



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

In Scienze Filosofiche

Ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Al cuore della conoscenza, i cardini del sapere

Pascal e Wittgenstein: alcune affinità tra i *Pensieri* e *Della Certezza*

Relatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Ch. Prof. Luigi Perissinotto

Laureanda

Beatrice Bozzetto

Matricola 864616

Anno Accademico

2021/2022

Indice

Introduzione	1
Indicazioni preliminari	3
I PARTE. Possibilità e limiti della conoscenza umana	5
Capitolo 1. La conoscenza nei <i>Pensieri</i>	6
1.1. Principi, cuore e ragione	6
Capitolo 2. Prima del vero e del falso: cardini, grammatica e logica in <i>Della Certezza</i>	10
2.1. Ruolo e statuto delle “proposizioni cardine”	11
2.2. Proposizioni della logica e proposizioni empiriche	14
Capitolo 3. Un riferimento comune: Agostino	18
3.1. <i>Regulae et lumina</i>	18
Capitolo 4. Alcune significative distanze tra il pensiero di Wittgenstein e quello di Agostino e Pascal	23
4.1. Mutevolezza e non infallibilità delle proposizioni logiche: la metafora del fiume	23
4.2. «E che dire se accadesse qualcosa di <i>davvero inaudito?</i> » (§513)	29
4.3. La questione del fondamento	33
II PARTE. I diversi ambiti della conoscenza e le differenti tipologie di principi	39
Capitolo 1. Spirito di geometria, spirito di giustezza e spirito di finezza nelle opere di Pascal	40
1.1. La conoscenza scientifica	40
1.2. <i>De l'esprit géométrique</i>	46

1.3. I <i>Pensieri</i>	51
1.4. Il rapporto tra cuore e finezza e tra ragione e geometria	54
Capitolo 2. Una possibile interpretazione dello spirito di finezza: l'inferenza non formale di Newman	58
Capitolo 3. Le proposizioni della logica «non formano una massa omogenea»	61
Capitolo 4. L'ambito fine e la questione dell'assurdo: quando la certezza è superiore alla prova	66
Capitolo 5. Scienza e finezza	70
III PARTE. Sapere, certezza, dubbio e scetticismo	75
Capitolo 1. I possibili atteggiamenti epistemici secondo Pascal	76
Capitolo 2. La grammatica del sapere in <i>Della Certezza</i>	80
Capitolo 3. Il dubbio e lo scetticismo	91
3.1. Il dubbio presuppone qualcosa di indubitabile	91
3.2. Il dubbio iperbolico o scettico e la sua impraticabilità	99
Conclusioni	108
Ringraziamenti	113
Bibliografia	114

«Una vita senza ricerca non è degna per l'uomo di essere vissuta»

Platone, *Apologia di Socrate*, 38a

Introduzione

Il presente lavoro mette a confronto le prospettive di due autori molto distanti fra loro, sia in termini biografico-temporali (l'uno infatti è vissuto nel XVII secolo, l'altro nel XX, e i loro due profili esistenziali sono molto diversi) sia di approccio filosofico. Le motivazioni di una scelta all'apparenza così inusuale sono molteplici: da un lato il profondo interesse che le riflessioni filosofiche di questi pensatori hanno destato in me fin dalle prime occasioni in cui sono entrata in contatto con i loro testi; dall'altro, la constatazione che i due (ma come loro, molti altri autori) affrontano alcune tematiche care alla tradizione filosofica, giungendo a trovarsi spesso in accordo, pur partendo da posizioni non affini e percorrendo vie differenti. In particolare, l'intento è quello di mostrare che si possono riscontrare alcune affinità tra i *Pensieri*¹ di Blaise Pascal e *Della Certezza*² di Ludwig Wittgenstein. Due opere incompiute e pubblicate postume, assemblate dai curatori a partire da appunti e annotazioni: la prima aveva, nelle intenzioni dell'autore, finalità apologetica nei confronti della religione cristiana; la seconda raccoglie alcune considerazioni sui temi della certezza, del sapere e del dubbio, suscitate dalla lettura di due saggi di George Edward Moore³.

