



I limiti dello scetticismo*

di

CARLO CELLUCCI

ABSTRACT: Russell claims that, against absolute scepticism, no logical argument can be advanced. This paper tries to show that Russell's claim is invalid, by analysing some of the most representative sceptical doubts put forward from the antiquity. According to a widespread view, absolute scepticism is a friend of reason and logic. On the contrary, the paper maintains that absolute scepticism is a friend of mysticism.

KEYWORDS: Aristotle on Sceptical Doubts, Sextus Empiricus' Indeterminacy Doubt, Descartes' Dream Doubt, Descartes' Evil Demon Doubt, Hume's Induction Doubt

ABSTRACT: Russell afferma che, contro lo scetticismo assoluto, non è possibile avanzare alcun argomento. Questo articolo cerca di far vedere che l'affermazione di Russell non è valida, analizzando alcuni dei più rappresentativi dubbi scettici avanzati dall'antichità. Secondo un punto di vista diffuso, lo scetticismo assoluto è amico della ragione e della logica. Al contrario, l'articolo sostiene che esso è amico del misticismo.

KEYWORDS: dubbi scettici discussi da Aristotele, dubbio di Sesto Empirico dell'indeterminatezza, dubbio di Cartesio del sogno, dubbio di Cartesio del demone, dubbio di Hume sull'induzione

1. Introduzione

Lo scopo di questo articolo non è storico ma teorico: discutere le tesi di alcuni filosofi del passato sulla teoria della conoscenza e lo scetticismo. Sulla teoria della conoscenza e lo scetticismo, perché le

* Ringrazio Francesco Verde per i commenti e i suggerimenti su una prima versione di questo articolo.

due questioni sono strettamente collegate tra loro. Perciò comincerò dicendo brevemente qualcosa sulla teoria della conoscenza¹.

Vi sono due differenti concezioni della teoria della conoscenza, la concezione euristica e la concezione fondazionalista.

Tali due concezioni differiscono in primo luogo perché, secondo la concezione euristica, scopo della teoria della conoscenza è studiare come si scopre e giustifica nuova conoscenza. Invece, secondo la concezione fondazionalista, scopo della teoria della conoscenza è studiare solo come si giustifica conoscenza già scoperta, dal momento che, secondo tale concezione, non si può studiare come si scopre nuova conoscenza, la scoperta è un atto ineffabile.

La concezione euristica e la concezione fondazionalista differiscono in secondo luogo perché, secondo la concezione euristica, non vi è conoscenza assolutamente certa, tutta la conoscenza è sempre rivedibile. Invece, secondo la concezione fondazionalista, la conoscenza è assolutamente certa, perciò, una volta scoperta, è vera per sempre.

La questione dello scetticismo è abbastanza marginale per la concezione euristica, perché, in base a essa, non vi è conoscenza assolutamente certa. Invece è centrale per la concezione fondazionalista, anzi, in un certo senso, è la principale motivazione di tale concezione, perché la concezione fondazionalista assume che la conoscenza sia assolutamente certa.

Più specificamente, la concezione fondazionalista si basa su due assunzioni:

1. Esistono conoscenze immediatamente giustificate, cioè conoscenze la cui giustificazione non rimanda ad altre conoscenze. Tutte le altre conoscenze sono dedotte dalle conoscenze immediatamente giustificate.
2. Le conoscenze immediatamente giustificate sono assolutamente certe, poiché si basano sull'intuizione.

La concezione fondazionalista deve il suo nome alla metafora architettonica secondo cui la conoscenza è un edificio. Le conoscenze immediatamente giustificate sono le fondamenta dell'edificio, il corpo dell'edificio è costituito da conoscenze dedotte dalle conoscenze immediatamente giustificate. Le fondamenta dell'edificio sono incrollabili, essendo basate sull'intuizione.

La metafora architettonica della conoscenza risale ad Aristotele, il

¹ Per dettagli sulla teoria della conoscenza, cfr. C. Cellucci, *Rethinking Knowledge: The Heuristic View*, Springer, Dordrecht 2017.

quale afferma che la conoscenza scientifica è deduzione da principi, che sono conoscenze immediatamente giustificate, e un principio è «ciò da cui ogni cosa deriva» come «dalle fondamenta di una casa»². In particolare, un principio è come le fondamenta incrollabili di una casa, perché è «l'intuizione che apprende i principi», e «l'intuizione è sempre vera»³.

Da Aristotele in poi la concezione fondazionalista della conoscenza ha avuto largo seguito. Nel '900 uno dei suoi più significativi rappresentanti è stato Bertrand Russell, il quale afferma che «ciò che crediamo fermamente, se è vero, si dice conoscenza purché sia intuitivo o sia inferito» da «conoscenza intuitiva da cui segue logicamente»⁴. Un corpo di conoscenze dev'essere disposto «in catene deduttive, in cui un certo numero di proposizioni iniziali costituiscono una garanzia logica per tutto il resto. Queste proposizioni iniziali sono premesse per il corpo di conoscenze in questione»⁵. Esse «devono essere conoscenza che è indipendente dall'inferenza»⁶. Inoltre, devono essere conoscenza che è assolutamente certa, cioè conoscenza «sulla cui verità non può esservi alcun dubbio»⁷. Per essere tali, esse devono essere «conoscenza intuitiva», cioè «conoscenza immediata di verità», e perciò «verità autoevidenti»⁸. Esse devono essere autoevidenti in un senso che ne assicura l'infallibilità»⁹. Tutta la conoscenza rimanente «consiste di quanto possiamo dedurre da verità autoevidenti con l'uso di principi di deduzione autoevidenti», perciò «tutta la nostra conoscenza di verità si basa sulla nostra conoscenza intuitiva»¹⁰.

