e quindi non so **P**, perché sapere implica avere una credenza Vera).

Per risolvere il paradosso alcuni anti-scettici negano la (2) e affermano che non è assolutamente vero che non possiamo escludere il darsi di scenari scettici; gli scettici invece rinunciano tranquillamente alla (1) proprio come conseguenza del loro ritenere di non poter sapere di non essere un CIV o qualcosa del genere. C'è poi la posizione dei contestualisti, di cui parleremo nel cap.4.4, che ritengono questo non sia affatto un paradosso perché quando dico che so di avere le mani non intendo il *sapere* allo stesso modo di quando concludo, alla luce del dubbio scettico, di non poter sapere di averle. Un'altra soluzione ancora per sciogliere il nodo è quella di negare la validità della (3), sostenendo che è svolta attraverso un passaggio logico illegittimo, anche se generalmente è ritenuto valido.³⁴

³⁴ L'affermazione (3) deriva dal fatto che **H** e **P** si escludono a vicenda, se **H** allora \neg **P**, dato che se fossi un cervello in una vasca non avrei affatto le mani ($\mathbf{H} \rightarrow \neg \mathbf{P}$). Noi solitamente tendiamo a ragionare in questo modo: se sappiamo una certa proposizione e sappiamo che questa ne implica un'altra allora ci par logico che sappiamo anche l'altra. Questo ragionamento piuttosto intuitivo viene chiamato dai logici *principio di chiusura*: se so **A** e so che **A** implica **B** allora so **B**; schematicamente $[\mathbf{SA} \ \& \ \mathbf{S(A \rightarrow B)}] \rightarrow \mathbf{SB}$.

Comunque sia, quello che ci interessa qui è notare come i problemi posti dallo scettico diano un'impressione di erroneità, follia, assurdit . Allo stesso modo in cui dal non sapere di non essere CIV concludiamo di non sapere di avere le mani, possiamo anche dire che se sappiamo di averle allora sappiamo di non poter essere CIV. Se vale la (1) allora non vale la (2), ma se vale la (2)   falsa la (1), eppure sia la (1) che la (2) sono plausibili. Qui sta il paradosso. Il dubbio scettico, che si insinua e che dipinge uno scenario possibile capace di rendere false tutte le nostre credenze, suona veramente paradossale messo a fianco alle certezze della quotidianit .

3. Una teoria che parla del quotidiano senza tenerne conto

Meditare, rimuginare, fantasticare, almanaccare, sottilizzare, elucubrare, arzigogolare, cavillare. Ciascuna di queste espressioni d  l'idea di cosa stia facendo uno scettico che dubita. Se si considera questo allora   semplice dare una risposta a questa domanda: perch  il dubbio filosofico stride col quotidiano? Perch    pura teoria; nonostante si possa esercitare sulle credenze quotidiane, di quotidiano non ha nemmeno l'ombra.

Questo direi che vale per tutte le forme di scetticismo, anche per quelle che sono pensate per uno scopo particolare e che sono dunque *pratiche*. Spesso nella storia della filosofia le argomentazioni scettiche sono state avanzate non tanto con in mente il voler tentare un'analisi della conoscenza umana, quanto con una funzione strumentale; in tutti i casi perch  i dubbi scettici, sia che fossero posti come questione epistemologica, sia che fossero invece un mezzo dialettico per zittire un avversario, un ponte per la certezza od una dotazione di riflessioni per la pace interiore di alcuni, erano comunque *dubbi in teoria* se paragonati ai dubbi ordinari. Il dubbio filosofico   di tutt'altra pasta da quello che solitamente merita questo nome perch    un tipo di incertezza teorica, non pratica. Non che la teoria non sia una pratica, anzi,   sicuramente un'*attivit * intellettuale, ma opponendo dubbio teorico a pratico intendo confrontare due tipi di pratica dell'incertezza: una *pratica intellettuale* che segue da considerazioni logiche e una che fa parte integrante della quotidianit  di tutti. Il dubbio filosofico   teorico, e anche quando   adoperato come strumento suona ugualmente

stonato se inserito nell'armonia delle certezze di ogni giorno. Ecco un paio di esempi di usi pratici dello scetticismo che rimangono comunque pratiche intellettuali:

- Lo scetticismo di tipo pirroniano poteva portare, dicevano gli antichi, all'*atarassia*, all'imperturbabilità, e quindi il dubbio filosofico che esso proponeva aveva una finalità pratica. Ma per quanto potesse essere strumentale si trattava pur sempre di un dubbio come mezzo teorico per un fine che si muove ad un livello differente da quello quotidiano. Racconta Sesto Empirico nelle sue *Pyrronianae Hypotyposes* I 28-29:

“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 rinunciò, e scagliò contro il dipinto la spugna nella quale detergeva il pennello intinto di diversi colori. La spugna, toccato il cavallo, vi lasciò un'impronta che pareva schiuma. Anche gli Scettici speravano di conseguire l'imperturbabilità dirimendo la disuguaglianza che c'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 l'imperturbabilità, quale l'ombra al corpo”.³⁵

Non c'è quindi una connessione necessaria tra la sospensione del giudizio (*epoche*) e la calma interiore; semplicemente dall'una *può* derivare per caso l'altra se a compiere l'*epoche* è qualcuno che dopo innumerevoli tentativi di raggiungere la conoscenza getta la spugna. L'*atarassia* giunge infine a rasserenare l'animo di quelli che erano alla ricerca di una risposta definitiva alle domande sul reale, di quelli che si tormentavano nella ricerca della conoscenza per poter placare la loro sete di sapere. La teoria di Pirrone è la medicina per un malessere intellettuale.

- Nella storia della filosofia molti hanno sfruttato il dubbio filosofico di poter conoscere attraverso i sensi, o attraverso la ragione, per esaltare il ruolo dell'illuminazione divina e della fede. Nel Medioevo ci sono stati alcuni richiami

³⁵ Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, op.cit., p.10.

a tesi scettiche come <<inviti alla cautela e alla modestia intellettuale>>,³⁶ ma è soprattutto l'epoca della Controriforma il campo di battaglia dove l'armamentario di argomenti scettici è stato piegato al servizio della fede.³⁷ I dubbi degli scettici antichi, nella forma che ci descrive Sesto Empirico soprattutto, nel Cinquecento e nel Seicento vennero strumentalizzati nelle dispute teologiche per mettere in primo piano la rivelazione. Si trattava di un utilizzo pratico del dubbio teorico, ma non tanto per la pratica quotidiana, quanto per la pratica intellettuale del dibattito colto. Ancora una volta il dubbio filosofico, seppur utilizzato, rimane nell'ambito del teorico.

Le varie tipologie di dubbio filosofico che si sono date, anche quelle non discusse puramente per riflettere sul conoscere, sono tipi di dubbio teorico che suonano immotivati e inutili per le pratiche quotidiane più comuni e legate alla vita. Anche se in molti casi gli scettici non hanno per niente applicato le loro riflessioni alle certezze del quotidiano e le hanno invece impiegate contro alcuni dogmi specifici, quel che a noi ora interessa è discutere la distanza che i ragionamenti scettici hanno dal quotidiano se vi si applicano e non è domandarsi se questa o quella forma di scetticismo andasse a travolgere le certezze quotidiane oppure no. Quando sono applicati a 360° i dubbi filosofici avanzano l'ombra dell'incerto anche sulle certezze della vita di ogni giorno, ma queste ultime non vengono concretamente scalfite perché sono parte del nostro vivere e un ragionamento non è capace di metterle in crisi nella pratica. Per questo nella vita di tutti i giorni il dubbio è fuori luogo, svanisce e perde di senso perché il posto che gli spetta è la meditazione sul conoscere, o la discussione di dottrine e teorie, e ciò a cui porta riguardo alle nostre indubitabili credenze rimane nel pensiero. Il dubbio del filosofo:

Sorge nel pensiero

Il dubbio filosofico non sorge in seguito a situazioni pratiche e a complicazioni nell'agire, ma si forma nel momento in cui si va ad indagare su questioni

³⁶ Maierù, A., e Valente, L., "Scetticismo e criticismo nel medioevo" in De Caro, M., e Spinelli, E., *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, p.39.

³⁷ Popkin, R.H., *The History of Skepticism*, University of California press, Berkeley 1979 [trad. it. *Storia dello scetticismo*, Mondadori, Milano 2004].

epistemologiche da un'angolatura particolare e con certi presupposti in mente. Se ci si mette a pensare a come si formano le nostre certezze con in mente l'idea che solo in prima persona e con le nostre percezioni presenti possiamo sapere quanto c'è fuori di noi allora viene il dubbio: ma ciò che conosco corrisponde al vero? Le mie conoscenze sono mie credenze, e allora cosa mai può autorizzarmi ad essere certa di aver colto la verità? Domande identiche possono poi far capolino nella mente di chi si figuri scenari immaginari nei quali ogni percezione e ricordo sono inganno e illusione. È un dubbio che segue la fantasticheria di situazioni meramente possibili o che prende in considerazione questioni sulla natura della conoscenza assolutamente trascurate e irrilevanti nella quotidianità.

È insomma un dubbio che nasce nella teoria, solo in particolari momenti e a seguito di particolari riflessioni, cioè in circostanze che non ci sono offerte tanto spesso nella quotidianità. Non è abitudine di tutti immergersi in queste elucubrazioni, e per quelli che usano dilettersi in questo senso non si tratta di un'occupazione a tempo pieno. Le riflessioni sulla natura della conoscenza non possono occupare tutta la giornata di un filosofo, ma devono farsi da parte quando la vita di tutti i giorni, quella delle relazioni con gli altri, degli impegni e delle necessità biologiche, chiama.

Non tiene conto del pratico

Il dubbio dello scettico si sviluppa sul filo di riflessioni logiche che hanno a che fare con la possibilità, o che partono da considerazioni tutt'altro che usuali sulla validità della giustificazione e su quanto sanno dire le esperienze, e non tiene conto di alcuna circostanza pratica e delle certezze indubitabili che si hanno normalmente.

Quando lo scettico ragiona non considera per nulla cosa succederebbe se a tali riflessioni facesse seguito qualche atteggiamento pratico; non guarda ad altro che alla coerenza dell'argomentazione, senza preoccuparsi del senso che ha nel suo vivere concreto quanto arriva a sostenere in teoria. Lo scettico trascura

l'impossibilità pratica di questo dubitare (e non ci trova alcuna impossibilità logica, cosa su cui molti hanno avuto e hanno da ridire, il che però non è tema di queste pagine).

Ha conseguenze "solo" teoriche

Il dubbio scettico a confronto col quotidiano è inconcludente, l'abbiamo osservato prima: ha conseguenze "solo" teoriche in effetti, ed a seguito di esso nella pratica delle nostre certezze non cambia niente. Se penso che tutto ciò che credo di conoscere potrebbe essere una mia illusione cosa ne deriva? Cosa segue a questo? "Solo" che non so se sto conoscendo. Attenzione: non sapere se si *conosce* ciò che si crede non equivale a non *credere* più. Il Dubbio investe la conoscenza dal lato della verità e non della praticabilità. Seguono conseguenze teoriche ma non conseguenze che incidono sulla quotidianità, perché lo scettico può comunque avere conoscenze pratiche, conoscenze probabili; e queste, che quando sta nel suo studio a pensare lui chiama *mere credenze, possibili illusioni, conoscenze solo probabili*, quando è fuori tra la gente torna comunque a considerarle certe al 100%.

Le conseguenze del dubbio scettico non incidono sul vivere dei bisogni quotidiani e delle incombenze pratiche, ma si vedono a livello del dibattito culturale. Gli scetticismi che venivano e vengono avanzati per sbaragliare qualche avversario o più in generale i dogmatismi hanno conseguenze evidenti, ma pur sempre teoriche. I dubbi scettici finiti a se stessi, avanzati per pura speculazione ed interesse teoretico hanno tuttavia conseguenze oltre che nella teoria epistemologica anche per chi li avanza. Infatti mettersi a scetticizzare per il solo gusto di farlo, senza un preciso bersaglio dogmatico da ridimensionare, è un po' come collezionare cose, che so, statue di soldatini o tappi di bottiglia per esempio, a che serve? Perché qualcuno lo fa? <<Non serve a niente>>, potrei dire io che non ho mai collezionato tappi e che non traggo nulla dalle collezioni altrui, ma un collezionista questa attività procura divertimento. Se qualcuno arriva a conclusioni scettiche è perché si è messo a

riflettere, perché ha voluto mettersi a pensare, e anche se il dubbio scettico è una *conclusione inconcludente* per chi, da amante della sapienza, cerca di conoscere, è comunque per alcuni un diletto della mente immergersi nelle sue congetture (Hume lo spiega benissimo come vedremo nel cap. 4.2).

Ricapitolando, il dubbio del filosofo è fuori luogo nel quotidiano perché non è fatto per il quotidiano: nasce in momenti di meditazione; fa come se le esigenze di ogni giorno non contassero nulla; il suo scopo, che è talvolta il diletto della mente e altre la contestazione del dogmatismo o di una qualche specifica dottrina, è comunque un obiettivo che si inserisce nella pratica intellettuale; delle conseguenze che ha riguardano il Vero, e riguardo la Verità con la V maiuscola ci si interessa solo in filosofia. Lo spiega in modo chiaro Stroud, quando sottolinea che, come gli scettici si rendevano ben conto, c'è contrasto tra il pratico e il teoretico, tra:

“ciò che è appropriato o richiesto quando si agisce e ciò che invece è appropriato o richiesto nel momento in cui si conosce la verità. Gli standard e le procedure che seguiamo nella vita di ogni giorno hanno la loro origine nelle esigenze dell'agire e nelle condizioni generali entro cui le azioni devono essere fatte. Se si tratta di agire, diversamente da quanto succede per il credere e il conoscere, la verità non è l'unica considerazione importante”.³⁸

Il sapere è un qualcosa che diamo per scontato di possedere nel quotidiano, e teorizzare il dubbio di non possederlo affatto, senza tenere minimamente conto delle circostanze della vita di ogni giorno, finisce per provocare stordimento allo scettico quando scende dalle nuvole e si occupa delle incombenze pratiche, e può suscitare indifferenza e a volte ilarità nel momento in cui dei discorsi scettici sono proposti in ambiti quotidiani. Lo scetticismo compare quando usiamo solo la ragione e ci isoliamo

³⁸ Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford 1984, p.65. [<<[...] what is appropriate or required in action and what is appropriate or required in knowing the truth. The standards or procedures we follow in everyday life find their source in the exigencies of action and in the general conditions under which actions must be performed. In the case of action, unlike that of belief and knowledge, truth is not the only important consideration>>].

da tutto il resto. Stride con il quotidiano perché non è stato fatto nel quotidiano, non si basa sul quotidiano e non è finalizzato al quotidiano.

Il fatto che il dubbio scettico stoni tanto rispetto alle certezze lo rende irrilevante rispetto alla vita oppure lo rende sbagliato? Sono due posizioni che ora vedremo espresse da vari pensatori accomunati tutti dall'aver messo in luce la stonatura dello scetticismo rispetto alle certezze della vita di tutti i giorni. Le varie riflessioni che prendo in considerazione mettono tutte in primo piano la forza delle certezze che sentiamo di avere nel quotidiano e si confrontano con lo scetticismo dal punto di vista della vita, mettendo in risalto il divario tra il dubbio filosofico e la *certezza* che sentiamo.

III. Certezze che escludono il dubbio: due esempi

In questo capitolo il protagonista è il senso comune, inteso come l'insieme di conoscenze che ciascuno ha in modo assolutamente immediato e indubitabile, e che è evidente abbiamo tutti. Non si fa quindi qui riferimento al sentire comune in un'accezione negativa di diceria, voce infondata e carica di pregiudizi labili, ma si usa questo termine in senso positivo di *conoscenza che naturalmente tutti hanno* perché corrispondente al mondo in cui tutti abitiamo e che con i sensi sperimentiamo. A rimarcare con forza la necessità di fare filosofia a partire dalle certezze di senso comune sono stati soprattutto Thomas Reid, nel Settecento, e George Edward Moore, nel Novecento. Entrambi affrontano le elucubrazioni dello scettico a partire da questo deposito di sapere, e gliene rammentano l'indubitabilità: è sufficiente rendersi conto che noi sappiamo, e ricordare allo scettico che sa pure lui, per escludere in via definitiva il dubbio filosofico.

Il principale errore commesso dallo scetticismo è, insomma, il suo *scordarsi* della vita, il suo essere tanto *stonato*. Se nel quotidiano il dubbio scettico è tanto fuori luogo è il caso la smetta di infastidire anche in filosofia, dato che non ha alcun diritto di opporsi al certo. La certezza è conoscenza, ed esclude il dubbio. Era la posizione che ho riassunto a grandi linee in quello che inizia a dire il personaggio **B** della scenetta posta come introduzione:

A: Se ci penso bene non posso dire di *sapere* che ci sia il croissant che mi sembra essere qui di fronte. [...]

(Detto questo, **A** addenta il croissant che non sa di avere di fronte. I suoi amici lo guardano perplessi)

B: Invece lo sai che il croissant c'è! Ne sei certo tu come ne sono certo io. (Prende il croissant che ha nel suo piatto e lo sventola di fronte all'amico). Ecco, io so che questo esiste. Guarda, lo vedo chiaramente, è proprio qui. Non ho motivo di dubitarne. Un sogno? Ma figuriamoci!

1. La naturalità della credenza: Reid

Per Thomas Reid, professore all'Università di Aberdeen e poi a quella di Edimburgh nella seconda metà del Settecento, un sensato e fermo appello al senso comune è il solo modo di porre fine alla corsa verso lo scetticismo che la filosofia della mente aveva intrapreso a partire da Descartes, e che era culminata col *Treatise of Human Nature* di Hume. Nella prefazione alla sua *Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*³⁹ scrive che con quest'opera intendeva difendere <<i>i diritti del senso comune e della ragione umana contro le sottigliezze scettiche<<.⊃>40 Nel campo della filosofia della mente riteneva infatti fosse giunta l'ora di fare pulizia di vecchie concezioni fuorvianti e di sistemi ideali che non hanno alcuna aderenza ai fatti, perché di errore in errore si era giunti ormai ad un esito inaccettabile e pericoloso: lo scetticismo di David Hume. Occorreva riportare la filosofia della mente all'osservazione della natura e riconoscere al senso comune il ruolo che gli spettava, di indispensabile fonte dei principi primi di conoscenza.

Reid illustra il problema: le filosofie della mente, da Descartes a Hume, hanno posto in dubbio credenze del senso comune di cui tutti siamo sicuri e poi, con sforzi immensi, hanno cercato di rimettere le cose a posto e di dissipare questi "tremendi" dubbi (dubbi dei quali si preoccupavano solo loro). Tanta intelligenza, tanta applicazione e studio, per dimostrare cose di cui <<i>i poveri mortali non istruiti sono convinti, al di là di ogni dubbio<>, cose <<che ogni uomo di mente sana è indotto dalla propria costituzione naturale a credere<>.⁴¹ Se gli scettici possono dubitare di cose tanto evidenti per ciascuno allora è chiaro che c'è qualcosa che non va in loro, ed il senso comune, di fronte ai loro dubbi, non può che concludere <<che un eccesso di sapere può rendere pazzi gli uomini<>.⁴² Il quadretto dello scettico che ci tratteggia Reid è decisamente ironico: lo scettico, poveretto, invasato dai dubbi quando è da solo <<nel

³⁹ Reid, T., *Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*, Edinburgh 1764.

⁴⁰ Reid, T., *Ricerca sulla mente umana: e altri scritti*, UTET, Torino 1975, p.96.

⁴¹ *ivi*, p. 104.

⁴² *ivi*, p.160.

segreto della propria stanza>>,⁴³ è gettato nello sconforto e tutto gli appare in una <<luce strana, sgradevole e mortificante>>,⁴⁴ si sente schiacciato da quelle sue “scoperte”. È in effetti questa l’immagine che Descartes presentava di sé nella prima Meditazione,⁴⁵ chiuso nel suo studio, con l’animo sgombro da ogni preoccupazione della quotidianità, in solitudine, a vagliare ogni sua conoscenza acquisita, senza risparmiarne nessuna, con un dubbio iperbolico. Ma perché poi? Perché sforzarsi di dubitare di cose indubitabili come la propria e l’altrui esistenza, o di quella del mondo che ci circonda? È questo il problema per Reid, e poi, dice, a guardar bene Descartes non dubitava per davvero della sua esistenza, dato che nella famosa dimostrazione che ne ha dato la presupponeva;⁴⁶ Hume per lo meno da questo punto di vista era molto onesto⁴⁷ ed ammetteva tranquillamente di credere a tutto ciò di cui dubitava quando faceva filosofia. Reid lo rimarca più volte: gli scettici, <<allorché accondiscendono a mescolarsi nuovamente con i comuni mortali e a parlare con gli amici, i compagni e i concittadini>>, non possono fare a meno, come tutti, di seguire il loro senso comune che <<li trascina con sé come un torrente impetuoso>>⁴⁸ e li porta a credere alla propria esistenza e a quella delle altre cose.

Ma vediamo allora che cos’è questo <<torrente impetuoso>> che travolge nel suo corso tutti gli uomini, scettici compresi. Il senso comune è ciò attraverso cui otteniamo una credenza spontanea e irresistibile di principi primi come l’esistenza delle cose, della mente come soggetto di pensiero, ecc. Nei principi <<crediamo naturalmente>>, essi <<ci si impongono necessariamente nelle questioni della vita>>⁴⁹ e non riusciamo - nessuno di noi riesce - a fare a meno di credere che ci sia ciò che stiamo percependo, che ci fosse ciò che percepiamo prima, che ci siano facoltà attraverso cui percepiamo e che ci sia un soggetto che sta percependo. Le percezioni ci spingono in automatico a trovare queste inferenze che sono immediate e non derivano da alcun ragionamento o esperienza precedente, in modo semplice, con immediatezza; le percezioni ci portano

⁴³ *ivi*, p.126.

⁴⁴ *ivi*, p.160.

⁴⁵ Descartes, R., *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari 2011, p.27.

⁴⁶ Reid, T., *Ricerca sulla mente umana: e altri scritti*, *op.cit.*, p.103.

⁴⁷ Come vedremo nel capitolo 4.1.

⁴⁸ Reid, T., *Ricerca sulla mente umana: e altri scritti*, *op.cit.*, p.125.