Come cercherò di far emergere dall'analisi di una selezione di frammenti di entrambi i testi, il pensiero dei due autori converge sulle seguenti questioni: la necessità che vi sia qualcosa di saldo e indubitabile (i principi di cui parla Pascal e i cardini, o proposizioni logiche, cui fa riferimento Wittgenstein) per poter esercitare qualsiasi forma di argomentazione, di giudizio e anche di dubbio; l'indimostrabilità (quantomeno per via formale) di ciò che sta a fondamento di queste nostre certezze; l'insensatezza o irragionevolezza dei dubbi e della richiesta di esibire prove circa la loro verità; il confronto con lo scetticismo e una sua possibile confutazione tramite l'attenzione per la dimensione pratica e quotidiana della nostra esistenza. Nel rilevare tali affinità, è però necessario aver sempre presente che le prospettive dei due autori mettono capo a due quadri metafisici⁴ radicalmente differenti. Pascal è un uomo di Fede, per il quale la verità ultima e il principio di tutte le cose coincidono con Dio trascendente, creatore

¹ Faccio riferimento alla seguente edizione italiana: B. Pascal, *Pensieri*, introduzione e note di A. Bausola, traduzione di R. Tapella, francese a fronte, Bompiani, Milano 2017. L'edizione critica di riferimento è quella di J. Chevalier. Ulteriori informazioni a riguardo saranno fornite nelle *Indicazioni preliminari*.

² L. Wittgenstein, *Della Certezza*, traduzione italiana di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978; tit. orig. *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford 1969.

³ Cfr. G. E. Moore, *Proof of an External World*, in "Proceedings of the British Academy", 25, 1939; e *A Defence of Common Sense*, in *Contemporary British Philosophy*, serie II, ed. J. H. Muirhead, London 1925. I due saggi sono poi stati ripubblicati in Id., *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, London 1959; si possono leggere in traduzione italiana in: G. E. Moore, *Saggi filosofici*, a cura di M. A. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970.

⁴ Utilizzo questo termine nel suo significato più ampio, intendendo con esso la posizione che un autore assume – anche implicitamente – nei confronti delle questioni metafisiche, quali l'esistenza o meno di un fondamento ultimo, l'esistenza di Dio ecc.

e beatifico, e all'essere umano è possibile avere accesso parziale e incompleto a questa verità, purché sappia discernere su quali questioni abbia pertinenza l'argomentazione formale e in quali la ragione debba invece "sottomettersi" (lasciando spazio alla capacità intuitiva del cuore e affidandosi alle prospettive di senso della Fede)⁵. Wittgenstein non affronta mai direttamente la questione teologica da un punto di vista teoretico-argomentativo: la tensione a trovare il significato ultimo della nostra esistenza ci porta oltre i limiti di ciò che si può dire con il linguaggio e spiegare con la scienza⁶. Il pensatore austriaco ritiene che il tentativo di stabilire un principio primo e una verità in quanto tale esuli dal compito della filosofia, e che non sia possibile produrre una fondazione metafisica (o una spiegazione scientifica) del terreno in cui sono radicati la vita e il sapere umano. Di qui l'attenzione per la dimensione pratica dell'agire, irriducibile ad un fondamento del tipo di quelli sopra menzionati⁷.

Come si evince dall'*Indice*, il presente lavoro è suddiviso in tre Parti. La prima è dedicata alle modalità di esercizio della conoscenza umana e ai principi, o cardini, dai quali essa deve prendere le mosse; qui ho inserito anche un riferimento al pensiero di Agostino, autore letto e conosciuto sia da Pascal che da Wittgenstein. La seconda Parte entra nel merito dei diversi ambiti in cui si può esercitare la conoscenza; nel caso di Pascal, ho preso in esame anche alcuni scritti precedenti ai *Pensieri*. Nell'affrontare i metodi e le caratteristiche propri di tali ambiti, mi sono concessa una breve incursione nel pensiero di John Henry Newman, utile ad approfondire alcuni aspetti che emergono anche dalla lettura dei due autori di riferimento. La terza Parte affronta i differenti atteggiamenti epistemici, la questione del dubbio e il rapporto con lo scetticismo.