La ragione per cui Russell afferma che tutta la nostra conoscenza deve basarsi su proposizioni iniziali che devono essere conoscenza assolutamente certa, e perciò conoscenza intuitiva, è strettamente legata allo scetticismo. Infatti Russell spiega: «Ero angosciato dallo scetticismo e costretto, malvolentieri, a concludere che gran parte di ciò che passa per conoscenza è soggetta a un ragionevole dubbio»¹¹. Individuare un tipo di conoscenza «così certa che nessun uomo ragionevole possa

² Aristot., *Metaph.*, Δ 1, 1013a 4-5.

³ Aristot., *APo.*, B 19, 100b 12.

⁴ B. Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 139.

⁵ Id., *Our Knowledge of the External World*, Routledge, London 1993, p. 214.

⁶ Id., *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, Routledge, London 1992, p. 157.

⁷ Ivi, p. 178.

⁸ B. Russell, *The Problems of Philosophy*, cit., p. 109.

⁹ Ivi, p. 135.

¹⁰ Ivi, p. 109.

¹¹ B. Russell, *Autobiography*, vol. 3, Allen & Unwin, London 1971, p. 220.

dubitarne» era essenziale per bloccare lo scetticismo, a causa del quale, scrive Russell, «diventa futile l'intero tentativo di arrivare a qualcosa di più solido, e degno di essere chiamato conoscenza»¹².

Nel '900, però, la concezione fondazionalista è andata incontro a un clamoroso insuccesso. Tutti i tentativi di trovare una conoscenza immediatamente giustificata che fosse assolutamente certa sono falliti in tutti i campi, a cominciare dalla matematica. In effetti, nel caso della matematica, Gödel con i suoi teoremi di incompletezza ha dimostrato che il fondazionalismo è insostenibile. Non posso parlare qui di questo, perché è un tema troppo vasto che richiederebbe molto spazio¹³. Perciò darò per scontato che la concezione fondazionalista sia insostenibile.

Passo invece alla questione dello scetticismo. La ragione per cui ho citato Russell è che Russell è il sostenitore di una tesi che cercherò di mostrare non essere corretta, la tesi che lo scetticismo è inconfutabile. Russell, infatti, afferma che, «se adottiamo la posizione dello scettico completo», allora «il nostro scetticismo non può mai essere confutato», perché «dal dubbio assoluto non può iniziare alcuna argomentazione»¹⁴. Perciò, «contro questo scetticismo assoluto, non si può avanzare alcun argomento»¹⁵.

Cercherò di far vedere che non è così. Naturalmente, non potrei analizzare qui tutti i dubbi scettici avanzati dall'antichità. Mi limiterò a considerarne alcuni tra i più rappresentativi, e specificamente i dubbi avanzati da due posizioni discusse da Aristotele, il dubbio di Sesto Empirico dell'indeterminatezza, il dubbio di Cartesio del sogno, il dubbio di Cartesio del demone, e il dubbio di Hume sull'induzione.

2. I dubbi avanzati da due posizioni discusse da Aristotele

Aristotele discute i dubbi avanzati da due posizioni di filosofi che però egli non menziona. È molto difficile identificare chi siano questi filosofi e stabilire se Aristotele polemizzi con alcuni specifici filosofi oppure intenda riferirsi, in generale, a dottrine che non fanno necessariamente capo a una specifica scuola o a uno specifico filosofo. Secondo Maier la prima posizione potrebbe contenere allusioni ad Antistene mentre,

¹² Id., *Theory of Knowledge*, cit., p. 159.

¹³ Su questo, cfr. C. Cellucci, *Rethinking Knowledge*, cit.

¹⁴ B. Russell, *The Problems of philosophy*, cit., p. 150.

¹⁵ *Ibidem*.

secondo Cherniss, la seconda posizione potrebbe essere riferita all'ambiente di Senocrate¹⁶. Comunque, dal punto di vista storico, gli elementi per accertare queste attribuzioni sono piuttosto fragili.

Entrambe le posizioni assumono che, per avere conoscenza razionale, «si deve avere conoscenza delle premesse primitive»¹⁷. Ma, da questa assunzione, la prima posizione conclude che «non vi è conoscenza»¹⁸. Invece, la seconda posizione conclude che «vi è conoscenza, ma si può dimostrare qualsiasi cosa»¹⁹. Ivi comprese cose false.

I sostenitori della prima posizione – quella che conclude che non vi è conoscenza – affermano che, rispetto alle premesse, sono possibili due casi.

1. La serie delle premesse non termina perché non si arriva mai a una premessa primitiva. Si è così «ricondotti all'infinito», cioè si ha un regresso all'infinito, «in quanto non si può conoscere ciò che viene dopo mediante ciò che viene prima se tra ciò che viene prima non vi sono premesse primitive»²⁰. Dal momento che si ha un regresso all'infinito, non vi è conoscenza.
2. La serie delle premesse «termina e vi sono premesse primitive», che però «sono inconoscibili non essendovi di esse una dimostrazione, ossia ciò in virtù di cui soltanto secondo loro vi è conoscenza»²¹. Essendo inconoscibili, le premesse primitive sono mere assunzioni. Ora, «se non vi è conoscenza delle premesse primitive, non vi è neppure conoscenza in senso assoluto e in senso proprio di ciò che segue da esse, ma quest'ultimo è conosciuto in base a una mera assunzione»²². Perciò non vi è conoscenza.

Invece, i sostenitori della seconda posizione – quella che conclude che vi è conoscenza ma si può dimostrare qualsiasi cosa – dichiarano che la serie delle premesse e la proposizione dimostrata procedono in circolo o reciprocamente, perché «è possibile che una dimostrazione proceda in circolo o reciprocamente»²³. Ma allora

¹⁶ Per tutti i riferimenti, cfr. J. Barnes, *Aristotle, Menaechmus, and Circular Proof*, «Classical Quarterly» 26 (1976), pp. 278-292, spec. p. 282 nn. 8-9.

¹⁷ Aristot., *APo.*, A 3, 72b 5.

¹⁸ Ivi, 72b 5-6.

¹⁹ Ivi, 72b 6-7.

²⁰ Ivi, 72b 8-10.

²¹ Ivi, 72b 11-13.

²² Ivi, 72b 13-15.

²³ Ivi, 72b 17-18.