⁴⁹ *ivi*, p.122.

a credere, ci inducono a una *suggestione*⁵⁰ naturale, primitiva. È per come siamo fatti, per la nostra costituzione naturale, che convinzioni come quella dell'esistenza autonoma delle cose sono per noi irresistibili. Non c'è spiegazione allora, noi non possiamo in nessun modo saper fin nei dettagli come le percezioni ci suggestionano, come la nostra costituzione naturale ci induca la credenza dei principi primi, come si formino precisamente queste nozioni in noi. Lo studio delle operazioni mentali si può condurre con l'osservazione e la riflessione, ma proprio per ciò non è possibile risalire oltre un certo limite nell'indagine.

“Se avessimo a disposizione una storia specifica e completa di tutto ciò che è passato nella mente di un ragazzo, dai primi segni di vita e dalle prime sensazioni fino all'uso della ragione, se conoscessimo come le sue facoltà infantili cominciano a funzionare [...] saremmo in possesso di un tesoro di storia naturale che illuminerebbe le facoltà umane meglio di ogni sistema formulato dai filosofi dall'origine del mondo in poi. Ma è inutile desiderare le capacità che la natura non ci ha concesso. La riflessione è il solo strumento con cui possiamo discernere i poteri della mente ma viene troppo tardi per osservare il progresso che la natura compie per elevarli dallo stadio naturale alla perfezione”.⁵¹

Descrivere le operazioni mentali è difficilissimo (anche se Reid ci prova).⁵² L'unico modo di studiarle è con la riflessione, ma nel momento in cui siamo in grado di riflettere si sono già formate in noi indelebili credenze. Non riusciamo con la memoria a risalire al momento della loro formazione e comunque la nostra capacità di riflettere, di ragionare, le presuppone sempre: si è formata posteriormente ai principi primi e

⁵⁰ *Suggestion*, così Reid chiama la facoltà mentale del senso comune, che ci porta ad inferire spontaneamente i principi primi in virtù della nostra costituzione naturale.

⁵¹ Reid, T., *Ricerca sulla mente umana: e altri scritti*, op.cit., p.101.

⁵² *L'Inquiry* cerca proprio di descrivere cosa succede quando percepiamo e perciò prede in esame i cinque sensi. Per Reid i sensi rilevano solo “segni” delle cose ed è poi la mente che <<sia in virtù di principi originali, sia in virtù dell'abitudine, passa dal segno alla concezione e alla credenza delle cose significate>>. Non vedo un oggetto ma vedo dei segni e per abitudine li associo a formare la visione dell'oggetto. Il “veduto” c'è - su questo non abbiamo dubbi perché è un'irresistibile convinzione - ma la visione è opera della mente. Stessa cosa per ogni altra percezione. <<Le sensazioni sono segni delle cose esterne>> (*ivi*, p.150), ciò di cui si deve occupare la filosofia della mente è di come questa connetta tali segni, ma che ciò che essi significano ci sia o che ci sia la mente è fuori discussione.

proprio su di essi. I filosofi non possono chieder conto delle credenze e non c'è motivo di dubitare, di porsi domande e di voler sapere ciò che precede ogni nostra spiegazione. Quella nei principi primi è una credenza naturale, semplicemente, e non si capisce perché dovremmo fidarci di essa meno che dei ragionamenti che Berkeley e Hume fanno sulla base di vecchie e infondate concezioni. Di base ci sono le credenze e i principi primi, poi le esperienze, il ragionamento e l'educazione: queste sì che possono contenere errori, queste sì che possono essere vagliate dalla ragione per cercare una dimostrazione della loro correttezza. Possiamo chiedere conto alle credenze che noi ci formiamo ragionando e facendo esperienza, ma non possiamo assolutamente domandarci nulla sui principi primi che la natura ha fatto sì ci formassimo dato che la loro formazione è al di là delle nostre possibilità di riflessione.

L'esortazione di Reid ad attenersi al senso comune non è un invito all'accettazione acritica delle opinioni diffuse e bene o male condivise, perché queste sono in gran parte frutto di tutte le esperienze e dell'educazione. Il senso comune che Reid elegge a guida nello studio della conoscenza è semplicemente il buon senso di non mettere in dubbio credenze in noi spontanee come quelle nell'esistenza passata e presente del percepito e del percipiente, o nelle connessioni causali. Sono cose che nessun uomo di buon senso metterebbe mai in dubbio. In Reid il concetto di *senso comune* indica allo stesso tempo un <<certo numero di principi piantati nelle menti di ciascuno>> e <<l'opinione dei ben pensanti>>; come sottolinea Antonio Santucci, curatore della traduzione italiana dell'*Inquiry*, in Reid <<i>due significati entravano in una strategia che li adoperava appoggiando l'uno all'altro, dando alla opinione dei moderati la sensazione di un istinto infallibile>>.⁵³

I filosofi che hanno studiato la mente si sono totalmente estraniati dal senso comune proprio di ogni uomo e si sono affidati a concezioni che arrivano loro dalla tradizione. La loro non è "vera filosofia", e uno dopo l'altro hanno costruito edifici senza fondamenta, questo pensa Reid.

⁵³ *ivi*, p.44.

“[...] la filosofia non ha altra radice che i principi del senso comune. È come una pianta che vi cresce e ne trae nutrimento: separata da quelle radici, la sua bellezza appassisce, la sua linfa si secca, muore e marcisce”.⁵⁴

I sistemi dei filosofi, scrive, pretendono di dire come stanno le cose veramente ma la loro descrizione della mente la rappresenta tanto quanto una marionetta rappresenta un essere umano. Forse al buio del teatro può sembrare una rappresentazione fedele, ma tutto si svela alla luce. Allo stesso modo le concezioni degli scettici sembrano funzionare nella penombra dello studio, ma perdono ogni parvenza di credibilità alla luce del giorno.⁵⁵

Una filosofia della mente che non parte dall'osservazione, dal senso comune, finisce, se portata alle estreme conseguenze, nello scetticismo, così come acutamente Hume ci mostra. L'indagine sulla mente deve condursi con rigore e metodo, con osservazione, e restando fedeli al senso comune. Il metodo dell'osservazione è stata la chiave delle più grandi scoperte nello studio della natura e se adottato può darci gli stessi risultati nello studio della mente: Reid sperava che il suo lavoro sarebbe stato per la filosofia del conoscere quello che le opere di Newton e Bacone rappresentavano per la filosofia naturale. Voleva portare in luce i principi primi della nostra conoscenza per consentire, a partire da questi, una comprensione più dettagliata del modo in cui si formano le conoscenze. Curiosamente, il suo principale avversario filosofico, David Hume, si era proposto nel suo giovanile *Treatise* lo stesso obiettivo: ripetere l'impresa che Newton aveva svolto per la fisica anche nelle scienze che si occupavano dell'uomo.

Entrambi, Reid e Hume, avevano di fronte agli occhi, come esempio da seguire, il metodo scientifico e il suo campione, Newton. È l'esperienza la sola fonte di conoscenza che abbiamo ed oltre ad essa non possiamo andare. La differenza sostanziale è che per Hume questo doverci fermare all'esperienza rende la conoscenza solo probabile e stende il velo del dubbio su tutto ciò che deduciamo dai sensi, mentre per Reid l'esperienza è testimone sincera di alcuni principi primi sui quali non c'è il minimo dubbio, e fermarsi all'esperienza è proprio ciò che si deve fare. Il ritenere che

⁵⁴ *ivi*, p.106.

⁵⁵ *ivi*, pp.109-110.

questo ci privi della conoscenza nasce da un'eccessiva fiducia nella ragione per Reid, e da un grosso equivoco: la *teoria delle idee*. A causare quest'ultima è proprio il ruolo che i filosofi assegnano fin dai tempi antichi alla ragione: il filosofo vuol spiegare tutto razionalmente, ed è per questo che chiede ragione di tutto ciò che ci comunicano la memoria e la percezione. Ma cosa lo autorizza a privilegiare la ragione? Dobbiamo dare più fiducia al ragionamento che ci porta a dubitare oppure alle fonti di conoscenza quotidiane che ci danno credenze tanto immediate e forti? L'assurdo affidarsi esclusivamente alla ragione ha permesso che i filosofi cadessero nell'equivoco della teoria della idee, senza accorgersi che era tutta un'invenzione senza fondamento. Questa teoria per Reid era simile ad un cavallo di Troia:⁵⁶ <<aveva una apparenza d'innocenza e di bellezza>> ma <<portava nel ventre la morte e la distruzione di tutta la scienza e del senso comune>>. È perché Descartes ha permesso a questa concezione di varcare le mura della filosofia della mente che un po' alla volta questa è precipitata nello scetticismo.⁵⁷ Tale dottrina, spiega, consiste nel ritenere che ciò di cui noi abbiamo esperienza e ciò che noi ricordiamo, siano esperienze di idee della nostra mente e ricordi di idee di percezioni passate, non esperienze di cose fuori di noi e ricordi di percezioni precedenti. Il concetto di idea era stato introdotto dagli antichi per spiegare come conosciamo: conosciamo perché <<le cose emettono specie intelleggibili di sé>> che si imprime nella nostra mente formando idee, ed è grazie a queste idee che noi abbiamo accesso al mondo, è conoscendo loro che noi conosciamo il mondo. I moderni hanno ereditato questa concezione abbandonandone però la connessione diretta con il mondo esterno: ad inaugurare questa linea di pensiero è Decartes. Per i

⁵⁶ *Ivi*, p.169.

⁵⁷ Greco nota che stando a quanto dice Reid la sua critica allo scetticismo consisterebbe unicamente nell'aver mostrato come la teoria ideale, che lo scettico presuppone, non ha alcuna autorità, invece dalle pagine del filosofo emergono anche altri elementi decisivi per rispondere allo scettico. La forza di Reid sta infatti anche nel suo sostenere la naturalità delle credenze nei principi primi che seguono la percezione, e nel suo rimarcare la pari dignità di tutte le fonti di esperienza (percezione, memoria, ragione deduttiva e induttiva, ecc.) contro il privilegio dato dagli scettici alla ragione. (Cfr. Greco, J., "Reid's reply to the Skeptic", in Cuneo, T., and van Woudenberg, R., eds., *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 134-155). Anzi, aggiungerei, sono proprio questi altri elementi, più dell'attacco alla teoria delle idee, a dare forza alla posizione anti scettica di Reid. Non tutte le forme di scetticismo hanno per base le idee, mentre invece lo scetticismo filosofico in generale non dà fiducia alle credenze del quotidiano. Porsi a difesa del senso comune e non porre tutta la propria fiducia nella ragione sono mosse che oppongono una sfida più estesa allo scetticismo.

moderni noi conosciamo idee e ricordiamo idee, e che la loro origine sia in un mondo esterno a noi è tutta da dimostrare. Credere alla dottrina delle idee è una conseguenza del privilegio accordato alla ragione. È proprio volendo spiegare la mente razionalmente (e Reid si chiede se ce ne sia proprio bisogno) che i filosofi si sono inventati la dottrina delle idee (e non si può che parlare di invenzione bella e buona, per Reid, visto che non ci sono prove o motivi che potevano spingerli). A portare questa teoria delle idee alle sue estreme conseguenze con assoluto rigore e coraggio, è stato, afferma Reid, David Hume. Racconta infatti Reid che prima di leggere il *Treatise* era un fermissimo sostenitore della dottrina delle idee nella versione proposta da Berkeley; il *Treatise* però gli aveva aperto gli occhi:⁵⁸ il suo autore mostrava con una lucidità ed una intelligenza estrema come l'esito di quella teoria non potesse che essere il dubbio sul mondo esterno, sull'esistenza di una coscienza individuale e sull'affidabilità di sensi, memoria, testimonianza, ecc. I discorsi di Hume, per Reid, non facevano una piega, ma visto che l'esito era inaccettabile doveva essere la dottrina da cui tutto il ragionamento partiva ad essere sbagliata; da qui la sua decisione di dedicarsi a smentire la teoria delle idee. Che noi percepiamo idee e non cose, che noi ricordiamo idee e non percezioni passate di cose, non è per nulla scontato: questa dottrina troneggia indiscussa dai tempi di Aristotele ed è ormai radicata nel pensiero e nel linguaggio dei filosofi, ma togliendosi i paraocchi e andando a cercare bene la giustificazione di una simile dottrina non si riesce a trovarla, se non nell'autorità di illustri pensatori. È un'ipotesi <<contraria ai fatti e al senso comune dell'umanità>> che <<non è evidente, né è stata chiaramente dimostrata>>,⁵⁹ e perciò invece di negare il senso comune in nome suo sarebbe stato più saggio per i filosofi dubitare della teoria delle idee. Nulla ci autorizza a partire da essa: si tratta per Reid di una concezione arbitraria e priva di motivazioni, creata appositamente per tentare di spiegare come conosciamo e che evidentemente, dati gli esiti scettici, aveva fallito. L'ipotesi avanzata per spiegare razionalmente i processi della conoscenza è diventata, una volta che la tradizione e l'autorità dei filosofi l'avevano resa legge, la giustificazione principale per il

⁵⁸ Lo stesso testo, pochi anni dopo avrebbe aperto gli occhi e fatto "svegliare dal sonno dogmatico" anche Kant, ma con esiti ben diversi. Kant accusa Reid di non aver capito Hume.

⁵⁹ Reid, p.168

dubbio sull'esistenza del mondo esterno così come lo conosciamo, formato dagli oggetti così come noi crediamo che siano.

Lo scettico dà la precedenza alle sue fantasie metafisiche invece che al senso comune, e questo è assurdo. Secondo lo scettico le credenze che ci suggerisce il senso comune non sono che idee, ma c'è forse qualche motivo per preferire i suoi ragionamenti (dedotti da una teoria postulata arbitrariamente) all'evidenza immediata che il senso comune concede a tali principi? Il ragionamento ha più valore dell'esperienza? Lo scettico, con la ragione, chiede conto delle credenze intuitive, ma non si rende conto che a sua volta lui non può rendere conto della teoria delle idee su cui basa i suoi dubbi. La teoria delle idee è un'invenzione, è totalmente arbitraria ed i filosofi moderni, che hanno scisso il concetto di idea dalla diretta connessione col mondo che c'era in origine, ignorano le credenze che tutti possediamo irresistibilmente, accordano alla loro ragione più fiducia di quanta non ne diano alla natura, di quanta, allora, non ne concedano al Creatore. Dobbiamo dare l'assenso ai principi primi che crediamo irresistibilmente perché è Dio a comunicarci questa certezza. La fede in Dio gioca un ruolo importante nel rifiuto del dubbio scettico di Reid. Come si può dubitare che ci siamo noi e che c'è il mondo se è Dio ad avere creato le facoltà attraverso cui conosciamo? Il dubbio scettico per chi è credente è inaccettabile.

“Dentro di me scopro qualcosa che si ribella a questa visione e m'ispira sentimenti più riverenti nei riguardi del genere umano e dell'ordine universale. Il senso comune e la ragione sono l'opera di un medesimo Autore onnipotente; e poiché in ogni altra sua opera notiamo una costanza, una uniformità, una bellezza che suscitano la delizia e l'ammirazione dell'intelligenza, così anche nelle facoltà umane devono trovarsi le stesse caratteristiche”.⁶⁰

Insomma, deve esserci un ordine anche nella mia mente, una bellezza armonica e ben costruita in me, così come vedo che c'è in natura. La teoria commonsensistica di Reid è fortemente radicata nella sua fede in Dio perché la fiducia che ripone nel senso

⁶⁰ Reid, T., *Ricerca sulla mente umana: e altri scritti*, op.cit., p.160.

comune è di fatto fiducia in Colui che ci ha dotato dei sensi. Reid si fida di Dio e per ciò si fida della costituzione dell'uomo che Lui ha creato. I principi primi, le credenze a cui mi spinge inevitabilmente la mia costituzione naturale, hanno una garanzia più forte di qualsiasi dimostrazione: ci sono date da Dio. Se lo scettico dubita è perché non ha fede: lo scettico coerente (come per Reid è Hume) non si fida di nulla e dubita della morale, dubita dei precetti della religione e dubita persino di Dio. Se lo scettico credesse in Dio non potrebbe assolutizzare il dubbio (e infatti i cristiani Descartes e Berkeley non portarono il dubbio fino in fondo).

Su questo genere di questioni però Reid non insiste e le sue critiche allo scetticismo si mantengono su un piano filosofico: si concentrano su una disamina delle premesse del ragionamento scettico, che Reid, come abbiamo visto, identifica nella dottrina delle idee, e lo spingono a proporre un'analisi rigorosa delle operazioni mentali.⁶¹ Ma se Reid non ha messo in primo piano gli aspetti teologici nella sua critica allo scetticismo, l'hanno invece fatto gli altri sostenitori della *commonsense philosophy*: George Campbell, James Oswald e James Beattie. Il primo si è dedicato soprattutto alla difesa dell'affidabilità della testimonianza e della memoria nel fenomeno dei miracoli, che Hume aveva trattato ne *l'Essay on Miracles*, ma nonostante il discorso sia sulla religione i toni di Campbell sono moderati e sempre filosofici. Per Campbell e per Reid, Hume è un avversario filosofico da rispettare e, persino, ammirare per la sua intelligenza; per Oswald e Beattie invece è <<il nemico della verità e della religione, da additare ai lettori e ai giovani come un pericolo pubblico>>,⁶² spiega Franco Restaino in un libro tutto dedicato al dibattito tra senso comune e scetticismo nel Settecento scozzese. Oswald e Beattie, continua Restaino, <<fanno della filosofia del senso comune una trincea sulla quale si attestano per colpire con vigore maggiore, e rincarando la dose, rispetto a Reid, lo scetticismo e l'ateismo di Hume>>. I

⁶¹ Qui non ho preso in considerazione queste analisi, che Reid propone nella *Inquiry into the Human Mind* ed in altre sue opere, visto che mi interessa riportare quanto Reid dice a proposito dello scetticismo e del senso comune come necessariamente alternativi l'uno all'altro, ma il suo lavoro non si limita alla critica dei sistemi scettici.

⁶² Restaino, F., *Scetticismo e senso comune: la filosofia scozzese da Hume a Reid*, Laterza, Roma-Bari 1974, p.278.

“successori”⁶³ di Reid quindi fanno un uso molto più semplice e meno sottile del senso comune, utilizzandolo come arma di per se stesso, senza analisi filosofiche. Dicono, in sintesi: lo scettico attacca il senso comune (soprattutto osa attaccare la religione e la morale) e questo rende il suo pensiero automaticamente sbagliato. Opporsi a principi di per sé evidenti come quelli religiosi e morali è una cosa da folli ed, evidentemente, tutti i ragionamenti degli scettici non denotano intelligenza ma capziosità. Oswald e Beattie, insomma, non affrontano filosoficamente una forma di scetticismo ma rigettano per principio gli esiti scettici sostenendo ridicolo un simile modo di ragionare. Come abbiamo visto il discorso di Reid ha tutta un'altra complessità.

Ricapitolando, per Reid il senso comune e lo scetticismo sono alternativi: se si segue il senso comune correttamente non si può essere scettici. Anche in filosofia ci si deve basare sul senso comune e chi non lo fa commette *errori di metodo* (privilegio immotivato della ragione rispetto al senso comune) e ammette *premesse ingiustificate* (teoria della idee) che nascono, o comunque portano con sé, concezioni ingiustificate della percezione. Scrive Reid:

“Che tutta l'umanità sia fermamente convinta dell'esistenza di un mondo materiale, che tale convinzione non sia ottenuta con il ragionamento o l'educazione e non sia possibile eliminarla anche quando pare che abbiamo forti ragioni per respingerla e nessuna per accettarla, è anch'esso un fatto della massima evidenza possibile in questo caso. Tali fatti sono fenomeni della natura umana che possiamo opporre a qualunque ipotesi, anche se è generalmente accettata. Un'argomentazione basata su un'ipotesi contraria ai fatti non rispecchia infatti le regole della vera filosofia”.⁶⁴

Non abbiamo ragioni da dare a chi ci chiede perché crediamo che esista il mondo, non abbiamo ragioni per nessuno dei principi primi in cui crediamo. Le ragioni, per Reid,

⁶³ Oswald e Beattie intendo, non Campbell che ne è un predecessore dato che il suo *Dissertation on Miracles* è del 1762, mentre *Inquiry into the Human Mind* di Reid esce due anni più tardi. Oswald e Beattie poi sono considerati tradizionalmente i successori di Reid e compongono insieme a lui il trio dei filosofi del senso comune, come l'ha canonizzato Priestley nel suo *An examination of Dr. Reid's Inquiry into the human mind on the principles of common sense; Dr. Beattie's Essay on the nature and immutability of truth; and Dr. Oswald's Appeal to common sense in behalf of religion*.

⁶⁴ Reid, T., *Ricerca sulla mente umana: e altri scritti*, op.cit., p.169.

non servono affatto per questioni che hanno <<la massima evidenza possibile>> e che hanno più valore di tutti i ragionamenti, di tutte le sottigliezze, di tutte le ipotesi di fantasia di qualunque filosofo.