Ho deciso di prendere le mosse, all'inizio di ogni Parte, da un capitolo dedicato al pensiero di Pascal, per poi passare a esporre quello di Wittgenstein sullo stesso tema e istituire un confronto tra i due, sottolineando affinità e differenze.

⁵ Su queste questioni si tornerà ampiamente nel prosieguo del presente lavoro. Per un primo riscontro, cfr. B. Pascal, *Pensieri*, frammenti 461, 466, 471, 479, 480, 481, 837, 838.

⁶ Cfr. ad esempio L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1992 (I ed. 1967), pp.3-18. La conferenza fu pubblicata per la prima volta in: "The Philosophical Review", 75, Cornell University, Ithaca 1965.

⁷ La questione del fondamento verrà affrontata nel prosieguo del presente lavoro (I Parte, cap. 4). Per approfondire il tema della visione wittgensteiniana del compito della filosofia, in stretta connessione con le considerazioni sul fondamento, si veda: L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo. Studio su Über Gewißheit di L. Wittgenstein*, Angelo Guerini e Associati, Milano 1991, cap. 1 e paragrafo 4 del cap.3.

Indicazioni preliminari

Entrambi i testi che costituiranno l'oggetto principale della mia analisi hanno avuto vicende compositive ed editoriali piuttosto travagliate. Com'è noto, si tratta di scritti che sono stati lasciati incompiuti, sottoforma di annotazioni o porzioni di testo, ad un livello di elaborazione non sempre facile da stabilire, e che sono stati rinvenuti e pubblicati dopo la morte dei loro autori. Tale particolare condizione va sempre tenuta presente quando si affrontano queste opere.

In particolare, i *Pensieri* di Pascal sono stati diversamente interpretati nel corso dei secoli: talvolta considerati poco più che aforismi isolati, sono oggi riconosciuti come frammenti di un'opera che avrebbe dovuto costituire un'*Apologie de la Religion chrétienne*. Svariati studiosi si sono cimentati nel tentativo di produrre un'edizione critica, suggerendo differenti collocazioni dei frammenti che privilegiassero o un raggruppamento per tematiche o una possibile ricostruzione del progetto dell'autore. Non è questo il luogo per rendere giustizia ad anni di ricerche filologiche sull'argomento; per approfondire la storia delle diverse edizioni dei *Pensieri* rimando all'opera monumentale di Alberto Peratoner: *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2002⁸. Dal momento che l'obiettivo del presente lavoro non è quello di ricostruire l'intero percorso apologetico pascaliano, l'ordine in cui sono disposti i frammenti non influisce sul suo svolgimento. La scelta dell'edizione di riferimento non è stata quindi dettata da motivazioni filologiche, quanto di praticità, poiché si tratta del testo sul quale ho studiato e del quale conosco la struttura e l'organizzazione dei frammenti. La traduzione italiana utilizzata (cfr. nota 1 dell'*Introduzione*) è quella a cura di Adriano Bausola e Remo Tapella e si basa sull'edizione critica (e dunque sulla numerazione) di Jacques Chevalier.

Anche *Della Certezza* raccoglie annotazioni che l'autore non considerava pronte per la pubblicazione. Il modo di lavorare di Wittgenstein era davvero singolare: egli appuntava le proprie riflessioni man mano che gli venivano alla mente e, in un secondo momento, le rivedeva e trascriveva; queste osservazioni occasionali venivano ulteriormente selezionate e dettate a un dattilografo, poi ritagliate, riordinate, raggruppate secondo criteri di affinità e dettate per formare un nuovo dattiloscritto. La maggior parte dei suoi ultimi scritti non è giunto oltre tale livello di elaborazione⁹.