«nulla impedisce che vi sia una dimostrazione di qualsiasi cosa»²⁴. In particolare, nulla impedisce che vi siano dimostrazioni di cose false. Perciò non vi è conoscenza.

Mettendo insieme gli argomenti dei sostenitori delle due posizioni, si vede che, in base a essi, sono possibili tre casi:

- I. La serie delle premesse non termina, e si ha un regresso all'infinito.
- II. La serie delle premesse termina, ma termina con premesse primitive che sono mere assunzioni.
- III. La serie delle premesse e la proposizione dimostrata procedono in circolo, o in modo reciproco (cioè rimandano l'una all'altra).

Secondo le due posizioni, in nessuno dei casi (I) – (III) vi è conoscenza, perciò la conoscenza è impossibile.

3. Gli argomenti di Aristotele contro le due posizioni

Aristotele è d'accordo con le due posizioni che in nessuno dei casi (I) – (III) vi è conoscenza.

Infatti, Aristotele riconosce che, quando i sostenitori della prima posizione asseriscono che nel caso (I) non vi è conoscenza, «in ciò essi hanno ragione, perché è impossibile passare attraverso infinite cose»²⁵. Inoltre, se la serie delle premesse «non termina ma vi è sempre qualche cosa che viene prima di ciò che si cerca, allora vi saranno dimostrazioni di qualsiasi cosa»²⁶.

Aristotele riconosce anche che, quando i sostenitori della prima posizione asseriscono che nel caso (II) non vi è conoscenza, essi hanno ragione, perché le mere assunzioni non sono necessariamente vere, mentre per avere conoscenza le premesse primitive «devono essere vere, perché è impossibile conoscere ciò che non è»²⁷.

Aristotele riconosce inoltre che, quando i sostenitori della seconda posizione asseriscono che nel caso (III) non vi è conoscenza, essi hanno ragione, perché «è impossibile che una stessa cosa ad un tempo venga

²⁴ Ivi, 72b 16-17.

²⁵ Ivi, 72b 10-1.

²⁶ Ivi, A 22, 84a 1-2.

²⁷ Ivi, A 2, 71b 25-26.

prima e venga dopo qualcosa»²⁸. Inoltre, una dimostrazione circolare o reciproca «non dice null'altro se non che, se una cosa è, allora quella cosa è», e in questo modo «sarebbe possibile dimostrare qualsiasi cosa»²⁹.

Ma, mentre Aristotele è d'accordo con le due posizioni che in nessuno dei casi (I)-(III) vi è conoscenza, egli sostiene che questo non significa che non vi è conoscenza. Infatti, si potrebbe concludere che non vi è conoscenza solo se i casi (I)-(III) sussistessero. Ma, secondo Aristotele, i casi (I)-(III) non sussistono.

Infatti, per Aristotele conoscere è «sapere mediante dimostrazione», dove la dimostrazione è una deduzione che procede «da premesse vere, primitive, e immediate»³⁰. Ed è una deduzione che procede da premesse assolutamente certe essendo basate sull'intuizione, perché «è l'intuizione, e non il pensiero discorsivo, che coglie i termini immutabili e primi nell'ordine delle dimostrazioni»³¹. Che le premesse siano vere, significa che, rispetto ad esse, «non esistono falsità né errore, ma solo ignoranza»³². Che le premesse siano primitive, significa che esse sono principi, perché «io dico che premesse primitive e principi sono la stessa cosa»³³. Che le premesse siano immediate, significa che nessun'altra proposizione viene prima di esse, perché una premessa è immediata «se non vi è alcun'altra proposizione prima di essa», perciò «un principio di una dimostrazione è una proposizione immediata»³⁴. Che le premesse siano assolutamente certe essendo basate sull'intuizione, significa che l'intuizione su cui esse si basano «riguarda cose su cui non esiste alcuna falsità»³⁵.

Ora, argomenta Aristotele, se noi abbiamo conoscenza delle cose attraverso la dimostrazione, e la dimostrazione è una deduzione che procede da premesse vere, primitive, immediate, e assolutamente certe essendo basate sull'intuizione, allora nessuno dei casi (I)-(III) sussiste.

Il caso (I) non sussiste, perché le premesse di una dimostrazione sono immediate, perciò non vi è nessun'altra proposizione prima esse, perciò la serie delle premesse termina, e quindi non si ha un regresso all'infinito.

²⁸ Aristot., *APo.*, A 2, 72b 27-28.

²⁹ Ivi, A 3, 72b 34-35.

³⁰ Ivi, A 2, 71b 17-21.

³¹ Aristot., *EN*, Z II, 1143a 36-1143b 3.

³² Aristot., *Metaph.*, © 10, 1052a 1-2.

³³ Aristot., *APo.*, A 2, 72a 6-7.

³⁴ Ivi, A 2, 72a 7-8.

³⁵ Aristot., *An.*, Γ 6, 430a 26-27.

Il caso (II) non sussiste, perché le premesse di una dimostrazione sono vere e assolutamente certe, essendo basate sull'intuizione, e perciò non sono mere assunzioni.

Il caso (III) non sussiste, perché le premesse di una dimostrazione sono principi, dunque premesse immediate, perciò nessun'altra proposizione viene prima di esse. Ma allora la serie delle premesse e la proposizione dimostrata non possono procedere in circolo o reciprocamente, poiché è impossibile che la stessa cosa ad un tempo venga prima e venga dopo qualcosa.

Poiché i casi (I)-(III) non sussistono, Aristotele ne conclude che nessuna delle due posizioni ha ragione, perciò i dubbi sollevati da esse sono ingiustificati. Questa è la soluzione di Aristotele dei dubbi sollevati dalle due posizioni.

È chiaro che la soluzione di Aristotele si basa sulla concezione fondazionalista. Infatti, essa si basa sull'assunzione che noi abbiamo conoscenza delle cose attraverso la dimostrazione, dove una dimostrazione è una deduzione che procede da premesse vere, primitive, immediate, e assolutamente certe essendo basate sull'intuizione.