2. L'indubitabilità del senso comune: Moore

Le certezze del senso comune hanno una validità indiscutibile per George Moore, tale da invalidare la legittimità dei dubbi filosofici. Ci sono alcune delle certezze che appartengono alla visione del senso comune che sono di per sé stesse vere per Moore, il quale si è impegnato a sostenere ciò nel saggio *A Defence of Common Sense*, in cui dichiara:

“[...] io qui mi unisco a quei filosofi che hanno sostenuto che la <<visione del senso comune>> è, in certi tratti fondamentali, **interamente** vera. Ma si deve tener presente che, secondo me, **tutti** i filosofi, senza eccezione, hanno sempre concordato con me in codesta opinione – e che dunque il vero elemento di differenza si deve cogliere nel fatto che alcuni hanno sostenuto **anche** punti di vista in contraddizione con la <<visione del senso comune>>, e noialtri no”.⁶⁵

Insomma, lo sanno tutti che ci sono alcune delle credenze del senso comune che sono indiscutibilmente vere, soltanto che alcuni, nonostante le loro convinzioni, sostengono filosofie che affermano il contrario. A tali filosofie appartiene anche lo scetticismo, secondo il quale non possiamo sapere se le nostre credenze di senso comune sono vere o no, e dunque non le possiamo conoscere; ma visto che per Moore sono vere, punto e basta, lo scetticismo è decisamente da scartare. Non ogni credenza del senso comune è vera, precisa; molte però lo sono. Moore ne stila una lista a titolo esemplificativo, una lunga lista di cose ovvie che crede <<di sapere con certezza siano vere>>: <<Esiste al presente un corpo umano vivente, che è il *mio* corpo. Questo corpo è nato in un certo momento del passato [...] la terra esisteva già, e da molti anni, anche

⁶⁵ Moore, G. E., “In difesa del senso comune”, in *Saggi filosofici*, Lampugnani-Nigri, Milano 1970, p. 35.

prima che il mio corpo nascesse; e, inoltre, per molti di questi anni precedenti alla mia nascita, in ogni momento, c'è sempre stato un gran numero di corpi umani viventi sulla terra>>,⁶⁶ e così via per due pagine. A questa serie di proposizioni <<ovvie>> aggiunge un'altra ovvietà, o meglio, un'apparente ovvietà visto che molti filosofi non l'hanno ritenuta tale: ciascuno di noi ha frequentemente conosciuto per vera una proposizione *corrispondente* ad ognuna delle proposizioni comprese nell'elenco. Tutte queste ovvietà sono le verità racchiuse nel senso comune, dei *truismi*, che il dubbio scettico non può scalfire; e questa impossibilità non è sostenuta da Moore con contorte confutazioni filosofiche ma con la constatazione che quelle dell'elenco che ha proposto sono tutte proposizioni semplicemente vere. Rispetto ad esse non ci <<sentiamo certi>> ma <<siamo certi>>,⁶⁷ ed essere certi di una proposizione vuol dire sapere che essa è vera per lui.

Questo discorso può suonare forse un po', come dire, dogmatico, una petizione di principio, e verrebbe da ribattere che ciò che si vuol sapere in filosofia è: come lo sappiamo? Cosa ci autorizza ad essere certi della verità di una proposizione? La risposta è presto detta:

“mi sembra di avere **effettiva e certa** conoscenza della verità delle proposizioni in questione. È ovvio, naturalmente, che io non ho nessuna conoscenza **diretta** della verità di tutte codeste 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. Così, per esempio, io so che la terra esiste da molti anni prima della mia nascita, solo in virtù del fatto che, in passato, ho conosciuto altre cose che ne erano la prova evidente”.⁶⁸

Come sappiamo che le proposizioni del senso comune che riteniamo vere sono proprio vere? Lo sappiamo perché ne abbiamo avuto una prova evidente. Perfetto, viene però ancora da chiedersi, quale prova?

⁶⁶ *ivi*, pp.22-23.

⁶⁷ Moore, G. E., “La certezza”, *Saggi filosofici*, Lampugnani-Nigri, Milano 1970, pp. 261-263.

⁶⁸ Moore, G. E., “In difesa del senso comune”, *cit.*, p.35.

“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 avere avuto qualche prova evidente della loro verità; ma non sappiamo *come* siamo venuti a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità”.⁶⁹

Noi, quindi, sappiamo anche se non sappiamo dire perché ed, inoltre, c'è un'altra questione da considerare, per Moore sappiamo queste proposizioni anche se non riusciamo nemmeno a fornirne un'analisi corretta.⁷⁰ Non solo non sappiamo spiegare cosa ci porta a considerarle vere, ma non sappiamo nemmeno cosa vogliono precisamente dire: *le comprendiamo ma non le sappiamo analizzare*. Il fatto di intendere cosa un'espressione voglia dire non è lo stesso che <<sapere ciò che l'espressione significa>>. Capiamo tutti cosa si intende dire con “La terra esiste da molti anni”, ma chi sa dare un'analisi corretta di ciò che questa proposizione significa? <<Non è possibile un'analisi corretta>> di simili proposizioni, dice Moore,⁷¹ perché per darne una bisognerebbe prima saper analizzare proposizioni più semplici, come “Io sto percependo questo”, ma non siamo in grado di destreggiarci nemmeno con queste: è molto problematico cosa vada inteso con percezione.⁷²

Ricapitolando, sappiamo che tutta una serie di proposizioni del senso comune, delle quali peraltro comprendiamo il significato senza poterlo spiegare, sono vere, e se lo sappiamo è perché sappiamo che sono vere delle altre proposizioni che le provano in modo evidente. Non ci ricordiamo quali sono, ma ci sono senz'altro. Ora, di fronte ad un discorso del genere può venir voglia di chiedere che valore possano mai avere

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *ivi*, pp. 26-27.

⁷¹ *ivi*, p.45.

⁷² Per Moore, noi conosciamo dati sensoriali, non direttamente cose: ad esempio, se guardo la mia mano non vedo la mia mano, ma una parte della sua superficie, un dato sensoriale (Cfr. Moore, G. E., “In difesa del senso comune”, *cit.*, p.47). Come si vede è una concezione molto simile a quella di Reid (vedi nota 52), nonché a quella di Hume.

prove che non si è in grado di esibire, o come si potrebbe mostrare che le proposizioni che fungerebbero da prova sono a loro volta vere senza dover ricorrere a prove delle prove, senza cioè innescare un regresso che certo soddisfa poco come spiegazione. Lasciamo da parte queste perplessità però e passiamo a considerare un altro saggio di Moore che, come quello che abbiamo appena visto, si solleva in difesa del senso comune: si intitola *Proof of an External World*.

Che esiste il mondo esterno è una cosa che sappiamo con certezza tutti quanti; “Esiste il mondo esterno”, volendo richiamarci al saggio precedente, è una proposizione che appartiene alla visione del mondo del senso comune ed è probabilmente una tra le ovvietà più ovvie: sappiamo che è così, eppure i filosofi non sembrano avere pace se non se ne dà una dimostrazione. Kant definisce persino uno <<scandalo>> per la filosofia il dover accettare <<per fede>> l’esistenza di cose al di fuori di noi e di non aver alcuna prova soddisfacente da esibire nel caso qualcuno pensasse di metterla in dubbio.⁷³ I filosofi vogliono così tanto una prova? Moore si adopera per accontentarli e nel suo *Proof of an External World*, dopo una lunga analisi su cosa precisamente possiamo intendere per *mondo esterno*, afferma che sarebbe sufficiente dimostrare l’esistenza di due cose al di fuori di noi per poter dire che ci sono cose all’esterno della nostra mente; <<una bolla e un calzino>> suggerisce, o <<una mano umana e un foglio di carta>>, alla fine opta per le sue mani.

“In questo momento, io sono perfettamente in grado di dimostrare, per esempio, che esistono due mani umane. Come? Tenendo levate le mie due mani e dicendo, mentre faccio un certo gesto con la mano destra, <<Ecco qui una mano>>, e poi aggiungendo, mentre faccio un gesto con la sinistra, <<E qui ecco un’altra mano>>. [...] facendo ciò io ho anche dimostrato *ipso facto* l’esistenza di cose esterne”.⁷⁴

Voilà. È una prova valida, spiega Moore: perché la conclusione (due mani umane esistono in questo momento) discende dalle premesse (i gesti e le frasi); perché la

⁷³ Kant, prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*.

⁷⁴ Moore, G. E., “La prova dell’esistenza del mondo esterno”, in *Saggi filosofici*, Lampugnani-Nigri, Milano 1970, p.154.

premessa e la conclusione sono diverse e, infine, la premessa io la conosco per vera e non è un qualcosa che semplicemente credo vero. Certo però, nota Moore, non basta dimostrare esistano oggetti esterni ora, ma occorre dare una prova che esistessero anche nel passato.

“E allora, in che modo posso dimostrare che ci sono stati degli oggetti esterni nel passato? Ecco una dimostrazione. <<Poco fa tenevo le mie due mani sollevate al di sopra del piano di questo tavolo; perciò, poco fa esistevano due mani, e, dunque, almeno due oggetti esterni sono esistiti in qualche tempo del passato, Q.E.D.>>”.⁷⁵

Prove di questo genere le usiamo di continuo e le riteniamo perfettamente valide. Per esempio se io trovassi tre errori di stampa in questa pagina e alla mia affermazione di questo fatto qualcuno ribattesse: <<No, ne dubito>>, io potrei dimostrargli la verità di quanto affermo indicandogli gli errori che ho trovato. <<Te lo dimostro>>, gli direi, e poi indicandoli: <<Eccone uno, eccone un altro ed eccone un terzo>>⁷⁶ il mio interlocutore sarà convinto di questa mia dimostrazione. Esibire l'evidenza che ci ha permesso di sapere una certa cosa non è però il genere di prova che desiderano i filosofi; a loro non convincerà di certo questa dimostrazione, Moore lo sa bene. Agli scettici non interessa che a Moore sia evidente che c'è la sua mano di fronte a lui, oppure che c'era poco fa, vogliono una dimostrazione delle premesse delle sue prove, e cioè delle proposizioni <<Ecco qui una mano, e qui ecco un'altra mano>> e <<Poco fa tenevo le mie due mani sollevate al di sopra del piano di questo tavolo>>. L'insoddisfazione dello scettico è ingiustificata però secondo Moore; forse non si potrà dare una dimostrazione delle nostre certezze come loro la desiderano, ma questo non le rende meno certe: <<Io posso conoscere per vere cose che non so dimostrare>>.⁷⁷

Quest'ultima affermazione racchiude la risposta di Moore alle domande degli scettici. Tutte le perplessità che poteva far sorgere il suo affermare che a dimostrazione del nostro saper vere le proposizioni del senso comune ci sono prove schiaccianti ma

⁷⁵ *ivi*, p.156.

⁷⁶ *ivi*, p.155.

⁷⁷ *ivi*, p.159.

irreperibili, tutta l'insoddisfazione che si poteva provare per lo sventolio delle sue mani, o del ricordarsele levate sul tavolo, come prova dell'esistenza del mondo esterno, risultano vani. Le perplessità relative a quell'argomentazione non del tutto convincente e l'insoddisfazione per questa prova non argomentativa risultano fuori luogo una volta che si sia colto il punto dove vuole arrivare Moore: *sapere non equivale a saper dimostrare*. Per sapere che una proposizione è vera non occorre saperla spiegare, saperne dare una dimostrazione. Che sapere equivalga a saper dimostrare è una convinzione di certi filosofi ma il fatto che loro abbiano simili pretese non vuol dire che le abbiano a ragione.

Ma come? Se Moore la pensa così perché chiama in causa prove inoppugnabili a testimoniare la verità delle proposizioni di senso comune? Perché escogita *dimostrazioni* come quella che abbiamo appena visto? Probabilmente è un po' un'ironica presa in giro, spiega Greco: «Quando Moore fornisce la sua prova lo fa in modo quasi scherzoso. (C'è una sorta di burla piuttosto comune tra i filosofi analitici, molto British: dare a qualcuno ciò che questo letteralmente chiede, anche se si sa che non è ciò che vuole)».⁷⁸

Che la "prova" dell'esistenza del mondo non sia molto efficace come dimostrazione filosofica,⁷⁹ è assolutamente irrilevante. Moore non voleva veramente dare una prova adatta ai dubbi che hanno manifestato i filosofi, ma ha voluto provocatoriamente far vedere che suona *ridicolo* dare una dimostrazione di cose di cui siamo semplicemente certi. Quale è la prova che ho per credere che ci siano cose fuori di me? Semplice, ecco le mie mani; sono cose, no? Sono fuori dalla mia mente. Quindi ci sono cose fuori dalla mia mente. Se appare non sia un gran che come prova è perché risulta assurdo il tentativo di provare una cosa tanto ovvia. Le nostre certezze, che sono le certezze

⁷⁸ Greco, J., "How to Reid Moore", in Haldane, J., and Read, S., ed., *The Philosophy of Thomas Reid, A Collection of Essays*, Blackwell, Oxford 2003, p.133. [«When Moore gives his proof, therefore, his tongue is in his cheek. (There is a common sort of joke among analytic philosophers, and it is very British as well: that is, to give someone what they literally asked for, even though you know that it is not what they want)»]

⁷⁹ Tecnicamente, sostiene Wright, è una cattiva prova perché è circolare. Si dimostra infatti di sapere che si hanno le mani attraverso un'esperienza sensoriale, ma se si ammette che si dia un'esperienza si dà per scontato esista il mondo esterno che è precisamente ciò che si voleva dimostrare. (Wright, C., "Facts and Certainty", *Proceedings of the British Academy*, LXXI, pp.429-472).

iscritte nella visione del mondo del senso comune, non hanno bisogno di alcuna giustificazione razionale. Moore, chiarisce Annalisa Coliva, può dire di sapere che ci sono le sue mani, e che negarlo sarebbe assurdo, perché «ogni ragione addotta a sostegno del dubbio circa il fatto in questione è comunque meno certa del fatto che vi siano due mani e rivelerebbe un atteggiamento anti-razionale».⁸⁰

Per Moore la ragione dimostrativa, il dare prove cioè, è solo una delle molte fonti di conoscenza di cui disponiamo, non la sola, e non l'unica degna di fede: questo è il punto a cui vuole arrivare. Sono molti, spiega Greco, ad aver frainteso Moore e ad averlo accusato di dogmatismo o persino di non aver capito quale è il problema filosofico sotteso alle richieste di dimostrazione degli scettici. Simili critiche non colgono la valenza filosofica del discorso di Moore, e secondo lui, la sua posizione si capisce meglio se la leggiamo in parallelo alla difesa del senso comune di Reid.⁸¹ Reid e Moore condividono gli stessi principi, spiega Greco:⁸²

- non tutto ciò che conosciamo è conosciuto attraverso prove;
- conosciamo gli oggetti attraverso la percezione, ed essa non ha bisogno di prove o ragionamenti ma dipende dalla nostra naturale costituzione;
- l'evidenza data dai sensi non è meno ragionevole di quella data dalle dimostrazioni.

Anche il loro metodo di fare epistemologia è lo stesso:⁸³

- non si dovrebbe cercare di provare ciò che non si conosce attraverso prove;
- invece di cercare di provare che le cose esterne esistono e che noi lo sappiamo dovremmo chiederci che motivi hanno gli scettici per dire che non lo sappiamo;
- il senso comune ha più autorità delle teorie filosofiche.

⁸⁰ Coliva, A., *Moore e Wittgenstein. Scetticismo, certezza e senso comune*, Il Poligrafo, Padova 2003, p.42.

⁸¹ I parallelismi tra la concezione di Moore e quella di Reid sono senza dubbio tanti, ma una cosa ritengo che faccia la differenza: l'appello a Dio, centrale a Reid e assente a Moore. A Moore manca la garanzia teologica che per Reid ci assicura che le credenze del senso comune ci dicono proprio il vero.

⁸² Greco, J., "How to Reid Moore", *op.cit.*, pp.136-138.

⁸³ *ivi*, pp.139-141.

Il discorso filosofico non è autorizzato ad ignorare le conoscenze che non sono frutto di ragionamento: le credenze del senso comune non devono alcuna spiegazione allo scetticismo e lo scettico non ha il diritto di pretendere spiegazioni. È lo scettico che ha l'onere di farci capire cosa mai lo giustifichi a dubitare e, per Moore, non ne è in grado.⁸⁴ non sa spiegare come mai dovremmo considerare certa solo l'esperienza immediata, non è capace di dirci che senso ha dubitare solo perché è possibile farlo⁸⁵ e non sa dare una motivazione per cui dovremmo ritenere <<logicamente possibile che io abbia tutte le esperienze sensoriali e tutti i ricordi che ho, e che tuttavia io stia sognando>>.⁸⁶ Lo scettico con cui se la prende Moore è uno scettico che vive con disinvoltura il fatto che le sue tesi filosofiche vadano contro le cose nelle quali crede persino lui:

“chiunque *neghi* che noi possiamo mai sapere con sicurezza <<cose>> di una certa sorta determinata può essere chiamato <<scettico>> riguardo alla nostra **conoscenza** delle <<cose>> di quella sorta. [... un simile scettico] non è necessariamente dubbioso riguardo a ciò che afferma [...] Inoltre, e ciò è abbastanza curioso, non accade affatto necessariamente che chi nega che noi possiamo sapere con sicurezza cose di una certa sorta, si senta in qualche modo dubbioso riguardo a cose *particolari e determinate* del genere in questione”.⁸⁷

Porta ad esempio Bertrand Russell, che, nonostante sia assolutamente convinto di non poter *sapere* di essere seduto, in migliaia di occasioni può *sentirsi sicuro* di essere seduto. La spiegazione per Moore sta nel fatto che Russell *crede di essere dubbioso* di sapere se è seduto o meno, e lo crede con sincerità, ma in realtà *non dubita* per niente. Lo scettico non si rende conto di non star dubitando veramente, non si accorge che i dubbi che crede di avere sono solo parole: con i soli ragionamenti non si ha alcuna

⁸⁴ Cfr. Moore, G. E., “Quattro forme di scetticismo”, in *Saggi filosofici*, Lampugnani-Nigri, Milano 1970, pp. 211-247.

⁸⁵ *ivi*, p.245.

⁸⁶ Moore, G. E., “La certezza”, *op.cit.*, p.274.

⁸⁷ Moore, G. E., “Quattro forme di scetticismo”, *op.cit.*, pp.213-214.

possibilità di avanzare il più piccolo dubbio di fronte alle conoscenze più certe che abbiamo, quelle del senso comune. Non occorrono dimostrazioni per sapere.

Una breve parentesi. La posizione di Moore viene oggi rivalutata, in particolare da Jim Pryor⁸⁸ che, riassume Coliva, ritiene <<che abbiamo *credenze percettive basilari* (*perceptual basic beliefs*), che formiamo direttamente sulla scorta dell'esperienza e che siamo giustificati ad avere immediatamente, *senza bisogno di nessuna informazione aggiuntiva*>>.⁸⁹ Ma posizioni "alla Moore" sono fatte proprie anche da Greco, come abbiamo visto, Sosa⁹⁰ o Pritchard,⁹¹ e sono solo alcuni esempi.

⁸⁸ Cfr. Pryor, J., "The Skeptic and the Dogmatist", *Noûs*, 34, 2000, pp.517-549; e anche Pryor, J., "What's Wrong with Moore's argument?", *Philosophical Issues*, 14, 2004, pp.349-378.

⁸⁹ Coliva, A., *Scetticismo. Dubbio, paradosso e conoscenza*, Laterza, Roma 2012, pp.81-82.

⁹⁰ Sosa, E., "How to Defeat Opposition to Moore", *Philosophical Perspectives*, 13, 1999, pp.141-145.

⁹¹ Pritchard, D., "How to be a Neo-Moorean", in *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, Goldberg, S., ed., Oxford University Press, Oxford 2007, pp.68-99.

IV. Certezze che isolano il dubbio: alcuni esempi

Esattamente come i protagonisti dello scorso capitolo, anche quelli che prenderò in considerazione in questo parono col dire: <<In confronto alle certezze che ho il dubbio del filosofo è una totale insensatezza>>. E tuttavia, nonostante l'accordo su questo punto, gli autori delle pagine che prenderemo in considerazione ora non arrivano ad escludere che sia legittimo dubitare filosoficamente.

Il primo che vedremo, David Hume, si è divertito a seguire le argomentazioni che possono portare al dubbio scettico, e ad architettarne di nuove, per spingere l'incertezza finta, teorica ed esclusivamente razionale, molto in fondo. Wittgenstein e Peirce, invece, non hanno nel modo più assoluto concesso spazio a riflessioni scettiche e si sono limitati *en passant* (per lo meno nelle loro pagine che qui vengono considerate) a lasciar intendere che per loro simili questioni sono del tutto irrilevanti sia nel quotidiano che per un pensare che intenda avere valore nel quotidiano. I contestualisti, infine, sulla scia di considerazioni di questo genere, hanno messo a tema in modo esplicito l'idea che il termine *conoscere* abbia una valenza differente a seconda dell'ambito in cui è impiegato; è a questo che sarebbe dovuto l'esser così vistosamente fuori luogo del dubbio sulla conoscenza nella vita di tutti i giorni, che è un ambito in cui, per l'uso che in esso si fa del termine *conoscenza*, si *sanno* tantissime cose.

Idee simili sono state sostenute anche da altri pensatori, ma, come ho già sottolineato in fase introduttiva, mi accontento qui di considerarne solo alcuni, in rappresentanza di tutti quelli che hanno avanzato posizioni che possono ricordare quella di **C**, il terzo personaggio del dialoghetto introduttivo:

A: Se ci penso bene non posso dire di *sapere* che ci sia il croissant che mi sembra essere qui di fronte. [...]

(Detto questo, **A** addenta il croissant che non sa di avere di fronte. I suoi amici lo guardano perplessi)

C: Beh, per me se ne può anche discutere. Però un'altra volta... che esista o meno, ora mi mangio il mio pane e marmellata e bevo il mio tè che, tra l'altro, per colpa tua si sta raffreddando.

Le nostre certezze sono di gran lunga più incisive del dubbio dello scettico. Se quest'ultimo proprio vuol dire la sua deve farlo nell'unico luogo dove non suonerebbe ridicolo: il discorso filosofico. Discorso nel quale, tra l'altro, può essere ascoltato o meno, a seconda degli intenti che si hanno nel fare filosofia e in base a quali presupposti teorici e metodologici si ritiene che sia più corretto considerare. Infatti sul piano della filosofia lo scetticismo ha avversari che lo incalzano da tutte le parti, ma quel che ci interessa qui, a prescindere dalla guerra a colpi di ragionamenti che molti filosofi combattono contro lo scetticismo, è star a guardare l'effetto che fa il dubbio filosofico se lo si accenna in un'occasione quotidiana, o se nel mentre lo si sta considerando nei propri ragionamenti viene a farsi avanti la vita di ogni giorno. Le certezze isolano, relegano in un angolino, e sovrastano con la loro indiscutibile autorità il debole, labile e sfuggente dubbio scettico.

1. Il piacere del dubbio: Hume

A Hume era ben chiara la questione della discrepanza tra scetticismo e credenze quotidiane, e gli era pure evidente chi dei due aveva in quasi la totalità dei casi la meglio:

“La natura è sempre troppo forte per principio. E per quanto un pirroniano possa precipitare se stesso o altri in una sorta di stupore e di confusione momentanei per mezzo dei suoi profondi ragionamenti, il primo e più insignificante fatto della vita metterà in fuga tutti i suoi dubbi e i suoi scrupoli”.⁹²

Le riflessioni scettiche sono molto “delicate”, “labili”, “fumose” e si danno in condizioni controllate: si presentano alla mente solo in luoghi isolati (più spesso uno studio, ma va bene anche una riva di un fiume solitaria,⁹³ o un qualsiasi luogo un po' isolato e in

⁹² Hume, D., *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere filosofiche*, vol.2, Laterza, Roma-Bari 1987, XII, 2, p.170.