⁸ In particolare, si vedano la *Parte I, Lineamenti di storiografia pascaliana*, e la *Parte III, Ricostruibilità del "piano" dell'Apologie*. Naturalmente si potrebbero indicare molti altri testi che rendono conto delle vicende filologiche ed editoriali dei *Pensieri*, ma quello da me citato risulta particolarmente dettagliato ed esaustivo, nonché uno fra i più recenti. Lo stesso autore ha esposto in maniera meno estesa tale questione in: A. Peratoner, *Pascal*, Carocci, Roma 2011, capitolo 4.

⁹ Cfr. L. Perissinotto, *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2021 (I ed. 1997; I ed. rivista: 2008), pp.66-67.

Della Certezza racchiude alcune delle annotazioni risalenti all'ultimo anno e mezzo della vita dell'autore e pertanto si tratta di materiali che si trovavano ad uno stadio iniziale di questo processo al momento della sua morte. I curatori dell'edizione originale decisero di pubblicare questi scritti in un testo unitario, in quanto dedicati alle stesse tematiche di fondo¹⁰: certezza, sapere, senso comune, dubbio, distinzione tra logica ed esperienza. La numerazione dei paragrafi è stata attribuita dai curatori ma, ove presenti, sono state lasciate le date di stesura indicate dallo stesso Wittgenstein.

¹⁰ Come si legge nella *Nota dei curatori dell'edizione originale* riportata nell'edizione italiana di cui mi servirò (cfr. nota 2): L. Wittgenstein, *Della Certezza*, Introduzione, p.XXX.

I PARTE

Possibilità e limiti della conoscenza umana

Il primo terreno di confronto tra la filosofia pascaliana e quella wittgensteiniana è costituito dalla conoscenza umana. I due autori affrontano la questione in modo molto differente: mentre Wittgenstein descrive le regole del linguaggio e le modalità attraverso cui si giudica della verità o falsità di un enunciato all'interno delle umane forme di vita (senza dunque esprimersi su ciò che potrebbe trovarsi al di là o prima di esse); Pascal invece, per quanto si può evincere dal testo frammentario dei *Pensieri*, delinea un'antropologia e una gnoseologia funzionali al suo disegno apologetico, perché finalizzate alla presentazione della natura umana, che diviene comprensibile e trova la propria ragion d'essere solo nel richiamo a un Dio trascendente¹¹. Entrambi gli autori, tuttavia, nel presentare le condizioni di possibilità della conoscenza rilevano l'esistenza di principi – nel vocabolario pascaliano – o di cardini – per usare un'espressione wittgensteiniana – che fungono da presupposto, o da perno, di ogni nostro argomentare, discorrere, ragionare.

¹¹ Questa ipotesi è sostenuta, tra gli altri, da A. Peratoner. Egli propone un percorso interpretativo dei *Pensieri* in *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, Parte IV, capitolo III. Tale percorso è esposto anche nel già citato *Pascal*, capitolo 4 (cfr. in particolare pp.181-220).

Capitolo 1. La conoscenza nei *Pensieri*

Comincerò la mia trattazione dall'esposizione della gnoseologia pascaliana, che prevede due modalità o facoltà conoscitive: "cuore" e "ragione". Come vedremo, esse hanno compiti differenti e devono collaborare per permettere all'uomo di raggiungere una conoscenza adeguata e veritiera nei diversi ambiti ove questa è possibile.

1.1. Principi, cuore e ragione

Al frammento 479 dei *Pensieri* si legge: «Noi conosciamo la verità, non solamente con la ragione, ma anche con il cuore; è in quest'ultimo modo che noi conosciamo i primi principi; ed è invano che il ragionamento, che non vi ha parte, cerca di impugnarli». Già da queste prime righe si possono evincere alcune importanti informazioni: Pascal ritiene che l'uomo possa attingere a una conoscenza vera e che ciò avvenga sia mediante la ragione sia mediante una facoltà che egli chiama "cuore", la quale ha "l'esclusiva" sull'apprensione dei principi primi. Poco oltre, aggiunge: «è su questa conoscenza del cuore e dell'istinto che la ragione deve fondarsi, e fondarvi ogni suo discorso. Il cuore sente che vi sono tre dimensioni nello spazio, e che i numeri sono infiniti; e la ragione dimostra poi che non vi sono due numeri quadrati l'uno dei quali sia il doppio dell'altro». La conoscenza propria del cuore è dunque intuitiva, è un sentire, paragonabile a una forma di istinto¹². Essa getta le basi per il lavoro della ragione, che può così procedere alla dimostrazione di ciò che non viene colto in modo diretto, ma deve essere invece argomentato e provato per mostrarne la correttezza.