Ora, che le premesse siano vere, primitive, e immediate implica che esse sono conoscenze immediatamente giustificate. Perciò vi sono conoscenze immediatamente giustificate, e ogni altra conoscenza viene dedotta da esse. E questa è la prima assunzione della concezione fondazionalista.

Inoltre, che le premesse siano assolutamente certe essendo basate sull'intuizione, implica che le conoscenze immediatamente giustificate sono assolutamente certe essendo basate sull'intuizione. E questa è la seconda assunzione della concezione fondazionalista.

4. Limiti della soluzione di Aristotele

Ma, che la soluzione di Aristotele dei dubbi avanzati dalle due posizioni si basi sulla concezione fondazionalista, implica che la sua soluzione è problematica perché, come ho detto prima, nel '900 la concezione fondazionalista, è andata incontro a un fallimento.

Analizzando più in dettaglio la soluzione di Aristotele, si può vedere qual è il suo punto critico.

Infatti, è ragionevole affermare che non vi è conoscenza nel caso (II), perché in tale caso la serie delle premesse termina con premesse che sono mere assunzioni, quindi assunzioni ingiustificate.

Parimenti, è ragionevole affermare che non vi è conoscenza nel caso (III), perché in tale caso le premesse e la proposizione dimostrata procedono in un circolo o reciprocamente, e perciò nessuna di esse è giustificata.

Invece, non è ragionevole affermare che non vi è conoscenza nel caso (I). Per sostenere che non vi è conoscenza nel caso (I), come abbiamo visto, Aristotele usa due argomenti.

Il primo argomento di Aristotele è quello del regresso all'infinito, secondo cui non si può avere una serie infinita di premesse altrimenti non si avrebbe conoscenza, perché non si può percorrere una serie infinita. Questo argomento è ingiustificato perché, anche se, a causa della finitezza delle capacità umane, non possiamo percorrere una serie infinita di premesse, in ogni istante possiamo percorrere solo un segmento iniziale finito della serie. E, in ogni istante, possiamo verificare che le premesse così raggiunte sono plausibili, cioè compatibili con i dati esistenti³⁶. Perché si abbia conoscenza non occorre che si raggiungano dei principi ultimi, ma solo che tutte le premesse che compaiono nella serie siano plausibili.

È questa la posizione di Platone, secondo cui è impossibile raggiungere i principi ultimi finché l'anima è nel corpo. L'anima può raggiungere i principi ultimi solo dopo la morte. Perciò la conoscenza degli esseri viventi non può essere di questo tipo. Essa può basarsi solo su ipotesi sempre più plausibili, perché solo attraverso esse gli esseri viventi possono raggiungere conoscenza. È ciò che Platone esprime, nel *Fedone*, con la metafora della zattera: «La conoscenza certa o è impossibile o è estremamente difficile da raggiungere in questa vita», noi possiamo soltanto «adottare le migliori e meno confutabili tra le ipotesi umane, e imbarcandoci su di esse come su una zattera, correre il rischio di affrontare il mare della vita»³⁷.

Il secondo argomento di Aristotele è quello secondo cui, se la serie delle premesse non termina e vi è qualcosa che viene prima, allora si può dimostrare qualsiasi cosa. Ma anche questo argomento è ingiustificato, perché le premesse raggiunte ad ogni passo non sono arbitrarie ma devono essere plausibili, cioè compatibili con i dati esistenti, e perciò per mezzo di esse non si può dimostrare qualsiasi cosa.

Ne segue che l'affermazione di Aristotele che nel caso (I) non vi è conoscenza, è ingiustificata. Ne segue anche che, nel caso (I), il

³⁶ Per dettagli sul concetto di plausibilità, cfr. C. Cellucci, *Rethinking Knowledge*, cit.

³⁷ Plat., *Phaed.*, 85c-d.

dubbio avanzato dalla prima posizione è ingiustificato, ma è ingiustificato per una ragione differente da quella sostenuta da Aristotele.

5. *Carattere autoconfutatorio delle due posizioni*

Non solo, nel caso (I), il dubbio avanzato dalla prima posizione è ingiustificato, ma tutti i dubbi avanzati dalle due posizioni sono ingiustificati, perché sono autoconfutatori.

La conclusione della prima posizione, che non vi è conoscenza, è autoconfutatoria perché, affermando che non vi è conoscenza, la prima posizione suppone di avere conoscenza del fatto che non vi è conoscenza, e questo contraddice la conclusione che non vi è conoscenza.

La conclusione della seconda posizione, che vi è conoscenza ma si può dimostrare qualsiasi cosa, è autoconfutatoria perché, se si può dimostrare qualsiasi cosa, si può anche dimostrare che non vi è conoscenza, e questo contraddice la sua conclusione che vi è conoscenza.

Né, per evitare il carattere autoconfutatorio della conclusione della prima posizione, che non vi è conoscenza, si può sostituirla con la conclusione che non vi è conoscenza tranne che del fatto che non vi è conoscenza, il socratico sapere di non sapere. Infatti, se non vi è conoscenza tranne che del fatto che non vi è conoscenza, allora la conclusione 'Non vi è conoscenza tranne che del fatto che non vi è conoscenza', non è conoscenza, perciò è ingiustificata.

6. *Il dubbio di Sesto Empirico dell'indeterminatezza*

Consideriamo ora il dubbio di Sesto Empirico dell'indeterminatezza, che Sesto Empirico formula dicendo: «Tutto è indeterminato»³⁸. Infatti, in ogni indagine, «ad ogni argomento si oppone un argomento contrario»³⁹. Così siamo condotti a una «sospensione del giudizio», cioè a «uno stato della mente per il quale noi non neghiamo né affermiamo alcunché»⁴⁰.

Per affermare che, in ogni indagine, siamo condotti a una sospensione del giudizio, Sesto Empirico considera cinque modi, o forme di

³⁸ Sext. Emp., *PH*, I 198.

³⁹ Ivi, I 202.