⁹³ Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, *op.cit.*, I, IV, 7, p.282.

disparte), hanno una durata molto limitata (un <<tempo ristretto>>⁹⁴ e basta pochissimo a scaltarle via) e le persone a cui sorgono non sono poi molte (non sono tantissimi a soffermarsi su simili problemi e a trarre piacere dalla fatica della filosofia, da ore e ore di studio e solitudine).

Certe credenze che abbiamo ed alcune opinioni particolarmente sentite come inoppugnabili hanno tutta un'altra consistenza: ne siamo convinti praticamente sempre (anche quando ci sforziamo nei ragionamenti scettici in effetti), ci accompagnano per tutta la durata della nostra esistenza (noi viviamo e agiamo sulla base di opinioni e ce ne formiamo di continuo) e riguardano tutti noi.

Non c'è paragone, lo scetticismo deve cedere alla vita che lo incalza da ogni dove. È sufficiente un minimo contatto con la vita perché i ragionamenti scettici svaniscano; mentre è molto raro che lo scetticismo, se presentato in una situazione quotidiana, possa anche solo attirare per un attimo l'attenzione in modo serio, più facile venga deriso e ancor più facile venga ignorato. Lo scetticismo non riesce a convincere, non può persuadere fino in fondo.

Il fatto che in alcune famose pagine Hume sostenga tesi decisamente scetticheggianti non gli impedisce, come abbiamo visto, di ammettere l'estrema fragilità di elucubrazioni di tal genere. Però Hume ci tiene a far sì che sia chiaro a quale scetticismo aderisce lui: non quello che lui definisce <<totale>>, non lo scetticismo Pirroniano. In effetti, nota Hume, nessuno è mai stato uno scettico Pirroniano, incapace di risolversi per il vero o per il falso,⁹⁵ perché tutti gli scettici, per quanto fermi siano i loro principi, devono necessariamente <<vivere e conversare con gli altri uomini>>.⁹⁶ Non si può dare uno scetticismo totale come quello Pirroniano, che, prescrivendo a chi intenda aderirvi di non dare alcun giudizio, sconfina dal teorico ed invade il pratico. Non è proprio possibile non credere mai a nulla:

⁹⁴ Hume, D., *Dialoghi sulla religione naturale*, in *Opere filosofiche*, vol.4, Laterza, Roma-Bari 1987, parte prima, p.123.

⁹⁵ Come si vede, Hume ha un'idea particolare di scetticismo pirroniano, vicina a quella un po' eccessiva e distorta che abbiamo visto nel cap.2 come esempio di scetticismo invivibile.

⁹⁶ Hume, D., *Dialoghi sulla religione naturale*, *op.cit.*, parte prima, p.125.

“L’intera vita umana dovrebbe andare in rovina se i suoi principi avessero modo di affermarsi in maniera stabile e generale. Cesserebbero immediatamente tutti i discorsi e tutte le azioni e gli uomini resterebbero in un letargo totale fino a che le necessità della natura, insoddisfatte, porrebbero fine alla loro miserabile esistenza”.⁹⁷

Lo scetticismo a cui aderisce Hume è quello *moderato*: uno scettico moderato dà il proprio assenso in proporzione all’evidenza che scorge, non si tira indietro da nessuna indagine e svolge ricerche continue, credendo di volta in volta a ciò che gli sembra evidente. Fuori dal proprio studio, insomma, crederà più o meno a ciò che credono tutti gli altri e si muoverà agilmente negli affari quotidiani, con in più però, rispetto ai non scettici, un’attenzione critica che gli permette di accorgersi di quando sta andando oltre <<le ristrette capacità dell’intelletto umano>>. Il dubbio e la critica intervengono ogni volta che lo scettico moderato si confronta con <<ricerche distanti e grandiose>>,⁹⁸ con questioni che esulano dalle incombenze pratiche o che comunque si pongono domande decisamente al di là delle nostre capacità di risposta. Insomma, lo scettico moderato accoglie senza fare storie risposte che gli sembrano evidenti a quesiti pratici che riguardano l’uomo, ma stronca e ostacola con critiche sottili tutte le pretese risposte ad astruse domande metafisiche. Questo scetticismo è per Hume <<un avviamento necessario allo studio della filosofia>>,⁹⁹ che fa stare all’erta di fronte ai pregiudizi. Quindi: quando è tra gli amici e a contatto con i fatti della vita lo scettico moderato accetta quanto si sente di credere, quanto gli pare corretto, mentre quando è di fronte a problemi filosofici, solo nel suo studio a riflettere, mette in dubbio ogni certezza concessa avventatamente.

I dubbi che è stato capace di sollevare lo scettico moderato David Hume sono certamente tra i più acuti della storia della filosofia; ma sono stati di estrema importanza, per il contributo alla conoscenza che hanno dato, anche i suoi studi di storia, e politica. Hume si è destreggiato abilmente tra riflessioni audacemente

⁹⁷ Hume, D., *Ricerca sull’intelletto umano*, op.cit., XII, 2, p.170.

⁹⁸ *ivi*, sezione XII, 3, p.172.

⁹⁹ *ivi*, XII, 1, p.160.

scettiche e naturali credenze della vita quotidiana, tra critiche assolutamente nuove a credenze che nessuno aveva mai messo in discussione prima e risultati positivi, affermazioni e proposte in vari ambiti di studio. Diversi atteggiamenti, differenti concessioni all'incertezza e al dubbio a seconda delle circostanze, a seconda delle questioni affrontate, degli ambiti. Hume in situazioni comuni, come tutti del resto, esercita il senso comune, mentre in situazioni fuori dal comune avanza dubbi non comuni, inauditi. Ha messo in dubbio certezze all'apparenza indubitabili, come quella secondo cui per ogni evento c'è necessariamente una causa ad averlo provocato, o come la certezza che la nostra identità personale sia un qualcosa di unitario e dotato di una certa continuità nel tempo, o, ancora, come la certezza che le idee che ci facciamo delle cose abbiano un loro corrispettivo abbastanza fedele fuori di noi. Tutte queste credenze delle quali siamo certi si formano in noi spontaneamente per Hume: <<la credenza>>, scrive, <<è propriamente più un atto sensitivo che un atto cogitativo della nostra natura>>.¹⁰⁰ Le credenze sono delle sensazioni insomma e non ce le formiamo ragionando.¹⁰¹ Essendo estranee alla ragione non può essere un ragionamento a bloccarle, per questo anche mentre riflette lo scettico non riesce del tutto a fare a meno di sentirsi certo di molte cose; non saranno discorsi e dimostrazioni a poter bloccare una sensazione. Lo scettico:

“è costretto ad ammettere l'esistenza dei corpi, benché non possa pretendere di sostenerne, con nessun argomento filosofico, la realtà. La natura non gli ha lasciato l'alternativa”.¹⁰²

Il credere quotidiano è più forte del fragile, sporadico ed elitario dubitare scettico. Tanto più che il dubbio scettico ha un'utilità molto più limitata, anzi, decisamente più limitata, rispetto al senso comune: abbiamo visto che lo scetticismo per Hume è utile a trattenere la ragione entro i limiti delle possibilità umane e che è quindi la preparazione necessaria per mettersi a studiare filosofia, ma ciò non è minimamente

¹⁰⁰ Hume, D., *Trattato sulla natura umana, op.cit.*, I, IV, 1, p.197.

¹⁰¹ Per Reid, abbiamo visto, è precisamente questo loro essere istintive ad esonerarle dalla possibilità di essere trascinate dalla ragione ad un processo. Per Hume invece, questo le esenta dall'esame della ragione solo nel quotidiano, ma non in ambito filosofico.

¹⁰² Hume, D., *Trattato sulla natura umana, op.cit.*, I, IV, 2, p.201.

paragonabile all'utilità delle credenze di senso comune, che ci guidano in ogni questione della vita per ogni santo giorno, con solo rare eccezioni nelle ore di meditazione scettica che si concedono certi filosofi. Insomma, afferma Dal Pra, <<Hume si rifiuta di stabilire che la filosofia non debba affatto entrare nella vita dell'uomo come anche di stabilire che essa debba costantemente essere di fondamento della vita umana>>. ¹⁰³ Nella vita ci può essere motivo di fare filosofia, però una filosofia fatta di ragionamenti astratti non può orientare la vita: la vita è immune dal dubbio perché per la maggior parte del tempo non ragiona ma sente, si fida, segue in automatico le abitudini e gli automatismi quotidiani. Nella vita regna incontrastato il senso comune perché servono certezze, non Verità. A "caccia" di verità va invece la filosofia. ¹⁰⁴ Filosofia e quotidianità sono due mondi a parte con regole diverse e intenti differenti; il persistere indisturbato di certezze non dimostrabile nell'uno non vieta si possano considerare quelle stesse certezze come problematiche nell'altro. Il fatto che il dubbio scettico sia fuori luogo se messo di fronte al senso comune non lo rende sbagliato ma ne limita semplicemente il raggio d'azione al solo ambito del razionale e ai soli momenti della riflessione. Sebbene questo dubbio sia tanto impotente di fronte alle naturali certezze non per questo esso non ha motivo di essere posto; oltre al suo compito di guardarci dal credere con facilità ai ragionamenti astratti, esso ha anche un altro motivo di interesse: è fonte di piacere addentrarsi nelle sottigliezze scettiche, riuscire a formulare critiche stringenti fa sentire estremamente soddisfatti, ed è per questo che c'è chi avanza il dubbio su ciò di cui non c'è motivo apparente di dubitare. Il motivo eccolo svelato: la curiosità del filosofo, il piacere della sfida, nonché <<l'ambizione di contribuire all'istruzione dell'umanità, e di acquistare un nome>>. ¹⁰⁵ Certo, a volte quando la quotidianità irrompe nelle meditazioni il

¹⁰³ Dal Pra, M., *Hume e la scienza della natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 385.

¹⁰⁴ <<Non ci possono essere due passioni più strettamente simili l'una all'altra di quelle della caccia e della filosofia, qualunque possa essere la sproporzione a prima vista riscontrabile tra di loro. È evidente che il piacere di cacciare sta nell'attività sia mentale che fisica: il movimento, l'attenzione, la difficoltà e l'incertezza. [...] sebbene in entrambi i casi il fine della nostra azione possa essere di per se disprezzato, pur tuttavia nel calore dell'azione la nostra attenzione si concentra talmente su questo fine che ogni contrattempo ci procura un intenso sconforto e siamo addolorati quando perdiamo la preda o cadiamo in errore nel nostro ragionamento>> Vedi Hume, D., *Trattato sulla natura umana, op.cit.*, II, III, 10, p.474.

¹⁰⁵ Hume, D., *Trattato sulla natura umana, op.cit.*, I, IV, 7, p.282.

contrasto tra il piacere intellettuale dei ragionamenti raffinati e il caldo benessere del tempo trascorso in allegria stridono:

“La tensione della mente si allenta, mi distraigo, un’impressione vivace dei miei sensi manda in fuga tutte queste chimere, ecco, io pranzo, gioco a tri-trac, faccio conversazione, mi diverto con gli amici; quando , dopo tre o quattro ore di svago, ritorno a queste speculazioni, esse mi appaiono così fredde, così forzate e ridicole, che mi vien meno il coraggio di rimettermici dentro”.¹⁰⁶

Hume, confessa, si ritrova a domandarsi: perché <<torturarmi il cervello con sottigliezze e sofismi, quando poi non sono neppure sicuro della ragionevolezza di tanta fatica>>?¹⁰⁷ Ecco la risposta che si dà: ha senso dedicarsi al dubbio scettico ed ai ragionamenti complicati solo se ci si sente portati ad essi; <<Quando la ragione è vivace e si unisce a qualche inclinazione, è giusto seguirla: quando non è così, non ha nessun diritto a comandarci>>. Ecco, per Hume il dubbio non ha diritti su chi non intenda di sua spontanea volontà abbracciarlo. I discorsi contrari al senso comune si svolgono in disparte, senza chiasso, e senza obbligare tutti a condividerli (cosa che comunque non sarebbero in grado di fare dato che non hanno potere sulle credenze).

La filosofia, anche quella che abbraccia lo scetticismo, quindi, per Hume è un bisogno che può sorgere, una condizione della vita che ad alcuni si presenta e che va vissuta senza eccessivo turbamento di fronte alla constatazione che stona disastrosamente con la quotidianità. Il dubbio, se sorge, va esercitato entro i suoi limiti e non c’è nessun problema se lo scettico sente di sapere fuori dai confini della riflessione filosofica.

“La condotta di un uomo che studia filosofia in questo modo spensierato è più veramente scettica di quella di chi, mentre sente una forte inclinazione a essa, si lascia sopraffare da dubbi e da scrupoli sino a sopprimerla totalmente. Un vero scettico diffiderà sempre dei suoi dubbi, così come delle sue convinzioni filosofiche, e non prenderà mai motivo né da quelli né

¹⁰⁶ *ivi*, I, IV, 7, pp.280-281.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

da queste per rinunciare ad un'innocente soddisfazione si offra a lui. E non soltanto conviene indulgere, in generale, nonostante i nostri principi scettici, alla inclinazione per le ricerche filosofiche più laboriose, ma seguire anche la propensione che ci porta ad essere positivi e certi nei *punti particolari* secondo la luce in cui li vediamo in un *istante particolare*. [...] in tali occasioni c'è il rischio di dimenticare non soltanto il nostro scetticismo, ma anche la nostra modestia col far uso di termini *come è evidente, è certo, è innegabile*".¹⁰⁸

2. Un dubbio "finto": Peirce

Un tema che ricorre con abbastanza frequenza nei saggi pragmatici di Peirce è quello del dubbio. Il dubbio è dipinto come uno stato di inquietudine e irrequietezza alternativo a quello di credenza in cui ci si sente sicuri e si può agire tranquillamente seguendo un abito stabile ed efficace, un'abitudine che abbiamo sviluppato. Nel momento del dubbio ci si trova indecisi, privi di sicure direttive che ci facciano procedere in automatico. Peirce intende insomma il dubbio come un momento di passaggio tra una credenza e l'altra e non come una condizione che si possa mantenere stabilmente, nella quale si possa vivere; del dubbio anzi si cerca di liberarsi perché solo lo stato di credenza ci fa stare bene (l'abbiamo già visto nel cap.2.2).

Dubitare di tutto poi, probabilmente, non si può: chi può sapere se, avendo la possibilità di liberarsi di tutte le cognizioni già formate, <<non ci si renderebbe impossibile ogni conoscenza?>>,¹⁰⁹ nota Peirce. Il pensatore statunitense se la prende con Descartes e l'idea secondo cui per fare filosofia si parte dal dubbio; questa è per lui una *finzione*: si inganna se stessi se si pensa di star veramente dubitando nel momento in cui si scrive su un pezzo di carta che si dubita. Il dubbio dello scetticismo (e quando dice questo pensa al dubbio metodico di Descartes) è un dubbio finto. Il lettore, scrive Peirce:

¹⁰⁸ *ivi*, I, IV, 7, pp.284-285.

¹⁰⁹ Peirce, C. S., "Che cos'è il pragmatismo" in *Che cos'è il pragmatismo*, Jaka Book, Milano 2000, p.29.

“Deve convincersi che è impossibile che si possa produrre un dubbio autentico mediante un semplice atto di volontà [...] così come non ci si potrebbe mai procurare un’autentica sorpresa semplicemente mediante un atto di volontà”.¹¹⁰

Si può solo far finta di non credere a ciò di cui di fatto si crede, a ciò che è per noi abito d’azione ed è quindi il fondamento del nostro agire. In qualcosa crediamo, che l’ammettiamo o no (il fatto che agiamo lo dimostra) e queste credenze sono per noi verità: non siamo in grado di mettere seriamente in forse a meno di non avere un motivo davvero buono per farlo. Il dubbio autentico non è mai un atto di volontà ma ha un’origine esterna, che può essere la curiosità o la difficoltà in cui si incorre seguendo un abito che fino a quel momento magari funzionava. Nel momento del dubbio qualcosa scricchiola nella credenza e questa cessa di essere verità. Quelle che nella vita di tutti i giorni chiamiamo *verità*, insomma, sono “a tempo” e durano fintanto che qualcosa, un motivo molto serio, non le fa traballare. Per questo, dice Peirce, non ha senso parlare di verità e falsità metafisiche e se crediamo di potercene occupare, ancora una volta, ci inganniamo: <<avete a che fare solamente con i vostri dubbi e le vostre credenze e con il corso della vita che vi impone nuove credenze e vi dà la forza di dubitare delle vecchie>>,¹¹¹ ci dice Peirce. Abbiamo a che fare solo con falsità per noi e verità per noi.

“Quindi il solo oggetto della ricerca è lo stabilirsi di un’opinione. Possiamo immaginare che questo non ci basti e che noi cerchiamo non solo un’opinione, ma un’opinione vera. Ma se si mette quest’idea alla prova, si dimostra priva di fondamento; giacché, appena abbiamo raggiunto una credenza ferma, siamo completamente soddisfatti, sia che la credenza sia falsa sia che sia vera”.¹¹²

Noi cerchiamo la verità, si pensa, ma l’esperienza solitamente ci mostra che quando crediamo di averla trovata ne siamo totalmente persuasi e ci plachiamo, e d’altronde

¹¹⁰ Peirce, C. S., “Questioni di pragmaticismo”, in *Che cos’è il pragmaticismo*, *op.cit.*, p. 48.

¹¹¹ Peirce, C. S., “Che cos’è il pragmaticismo”, *op.cit.*, p.29.

¹¹² Peirce, C. S., “Il fissarsi della credenza” in *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, p.192.

nel momento in cui crediamo, se nulla ci dà motivo di non farlo, *per noi* quella è la verità.

Le nostre credenze sono per noi vere e non ne possiamo dubitare senza motivi concreti: questa idea Peirce la chiama “dottrina critica del senso comune”. Di *senso comune*, ci ricorda Peirce, in filosofia avevano già discusso i pensatori della scuola scozzese, e per alcuni aspetti lui appoggia la rilevanza data da loro alla credenza, ma, spiega, la sua posizione si differenzia da quella degli scozzesi per almeno sei aspetti. Le differenze sono che per la sua *dottrina critica del senso comune*, al contrario che per quella scozzese:

- 1) non ci sono solo *proposizioni indubitabili* ma anche *inferenze indubitabili*, cioè “originarie”, oltre a cui non si può andare; ed entrambe sono tali perché acritiche. Le inferenze acritiche sono quelle in cui da una credenza ne discende un’altra senza un chiaro autocontrollo, senza un ragionamento che sia davvero conscio del principio guida di cui si sta servendo (quando tale presa di coscienza c’è siamo in presenza invece di *argomentazioni logiche*). Le inferenze che non possiamo mettere in discussione sono quelle in cui <<pur essendo consci del fatto che una credenza sia determinata da un’altra data, noi non siamo altrettanto consapevoli che essa procede in virtù di un principio generale. Tale è il cogito, *ergo sum* di Sant’Agostino>>,¹¹³
- 2) le credenze che consideriamo originarie mutano, sebbene molto lentamente. Ma dal momento che la trasformazione è tanto lenta, anche se non impercettibile, non si può che dare ascolto a Thomas Reid e alla sua idea che vi sia un *senso comune*;
- 3) le proposizioni e le inferenze indubitabili rimangono tali, cioè immuni dal dubbio, solo se non si discostano troppo dal contesto in cui si sono formate; <<per esempio, che i movimenti degli elettroni siano confinati alle tre dimensioni è passibile di ragionevole dubbio>>,¹¹⁴ e che <<il suicidio debba essere classificato come omicidio>> è una credenza indubitabile solo limitatamente al mondo

¹¹³ Peirce, C. S., “Questioni di pragmaticismo”, *op.cit.*, p.47.

¹¹⁴ *ivi*, p.49. E aggiunge: <<sebbene sia conforme a una corretta metodeutica presumere che lo siano fino a prova contraria>>, perché senza un *dubbio vivente* non c’è motivo di scalfire una credenza, secondo l’autore.

cristiano.¹¹⁵ Gli scozzesi ritenevano invece che le credenze originarie fossero della stessa natura degli istinti, che loro, secondo le credenze dell'epoca, consideravano stabili;

- 4) ciò che è acriticamente indubitabile ha in carattere della *vaghezza*.¹¹⁶ Un concetto è vago quando non è completamente determinato e a differenza dei concetti ben delineati, che si devono o affermare o negare, può rimanere in una condizione in bilico tra verità e falsità perché non lo si può ascrivere né all'una né all'altra categoria. Spiega Peirce: <<mentre è falso che "una proposizione di cui ho determinato l'identità è sia vera che falsa", fintantoché essa non viene determinata, può essere vero che una proposizione sia vera e una proposizione sia falsa>>;¹¹⁷
- 5) il dubbio ha un gran valore, purché <<si tratti di metallo nobile e pesante e non di una sua contraffazione o di un mero sostituto cartaceo>>,¹¹⁸ purché non sia finzione insomma. Chi sostiene la dottrina critica del senso comune non si limita a constatare che di fatto non ha dubbi, ma elabora un piano per riuscire a dubitare. In questo tipo di riflessioni Peirce prefigura quasi il falsificazionismo popperiano: una credenza non si può verificare forse, ma si può provare in tutti i modi a falsificarla e, finché resiste, si è perfettamente giustificati a prestarle fede. Peirce quindi vede positivamente il senso comune, come fonte di molte credenze da cui muove il nostro agire, ma non si ferma ad esso, come fanno invece gli scozzesi e si prefigge di metterlo alla prova, di non darlo per scontato per vagliare la possibilità concreta di un suo punto debole;
- 6) va seguito Kant, lasciando da parte però la sua convinzione secondo cui la cosa in sé è concepibile seppur indirettamente; per questo richiamo al kantismo Peirce ha denominato la sua concezione del senso comune "critica".

¹¹⁵ *ivi*, p.50.

¹¹⁶ Per il concetto di vaghezza in Peirce Cfr. Fabbrichesi Leo, R., "Del certo e del vago: l'analisi del senso comune in Peirce e in Wittgenstein", in Sini (a cura di), *Semiotica ed ermeneutica*, Cisalpino, Milano 2003, pp.9-44.