Il termine "cuore" deriva dal linguaggio biblico, nell'ambito del quale viene utilizzato per indicare il principio vitale dell'uomo, ma anche il centro delle sue facoltà intellettive, volitive e spirituali, senza una chiara distinzione tra corpo e anima¹³. Con l'opera di Agostino, l'uso del termine si specializza nel designare l'uomo interiore, e viene dunque riferito alle funzioni prettamente spirituali (che, intese in senso lato, comprendono anche quelle intellettuali)¹⁴: di qui giunge a Pascal. Il pensatore francese raccoglie l'eredità biblica e agostiniana, assegnando al cuore un campo d'azione molto vasto, non limitato all'ambito speculativo. Egli ne fa la sede delle conoscenze immediate, sia di quelle più strettamente teoretiche che di quelle religiose e morali.

Sui diversi ambiti di conoscenza e sulle differenti tipologie di principi torneremo nella II Parte del presente lavoro. Per ora ribadiamo, con Jean Mesnard, che «Il cuore è

¹² Al paragrafo 478 Pascal scrive semplicemente: «cuore, istinto, principi».

¹³ Cfr. A. di Giovanni, *Ragioni del cuore o cuore della ragione? Il «cuore» come parola fondamentale in Pascal*, in "Rivista di filosofia Neo-Scolastica", 70, 1978, n°3, pp.382-393. In particolare, cfr. pp.385-386.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, pp.386-387.

dapprima la facoltà dei principi [...]: essa indica una sorta di intuizione immediata, opposta e preliminare a un “discorso” razionale che si svolge nel tempo e si avvale di mediazioni»¹⁵. Proprio il fatto di essere preliminari al lavoro dimostrativo della ragione rende i principi indimostrabili. Nel già citato frammento 479 Pascal, infatti, sottolinea: «I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per diverse vie. Ed è altrettanto inutile o altrettanto ridicolo che la ragione chieda al cuore prove dei suoi principi, per volervi dare il proprio consenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra, per volerle accettare».

Da questo passo si ricavano due importanti considerazioni: (1) in primo luogo, che cuore e ragione collaborano nel processo conoscitivo e non sono mutualmente esclusivi, ma hanno ciascuno un proprio campo d’azione e una propria modalità operativa che vanno rispettati. Peratoner commenta queste righe nel modo seguente: «continuità nella distinzione di ruoli specifici, quindi complementarietà e non esclusione reciproca; *coeur* e *raison* non si contendono l’ambito della conoscenza, ma vi svolgono funzioni diverse che, armonicamente composte, danno luogo a procedimenti gnoseologici corretti e sicuri, garanti di *certitude*»¹⁶. Essi lavorano in modo differente, come si legge ad esempio al frammento 470: «La ragione agisce con lentezza e con tanti concetti sul fondamento di tanti principi [...]. Non così si comporta il sentimento: agisce all’istante e sempre è pronto ad agire». (2) In secondo luogo, dal passo sopra citato si apprende che i principi non si possono provare, ovvero dimostrare con una argomentazione razionale o con un procedimento formale, poiché sono la condizione per poter svolgere qualsiasi dimostrazione, nonché ciò a cui ogni proposizione dimostrata deve risultare coerente per poter essere accettata.