⁴⁰ Ivi, I 10.

argomentazione, quasi sicuramente non dovuti a lui: (a) il modo della discordanza; (b) il modo del regresso all'infinito; (c) il modo dalla relatività; (d) il modo dell'assunzione; (e) il modo della reciprocità.

Sesto Empirico afferma che «ogni questione di indagine può essere ricondotta a questi modi»⁴¹. E afferma che, in ciascuno di essi, siamo condotti a una sospensione del giudizio. Infatti:

(a) Il modo della discordanza è quello in base al quale, «riguardo a una cosa proposta, è sorta, sia tra la gente comune sia tra i filosofi, una discordanza non risolta, a causa della quale noi non siamo in grado né di accettare una cosa né di rifiutarla, e così siamo condotti a una sospensione del giudizio»⁴².

(b) Il modo del regresso all'infinito è quello in base al quale «ciò che viene addotto come prova della cosa proposta richiede a sua volta un'altra prova, che a sua volta richiede un'altra prova, e così via all'infinito, sicché, non avendo noi alcun punto da cui cominciare l'argomentazione, siamo condotti a una sospensione del giudizio»⁴³.

(c) Il modo della relatività è quello in base al quale «la cosa appare così-e-così in rapporto al soggetto giudicante e alle altre cose che vengono osservate insieme alla cosa, ma quanto alla sua vera natura, noi sospendiamo il giudizio»⁴⁴.

(d) Il modo dell'assunzione è quello in base al quale «noi prendiamo come punto di partenza qualcosa che non stabiliamo mediante un'argomentazione, ma pretendiamo di assumere così semplicemente e senza dimostrazione, in virtù di una concessione»⁴⁵. Così, poiché noi non abbiamo alcun punto stabilito da cui partire, siamo condotti a una sospensione del giudizio.

(e) Il modo della reciprocità è quello in base al quale «ciò che dovrebbe stabilire la cosa cercata ha bisogno, a sua volta, di essere provato dalla cosa cercata; allora, non essendo in grado di prendere l'una cosa per stabilire l'altra, noi sospendiamo il giudizio su entrambe»⁴⁶.

Il dubbio di Sesto Empirico dell'indeterminatezza non è manifestamente ingiustificato. La sua affermazione che tutto è indeterminato non è autoconfutatoria, perché Sesto Empirico precisa che, quando «dice

⁴¹ Ivi, I 169.

⁴² Ivi, I 165.

⁴³ Ivi, I 166.

⁴⁴ Ivi, I 167.

⁴⁵ Ivi, I 168.

⁴⁶ Ivi, I 169.

‘Tutto è indeterminato’, egli prende ‘è’ nel senso di ‘sembra a me’⁴⁷. Così, «quando dice questo, egli dice quello che sembra a lui sulla questione in esame»⁴⁸. Inoltre, «con ‘tutto’ egli non intende tutto ciò che esiste», ma solo «ciò che lui ha considerato»⁴⁹.

Ma, che il dubbio dell’indeterminatezza di Sesto Empirico non sia manifestamente ingiustificato, non significa che esso sia giustificato.

Infatti, è ragionevole affermare che, nel modo dell’assunzione (d) e nel modo della reciprocità (e) siamo condotti a una sospensione del giudizio, perché tali modi non sono altro che i casi (II) e (III), rispettivamente, degli argomenti delle due posizioni discusse da Aristotele.

Invece, è irragionevole affermare che, nel modo del regresso all’infinito (b) siamo condotti a una sospensione del giudizio, perché tale modo non è altro che il caso (I) degli argomenti delle due posizioni discusse da Aristotele e, in base a quello che ho detto prima, è ingiustificato dire che, nel caso del regresso all’infinito siamo condotti a una sospensione del giudizio.

È anche irragionevole affermare che, nel modo della discordanza (a), o nel modo della relatività (c), siamo condotti a una sospensione del giudizio. Infatti, il modo della discordanza (a) suggerisce che ogni opinione su una cosa può essere contraddetta. E il modo della relatività (c) suggerisce che ogni opinione su una cosa è relativa al soggetto giudicante e alle altre cose osservate insieme a quella cosa. Ora, effettivamente ogni opinione su una cosa può essere contraddetta, e ogni opinione su una cosa è relativa al soggetto giudicante e alle altre cose osservate insieme a quella cosa. Ma alcune opinioni sono plausibili e si può dimostrare che sono plausibili, mentre altre opinioni sono implausibili e si può dimostrare che sono implausibili. E, anche se nessuna opinione è assolutamente certa, si può dimostrare che alcune opinioni sono più plausibili di altre. Perciò è ingiustificato dire, che nel modo della discordanza e nel modo della relatività, siamo condotti a una sospensione del giudizio.

7. *Il dubbio di Cartesio del sogno*

Consideriamo ora il dubbio di Cartesio del sogno, che Cartesio formu-

⁴⁷ Sext. Emp., *PH*, I 198.

⁴⁸ *Ivi*, I 197.

⁴⁹ *Ivi*, I 198.

la dicendo: «Ora certamente fisso questa carta con occhi desti, e questo capo che scuoto non è addormentato, e consapevolmente e di proposito io allungo e sento questa mano; queste cose non accadrebbero con tale distinzione a chi dormisse»⁵⁰. E però «in altre occasioni io sono stato ingannato da pensieri simili nei miei sogni»⁵¹. Perciò, «quando considero più attentamente queste cose, io vedo così chiaramente che non vi sono segni certi in base a cui si possa distinguere la veglia dal sogno, che ne rimango stupito, e questo stesso stupore rafforza l'idea che io stia sognando»⁵².

Lo schema dell'argomento di Cartesio è: non vi sono segni certi in base a cui si possa distinguere la veglia dal sogno; se non vi sono segni certi in base a cui si possa distinguere la veglia dal sogno, allora io sto sognando; dunque, io sto sognando.

Il dubbio di Cartesio del sogno non è manifestamente ingiustificato, perché non vi sono segni certi in base a cui si possa distinguere la veglia dal sogno. Infatti, in un'esperienza di veglia non vi è nulla che non vi sia in certi sogni.