¹¹⁷ Peirce, C. S., "Questioni di pragmaticismo", *op.cit.*, p.52.

¹¹⁸ *ivi*, p.54.

Peirce quindi, come Reid e i suoi “successori”, valorizza il senso comune ma con una nota *critica* che impedisce di scivolare a parlare di Verità, e sempre senza precipitare, dal lato opposto, in un dubitare indiscriminato e finto.

“Il sostenitore della dottrina del senso comune reputa che per una scienza euristica sia meno pericoloso credere troppo poco che credere troppo. Tuttavia, le conseguenze derivanti dal credere troppo potrebbero esserle non meno dannose”.¹¹⁹

La posizione di Peirce è, come quella del Wittgenstein dei frammenti raccolti in *Della certezza*, che vedremo tra poco, in equilibrio perfetto tra l’approvazione delle credenze di tutti i giorni, propria della filosofia del senso comune, e la presa in considerazione dell’assenza di approdi alla Verità. Concilia l’istanza pratica e quella teorica accordando, lo si capisce, il privilegio alla prima, senza tuttavia ignorare la plausibilità della seconda, che però, precisa, ha motivo di essere tirata in ballo solo nel momento in cui si dimostrasse avere una qualche incidenza sulla nostra vita. Secondo Peirce allora una dimostrazione per essere valida non deve poggiare su proposizioni indubitabili in assoluto, ma <<deve solo partire da proposizioni perfettamente libere da ogni dubbio reale>>.¹²⁰ È sufficiente credere in qualcosa, e cioè non avere dubbi in proposito, perché si possa fare di essa un punto di partenza del proprio agire. La catena delle giustificazioni trova insomma un termine naturale, quello dell’azione. Il problema scettico del regresso ad infinito proprio non si pone perché vi si para davanti la pratica.

Pragmaticamente, Peirce insiste sulla necessità che ci sia un motivo che spinga a dubitare perché altrimenti le credenze stanno salde e fondano a-problematicamente il nostro agire, ma in alcuni momenti il pensatore statunitense fa notare la valenza filosofica del dubbio. Lo fa ad esempio quando, dopo aver chiesto al lettore di supporre che un diamante venga cristallizzato in un cuscino di cotone e che nessuno faccia in tempo a

¹¹⁹ *ivi*, p.55.

¹²⁰ Peirce, C. S., “Il fissarsi della credenza”, *op.cit.*, p.193.

testarne la durezza prima che il fuoco lo consumi, si domanda se non ci si potrebbe chiedere se quel diamante era molle. Molle? Un diamante?

“Questa sembra una domanda sciocca, e lo sarebbe, infatti, eccetto che nel regno della logica. In esso simili domande sono spesso della massima utilità perché servono a mettere i principi logici in rilievo assai meglio di quello che le vere discussioni potrebbero fare”.¹²¹

Valutare questa possibilità, che un diamante che non si sia potuto toccare fosse molle, non è considerare una questione di fatto dal momento che è una domanda intorno a circostanze che non si verificano, ma è *studiare la sistemazione dei fatti*. Immaginare la mollezza del diamante non è avanzare un interrogativo falso, perché «non presenta nessun fatto come se fosse diverso da quello che è: solamente implica una sistemazione dei fatti che sarebbe eccessivamente goffa».¹²² Nelle “vere discussioni” immaginare possibilità è irrilevante, ma in un contesto ben preciso, quello della logica, prendere in considerazione circostanze che non si verificano può aiutare a pensare. Questo considerare circostanze che non abbiamo motivo di credere che si stiano effettivamente dando, come per esempio l’essere in un sogno o non essere altro che un cervello in una vasca, ecc., è quello che poi fa anche lo scettico. Ci sono contesti, ed uso questo termine per sottolineare l’affinità di questo discorso a quelli che vedremo poi fare a Wittgenstein e ai contestualisti, in cui *dubbi falsi*, come li considera Peirce, hanno asilo. Sono situazioni, quelle in cui Peirce mostra di accettare e di ritenere persino utile che vengano avanzati di proposito dubbi, legate non tanto all’agire quotidiano ma all’agire intellettuale, se così si può dire.

Nelle riflessioni di Peirce, per vari aspetti, sembra si possano cogliere tratti compatibili con la prospettiva scettica perché, se anche il dubbio non viene avanzato se non quando non si incrina una certezza, c’è comunque la consapevolezza critica della *possibilità* che ogni abito sia vero solo all’apparenza. Ma questa possibilità non conta poi molto perché fintanto che ciò che si crede non incorre in dubbio si è soddisfatti

¹²¹ Peirce, C. S., “Come render chiare le nostre idee”, in *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, p.216.

¹²² *ibidem*.

così, ed è per questo che la questione della Verità *in senso metafisico*, come dice Peirce, non ci può riguardare davvero. Ciò che ci preme è di poterci destreggiare agevolmente nella vita: in fondo addirittura <<si può domandare come io so che vi siano realtà>>,¹²³ e l'unica risposta che posso dare è di tipo pratico, ma sarebbe <<una chiacchiera inutile>> soffermarsi su una simile questione visto che non abbiamo alcun <<dubbio vivente>> in proposito. Se anche non ci sono prove a favore del reale non ce ne sono nemmeno che conducano alla tesi opposta, e poi supporre una realtà, e cioè che vi siano cose che sono come sono indipendentemente dal come chiunque le possa pensare, ci viene spontaneo e si rivela in ogni circostanza funzionale. Questa è l'ipotesi fondamentale del metodo scientifico, ed il metodo della scienza noi lo usiamo in tantissime circostanze ricavandone nella maggioranza dei casi beneficio. Peirce ribadisce spesso nei suoi scritti la sua convinzione nell'esistenza di un reale e di una Verità:

“Il reale, allora, è ciò a cui alla fine, presto o tardi che sia, giungeranno l'informazione e il ragionamento e che è dunque indipendente dalle mie e dalle vostre fantasie. In questo modo la vera origine del concetto di realtà dimostra che questo concetto implica essenzialmente la nozione di una COMUNITÀ senza limiti definiti e capace di un indefinito incremento di conoscenza. Così, le due serie di cognizioni –reali e irreali- consistono, da una parte, in quelle cognizioni che in un futuro sufficientemente lontano la comunità continuerà ad affermare e, dall'altra, nelle cognizioni che, nelle stesse condizioni, la comunità continuerà in futuro a negare”.¹²⁴

Delle cognizioni i cui oggetti sono reali (cioè ipotetiche cognizioni Vere), che ci dicono come è la realtà, sono un ideale regolativo, una meta “destinata”, dice a volte, che si colloca in un futuro a di là da venire, o che forse già abbiamo tra le mani perché, aggiunge poche righe dopo il brano appena citato, <<è assai probabile che abbiamo questo tipo di conoscenza in moltissimi casi anche se non possiamo mai essere assolutamente certi di avere questo tipo di conoscenza in un caso specifico>>. Questa

¹²³ *ivi*, p.199.

¹²⁴ Peirce, C. S., “Alcune conseguenze di quattro incapacità” in *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, p.140.

impossibilità nei casi specifici è data dal fatto che persino le nostre percezioni <<sono il risultato di un'elaborazione conoscitiva>>.¹²⁵ Peirce sostiene infatti, in *Questioni riguardanti certe pretese capacità umane*,¹²⁶ che è plausibile ritenere non abbiamo nessuna capacità di conoscere le cose con immediatezza e che quindi ogni nostra cognizione sia determinata da cognizioni anteriori; molti fatti concordano nel portarci a ritenere che non siamo in grado di distinguere tra una conoscenza determinata da una cognizione precedente ed una che potrebbe riferirsi direttamente al proprio oggetto. Questo però, come abbiamo visto nella prima parte della tesi, è il punto di partenza di alcune riflessioni scettiche. Insomma, la *possibilità* del dubbio, stando a pensarci su, c'è, ma il dubbio effettivo no perché, l'abbiamo visto, il dubbio autentico è un'instabilità da cui rifuggiamo perché ostacola l'agire. La ricerca per Peirce non è che un continuo procedere in cerca di credenze.

3. Un dubbio "insensato": Wittgenstein

*Della certezza: l'analisi filosofica del senso comune*¹²⁷ è il libro che raccoglie gli appunti stesi da Wittgenstein sui temi del certo, del conoscere, del dubitare. Si presenta come un susseguirsi di domande, mezze risposte e ancora altre domande. Nella lettura si viene coinvolti in un'affastellarsi di pensieri che a volte si ripetono, a volte si concludono con dei punti di domanda, altre pongono il problema se quella intrapresa è la giusta direzione per poi tornare però a ribadire una convinzione:

"Agisco con certezza **completa**. Ma questa certezza è la mia". (§174)

Se agiamo è sulla base di certezze per Wittgenstein e sono quindi molte le cose di cui siamo sicuri, che non metteremmo mai in dubbio perché non ne sentiamo affatto la necessità, visto che su di esse si basa la nostra vita. Questa sicurezza però è solo di chi la prova, è uno <<stato d'animo>> (Cfr.§356), così come già lo intendeva Peirce, in cui

¹²⁵ Peirce, C. S., "Che cos'è il pragmatismo", *op.cit.*, p.29.

¹²⁶ In *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, pp. 83-105.

¹²⁷ Wittgenstein, L., *Della Certezza*, Einaudi, Torino 2011. Nel libro ogni annotazione è preceduta da un numero e qui di seguito si useranno quelli per identificare da dove sono tratti i passaggi citati dell'opera.

si ha la <<sicurezza *tranquilla*, non quella che ancora lotta>> (Cfr.§357). La certezza è, insomma, sicuramente <<completa>> ma, va aggiunto, <<è la mia>>, e dunque, anche se non ne dubito affatto non significa che sia in linea di principio libera da domande che ne chiedono ragione, per quanto insensate e inopportune siano. Per questo a chi dubita <<dei fondamenti>>, scrive Wittgenstein, non si può rispondere dicendo semplicemente <<io so>> (Cfr.§495, §498, §521); questo non risolve il problema. Il riferimento è a George Edward Moore e ai suoi saggi *In difesa del senso comune*¹²⁸ e *La prova dell'esistenza del mondo esterno*.¹²⁹

Wittgenstein mentre stende i suoi appunti, che oggi leggiamo in *Della certezza*, ha bene in mente i discorsi e le dimostrazioni di Moore e <<si ritrova attratto e, insieme, respinto>>¹³⁰ dalle sue conclusioni. In effetti, scrive all'annotazione 155, se Moore non credesse a tutte le proposizioni del suo elenco <<penseremmo che sia fuori di senno>>, ma alcuni punti del discorso che il filosofo inglese conduce non lo convincono: non condivide innanzitutto l'idea che la certezza individuale sia automaticamente anche certezza oggettiva

“Il dire, nel senso in cui lo dice Moore, che l'uomo **sa** qualcosa; che dunque quello che dice è senz'altro la verità, mi sembra falso. – È la verità soltanto nella misura in cui è un fondamento incrollabile dei suoi giochi linguistici”.

(§403)

La certezza, per Wittgenstein, non è sintomo di un contatto con la Verità ma è un portato del gioco linguistico che stiamo giocando. Siamo certi perché abbiamo imparato a fare certe mosse, e vediamo che tutte le volte che le impieghiamo correttamente tutto funziona e il gioco prosegue senza intoppi. Un gioco linguistico è possibile solo se si rispettano le sue regole: per giocare non si deve fare altro che imparare come si fa e mettere in pratica quanto appreso. Tutte le proposizioni di cui siamo certi ricevono da parte nostra una tale fiducia perché sono il <<fondamento

¹²⁸ Moore, G. E., “In difesa del senso comune”, *op.cit.*

¹²⁹ Moore, G. E., “La prova dell'esistenza del mondo esterno”, *op.cit.*

¹³⁰ Fabbrichesi, L. R., “Del certo e del vago: l'analisi del senso comune in Peirce e in Wittgenstein”, *op.cit.*, p.10.

incrollabile>> del linguaggio che noi, ora, usiamo; la fiducia che abbiamo riposto in chi ci ha introdotti al gioco ci ha portati a fidarci anche delle regole e a misurare ogni altra cosa su di esse. Mi trovo a vivere, dice Wittgenstein, con alle spalle e tutto intorno uno <<sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso>> (§94) , un sistema di riferimento fatto di credenze apprese. Wittgenstein insiste molto sul ruolo dell'apprendimento nella formazione delle nostre credenze.¹³¹

“Insegniamo al bambino: <<Questa è la tua mano>>, non: <<Forse [o <<probabilmente>>] questa è la tua mano>>. Così il bambino impara gl'innumerabili giochi linguistici che hanno a che fare con la sua mano. Non gli viene affatto in mente d'indagare, o di chiedere, 'se questa sia davvero una mano'. D'altra parte, non impara neanche di *sapere* che questa è una mano". (§374)

Il bambino <<non impara neanche di *sapere*>> dice Wittgenstein; questo perché secondo lui prima di *sapere* molte cose io ho imparato a *fare* molte cose. Se un bambino reagisce in un certo modo non per questo si può dire che sappia cosa fa o a che serve (§538), o, ancora, se un cane impara a correre verso una persona al grido del suo nome non per questo diremmo che sa come si chiama (§540): *il sapere inizia ad un livello successivo, prima di tutto sta l'agire*. Noi impariamo fin da piccoli a credere, e ciò che crediamo rimane fisso, <<rigido>>, e va a formare delle <<rotaie>> (§96) su cui scorrono poi tutte le altre proposizioni empiriche rimaste <<fluide>>. Ma ciò che oggi è fluido può un giorno irrigidirsi e può persino darsi che ciò su cui oggi misuro tutto il resto si frantumi; <<la medesima proposizione può essere trattata, una volta, come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo>> (§98). Tutte le convinzioni che formano il mio sistema di riferimento, insomma, <<potrebbero appartenere a una specie di mitologia>> (§95), ma *per noi* sono verità.

¹³¹ Sono molte le annotazioni su questo tema, ne cito solo alcune: §106, §107, §144, §160, §161, §170, §206, §283, §286, §374, §455. Riflettendoci, la formazione di una certezza attraverso l'insegnamento di qualcuno in cui abbiamo fiducia e che ha una qualche autorità per noi si può considerare una forma del metodo dell'autorità di cui parla Peirce ne *Il fissarsi della credenza* (in *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, pp. 185-203).

Lo scettico allora, anche se mette in dubbio ciò che sa, non può sfuggire al gioco linguistico, al sistema di riferimento che fa da sfondo al suo dubitare stesso.

“Chi non è certo di nessun dato di fatto, non può neanche esser sicuro del senso delle sue parole (§114). Chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza”. (§115)

Il solo fatto di agire e quello di giocare al gioco del linguaggio, a cui anche altri giocano, sono segni che non si sta dubitando di ogni cosa ma che si hanno quelle certezze che consentono di vivere. E qui, allora, vediamo che Wittgenstein porta alla luce l'impossibilità di sostenere *in concreto* lo scetticismo. Allo scettico Wittgenstein non risponde, come Moore, <<io so>>, ma piuttosto gli dice: <<insensato>> (Cfr. ad esempio §495, §498, §521). Ecco cosa è lo scettico <<un uomo irragionevole>> (§325), un uomo <<fuori di senno>> (§155), un uomo che avanza <<dubbi cretini>> (§662), che dubita senza un vero motivo, che non si accorge del fatto che un dubbio può essere preso sul serio solo se si rispettano le regole del gioco linguistico, solo se è un dubbio ben posto e ragionevole insomma. È ragionevole solo il dubbio che sorge dato lo sfondo, il dubbio rispetto a quelle cose che vanno ad influire in concreto con il nostro edificio di credenze.

“Immagina che lo scolaro chieda davvero: <<E il tavolo continua a esserci anche quando mi volto, e anche quando *nessuno* lo vede?>> [...] (§314). L'insegnante sentirà che, propriamente, questa non è una domanda legittima. [...] avrebbe la sensazione che questo non faccia altro che ostacolare lui stesso e lo scolaro, che in questo modo lo scolaro si incepperebbe nel proprio apprendimento, e non progredirebbe. E avrebbe ragione. [...] Quello scolaro non ha ancora imparato a porre domande. Non ha imparato il gioco, che noi vogliamo insegnargli”. (§315)

Mettere in dubbio le proposizioni in cui crediamo è da insensati perché dentro di sé non si dubita veramente. Quando mette in discussione un certezza, una proposizione di quelle rigide, e ne chiede conto, lo scettico non si accorge che qualsiasi proposizione

si potesse portare a suo favore non sarebbe mai certa quanto quella di cui si sta dubitando (Cfr. ad esempio: §1, §243, §250), così, per esempio, <<[...] Il fatto che io non sono stato sulla Luna è per me tanto saldo quanto qualsiasi ragione io possa darne (§111)>>. Ci sono proposizioni per noi *acritiche*, di cui non possiamo dar conto, perché sono quelle sulla cui base diamo conto di tutto il resto, sono le rotaie su cui scorre tutto ciò che riteniamo corretto e da cui lo sbagliato deraglia. Come si può considerare sbagliato ciò in base al quale lo sbagliato viene stabilito?

Ciò di cui siamo sicuri noi abbiamo il diritto di dire di saperlo. Nel nostro gioco linguistico abituale noi possiamo dire che *sappiamo* ciò di cui siamo *certi*.

“Sarebbe falso il dire che allora <<lo so che là c’è una sedia>> posso dirlo solo quando là c’è una sedia. Certamente, quello che dico è *vero* solo in questo caso, ma ho il diritto di dirlo quando sono *sicuro* che là c’è una sedia, anche se poi ho torto”. (§549)

Di sapere noi parliamo a prescindere dal vero e dal falso. Per poter essere autorizzati dagli altri parlanti a dire che si sa è sufficiente saper dire *come si fa a saperlo* (§550) <<secondo massime generalmente riconosciute>> (§551). Ma si faccia attenzione:

“È strano: se io, senza che ci sia un’occasione particolare, dico <<lo so>> -per esempio; <<lo so che in questo momento sto seduto su una sedia>>- l’enunciato mi pare ingiustificato e pieno di pretese. Ma se dico il medesimo enunciato là dove ce n’è bisogno, allora esso mi pare completamente giustificato, e ordinario, anche se non sono per nulla più sicuro della sua verità. (§553) Però nel suo gioco linguistico quell’enunciato non è presuntuoso. Non sta più in alto del gioco linguistico umano, appunto. Infatti, lì ha la sua applicazione limitata. Ma come la dico fuori dal suo contesto, la proposizione mi appare in una luce falsa. Infatti, allora è come se volessi convincere che ci sono cose che so. Sulle quali Dio stesso non potrebbe raccontarmi nulla”. (§554)

Se dico <<so>> quando ciò è giustificato dal discorrere ordinario allora tutto fila liscio e non c’è problema, ma se lo dico al di là di questa applicazione condivisa le cose

cambiano: si avanza una pretesa. Come abbiamo detto prima, è sufficiente dire *come si fa a sapere* una certa cosa (§550), <<secondo massime generalmente riconosciute>> (§551), per essere legittimati in pieno a dire <<so>>, ma questo finché si è nel commercio linguistico abituale, che non ha a che fare col sapere cose <<sulle quali Dio stesso non potrebbe raccontarmi nulla>> (§554). Nel parlare siamo perfettamente autorizzati a dire di sapere anche quando non è vero ciò che siamo convinti di sapere ma lo crediamo soltanto (§549), e ne abbiamo tutto il diritto; così noi usiamo *sapere*. Però se si esce da questo comune impiego le cose cambiano.

Moore esce dall'<<applicazione limitata>> e quotidiana del termine quando dice, per esempio, di sapere di avere due mani, e, tuttavia, pretenderebbe di continuare ad usare *sapere* come si fa di solito. Vorrebbe usarlo come lo si usa <<quando ce n'è bisogno>>, e ritiene che basti giustificarsi in modi generalmente riconosciuti sufficienti per dire che *sa*, sebbene il senso che dà lui al termine *sapere* non sia per nulla quello abituale. Certo, Moore ammette che non sappiamo come siamo arrivati ad esser certi di ciò che più di ogni altra cosa noi diciamo di sapere, dato che scrive: <<Noi ci troviamo tutti, io credo, in questa strana situazione: *sappiamo* di fatto molte cose, riguardo alle quali *sappiamo* anche che dobbiamo avere avuto qualche prova evidente della loro verità; ma non sappiamo *come* siamo venuti a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità>>.¹³² Ma se Moore mette in luce che *non abbiamo la prova diretta* della Verità delle certezze, Wittgenstein la pensa in modo totalmente differente: *non possiamo averne la prova*, perché la verità è solo sulle certezze che si misura. Non c'è una Verità *delle* certezze che noi possiamo individuare: per noi c'è solo una verità da misurare sempre *sulle* certezze. La certezza per Wittgenstein non è sinonimo della verità, ma la precede persino e proprio per questo ha valore a prescindere da essa. La certezza che sta al fondo di tutto ciò che decretiamo vero e di tutto ciò di cui dubitiamo <<non è per Wittgenstein nella forma della verità, non è qualcosa che appartenga al gioco del vero e del falso; per lui ormai è chiaro che 'incontrovertibile' non significa 'aproblematico' ma solo 'non messo in

¹³² Moore, G. E., "In difesa del senso comune", *op.cit.*, p.35.

discussione'>>.¹³³ Le nostre certezze sono indubitabili perché non ne dubitiamo, a-problematiche perché non le problematizziamo, indiscutibili perché sono la base stessa di ogni discussione, e ci fanno da *perno* per decidere se tutto il resto è vero oppure falso: vero e falso sono, allora, sempre tali rispetto a certezze di base che sono *al di là di ogni verità e di ogni falsità*.¹³⁴ Le certezze, questo è il punto, e lo chiarisco prendendo ancora in prestito qualche frase del Prof. Tarca, sono viste da Wittgenstein <<nella più totale mancanza di fondamento e di giustificazione. Ma questo non vuol dire affatto vederle come evaporanti o dileguanti essenze fantasmatiche, bensì coglierle nel loro solido e concreto essere forme di vita>>.¹³⁵ Il fatto di non essere giustificabili e di non essere verificabili non rende le certezze incerte, non le rende traballanti: Wittgenstein può separare la certezza dalla verità senza mai mostrare simpatia per questioni scettiche perché ciò che per lui conta è la solidità della vita.