A tal proposito, sono particolarmente efficaci le parole di Alberto di Giovanni: «tutti i discorsi dimostrativi, tutti i *ragionamenti*, se dimostrano, mostrano-da qualche cosa». E questo “qualcosa” a partire dal quale dimostrano deve essere visto intuitivamente: «Se non lo vedessero, come potrebbero partirne, per di lì mostrare (di-mostrare, appunto) qualche altra cosa? [...] È questo punto di partenza, non dimostrato ma sentito, a sostenere tutta la dimostrazione: a darle il punto da cui partire, a fondarla durante il suo discorrere [...], a verificarla nella sua conclusione»¹⁷. È in questo senso che va interpretata la celebre frase pascaliana in apertura del frammento 474: «Tutto il nostro ragionare si riduce a cedere al sentimento». Non si tratta di un abbandono all’irrazionalità o a qualche impressione momentanea, bensì di un invito a fondare ogni

¹⁵ J. Mesnard, *Sui “Pensieri” di Pascal*, a cura di M. V. Romeo, trad. it. di T. Pavone e M. V. Romeo, Morcelliana, Brescia 2011, p.108 (ed. orig. *Les “Pensées de Pascal*, Sedes, Paris 1976).

¹⁶ A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell’Etica. Il percorso dell’Apologie*, Parte IV, capitolo II, paragrafo I, p.424.

¹⁷ A. di Giovanni, *Ragioni del cuore o cuore della ragione?*, p.389.

nostro ragionamento sui principi che il cuore sente¹⁸. Qualora la ragione non rispetti il ruolo del *coeur* e pretenda di stabilire da sé i principi a partire dai quali condurre le proprie dimostrazioni (coprendo così l'intero arco conoscitivo), cadrà inevitabilmente in errore. È dunque importante che essa non travalichi i propri limiti, perché i principi che le consegna il cuore sono garanzia di certezza e stabilità¹⁹. Anche il cuore, infatti, «ha le sue ragioni, che la ragione non conosce»²⁰; ovvero, ha una propria capacità ostensiva, non dominabile razionalmente, che ci assicura la validità di ciò che è conosciuto per suo tramite²¹.

Un altro autorevole studioso di Pascal, Jean Laporte, afferma che «la ragione non esaurisce né l'essere, né la conoscenza che abbiamo dell'essere»²². Dopo aver esposto i limiti della ragione in campo scientifico, metafisico e morale, egli spiega che «questa impotenza [...] proviene dalla stessa causa: l'incapacità del nostro intelletto, a meno di non essere rischiarato dalla grazia [...] a penetrare la natura dell'infinito»²³. Alcune pagine dopo, egli ribadisce che «tutto ciò che la ragione ci mostra di illimitato nel nostro essere proprio e nell'essere in generale, non lo penetriamo [...] che tramite il cuore. Il cuore è la facoltà dell'infinito»²⁴. La ragione, invece, è «facoltà puramente formale»²⁵. È per questo che Pascal afferma, al frammento 481: «è il cuore che sente Dio, e non la ragione». Dio è l'infinito per eccellenza, e dunque rientra per eccellenza nel campo d'azione del cuore. Ciò non esclude che si possano fornire alcune prove razionalmente accettabili della sua esistenza. Infatti, l'argomentazione razionale – per Pascal – è chiamata a una costante verifica di quella ipotesi di lavoro che è la Fede: «a quelli che non l'hanno, noi non possiamo darla che per mezzo del ragionamento, in attesa che Dio gliela doni per sentimento del cuore», si legge al frammento 479. Anzi, è Dio stesso che pone «la religione nelle menti con le ragioni, e nei cuori con la grazia»²⁶.

¹⁸ Cfr. J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, p.108.

¹⁹ Cfr. A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, Parte IV, capitolo II, paragrafo I, pp.425-428.

²⁰ B. Pascal, *Pensieri*, frammento 477.

²¹ In cosa consista questa capacità ostensiva del cuore, Pascal non lo dice espressamente. Tuttavia, trattandosi di evidenze principali, si può supporre che si tratti di una dinamica di tipo elenctico.

²² J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, a cura di R. Caldarone, trad. it. di F. Affronti, Morcelliana, Brescia 2018, p.29 (ed. orig. *Le coeur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris 1950).

²³ *Ivi*, p.64.