Questo è quanto intende Platone quando afferma che è difficile dire «quali prove si potrebbero avere per dimostrare, se qualcuno chiedesse ora, al momento attuale, se siamo addormentati e perciò i nostri pensieri sono un sogno, o se siamo svegli e parliamo davvero l'uno con l'altro»⁵³. Infatti, «in questi due stati tutte le immagini si corrispondono come specularmente. Non vi è nulla che ci impedisca di credere che ciò di cui stiamo parlando potrebbe sembrare egualmente bene una conversazione dell'uno con l'altro nel sonno. E quando, in sogno, crediamo di raccontare dei sogni, è straordinaria la somiglianza tra questi e gli altri che raccontiamo da svegli»⁵⁴. Allora «si vede che c'è molto spazio per il dubbio quando dubitiamo anche di quale è il sogno e quale la veglia»⁵⁵.

Tuttavia, che il dubbio di Cartesio del sogno non sia manifestamente ingiustificato, non significa che esso sia giustificato. Infatti, dal fatto che si può affermare che non vi sono segni certi in base a cui si possa distinguere la veglia dal sogno, non segue che io sto sognando.

⁵⁰ R. Descartes, *Oeuvres complètes*, ed. Adam-Tannery, Vrin, Paris 1996, VII, 19.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Plat., *Theaet.*, 158b 8-c 1.

⁵⁴ *Ivi*, 158c 3-7.

⁵⁵ *Ivi*, 158c 8-d 1.

In effetti, se non vi sono segni certi in base a cui si possa distinguere la veglia dal sogno, allora non vi sono segni certi che il sogno sia diverso dalla veglia. Per concludere che io sto sognando, dovrebbero esserci segni certi che il sogno sia diverso dalla veglia, ma, per ammissione dello stesso Cartesio, non vi sono tali segni certi. Quindi l'argomento di Cartesio è infondato perché è una *petitio principii*.

Perciò si può concludere che il dubbio di Cartesio del sogno, sebbene non manifestamente ingiustificato, nondimeno è ingiustificato.

8. *Il dubbio di Cartesio del demone*

Consideriamo ora il dubbio di Cartesio del demone, che Cartesio formula dicendo: «Io supporrò che esista un certo demone maligno, a un tempo sommamente potente e astuto, che abbia impiegato tutta la sua industria per ingannarmi»⁵⁶. Perciò «io penserò» che «tutte le cose esterne non siano altro che inganni dei sogni, per mezzo dei quali» il demone maligno «ha teso insidie alla mia credulità. Considererò me stesso come non avente né mani, né occhi, né carne, né sangue, né alcun senso, ma come credente falsamente di avere tutte queste cose»⁵⁷.

Il dubbio di Cartesio del demone non è manifestamente ingiustificato, perché Cartesio considera la supposizione che esista un tale demone non come necessariamente vera ma come soltanto possibile. Infatti Cartesio dichiara di formulare il dubbio del demone in modo puramente strumentale, perché egli non vuole «imitare gli scettici, che dubitano solo per dubitare, e ostentano di essere sempre irresoluti»⁵⁸. Egli avanza il dubbio del demone al solo «scopo di eliminare completamente tutti i dubbi»⁵⁹. Vi sono «ragioni che sono abbastanza forti da spingerci a dubitare», ma che sono «esse stesse dubbie, e perciò non possono essere mantenute in seguito»⁶⁰. Tali ragioni «sono forti fino a che non ne abbiamo altre che, rimuovendo il dubbio, producono certezza»⁶¹. La supposizione del demone maligno è appunto una di queste ragioni.

⁵⁶ R. Descartes, *Oeuvres*, cit., VII 22.

⁵⁷ Ivi, VII 22-23.

⁵⁸ Ivi, VI 29.

⁵⁹ Ivi, V 147.

⁶⁰ Ivi, X 473-474.

⁶¹ Ivi, X 474.

Tuttavia, che il dubbio di Cartesio del demone non sia manifestamente ingiustificato, non significa che esso sia giustificato. Cartesio stesso cerca di dimostrare che il dubbio del demone è ingiustificato, con il seguente argomento: «Mentre io potrei fingere che non ho un corpo e che non esiste un mondo e non vi è un posto per me in esso, non potrei fingere che io non esisto»⁶². Infatti, «mentre io cerco di pensare che tutto sia falso, è assolutamente necessario che io, che penso questo, sia qualcosa»⁶³. Allora, «osservando che questa verità, 'Io penso, dunque sono', è così salda e certa che tutte le supposizioni più stravaganti degli scettici non riescono a farla crollare, io giudico di poterla accettare senza remore come quel primo principio della filosofia che io cercavo»⁶⁴.

Però l'argomento di Cartesio è difettoso. Infatti, accettando 'Penso, dunque sono' come primo principio della filosofia, Cartesio crede di poter dimostrare l'esistenza col pensiero. Ma, come osserva Leibniz, «dire, 'Penso, dunque sono', non è propriamente dimostrare l'esistenza col pensiero», perché «dire, 'Io penso' è già dire 'Io sono'»⁶⁵. Ora, se dire 'Io penso' è già dire 'Io sono', allora il principio 'Io penso, dunque sono' è una *petitio principii*, perché la conclusione 'Io sono' è contenuta implicitamente nella premessa 'Io penso'.

Certo, nella logica dei predicati si può dedurre la conclusione 'Io sono' dalla premessa 'Io penso'. Infatti, la premessa 'Io penso' ha la forma $A(a)$ e la conclusione 'Io sono' ha la forma $\exists x(x=a)$. Ora, nella logica dei predicati, si ha $a=a$, perciò da $A(a)$ si può dedurre $a=a \wedge A(a)$, donde $\exists x(x=a \wedge A(x))$, e perciò $\exists x(x=a) \wedge \exists x A(x)$, donde $\exists x(x=a)$. Dunque, nella logica dei predicati, si può dedurre $\exists x(x=a)$ da $A(a)$.