Dubitare da scettici comunque si può per Wittgenstein: è possibile dubitare persino di avere un cervello, dato che non si è mai controllato, e immaginare la possibilità che aprendo la propria scatola cranica la si trovi vuota (§4). Ma anche se la possibilità c'è, stesso discorso fatto per Peirce, non è *ragionevole* dubitare: si può dubitare ma non c'è alcuna ragione per farlo.

“Se però un tizio dubitasse [che il tavolo stia lì quando nessuno lo guarda], come si manifesterebbe in concreto il suo dubbio? E non potremmo lasciarlo tranquillamente dubitare, dal momento che non fa proprio nessuna differenza?” (§120)

Insomma, chi avanza dubbi insensati, cretini, folli, che male fa? In concreto il suo dubbio non ha conseguenze e quindi perché non lasciare continui a mettere in forse

¹³³ Tarca, L., *Il linguaggio sub specie aeterni. La filosofia di Wittgenstein come attività razionale ed esperienza mistica*, Francisci editore, Abano Terme 1986, p.173.

¹³⁴ Per questo pare legittimo dire, con Tarca, che Wittgenstein si pone da una prospettiva *assoluta*, perché la sua è una visione che non si affanna in cerca di verità, nel tentativo di dire come le cose dovrebbero essere, ma lascia che siano così come si presentano nel flusso della vita. *Assoluto* è un filosofare al di là dell'opposizione vero/falso, che si pone su un piano differente da quello in cui essi contano: è un fare filosofia che accoglie come la vita si manifesta. Wittgenstein constata quanto si presenta nel linguaggio e lo accetta esattamente così come è, armonizzandosi col mondo.

¹³⁵ *ivi*, p.174.

anche l'indubitabile (indubitabile in quanto non ci si pone affatto il problema di metterlo in discussione)?

"[...] Ci sono certamente persone che dicono che è soltanto altamente probabile che l'acqua che c'è nella casseruola che sta sul fuoco bollirà, e non gelerà, e che dunque, a stretto rigore, quello che consideriamo impossibile è soltanto improbabile. Che differenza fa, questo, nella loro vita? Non è solo che di certe cose costoro parlano più di quanto non ne parlino gli altri?" (§338)

Forse gli scettici stanno solo facendo un certo genere di filosofia. Dubitare, non dubitare? Il dubbio da insensati, il dubbio filosofico cioè, che differenza fa? Cambia qualcosa nella vita di chi lo avanza? No. Il dubbio scettico è insensato nella vita, tutto qui, ma ciò che appare insensato in un contesto ordinario non lo è poi tanto in quello filosofico. Ecco come lo spiega Wittgenstein.

"Ciò a cui voglio arrivare si trova anche nella differenza tra l'osservazione occasionale <<lo so che questo...>>, così come la si usa nella vita di tutti i giorni, e questa stessa espressione, quando viene dal filosofo (§406). Infatti, quando Moore dice: <<lo so che questo è...>>, io vorrei rispondergli; <<Tu non sai proprio nulla!>> E tuttavia non darei questa risposta a un tizio che parlasse così senza nessun'intenzione filosofica. Dunque sento (a ragione?) che queste due persone vogliono dire cose differenti". (§407)

A ragione? Per alcuni commentatori successivi sì (sì ad esempio per i contestualisti che vedremo tra poco), mentre per altri no. Le differenti versioni sono molte, a seconda di quali passi di *Della certezza* colpiscano maggiormente, di quali frammenti si ritenga portino il pensiero dell'autore e di quali appaiano invece mal posti e fraintendibili. *Della certezza* si presta facilmente a diverse letture perché, in fondo, è un'opera che va contemporaneamente in due direzioni dato che, come evidenzia Coliva, <<Wittgenstein cerca di conciliare, da un lato, la *critica* della *difesa* del senso comune e

la tesi della perfetta *legittimità* delle *credenze* che lo costituiscono. Dall'altro, la *condivisione degli argomenti dello scettico* e la *distanza dalle sue conclusioni*>>.¹³⁶

Una strada che si può percorrere incamminandosi sui passi di *Della Certezza* è quella in cui si scorge l'idea che vi sia una distinzione tra la certezza della <<vita di tutti i giorni>>, che ha sue regole di validità, e la certezza di chi ha <<un'intenzione filosofica>> (§407). A chi, come Moore, avanzasse questo secondo tipo di certezza Wittgenstein risponderebbe: <<Tu non sai proprio nulla!>>. Certi nel quotidiano, ma cauti nel dire <<So>> se il discorso si discosta dal gioco linguistico usuale. È questione di contesto sembra pensare Wittgenstein, anche se, come spesso fa in questo scritto, si domanda se sia proprio così (§407), e non mette il *punto* ai suoi pensieri, ma più volentieri il *punto di domanda*. *Della certezza* è uno schizzo di pensiero, un cantiere di riflessione con su scritto "lavori in corso": questo cartello è sempre presente anche nel pensare filosofico degli scettici, che anche quando formulano proposizioni che hanno la forma di affermazioni sottintendono sempre la possibilità di un punto di domanda. Wittgenstein, in quegli schizzi di pensiero in cui si addentra nel tema della distinzione tra il discorso filosofico e quello ordinario,¹³⁷ fornisce la bozza che poi sarà trasformata in un disegno dai tratti definiti da alcuni studiosi che, per rispondere alle problematiche suscitate dallo scetticismo, hanno sottolineato l'importanza di tener conto del contesto in cui un discorso si svolge. E proprio di loro parlerà il capitolo seguente.

Un'ultima citazione:

"Siedo in un giardino con un filosofo. Quello dice ripetuto due 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>>". (§467)

Chi fa filosofia sembra un po' un pazzo nell'ordinario, ecco. Se anche per Wittgenstein il dubbio sulla possibilità di sapere nella quotidianità non ha motivo di stare, in filosofia

¹³⁶ Coliva, A., *Moore e Wittgenstein. Scetticismo, certezza e senso comune, op.cit.*, p.17.

¹³⁷ Cfr. ad esempio: §347, §348, §423, §433, §441, §465, §467, §553, §554.

è perfettamente calzante e per questo chi vuol far filosofia non può tentare la scorciatoia di Moore ma deve fare i conti con infinite e, dal punto di vista ordinario, *assurde*, possibilità. E se a queste possibilità insensate non viene dato peso nella quotidianità, come abbiamo visto, per Wittgenstein è solo perché di fatto il nostro agire è *imperniato* su delle certezze: i binari su cui scorre il nostro intendere il mondo. Per Wittgenstein, lo spiega chiaramente Perissinotto, «niente ci garantisce contro il dubbio, non vi è una regola che ci assicuri che l'errore è logicamente escluso da ciò che facciamo e diciamo, ma non per questo se ne deve concludere che tutto il nostro fare e dire sia incerto ed evanescente».¹³⁸ L'analisi filosofica del senso comune mostra che siamo inevitabilmente certi perché pragmaticamente certi.

Apro ora una breve parentesi sulle affinità che abbiamo incontrato tra il Peirce degli scritti pragmatici e il Wittgenstein che possiamo leggere dagli appunti sparsi di *Della certezza*. Gli studiosi ritengono sia poco probabile Wittgenstein conoscesse il lavoro di Peirce,¹³⁹ e quindi risulta ancor più affascinante quanto il loro pensiero sembri vicino, almeno per alcuni elementi, tra i quali il principale è la seguente convinzione: «il valore che ascriviamo alle proposizioni che denotano certezza non è di tipo argomentativo, né razionale, ma appartiene interamente all'ordine della pratica, all'immediatezza del fenomeno (pragmatico)»¹⁴⁰; così sintetizza la questione Fabbrichesi Leo, in un saggio dedicato proprio al confronto tra i due autori di cui ora ci occupiamo.

Senza un motivo per farlo non si dubita *davvero* di molte cose: siamo legati a *credenze* dice Peirce, a *certezze* dice Wittgenstein e non siamo capaci di distaccarcene davvero. Per questo motivo entrambi i pensatori hanno parole positive per il "senso comune", cioè per queste fondamenta di credenze su cui si regge il nostro conoscere. Ma il modo di intendere il senso comune per entrambi è differente da quello di altri pensatori che

¹³⁸ Perissinotto, L., *Logica e immagine del mondo : studio su Uber Gewissheit di L. Wittgenstein*, Guerini e associati, Milano 1991, p.209.

¹³⁹ Si vedano, per una discussione dell'argomento, Perissinotto, L., *Logica e immagine del mondo, op.cit.*, cap.5.3, e Fabbrichesi Leo. R., "Del certo e del vago: l'analisi del senso comune in Peirce e in Wittgenstein", *op.cit.*

¹⁴⁰ Fabbrichesi Leo. R., "Del certo e del vago", *op.cit.*, p.10.

ne hanno fatto il loro punto di partenza: i filosofi scozzesi del senso comune (da loro viene a distinguersi Peirce) e Moore (le cui riflessioni sono la molla che spinge Wittgenstein ad addentrarsi in tali questioni). Per questi ultimi il senso comune è dettato da intuizioni che tutti gli uomini hanno in quanto uomini e è un bagaglio di conoscenze sicuramente Vere di cui naturalmente siamo in possesso. Un simile bagaglio di natura per Peirce e Wittgenstein invece non l'abbiamo, ma andiamo in giro con una valigia piena di cultura, del cui contenuto non ci possiamo mai disfare del tutto o rimarremmo nudi. Il nostro bagaglio di conoscenze tuttavia, sebbene non prescindibile, ha un contenuto intercambiabile. È un bagaglio-cassetta-degli-attrezzi dove ogni abito, ogni concetto, ogni certezza e credenza, hanno un perché, che siamo o meno consapevoli di esso. Le nostre certezze sono verità per noi *finché* ne siamo certi, per i pensatori di cui qui ci interessiamo, mentre per Moore e gli scozzesi le certezze sono Verità *perché* ne siamo certi. Non c'è un senso comune di intuizioni Vere per Peirce e Wittgenstein ma solo un *senso comune di certezze apprese*.

Insomma, per entrambi, al centro sta l'esatto opposto del dubbio e quindi sicuramente non li possiamo definire scettici; tutti e due si impegnano a spiegare perché dubitare sia insensato e perché considerare possibilità di errore non può nulla contro le nostre certezze. Però una cosa con gli scettici l'hanno in comune: ritengono che non siamo in grado di parlare della Verità di quanto crediamo. Ma la critica alla possibilità di stabilire il Vero non la fanno nel modo più assoluto con strumenti scettici, bensì con il semplice richiamarsi al piano della vita e dell'agire concreto, e mostrando che oltre a questo agire di fatto non si va.

4. Questione di contesto

Un altro tentativo di affrontare il divario tra scetticismo e senso comune viene fatto dai sostenitori del *contestualismo epistemico* (CE). Uno dei principali vantaggi che offre questa posizione è che fornisce un'interessante soluzione al paradosso scettico (vedi cap.2.2): se si condivide CE non c'è proprio niente di paradossale nel dire che una persona sa di avere le mani eppure non sa se ci troviamo in uno scenario scettico

oppure no (e quindi non sa se ha le mani), dato che questa conoscenza e questa ignoranza si danno in due contesti distinti.

Facciamo subito un paio di esempi.

Esempio 1: -affettando una carota- Mentre sono in cucina e affetto una carota sto attenta a come metto le dita per evitare di tagliarmi: so che ho le mani.

Esempio 2: -studiando gli scettici- Quando studio i testi degli scettici non sono più sicura di niente e se mi si chiedesse in uno di quei momenti se so di avere le mani risponderei che no, non lo so.

A volte lo so e a volte no, dipende dai contesti. La proposizione in oggetto è la stessa <<Ho le mani>>, solo che a volte mi comporto come se sapessi di averle, altre volte dico che non lo so.¹⁴¹ Non c'è nulla di paradossale o insensato in questo per chi condivide il CE perché ritiene che in diversi contesti valgano differenti *condizioni di verità*. È solo perché si mescolano i piani e si fa confusione tra essi che appare paradossale il trio di proposizioni che forma il paradosso scettico, ma è sufficiente contestualizzarle per vedere il puzzle dissolversi.

È importante sottolineare, come fa Patrick Rysiew in una sua introduzione al contestualismo epistemico, che CE <<è una tesi semantica: riguarda le *condizioni di verità* delle proposizioni conoscitive>>.¹⁴² CE non dice che ciò che uno *sa* dipende dal contesto, ma che a seconda del contesto cambiano gli standard di applicazione del termine "conoscenza". Questo mutare dei criteri con cui si dice <<so>> salva così le nostre conoscenze empiriche e contemporaneamente spiega la plausibilità dello scetticismo.

Ma è così pacifico che lo scetticismo sia "plausibile"? I contestualisti che prendono in considerazione il paradosso non problematizzano l'affermazione scettica in esso

¹⁴¹ Si noti che nel contesto quotidiano non **dico** che lo so, semplicemente da come mi comporto si capisce che ne sono certa. Le nostre certezze ordinarie si manifestano nell'agire solitamente, non vengono enunciate.

¹⁴² Rysiew, Patrick, "Epistemic Contextualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/contextualism-epistemology/>. [<<[...] it concerns the truth conditions of knowledge sentences>>].

contenuta, come se effettivamente non ci fosse contesa su di essa, come se lo scetticismo fosse plausibile per chiunque vi faccia i conti. La questione però non è affatto così semplice e, come nota Conee, lo scetticismo, per quanto affascinante, è soggetto a ragionevoli dubbi: il contestualismo epistemico non può, senza porsi nessun problema, affermare che l'argomentazione a supporto di proposizioni del tipo <<Non so se ho le mani>> produce genuine condizioni di verità per la conoscenza. <<Nessuna argomentazione filosofica merita un simile riguardo>>.¹⁴³ I contestualisti fanno come se le obiezioni allo scetticismo non ci fossero. La schiera di oppositori a questo atteggiamento filosofico non la pensa così e, anche se molti di loro riconoscono la forza degli argomenti scettici e la loro insidia, alcuni di essi non concedono nemmeno un'apparente plausibilità allo scetticismo, che per loro è un nemico da sradicare. Per questo CE, col suo limitare il raggio d'azione dello scetticismo ai momenti in cui si riflette sulla conoscenza in un certo modo, non pare sufficiente a quegli studiosi che pensano lo scetticismo vada *confutato, non arginato*. Gli oppositori dello scetticismo non si accontentano di confinarne la portata distruttiva e non basta loro relegarlo a contesti specifici, vogliono che sia inequivocabilmente e definitivamente dimostrato errato. Sono in tanti a voler avere una conferma chiara che noi conosciamo davvero quanto diciamo di conoscere e a loro non può certo bastare la garanzia che nei contesti ordinari conosciamo.

Il contestualismo epistemico sbaglierebbe, per i molti oppositori, a contestualizzare il conoscere. Certo, che molti termini del linguaggio siano da considerarsi relativi al contesto è pacifico:

es. <<**S** è alto>>

L'aggettivo "alto" è contesto-dipendente visto che la proposizione risulterà vera detta da **K**, che è più basso di **S**, ma sarà falsa se proferita da un cestista, ad una partita di basket dove **S** è più basso di tutti quanti i giocatori. Stesso discorso vale per molte altre espressioni e per le proposizioni indicali, che variano al variare dal riferimento, come per esempio:

¹⁴³ Conee, E., "Contextualism Contested", in Steup, M., e Sosa, E., *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, Oxford 2005, p.64 [<<No philosophical reasoning deserves such deference>>].

- <<È giorno>> (dipende da dove si trova chi proferisce l'enunciato e quando lo fa)
- <<Ho fame>> (dipende da chi fa questa affermazione)

Di fronte a proposizioni con elementi contesto-dipendenti una disambiguazione può specificare la situazione; ad esempio: <<È giorno adesso, alle 9.00 del mattino, in Italia>> non lascia più dubbi. Ciò che i critici del contestualismo epistemico ritengono sbagliato fare è dire che anche “conoscere” è contesto-dipendente: questa posizione, contrapposta a CE, viene chiamata *invariantismo*. Così lo spiega Richard Feldman:

“La visione tradizionale, o invariantista, sostiene che le condizioni di verità per proposizioni che contengono la parola “sapere” sono fisse. Quindi, se una persona dice “So di aver mangiato cereali a colazione”, sta dicendo qualcosa di vero solo se vengono soddisfatte certe condizioni. Quali siano queste condizioni è oggetto di discussione”.¹⁴⁴

Per l'invariantismo le condizioni per poter dire <<so>> non mutano col contesto, e di base ci deve essere la condizione che ciò che si dice di sapere deve essere vero. Il contestualismo epistemico porta avanti un'idea del tutto diversa: le condizioni sufficienti per dire che “sappiamo” una certa cosa in un certo contesto possono non andare più bene, per poter dire di sapere la medesima cosa, in un contesto differente.

C'è chi spiega in modo invariantista il fatto che una stessa proposizione conoscitiva sia a volte considerata vera e altre no. Un simile stravolgimento di opinione è frutto di un errore: a volte, semplicemente, sbagliamo ad applicare l'espressione “sapere”, ed è proprio questo che fanno gli scettici. In molte situazioni possiamo essere vittime di un fraintendimento e finire per usare il linguaggio in modo anche considerevolmente traslato rispetto al significato usuale del termine. Insomma la conoscenza di **P** da parte di **S** sarebbe in senso proprio tale solo nel caso in cui **P** fosse vero, mentre in tutti gli altri casi c'è un uso impreciso del linguaggio, per cui si usa la parola “conoscere” ma

¹⁴⁴ Feldman, R., “Contextualism”, in Dancy, J.; Sosa, E. and Steup, M., *A Companion to Epistemology*, Second Edition, Blackwell, Oxford 2010, p. 12 [<<The traditional, or invariantist, view holds that the truth conditions for sentences containing the word “Knows” are fixed. Accordingly, if a person says, “I know that I ate cereal for breakfast this morning”, the person says something true just in case certain conditions are satisfied. What those conditions are is a matter of debate>>].

in realtà si intende qualcosa di un po' diverso e sbagliato se lo si rapporta al normale significato. Per gli invariantisti <<lo so che ho le mani>> è vero perché è vero che ho le mani, mentre <<lo non so che non sono un CIV>> è falso nel senso proprio di "so" (dato che è vero che non sono un CIV).

Sono in molti a trovare difficile poter dire, come vorrebbero i contestualisti, che ha ragione sia chi dice che il soggetto **S** sa una proposizione **P**, sia chi afferma che non la sa: si ha la sensazione uno dei due debba sbagliarsi e che **S** o sa o non sa. Per spiegare questa difficoltà CE propone una *teoria dell'errore*, suggerendo che le persone fanno fatica ad accorgersi della sensibilità al contesto di certi termini, e "sapere" in particolare crea grosse difficoltà. Cohen, ad esempio, illustra la questione così:

"[...] ci sono vari livelli ai quali un parlante esperto è cieco alla contesto-dipendenza degli indicali come "io" e "ora", e può volerci un bel po' di riflessione per accettare che "piatto" è sensibile al contesto. Per un termine come "sapere" può essere difficilissimo anche dopo una lunga riflessione per un parlante esperto accettarne la contesto-sensibilità. Possono volerci sottili considerazioni filosofiche riguardanti il miglior modo di risolvere un paradosso per poter "vedere" che "sapere" è contesto-sensibile".¹⁴⁵

In pratica, per CE, le persone solitamente non si rendono conto che "conoscere" non vuol dire sempre la stessa cosa e commettono errori quando parlano, scivolando da un significato all'altro. Questo far slittare il significato senza rendersene conto, alla cieca, provoca poi fraintendimenti come il paradosso scettico. Ma questo modo di giustificare la difficoltà di molti ad accettare CE è dai critici considerata problematica: è poco probabile, dicono, ci sbagliamo di continuo e che solo i contestualisti epistemici, che hanno iniziato ad elaborare le loro idee da relativamente pochi anni, si siano accorti di questo.

¹⁴⁵ Cohen, S., "Contextualism Defended", in Steup, M., e Sosa, E., *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, Oxford 2005, p. 61 [<<[...] there are varying degrees to which competent speakers are blind to context-sensitivity of indexicals like "I" and "now", it can take some amount of reflection to conceive most that "flat" is context-sensitive. And for a term like "knows", it may be very difficult even after some amount of reflection for competent speakers to accept context-sensitivity. It may take subtle philosophical considerations concerning the best way to resolve a paradox in order to "see" the context-sensitivity of "knows">>].

C'è poi un altro problema, sembra che CE consenta delle contraddizioni: lascia si dica <<S sa P>> e <<S non sa P>>. Ma non c'è contraddizione perché le due affermazioni sono solo formalmente discordanti, mentre significano due cose distinte e non opposte: <<S sa P nel contesto x>> e <<S non sa P nel contesto y>>. Le due affermazioni non si incrociano ma si trovano su piano diversi. Non si può dire a-contestualmente, in modo assoluto, se qualcuno sa o meno qualcosa per chi concorda col contestualismo epistemico perché calandoci in un certo contesto la risposta sarà una e calandoci in un altro la risposta può suonare persino opposta.

Non bisogna però dimenticare che CE si interessa solamente della contestualità di “conoscere” e che quando dice che *dal loro contesto* sia Caio che Tizio *sanno* non dice nulla sul contenuto di quanto dicono di sapere. È un punto fondamentale. CE infatti, come abbiamo detto all'inizio, è una tesi semantica. Il contestualismo epistemico, insomma, non riguarda minimamente *ciò che S sa* e non si chiede se è vero o meno a seconda dei contesti, ma si domanda se in un certo contesto è vero o falso *che S sa*.

Es. S sa che quella che vede nel recinto delle zebre è una zebra.

Ammetteremo che S lo sa da un contesto di conversazione quotidiana dove il fatto che l'evidenza spinga in un senso e che non ci siano concreti motivi di dubitare è sufficiente per dare per conosciuta una proposizione; mentre invece si potrebbe dire che non lo sa se si iniziasse a dire che per “sapere” una proposizione si dovrebbero prima escludere tutte le possibilità che la renderebbero falsa, ed in questo caso, ad esempio, la possibilità che non si tratti di una zebra ma di un mulo dipinto. Per CE a seconda del contesto non cambia l'animale, ma cambia se S sa o meno cos'è. Al variare del contesto:

- non cambia il *valore di verità* della proposizione: <<È una zebra>>;
- cambiano le *condizioni di verità* che vengono applicate alla proposizione dal soggetto o da chi attribuisce conoscenza o ignoranza ad esso.