Ma dedurre, nella logica dei predicati, $\exists x(x=a)$ da $A(a)$ non è propriamente dimostrare l'esistenza con il pensiero, perché la logica dei predicati presuppone che tutti i termini singolari denotino individui esistenti, e quindi che in $A(a)$ il termine singolare 'a', ossia 'Io', denoti un individuo esistente, cioè me.

Pertanto, come osserva Leibniz, la premessa $A(a)$, 'Io penso', da cui deduco la conclusione $\exists x(x=a)$, 'Io sono', presuppone che io esista, perciò dire 'Io penso' è già dire 'Io sono'.

Addirittura, nella logica dei predicati, si può dimostrare $\exists x(x=a)$,

⁶² Ivi, VI 32.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ R. Descartes, *Oeuvres*, cit., VI 32.

⁶⁵ G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, Olms, Hildesheim 1965, V, 391.

‘Io sono’, senza alcuna assunzione, cioè senza assumere ‘Io penso’. Infatti, nella logica dei predicati, si ha $a=a$, da cui si può dedurre direttamente $\exists x(x=a)$. Perciò, anche se io non esistessi, nella logica dei predicati si potrebbe dimostrare che io esisto.

Ma, di nuovo, questo dipende dal fatto che la logica dei predicati presuppone che tutti i termini singolari denotino individui esistenti, e perciò che nella proposizione $a=a$, da cui si deduce $\exists x(x=a)$, ‘Io sono’, il termine singolare ‘ a ’, cioè ‘Io’, denoti un individuo esistente, cioè me.

In alternativa all’argomento di Descartes, si può sostenere che il dubbio del demone è ingiustificato, non basandosi sul fatto che si può dimostrare l’esistenza col pensiero, ma basandosi sul fatto che, per ingannare qualcuno, occorre che quel qualcuno esista.

Infatti, assumiamo A : Un demone maligno, sommamente potente e astuto, ha impiegato tutta la sua industria per ingannarmi. Ora, poiché il demone maligno è sommamente potente, non vi è nulla che egli non possa fare. Ma, se non vi è nulla che il demone maligno non possa fare, allora B : Il demone maligno può ingannarmi sul fatto che io esisto. Dall’altro lato, di nuovo poiché demone maligno è sommamente potente e ha impiegato tutta la sua industria per ingannarmi, in questo momento egli mi sta ingannando. Ma, per ingannare qualcuno, quel qualcuno deve esistere, perciò «io indubbiamente esisto, se egli mi inganna»⁶⁶. Allora $\neg B$: Il demone maligno non può ingannarmi sul fatto che io esisto. Dunque da A si può dedurre una contraddizione, $B \wedge \neg B$. Ma allora, per riduzione all’assurdo, si può concludere $\neg A$: Non può esistere alcun demone maligno, sommamente potente e astuto, che abbia impiegato tutta la sua industria per ingannarmi.

Se ne può concludere allora che il dubbio di Cartesio del demone, sebbene non manifestamente ingiustificato, nondimeno è ingiustificato.

9. Il dubbio di Hume sull’induzione

Consideriamo infine il dubbio di Hume sull’induzione, che Hume formula così: «Ho trovato che questo oggetto è stato sempre seguito da questo effetto», e da ciò inferisco per induzione che «altri oggetti che sono, in apparenza, simili» a questo oggetto, «saranno seguiti da effetti simili»⁶⁷.

⁶⁶ R. Descartes, *Oeuvres*, cit., VII, 25.

⁶⁷ D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles*

Tuttavia questa conclusione non è assolutamente certa, a meno che l'induzione non possa essere giustificata con qualche argomento. Ora tutti gli argomenti «possono essere divisi in due specie, cioè argomenti dimostrativi, ossia argomenti concernenti relazioni tra idee», e argomenti probabili, ossia argomenti «concernenti questioni di fatto o di esistenza»⁶⁸.

Ma l'induzione non può essere giustificata con un argomento dimostrativo, «perché non implica contraddizione che il corso della natura possa cambiare, o che un oggetto, apparentemente simile a quelli di cui abbiamo già avuto esperienza, possa essere seguito da effetti differenti o contrari», e ciò che «non implica contraddizione» non può «essere dimostrato falso da alcun argomento dimostrativo»⁶⁹.

Dall'altro lato, l'induzione non può essere giustificata con un argomento probabile, e quindi con l'induzione, perché tutti gli argomenti probabili «suppongono, come loro fondamento, che il futuro sarà simile al passato, e che poteri simili saranno congiunti con qualità sensibili simili» e perciò cercare di giustificare l'induzione con argomenti probabili «è commettere una *petitio principii*»⁷⁰.

Poiché l'induzione non può essere giustificata con argomenti dimostrativi né con argomenti probabili, se ne conclude che l'induzione non può essere giustificata con alcun argomento. Perciò, le conclusioni inferite mediante induzione non possono essere assolutamente certe ma solo probabili, e la probabilità è «evidenza che però è ancora accompagnata da incertezza»⁷¹.

Questo implica che le conclusioni inferite mediante l'induzione non sono conoscenza perché, secondo Hume, la conoscenza, o è assolutamente certa, oppure non è conoscenza, perciò le conclusioni solo probabili non sono conoscenza. Infatti Hume afferma che la conoscenza è «la certezza che nasce dal confronto di idee»⁷². Ora, vi è conoscenza solo se si possono «determinare le relazioni» tra idee «senza alcuna possibilità di errore»⁷³. La conoscenza deve basarsi su

of Morals, Third Edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, p. 34.

⁶⁸ Ivi, p. 35.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 37.

⁷¹ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Second Edition, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1978, p. 124.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Ivi, p. 71.

un ragionamento che può essere effettuato con «perfetta esattezza e certezza»⁷⁴. Perciò le conclusioni inferite mediante l'induzione non sono conoscenza.

Ma allora l'induzione non può dare conoscenza. In effetti, «la conoscenza e la probabilità hanno nature» assolutamente «contrarie e discordanti»⁷⁵.