CE consente di giustificare si possano dire di sapere cose anche opposte purché ciò avvenga in contesti differenti, ma tutto ciò non va a toccare i contenuti di quanto si dice di sapere. CE dice che S ha ragione a dire di sapere P, se sono soddisfatte le

condizioni richieste nel contesto in cui si trova per dire di sapere, ma non dice che **S** ha ragione a dire che **P** è corretto.

Trasferiamo queste annotazioni al solito paradosso scettico che ci dipinge una situazione in cui <<So che ho le mani>> e al contempo, non sapendo se sono o meno un cervello in una vasca, <<Non so se ho le mani>>; al variare del contesto:

- non varia il mio avere o meno le mani;
- variano le condizioni di verità che applico alla proposizione <<So che ho le mani>>, per cui a volte so che è così mentre altre non lo so più, a seconda di cosa occorra per poter dire correttamente <<So>>.

CE non considera la verità di **P** al variare dei contesti, ma si occupa della correttezza del dire che **S** sa o meno **P** a seconda del contesto, per questo CE non si esprime a proposito dello scetticismo. CE considera solamente il termine “conoscere” dal punto di vista semantico e non prende partito rispetto al dibattito che ruota attorno a questo termine a proposito del concetto di verità e della validità della giustificazione. Uno dei motivi che più procura avversari a CE è che esso sembrerebbe difendere lo scetticismo; infatti, anche se il contestualismo epistemico non lo sostiene direttamente, arginandolo e relegandolo ad un contesto dal quale lo si può affermare senza contraddirsi con le opposte affermazioni del quotidiano (secondo le quali noi sappiamo tutto ciò che lo scettico nega che sappiamo), lo salva e sembrerebbe ci dicesse che è corretto, anche se sono corrette pure le conoscenze di tutti i giorni. I contestualisti parlano proprio di plausibilità dello scetticismo e la loro teoria finisce per salvaguardare questa plausibilità. Tutto ciò procura ai contestualisti come nemici gli antiscettici, della cui schiera però farebbero parte gli stessi contestualisti visto che salvano dal dubbio le conoscenze ordinarie. CE non difende lo scetticismo; dice solo che il paradosso scettico di cui tanto si discute non ha nulla di paradossale, visto che le due affermazioni epistemiche che coinvolge afferiscono a diversi contesti e non si incrociano: non entra nel merito se nel contesto filosofico in cui si pone il problema scettico abbiano ragione gli scettici o gli antiscettici. Il punto che interessa a CE non è il pronunciarsi nel dibattito tra scettici e non, ma è solo mostrare che non si crea una incomprensibile e paradossale situazione nell'affermare qualcosa di contrario in un

contesto diverso. CE dice <<Si può dire di sapere e di non sapere la medesima cosa senza contraddirsi se il contesto in cui facciamo le due affermazioni cambia>>; e non dice <<Lo scetticismo ha ragione>>. CE prende atto che dal contesto scettico l'applicazione del termine "sapere" ha condizioni talmente restrittive da essere praticamente nulla, ma non discute la ragionevolezza o meno di una simile scelta di rigore.

Abbiamo fin qui considerato CE nei suoi tratti generali e alcune delle principali critiche ad esso, ma i sostenitori di CE non formano un gruppo compatto: sono abbastanza d'accordo su certi punti salienti, mentre le loro opinioni divergono in modo significativo in altri. Di solito però, anche quando viene criticato, il contestualismo epistemico viene considerato come una posizione omogenea che sostiene genericamente il darsi di contesti linguistici entro cui sono collocate le proposizioni epistemiche della forma <<**S** sa che **P**>> e che al variare del contesto variano le condizioni di verità di tali proposizioni. Così l'abbiamo considerato anche noi. Accenno solamente i nomi dei contestualisti più noti; i quattro principali sostenitori di CE sono: David Lewis¹⁴⁶, Keith DeRose¹⁴⁷, Stewart Cohen¹⁴⁸ e Michael Williams¹⁴⁹; ma poi hanno aderito molti altri studiosi. Quando i primi tre parlano di variazioni di contesto hanno in mente il contesto di chi formula la frase che attribuisce conoscenza al soggetto **S**, quello del cosiddetto "attributore" che dice <<**S** sa **P**>>; Williams invece si concentra sul contesto di **S**, di chi conosce o meno: da un lato il *contestualismo attributivo* e dall'altro quello *soggettivo*. Riprendendo l'esempio della zebra avremo che un contestualista, che immaginiamo per ipotesi sia convinto della validità dei dubbi scettici nel mentre sta considerando la situazione di **S** allo zoo, dirà:

¹⁴⁶ Lewis, D., "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy*, 74, 1996, pp. 549–67.

¹⁴⁷ DeRose, K., "Solving the Skeptical Problem", *The Philosophical Review*, Vol. 104, 1, 1995, pp. 1-52.

¹⁴⁸ Cohen, S., "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons", *Philosophical Perspectives*, 13, 1999, pp. 57-90.

¹⁴⁹ Williams, M., *Unnatural doubts: epistemological realism and the basis of skepticism*, Blackwell, Oxford 1991.

- <<S non sa se di fronte ha una zebra>>, se sta considerando il suo proprio contesto di persona persuasa della validità dello scetticismo (contestualismo attributivo);
- <<S sa che di fronte ha una zebra>>, invece, se sta considerando il contesto in cui S si trova, e cioè allo zoo con qualche amico per esempio, che osserva incuriosito un animale che ha visto migliaia di volte nei documentari, dove veniva definito “zebra”, e che il cartello fuori del recinto indica essere una zebra. S non ha assolutamente motivo di dubitare che sia proprio una zebra e il nostro contestualista ne prende atto calandosi nei suoi panni (contestualismo soggettivo).

S sa che di fronte ha una zebra dal suo punto di vista, ma non lo sa dal contesto di un attributore in vena scettica. Se poi uno degli amici che osserva l’animale con S è dell’umore di sollevare dubbi filosofici e coinvolge S in qualche discussione allora potrebbe darsi che il contesto dell’attributore e di S venga a coincidere. Attualmente, la forma più discussa di CE è quella attributiva. Ma che si consideri l’una o l’altra il punto fondamentale è che si ritiene che “sapere” muti al mutare del contesto; cosa si intende però con contesto? Una risposta chiara e univoca non c’è, dal momento che i vari studiosi che si fanno portavoce del contestualismo propongono versioni tutte leggermente differenti. Il dibattito sul contestualismo epistemico è aperto e le precisazioni e i perfezionamenti di esso sono continui, stimolati da sempre nuove critiche ed obiezioni.

In linea generale l’idea che “conoscere” sia contesto-dipendente fornisce una barriera a quei lati dello scetticismo che tanto disturbano molti studiosi e pensatori e al contempo fornisce agli scettici una giustificazione per poter sostenere i loro dubbi quando riflettono per poi scordarsene appena tornano all’ordinario. CE, in generale, non si pronuncia a favore degli scettici, come già abbiamo detto prima, ma li lascia fare, spiegando che quanto sostengono vale fintanto che vien detto nel recinto del contesto che gli compete.

V. Le certezze distruggono o confinano il dubbio?

Tutte le riflessioni prese in considerazione nei capitoli 3 e 4 evidenziano il fatto che lo scetticismo stride a confronto col quotidiano, visto che è solo teorico; ma da questo stesso punto di partenza traggono conclusioni differenti. Per alcuni la discordanza tra dubbi filosofici e certezze quotidiane ci autorizza ad eliminare lo scetticismo, per altri è solo segno che le elucubrazioni degli scettici sono questioni di pura teoria che perdono validità nel pratico. Conclusioni tanto diverse dipendono da vari motivi, ma due in particolare mi sembrano importanti:

- ❖ il diverso significato assegnato alle certezze del quotidiano;
- ❖ il diverso modo di considerare una teoria che sia solo intellettuale e si basi esclusivamente sui ragionamenti, tanto da mettere in discussione ciò di cui sinceramente non si può mai dubitare.

Ricapitoliamo i punti di vista incontrati.

Per tutti gli autori che abbiamo considerato è chiaro che lo scetticismo è solo teoria, ed in realtà gli scettici non dubitano per davvero: se lo facessero sarebbero dei folli.

- per Reid appena fuori della sua stanza lo scettico si comporta come tutti e lo scetticismo non è <<che un eccesso di sapere può rendere pazzi gli uomini>>¹⁵⁰;
- per Moore lo scettico crede di dubitare ma in realtà non dubita affatto;
- per Hume basta poco per dimenticare i dubbi e lo scetticismo è solo frutto di profondi ragionamenti che durano fintanto che si sta a rimuginare;
- per Peirce quelli scettici sono solo dubbi di carta;
- per Wittgenstein è da pazzi dubitare e gli scettici dubitano di conoscere solo in filosofia;
- per il contestualismo epistemico lo scetticismo si esercita solo in un particolare contesto.

Di alcune certezze, quelle di cui abbiamo conferme tutto intorno a noi e nessun'ombra della benché minima smentita, nessuno può assolutamente dubitare, la loro forza ci si

¹⁵⁰ Reid, T., *Ricerca sulla mente umana: e altri scritti*, op.cit., p.160.

impone inevitabilmente; Moore le chiama truismi, Reid principi primi, Peirce credenze, Wittgenstein certezze, ma l'idea di base è la stessa: di certe cose non dubitiamo affatto. Per questo lo scetticismo ha una valenza solo teorica e non va ad intaccare in modo genuino le certezze.

C'è però una sostanziale differenza nel modo che questi pensatori hanno di intendere le certezze indubitabili; infatti:

- per Reid sono radicate nella natura umana, che è l'opera di <<un Autore onnipotente>>;¹⁵¹
- per Moore sono verità e certamente ne abbiamo avuto prove evidenti;

mentre invece:

- per Hume sono frutto d'abitudine e per ciò è più forte di noi credere;
- per Peirce il loro essere fuor di dubbio non le rende vere: è il fatto che qualcosa sia creduto che lo rende ai nostri occhi vero, e non viceversa;
- per Wittgenstein sono indubitabili perché non sono messe in discussione, sono la radice stessa del nostro agire;
- per il contestualismo epistemico sono sicuramente sapute fintanto che si resta nel contesto ordinario, ma spostandosi di contesto è possibile dire che se ne dubita.

Inoltre, anche se per tutti gli studiosi presi in considerazione lo scetticismo è solo teoria, questo comporta per loro cose molto diverse, dato che:

- per Reid la ragione non ha alcun diritto di precedenza rispetto alla certezza e per lui il fatto che Hume <<a fatica riusciva a mantenersi scettico per più di mezza dozzina di pagine>>¹⁵² era chiaramente un segno dell'erroneità di una filosofia tanto distante dall'esperienza quotidiana;

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *ivi*, p.108.

- per Moore non conta niente se non *sappiamo spiegare* perché sappiamo, visto che sappiamo, e la minaccia teorica dello scetticismo non costituisce assolutamente un qualcosa di cui tener conto;

mentre invece, per gli altri pensatori considerati, il fatto che un ragionamento sia solo razionale non lo rende errato:

- per Hume ha senso l'esercizio filosofico fine a se stesso e lo scetticismo, con tutta la sua astrattezza ed impraticabilità, non è errato;
- per Peirce la logica può essere d'aiuto ed un dubbio, anche il più improbabile e distante dal quotidiano, è del tutto legittimo nel campo del ragionamento;
- per Wittgenstein, ad un livello diverso da quello del gioco linguistico quotidiano, acquistano senso le perplessità dello scettico riguardo la legittimità di dire <<lo so>>;
- per il contestualismo epistemico il dubbio filosofico ha plausibilità nel contesto che gli compete.

A seconda che si condividano le une o le altre considerazioni si sarà d'accordo con il nostro personaggio **B** della scenetta introduttiva (quello per cui la certezza quotidiana equivaleva a conoscenza) o con il personaggio **C** (quello a cui non importava se la sua certezza veniva messa in discussione nella teoria, dato che in ogni caso non poteva che assecondarla). Apro una breve parentesi a proposito della posizione di **C**: come si può notare dai filosofi che abbiamo considerato, la risposta che dà **C** può essere benissimo adottata da chi non condivide lo scetticismo, come Peirce, Wittgenstein e i contestualisti (questi ultimi poi propongono la loro riflessione come strategia anti-scettica), ma è anche la considerazione su cui si troverà d'accordo una persona incline a seguire ragionamenti scettici, dato che chi si lascia coinvolgere dal dubbio filosofico, Hume ne è un esempio, si dimentica ogni teorica incertezza appena si tratta di vivere. Scettici consapevoli dei limiti del dubbio filosofico e anti-scettici nello stile pragmatico di **C** sono accomunati dal considerare la conoscenza di tutti i giorni come non coincidente con la *credenza vera e giustificata* di cui vanno a caccia i filosofi. E questo torneremo a ribadirlo tra breve, ma andiamo con ordine.

Ricapitoliamo la risposta che si può dare alla domanda che dà il titolo a questo capitolo: il fatto che il dubbio filosofico non intacchi concretamente le certezze quotidiane lo distrugge o lo rende semplicemente trascurabile in pratica? Dipende dal valore che si dà alle certezze quotidiane e dipende da quanta autorità si è disposti a concedere ad una filosofia razionale fino al punto di dubitare ad oltranza.

1. Dipende dal valore dato alle certezze quotidiane

Tutti quanti i nostri autori, nei brani che abbiamo osservato, mettono in luce la validità di alcune certezze quotidiane che sembrerebbe proprio condividiamo tutti quanti e che riteniamo concordemente che solo una persona fuori di senno metterebbe in discussione, tanto inevitabile ci appare il doverle affermare. Soltanto che i vari pensatori hanno diverse opinioni riguardo al motivo per cui tali certezze sono così lampanti ed indiscusse:

- per gli uni sono *credenze vere e giustificate*, sono inequivocabilmente conoscenze, ed è proprio perché lo scetticismo dubita che si possa affermare senza ombra di dubbio se siano Vere che vacilla nel quotidiano;
- per gli altri sono imprescindibili nel nostro vivere e semplicemente non potremmo metterle in discussione perché sono frutto dell'abitudine (Hume), sono ciò che ci consente di agire (Peirce), sono i binari seguiti da tutto il nostro linguaggio (Wittgenstein). Dall'imprescindibilità che hanno per noi non ricaviamo che sono Vere, ma il ruolo che rivestono va ben al di là del Vero perché consentono la vita. Per questo motivo le certezze hanno la preminenza sul dubbio filosofico nel momento del confronto, se il confronto avviene nella vita di tutti i giorni.

Per Moore e Reid le certezze del senso comune che sono indubitabili sono *conoscenze in senso classico*: noi le crediamo, abbiamo motivo di farlo e corrispondono al Vero. Per gli autori del secondo gruppo invece le certezze di senso comune, di cui non si può dubitare nel quotidiano, sono certezze che ci danno una *conoscenza pragmatica e probabile*.

Chi ritiene che *conoscere* significhi:

- in tutti i casi *conoscere la Verità*, allora non può accettare che lo scetticismo sia plausibile, nemmeno a livello teorico, perché non smentire la critica scettica e non decretarla inequivocabilmente errata significa lasciare uno spiraglio di distruzione di tutte le nostre conoscenze, che sono tali solo se colgono la realtà;
- semplicemente *saper agire* quando lo usiamo nel discorso quotidiano, non sentirà lo scetticismo particolarmente come una minaccia visto la critica che quest'ultimo avanza riguarda la conoscenza come *credenza vera giustificata*, e quest'ultima non importa un gran che nell'agire.

Solo perché gli autori considerati nel capitolo 4 rivalutano la concezione di *conoscere* in termini differenti da quelli classici possono accantonare lo scetticismo e ritenere che questo sia più che sufficiente a salvaguardare la conoscenza del quotidiano. Se Hume, Peirce, Wittgenstein e i contestualisti ritenessero che le certezze che abbiamo siano *credenze, vere e giustificate* non si accontenterebbero di spingere lo scetticismo in un angolo per difendere la conoscenza, ma, al contrario, non si darebbero pace finché non lo avessero sconfitto anche sul piano filosofico.¹⁵³ I filosofi che difendono la conoscenza della vita di tutti i giorni semplicemente facendo presente che lo scetticismo è “solo” teorico, e che pensano davvero che questo basti, hanno una concezione di conoscenza diversa da quella della conoscenza che lo scetticismo minaccia per davvero. Per etichettare la posizione di **C** è calzante l'espressione “pessimismo epistemologico”, che Rosaria Egidi usa per riferirsi, ad esempio, al Wittgenstein dei pensieri contenuti in *Della Certezza*:

“Al contrario dello scetticismo filosofico, che è essenzialmente giustificazionista e fondazionalista, il pessimismo epistemologico riconosce un uso di conoscere o sapere che, essendo non-filosofico o pre-filosofico, ci consente di dire <<io so o conosco che **p**>> senza pena di cadere in errore e restando immuni dall'attacco dello scettico. Un buon esempio di pessimista

¹⁵³ La battaglia sul piano filosofico è stata ingaggiata da quei pensatori che hanno evidenziato errori logici e di fondo negli argomenti scettici, e che abbiamo rappresentato nell'introduzione con il personaggio che ha per nome la lettera **D**.

epistemologico e non tuttavia di filosofo scettico è Wittgenstein, che può annoverarsi tra coloro che hanno lanciato la sfida antiscettica elaborando una versione della “certezza” che è esente [...] dai presupposti fondazionalistici propri delle concezioni tradizionali, e che pertanto cade fuori dal contesto della giustificazione razionale”.¹⁵⁴

Per i pensatori secondo cui la conoscenza che importa *non* si basa su una giustificazione ultima, lo scetticismo non fa danni di cui ci si dovrebbe preoccupare, perché esso dubita che si possa disporre di giustificazioni ultime. Peirce, ad esempio, concorda con Agrippa: *non* si può giustificare la conoscenza, dato che se si provasse si incorrerebbe in un regresso infinito; tuttavia, spiega Massimo Dell’Utri, per Peirce questo non è un problema, perché è assolutamente legittimo fermarsi ad un certo stadio del regresso ed assumere come conoscenza il punto da cui *di fatto* si parte. In questo modo:

“Lo scetticismo viene accantonato non in virtù di una sua confutazione diretta, ma grazie ad una critica della concezione gnoseologica che lo sorregge, una concezione che considera degno del nome di “conoscenza” solo ciò che è *certo* e *ben fondato*”.¹⁵⁵

Per Hume, Peirce e Wittgenstein, come per Moore e Reid, noi non possiamo fare a meno di credere certe cose e non le potremmo mai mettere davvero in discussione: non ne possiamo dubitare in pratica, perché la certezza ci vince (vince anche la volontà dello scettico); ma nemmeno razionalmente, perché ogni nostro ragionare le dà per scontate. Soltanto che, per i primi, dal fatto che abbiamo credenze indubitabili non segue che siano Vere, mentre per Moore e Reid sarebbe proprio così.

La differenza tra i nostri soliti personaggi **B** e **C** è che *ciò che non possiamo fare a meno di credere*:

¹⁵⁴ Egidi, R., “Pessimismo epistemologico e certezza”, in De Caro, M., e Spinelli, E., *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, pp.173-174.

¹⁵⁵ Dell’Utri, M., “Scetticismo e fallibilismo”, in De Caro, M., e Spinelli, E., *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, p.155.

- per **B** coincide con la Verità, e anche se non si può spiegare perché lo si sa che è così;
- per **C** va preso d'atto (come già facciamo nella pratica) anche in filosofia, ma ciò non impedisce che alcuni si possano addentrare in elucubrazioni che hanno valore solo sulla carta, come lo scetticismo.

2. Dipende da quanto spazio si concede ad una teoria che sottovaluta il certo

Una importante differenza tra i pensatori che relegano il discorso scettico alla teoria e tra i due filosofi difensori del senso comune è la seguente: per gli uni l'andar contro le certezze invalida solo la rilevanza pratica dello scetticismo, per gli altri anche la rilevanza teorica ne viene intaccata. Per chi la pensa al modo di Moore o di Reid la forza del pratico si impone anche filosoficamente.

Per Moore e Reid pare proprio che una filosofia per parlare della conoscenza debba partire da alcune delle nostre certezze quotidiane, quelle che sono indubitabili, e per questo lo scetticismo, che è un riflettere sulla conoscenza ad un livello esclusivamente teorico, è sbagliato. Per gli altri filosofi considerati invece un discorso teorico va affrontato teoricamente sembra e non importa se stona nel quotidiano, non basterà quello ad invalidarlo.

Per il personaggio **B** della nostra solita scenetta del croissant, una teoria della conoscenza deve partire dalle certezze del senso comune. Per Reid, abbiamo visto, non ha senso la filosofia vada oltre ciò che è immediatamente certo; per lui anche il discorso filosofico deve servire all'uomo e per ciò non ha alcun motivo di addentrarsi in discorsi che annullano la dimensione pratica. Tanto più che, almeno nel caso di Reid, questa dimensione viene ad avere tutta la cristallina sicurezza che riesce a dare ad un credente la garanzia teologica, data dalla volontà del Creatore che ha predisposto le nostre facoltà cognitive in modo che abbiamo accesso al reale. Ripropongo una citazione già presa in considerazione nella sezione dedicata al pensatore scozzese:

“[...] la filosofia non ha altra radice che i principi del senso comune. È come una pianta che vi cresce e ne trae nutrimento: separata da quelle radici, la sua bellezza appassisce, la sua linfa si secca, muore e marcisce”.¹⁵⁶

Moore sembra condividere l'esigenza che ha anche Reid di tagliar fuori dal discorso filosofico tutte quelle riflessioni che avanzano il dubbio che possiamo sapere ciò che invece *sappiamo*, solo per il fatto che non sappiamo dare una dimostrazione di un certo tipo della validità del nostro conoscere. Le pretese di questo genere per Moore sono da non tenere nemmeno in considerazione.

Il chiedere ragioni di ciò che è più sicuro di qualsiasi altra ragione se ne potrebbe trovare, così sicuro che tutti lo sappiamo benissimo, per Moore e Reid è un domandare ingiustificato. Non conta se è “solo” filosofia, per loro non ha valore nemmeno a livello “solo” teorico. Alcuni commentatori però, rispetto a posizioni come queste, sono intervenuti accusandole di incapacità di cogliere il discorso filosofico. Thompson Clarke,¹⁵⁷ ad esempio, parla di *lobotomia filosofica* a proposito di un discorso fatto con intenti filosofici che però utilizza un linguaggio ordinario; ma ritiene che non sia il caso di Moore, e che per quanto riguarda Moore si possa parlare di *dogmatismo* invece che di mancato prendere in considerazione il nucleo filosofico del discorso. Barry Stroud invece sostiene che Moore sta precisamente affrontando la questione usando il discorso della vita di tutti i giorni, e che esso è un argomentare valido in quel contesto anche se, tuttavia, non può essere sufficiente ad impedire allo scettico di dubitare ad un livello differente.¹⁵⁸ Moore comunque non potrebbe condividere osservazioni come queste, né come quelle del contestualismo epistemico che abbiamo visto prima (cap.4.4), perché sembra non tener assolutamente conto di distinzioni tra livelli di discorso: è chiaro che per lui il senso comune *deve* essere parte della filosofia. Come per Reid, anche per Moore se si prescinde dalla constatazione di quanto in realtà sappiamo ci si sta dimenticando di considerare un dato di fatto fondamentale, e si sta

¹⁵⁶ *ivi*, p.106.

¹⁵⁷ Clarke, T., “The Legacy of Skepticism”, *The Journal of Philosophy*, 1972, pp.754-769.

¹⁵⁸ Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford 1984, cap.3.

solo perdendo tempo a conti fatti, si sta solo facendo appassire e morire la pianta della filosofia.

Tutti gli altri filosofi che abbiamo visto sembrano ritenere che lo scetticismo, proprio perché è “solo” teoria, vada discusso, se lo si vuole discutere, sul piano teorico. Contrariamente a quanto pensano Moore e Reid, per questi pensatori lo svanire nel quotidiano da parte dello scetticismo non lo rende erroneo in automatico. Se si intende sconfiggere il dubbio filosofico lo si deve fare sul terreno dello scetticismo, che è il terreno della pura teoria: sembra dire questo Wittgenstein nell’affermare che Moore la faccia troppo facile a dire che <<Sa>> di avere due mani; lo saprà, come lo sappiamo tutti, in un discorso di quelli che si fanno nel quotidiano, ma è presuntuoso a ritenere di saperlo anche nel discorso che sta facendo lui, e che sicuramente non ha nulla di quotidiano.¹⁵⁹ Lo scettico ha tutto il diritto di essere assalito da mille dubbi mentre riflette e poi subito dopo fare come sapesse un sacco di cose agendo nella quotidianità; se poi i mille dubbi non hanno motivo di darsi sarà una questione che si deve continuare a discutere rimanendo nello stesso contesto in cui lo scetticismo nasce e non dando risposte da contesti che nulla hanno a che vedere.

Lo scetticismo considera sì la conoscenza, ma solo relativamente alla questione se è Vera e tutte le volte in cui il problema non si pone lo scetticismo tace: nella quotidianità non mi chiedo se è Vero, nel senso che interessa i filosofi, ciò che conosco. Per ciò il dubbio filosofico è su un piano differente da quello del quotidiano e non lo si può invalidare tirando in ballo le certezze che si hanno vivendo.

Hume esprime chiaramente la sua convinzione che, nonostante il dubbio svanisca a contatto con la vita, esso è valido in teoria. Anche per Peirce e Wittgenstein insospettirsi di chi dice che <<sa>> può essere legittimo, ma livello di un discorso che vada al di fuori da quello della pratica quotidiana. Per i contestualisti, poi, le considerazioni che separano gli ambiti quotidiani da quelli che non lo sono, si fanno sistematiche e, come abbiamo visto, per loro non ha importanza che lo scetticismo

¹⁵⁹ Come già detto nel cap.4.2, in *Della Certezza* si possono vedere su questo, ad esempio, i passi: §347, §348, §423, §433, §441, §465, §467, §553, §554.

apparentemente contraddica le conoscenze quotidiane, perché i due discorsi sono fatti su piani differenti e l'uno non tocca l'altro.

Una persona che dà ragione allo scetticismo non ha conseguenze nel quotidiano per quanto riguarda la sua fiducia nella conoscenza, ma dubita di tutto in filosofia. Questo dubitare, per chi la pensa come Reid e Moore, sarà mal posto, perché non tiene conto della forza schiacciante del senso comune, che va assunta dalla filosofia; mentre per chi è disposto a tener separati gli ambiti, come gli altri autori che abbiamo incontrato, tali considerazioni valgono a risolvere il problema scettico.

“Se però un tizio dubitasse [che il tavolo stia lì quando nessuno lo guarda], come si manifesterebbe in concreto il suo dubbio? E non potremmo lasciarlo tranquillamente dubitare, dal momento che non fa proprio nessuna differenza?” (§120)

Ricapitolando, **B** e **C**, i soliti rappresentanti figurati delle posizioni che abbiamo visto, hanno diverse idee di filosofia: per il primo la filosofia deve partire dal senso comune, mentre per il secondo essa può anche limitarsi alla speculazione, dove il possibile ha diritto di asilo. La mera possibilità non ha rilevanza per **B**; se un dubbio non ha motivo per essere posto allora non va posto: la filosofia per lui è indagine che coglie la Verità e punta tutto a determinarla, senza star dietro a sofismi come quelli dello scettico, che sono solo giochetti e perdite di tempo. Per **C** non è un problema che sussistano riflessioni solo teoriche e che non partono dal senso comune, perché non costituiscono un problema per la conoscenza che conta, che è quella della vita.

Se la filosofia:

- deve servire alla vita allora lo scetticismo non può essere una filosofia (sarà solo una filosofia <<marcia>>, come dice Reid);
- può anche essere una questione esclusivamente intellettuale, oziosa, sofisticata e che non si ripropone affatto di determinare la Verità ma, al contrario si diverte a smentire in ogni modo chi pretende di averla stretta in pugno, allora lo scetticismo

si può discutere, ma solo in condizioni idonee, mentre nel resto dei casi ce ne possiamo anche scordare, tanto non fa differenza in pratica.

3. In sintesi

Lo scetticismo è fuori luogo nel quotidiano, tutti i pensatori considerati sembrano d'accordo. Ma ci sono differenze sostanziali nelle conseguenze che sono giunti a trarre da una simile constatazione.

B	C
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Lo scetticismo mette in dubbio che le certezze fondamentali siano conoscenze (in senso classico) ✓ Ma le certezze fondamentali sono conoscenze (in senso classico) ed è irrilevante che non sappiamo dimostrarlo ✓ Lo scetticismo sbaglia 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Lo scetticismo mette in dubbio che le certezze fondamentali siano conoscenze (in senso classico) ✓ Ma le certezze fondamentali <i>in pratica</i> non si possono mettere in dubbio ✓ Lo scetticismo non si esercita a livello pratico
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Lo scetticismo è solo teorico ✓ La sola ragione dimostrativa non ha diritto di valere più di altre fonti di conoscenza ✓ Lo scetticismo non è fa vacillare le certezze che non possiamo dimostrare razionalmente 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Lo scetticismo è solo teorico ✓ Un discorso teorico è teoricamente valido finché non viene confutato teoricamente ✓ Lo scetticismo va giudicato sulla base di argomenti teorici

Conclusionz

Lo scettico è sempre in bilico tra la sua filosofia e la quotidianità. Quella scettica è un po' una filosofia part-time, un'attività che si concentra in certi momenti ed in certi ambiti; e l'essere scettico è paragonabile al rivestire una carica: così come il giudice è giudice in aula ma smette di esserlo fuori, lo scettico è tale mentre rimugina, nel suo studio o nell'aula dell'Università, ma smette questi panni appena è nel mondo. Questo dubbio che se ne va via dai pensieri dello scettico ogni volta che il quotidiano irrompe, non va però via per davvero ma in effetti scompare solo dalla sua attenzione e resta immutato ad aspettare che lo si prenda in considerazione di nuovo. Volendo fare un paragone poetico possiamo pensare alle stelle: ci sono sempre in cielo, ma di giorno non le vediamo; così il dubbio filosofico aleggia sempre sulle certezze del filosofo scettico, ma vivendo non lo tiene in conto, brilla solo nel buio del pensiero e scompare alla vista della mente nella luce del quotidiano.

Ma se lo scetticismo non ha alcun effetto in pratica perché mai schiere di pensatori e studiosi si sono dati e si danno tuttora la pena di provare a confutarlo? Perché lo scetticismo è innocuo per il pratico, ma non per il teorico: nel teorico mina la concezione classica di conoscere! Per coloro che sostengono quella concezione lo scetticismo non ha diritto di esistere, neppure relegato in un angolino, in uno studio silenzioso, in un libro impolverato, nelle sporadiche fantasticherie di un filosofo. Questo dubbio sarà innocuo solo per chi abbia abbandonato la concezione classica di conoscere, mentre, anche nel recinto della pura teoria, continuerà a creare disagio in chi ritiene che quella concezione sia valida.

Ad attaccare lo scetticismo sul piano teorico sono in molti: per tutti questi evidentemente il senso comune non risponde sufficientemente alla sfida del dubbio e bisogna dimostrare argomentando in modo definitivo che questo dubbio non ha senso di darsi. È in gioco la Verità. Curiosamente però, se ci si pensa, lo scettico finisce per arrivare ad avere il dubbio che possiamo conoscere proprio perché cerca la verità: lo scettico è a pieno titolo un *amante del sapere*. Lo scettico è un filosofo.

Ci si pensi un attimo: non ci sorgono dubbi anche quando tutto sembrerebbe a posto solo quando teniamo molto a qualcosa? Non ci viene sempre il dubbio di non aver considerato qualcosa, di non aver ricontrollato bene, quando si tratta di questioni che ci stanno a cuore? Per qualcosa di cui non ci importa particolarmente non ci diamo tanta pena di appurare con accuratezza gli elementi che abbiamo, ma ci accontentiamo di poco per essere certi e tranquilli. Quando invece riteniamo molto importante qualcosa la controlliamo mille e mille volte, e ancora sorge il dubbio che non sia tutto a posto. Chissà l'innamorato quante volte ricontrollerà se ha con sé l'anello mentre sta per raggiungere quella che spera accetti di diventare la sua sposa; e quante volte ripasserà nella sua mente i passi che ora deve fare, con il terribile dubbio di dimenticarsene qualcuno, la bambina che sta per andare sul palco per il saggio di danza e sa che ci saranno i suoi genitori a guardarla. Il vincitore di una fortuna al gioco del Lotto quando saranno usciti i numeri di sicuro ricontrollerà un sacco di volte il biglietto che ha di fronte agli occhi per essere certo di non aver avuto un abbaglio, e, ancora, più semplicemente, anche se ormai si è già saliti in auto con bagagli, borsoni e compagni di viaggio, e si ha il motore acceso, non capita ogni tanto di avere l'irresistibile tentazione di tornare in casa a controllare se si sono spente le luci e se si è chiuso il gas? È importante che la casa non salti in aria mentre siamo via, che non ci si stia sbagliando a credere di aver vinto un sacco di soldi, che ci si ricordino tutti i passi di danza al saggio finale che sono venuti a vedere la mamma e il papà, e che si abbia l'anello di fidanzamento quando si sta andando a fare una proposta di matrimonio. Ma se si è già controllato e si è visto che l'anello c'è, che il numero vincente è quello, e così via, perché ancora si ha il dubbio? Perché non ci si sente del tutto soddisfatti delle evidenze che a chiunque altro sembrerebbero sufficienti per far stare tranquilli e render certi che l'anello è in tasca ed i gas spento? Perché nel momento in cui qualcosa è molto importante a volte gli scrupoli si fanno esagerati. Magari è lo stesso per lo scettico: mentre ha il dubbio di poter conoscere, una simile incertezza non gli pare fuori luogo, ma se poi ci ripensa in un altro momento la trova un po' eccessiva. Nel mentre del dubbio però, pensateci, cosa è in gioco? È in gioco la conoscenza, e cosa c'è di più importante per degli *amanti del sapere*? La conoscenza è un qualcosa di

estremamente prezioso; evidentemente gli scettici devono tenerci proprio in modo spasmodico per arrivare a dubitare tanto di possederla. Forse per loro la conoscenza è così importante che non si può prendere alla leggera il fatto di averla già in tasca.

Per capire quanto lo scettico ami la conoscenza basti pensare ai pirroniani: l'intento principale di quegli antichi filosofi era placare il turbamento che provavano nel non riuscire a capire cosa fosse vero e cosa no (*PH I 12*¹⁶⁰); fu il forte desiderio di sapere insomma ad avviarli sul percorso che poi li avrebbe condotti ad esiti scettici. In certi casi lo scettico finisce per imbattersi nel dubbio filosofico perché è curioso di sapere. Nella quotidianità abbiamo fiducia nei nostri sensi, nei nostri ricordi e nei nostri ragionamenti a meno che non ci sia un buon motivo per non averne, mentre facendo filosofia alcune persone dubitano di cose di cui non dubiterebbero nella quotidianità, per pura curiosità e sete di certezza. Chi inizialmente voleva sapere sempre di più, di più e ancora di più a proposito del sapere è finito a volte nello scetticismo. Questi filosofi curiosi non si accontentano mai di alcuna giustificazione, non ne trovano mai una di loro gusto, ma individuano falle ovunque e tutto ciò in cui trovano falle l'abbandonano, anche se solo in teoria. Lo scettico comunque, spiega Hume:

“risvegliato dal suo sogno, sarà il primo a ridere di se stesso ed a confessare che tutte le sue obiezioni sono meri passatempi e non possono servire ad altro che a mostrare la stravagante condizione in cui si trova l'umanità che deve agire e ragionare e credere; per quanto gli uomini non riescano, nemmeno colle più diligenti ricerche, a trovare una risposta soddisfacente intorno alla fondazione di queste operazioni, oppure a togliere di mezzo le obiezioni che si possono muovere contro di esse”.¹⁶¹

A toglierle di mezzo ci si prova di continuo comunque, ed al giorno d'oggi il dibattito anti scettico è molto ricco di spunti.

¹⁶⁰ Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, *op.cit.*, p.6.

¹⁶¹ Hume, D., *Ricerca sull'intelletto umano*, *op.cit.*, XII, II, p.170.

Bibliografia

- Brueckner, T., "Brains in a Vat", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. Zalta, ed., URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/brain-vat/>
- Clarke, T., "The Legacy of Skepticism", *The Journal of Philosophy*, 1972, pp.754-769.
- Cohen, S., "Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons", *Philosophical Perspectives*, 13, 1999, pp. 57-90.
- Cohen, S., "Contextualism Defended", in Steup, M., and Sosa, E., eds., *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, Oxford 2005, pp. 56-62.
- Coliva, A., *Moore e Wittgenstein. Scetticismo, certezza e senso comune*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- Coliva, A., *Scetticismo. Dubbio, paradosso e conoscenza*, Laterza, Roma 2012.
- Conee, E., "Contextualism Contested", in Steup, M., and Sosa, E., ed., *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, Oxford 2005, pp. 47-56.
- Dal Pra, M., *Hume e la scienza della natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1973.
- De Caro, M., e Spinelli, E., *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007.
- DeRose, K., "Solving the Skeptical Problem", *The Philosophical Review*, Vol. 104, 1, 1995, pp. 1-52.
- DeRose, K., "Contextualism: An Explanation and Defence", in Greco, J., and Sosa, E., ed., *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, Oxford 1999, 187-205.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, 1637 [trad. it. *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari 2011].
- Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, 1641 [trad. it. *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari 2011].
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* [trad. it., Bompiani, Milano 2005].
- Dretske, F., "Epistemic Operators", *Journal of Philosophy*, 67, 1970.
- Feldman, R., "Contextualism", in Dancy, J.; Sosa, E. and Steup, M., ed., *A Companion to Epistemology*, Second Edition, Blackwell, Oxford 2010, pp. 12-22.
- Fabbrichesi, Leo, R., "Del certo e del vago: l'analisi del senso comune in Peirce e in Wittgenstein", in Sini (a cura di), *Semiotica ed ermeneutica*, Cisalpino, Milano 2003, pp.9-44.
- Glaserfeld, E. von, "Il costruttivismo radicale, ovvero la costruzione della conoscenza", in Watzlawick P. e Nardone G. (a cura di), *Terapia breve strategica*, Raffaello Cortina, Milano 1997, pp. 19–30].
- Greco, J., "How to Reid Moore", in Haldane, J., and Read, S., ed., *The Philosophy of Thomas Reid, A Collection of Essays*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 131-150.
- Greco, J., "Reid's reply to the Skeptic", in Cuneo, T., and van Woudenberg, R., ed., *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 134-155.
- Hegel, G. W. F., "Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie", *Kritischen Journal der Philosophie*, I, 2, Jena 1802 [trad. it. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Laterza, Bari 1984].

- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, London 1739-40 [trad. it. *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol.1, Laterza, Roma-Bari 1987].
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London 1748 [trad. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere filosofiche*, vol.2, Laterza, Roma-Bari 1987].
- Hume, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*, London 1779 [trad. it. *Dialoghi sulla religione naturale*, in *Opere filosofiche*, vol.4, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 117-246].
- Klein, P., "Skepticism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta, ed., URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/skepticism/>
- Klein, P., "Scepticism" and "Scepticism, contemporary", in Dancy, J.; Sosa, E. and Steup, M., ed., *A Companion to Epistemology*, Second Edition, Blackwell, Oxford 2010, pp. 714-718.
- Lewis, D., "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy*, 74, 1996, pp. 549-67.
- Marconi, D., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007.
- Maso, S., *L. Ph. G. Lingua Philosophica Graeca, dizionario di greco filosofico*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Moore, G. E., "A Defence of Common Sense" [1925], in *Philosophical Papers*, Allen&Unwin, London 1959 [trad. it. "In difesa del senso comune", in *Saggi filosofici*, Lampugnani-Nigri, Milano 1970, pp. 21-52].
- Moore, G. E., "Proof of an External World" [1939], in *Philosophical Papers*, Allen&Unwin, London 1959 [trad. it. "La prova dell'esistenza del mondo esterno", in *Saggi filosofici*, Lampugnani-Nigri, Milano 1970, pp. 133-59].
- Moore, G. E., "Four Forms of Scepticism" [1940-44], in *Philosophical Papers*, Allen&Unwin, London 1959 [trad. it. "Quattro forme di scetticismo", in *Saggi filosofici*, Lampugnani-Nigri, Milano 1970, pp. 211-247].
- Moore, G. E., "Certainty" [1941], in *Philosophical Papers*, Allen&Unwin, London 1959 [trad. it. "La certezza", in *Saggi filosofici*, Lampugnani-Nigri, Milano 1970, pp. 249-274].
- Peirce, C. S., "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man", *Journal of Speculative Philosophy*, 2, 1868, pp. 103-114 [trad. it. "Questioni riguardanti certe pretese capacità umane", in *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, pp. 83-105].
- Peirce, C. S., "Some Consequences of Four Incapacities", *Journal of Speculative Philosophy*, 2, 1868, pp. 140-157 [trad. it. "Alcune conseguenze di quattro incapacità", in *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, pp. 107-143].
- Peirce, C. S., "The Fixation of Belief", *The Popular Science Monthly*, 12, 1877, pp. 1-15 [trad. it. "Il fissarsi della credenza", in *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, pp. 185-203].
- Peirce, C. S., "How to Make Our Ideas Clear", *The Popular Science Monthly*, 12, 1878, pp. 286-302 [trad. it. "Come render chiare le nostre idee", in *Scritti scelti*, UTET, Torino 2008, pp. 205-227].
- Peirce, C. S., "What Pragmatism Is", *The Monist*, 15, 1905, pp. 161-181 [trad. it. in *Che cos'è il pragmatismo*, Jaka Book, Milano 2000, pp. 23-42].
- Peirce, C. S., "Issues of Pragmatism", *The Monist*, 15, 1905, pp. 481-499 [trad. it. "Questioni di pragmaticismo", in *Che cos'è il pragmatismo*, Jaka Book, Milano 2000, pp. 45-63].
- Perissinotto, L., *Logica e immagine del mondo : studio su Uber Gewissheit di L. Wittgenstein*, Guerini e associati, Milano 1991.

- Popkin, R.H., *The History of Skepticism*, University of California press, Berkeley 1979 [trad. it. *Storia dello scetticismo*, Mondadori, Milano 2004].
- Popkin, R.H., "Scepticism, modern", in Dancy, J., Sosa, E. and Steup, M., ed., *A Companion to Epistemology*, Second Edition, Blackwell, Oxford 2010, pp. 719-721.
- Pritchard, D., "Recent Work on Radical Skepticism", *American Philosophical Quarterly*, Vol.39, 3, 2002, pp. 215-257.
- Putnam, H., "Brains in a Vat", in *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 1–21 [trad. it. "Cervelli in una vasca", in *Ragione, verità e storia*, Il saggiatore, Milano 1989, pp.7-27].
- Reid, T., *Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*, Edinburgh 1764 [trad. it. *Ricerca sulla mente umana: e altri scritti*, UTET, Torino 1975].
- Restaino, F., *Scetticismo e senso comune: la filosofia scozzese da Hume a Reid*, Laterza, Roma-Bari 1974.
- Rysiew, Patrick, "Epistemic Contextualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. Zalta, ed., URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/contextualism-epistemology/>.
- Sesto Empirico, *Pyrronianae Hypotyposes* [trad. it. *Schizzi pirroniani*, Laterza, Roma-Bari 1988].
- Spinelli, E., *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005.
- Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Tarca, L., *Il linguaggio sub specie aeterni. La filosofia di Wittgenstein come attività razionale ed esperienza mistica*, Francisci editore, Abano Terme 1986.
- Vassallo, N., *Teoria della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Vassallo, N., "Teoria della conoscenza", in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, volume terzo, pp.2201-2207.
- Williams, M., *Unnatural doubts : epistemological realism and the basis of skepticism*, Blackwell, Oxford 1991.
- Williams, M., "Skepticism", in Greco, J., and Sosa, E., ed., *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, Oxford 1999, 35-69.
- Williams, M., "Descartes' transformation of the skeptical tradition", in Bett, R., ed., *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, New York 2010, pp.288-313.
- Wittgenstein, L., *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969 [trad. it. *Della Certezza*, Einaudi, Torino 2011].