Il dubbio di Hume sull'induzione non è manifestamente ingiustificato poiché, come afferma Hume, l'induzione non può essere giustificata con un argomento.

Questo era già stato sottolineato, molto prima dell'era moderna, dai filosofi indiani della scuola Carvaka. Infatti, l'argomento di Hume è che «il passaggio induttivo dai casi osservati a tutti i casi può essere giustificato solo presupponendo che la natura sia uniforme e che il futuro assomigli al passato, un'assunzione che equivale a una *petitio principii*»⁷⁶. Ora, questo argomento è «simile all'argomento Carvaka che se una affermazione di pervasione», cioè di connessione invariante e universale, «è giustificata mediante un'inferenza, allora questo comporta l'uso della pervasione stessa, dando così luogo a un regresso all'infinito o a un circolo vizioso»⁷⁷.

Ma, che il dubbio di Hume sull'induzione non sia manifestamente ingiustificato, non significa che esso sia giustificato. Infatti, dal fatto che l'induzione non può essere giustificata con un argomento, non segue che l'induzione non può dare conoscenza. L'induzione può dare conoscenza perché può portare a conclusioni che sono plausibili, e l'unica conoscenza che possiamo avere sul mondo è conoscenza plausibile.

La conclusione di Hume, che l'induzione non può dare conoscenza si basa sul fatto che egli assume che la conoscenza debba essere assolutamente certa. Ma questa assunzione è ingiustificata, perché la conoscenza può essere solo conoscenza plausibile, quindi fallibile, e tuttavia è conoscenza⁷⁸. La giustificazione della conclusione dell'induzione non sta nell'induzione, ma sta nel fatto che essa è plausibile, e la sua plausibilità viene stabilita con un procedimento indipendente dall'induzione.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Ivi, p. 181.

⁷⁶ K. K. Chakrabarti, *Classical Indian Philosophy of Induction: The Nyāya Viewpoint*, Lexington Books, Lanham 2010, p. 15.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Cfr. C. Cellucci, *Rethinking Knowledge*, cit.

Possiamo dunque concludere che il dubbio di Hume sull'induzione, sebbene non manifestamente ingiustificato, è comunque ingiustificato.

10. Scetticismo e misticismo

Quello che ho detto sopra su alcuni dubbi scettici avanzati dall'antichità ad oggi, tra i più rappresentativi, mostra i limiti di affermazioni come quella di Russell secondo cui contro lo scetticismo assoluto non si può avanzare alcun argomento. E conferma che la principale motivazione della concezione fondazionalista, da cui deriva anche gran parte della sua attrattiva – sottrarre la conoscenza al dubbio scettico – è ingiustificata.

Secondo un'opinione diffusa, lo scetticismo assoluto è amico della logica e della ragione. Ma non è così, in realtà lo scetticismo assoluto è amico del misticismo.

Come lo stesso Russell osserva, all'origine del misticismo vi è «il dubbio scettico riguardo alla conoscenza comune, che apre la strada all'accoglimento di quella che sembra essere una saggezza superiore»⁷⁹. Infatti, il dubbio scettico porta il mistico a «credere nell'intuizione in contrapposizione alla conoscenza analitica discorsiva: a credere in una forma di saggezza immediata, penetrante e coercitiva, che viene contrapposta allo studio lento e fallibile delle apparenze esterne, proprio di una scienza che fa pieno affidamento sui sensi»⁸⁰.

Questa credenza dà al mistico il «senso di un mistero svelato, di una saggezza nascosta ora divenuta improvvisamente certa al di là di ogni possibilità di dubbio»⁸¹. Ed è, per il mistico, «la porta di ingresso ad un mondo più ampio»⁸². Infatti, tale credenza porta il mistico a concepire «l'idea di una realtà che sta dietro il mondo dell'apparenza ed è completamente differente da esso», un realtà che è «sottilmente velata dalle rappresentazioni dei sensi, pronta, per la mente ricettiva, a splendere nella sua gloria», e che il mistico «conosce, con una conoscenza al cui confronto ogni altra conoscenza è ignoranza»⁸³.

Così il dubbio scettico è semplicemente una parte «dell'iniziazione

⁷⁹ B. Russell, *Mysticism and Logic*, Routledge, London 1994, p. 27.

⁸⁰ Ivi, p. 26.

⁸¹ Ivi, p. 27.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, pp. 27-28.

del mistico», perché lo porta a «credere nella possibilità di una forma di conoscenza che può essere chiamata rivelazione o intuito o intuizione, la quale viene contrapposta ai sensi, alla ragione e all'analisi, che vengono considerati come guide cieche che portano nel pantano dell'illusione»⁸⁴.

Come ho già osservato, la principale motivazione della concezione fondazionalista è salvare la conoscenza dal dubbio scettico. A questo scopo, la concezione fondazionalista assume che la conoscenza debba basarsi in ultima analisi sull'intuizione, in quanto solo l'intuizione può evitare alla conoscenza di cadere nel pantano dell'illusione.

Ma, in virtù del legame tra lo scetticismo e il misticismo, non è così. L'intuizione non può evitare alla conoscenza di cadere nel pantano dell'illusione, al contrario l'intuizione è una guida cieca che porta nel pantano dell'illusione, perché essa conduce a clamorosi errori⁸⁵. Perciò essa non può guidarci con sicurezza verso alcunché.

Invece, la concezione euristica non assume che la conoscenza debba basarsi in ultima analisi sull'intuizione. Non ha bisogno di fare questa assunzione perché, in base a essa non vi è conoscenza assolutamente certa, e tutta la conoscenza si basa sull'inferenza⁸⁶. Perciò la concezione euristica non va incontro alle difficoltà a cui va incontro la concezione fondazionalista.

Sapienza Università di Roma
carlo.cellucci@uniroma1.it

⁸⁴ Ivi, p. 27.

⁸⁵ Cfr., ad esempio, C. Cellucci, *Rethinking Knowledge*, cit., cap. 10.

⁸⁶ Su questo, rimandiamo ancora a *Rethinking Knowledge*, cit.