²⁴ *Ivi*, p.106.

²⁵ *Ivi*, p.88.

²⁶ B. Pascal, *Pensieri*, frammento 9. Cfr. anche frammenti 2-3: «Due eccessi: escludere la ragione, accettare solo la ragione. Se si sottopone ogni cosa alla ragione, la nostra religione non avrà nulla di misterioso e di soprannaturale. Se si rifiutano i principi della ragione, la nostra religione sarà assurda e ridicola».

Tuttavia, non bisogna dimenticare che per Pascal la Fede senza sentimento è «solamente umana e inutile per la salvezza»²⁷.

In conclusione, dalla lettura dei passi pascaliani emerge che non tutto ciò che è conoscibile è anche dimostrabile razionalmente. Anzi, perché possa darsi il processo dimostrativo è necessario che vi siano dei punti fermi, chiamati principi, che fungano da garanzia di stabilità e validità di esso. Più in generale, esiste una forma di conoscenza intuitiva e immediata, che ha luogo tramite il sentimento, e che è altrettanto certa di quella razionale, benché si costituisca in modo differente. Ciò trova alcune affinità, pur con le dovute cautele, nel pensiero di Wittgenstein.

²⁷ *Ivi*, frammento 479. Al frammento 5 Pascal afferma che le prove metafisiche riguardo l'esistenza di Dio sono complicate, non fanno presa e il loro effetto è di breve durata; è necessaria la presenza del mediatore, Gesù Cristo, perché avvenga una vera conversione.

Capitolo 2. Prima del vero e del falso: cardini, grammatica e logica in *Della Certezza*

Come già accennato nell'*Introduzione*, le riflessioni annotate da Wittgenstein negli ultimi diciotto mesi della sua vita e pubblicate con il titolo *Della Certezza* furono originate dal confronto con due saggi di Moore: *A Defence of Common Sense* e *Proof of an External World*. Benché Wittgenstein conoscesse di persona Moore, fu il suo allievo e amico Norman Malcolm ad attirare la sua attenzione su questi testi, discutendone con lui nel 1949, quando il filosofo austriaco era stato suo ospite negli Stati Uniti²⁸. Le tesi di Moore, dirette contro le posizioni scettiche e "idealiste"²⁹, spinsero Wittgenstein a occuparsi di questioni epistemologiche, che non erano mai state propriamente al centro della sua riflessione filosofica. Egli, tuttavia, affrontò argomenti quali il sapere, la certezza e il dubbio da un punto di vista peculiare: puntando l'attenzione sulle pratiche linguistiche quotidiane, sull'uso delle parole, sulla descrizione e delimitazione dei nostri giochi linguistici, sull'esibizione del nostro sistema concettuale e della nostra immagine del mondo. In ciò consiste infatti il ruolo della filosofia, per come la concepisce e la pratica Wittgenstein, in particolare nel periodo posteriore alla pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus*.

Prima di procedere con l'analisi dei paragrafi di *Della Certezza*, può essere utile richiamare ciò che il nostro autore aveva di mira in quegli anni: «Anche dopo il *Tractatus* dunque il nodo filosofico (ed etico) fondamentale rimane per Wittgenstein quello dell'armonia – della conciliazione – con il mondo. [...] Conciliarsi con la vita (con il mondo) [...] significa [...] accogliere la vita come qualcosa di irriducibilmente primario e inaugurale [...]. Il compito che Wittgenstein si propone è in effetti quello di individuare una pratica filosofica (dei metodi, delle forme di scrittura filosofica, delle tecniche illustrative) che gli consentano di evitare il dogmatismo del *Tractatus* (e in generale della filosofia) assolvendo e confermando nel contempo quello che del *Tractatus* era stato il compito inevaso: vedere rettamente il mondo tracciandone, percorrendone e perlustrandone nel linguaggio il limite (i limiti)»³⁰.

Perché proprio nel linguaggio? Perché lì si annida la pretesa di stabilire, tramite la delimitazione dei concetti entro definizioni rigide, l'essenza delle cose, cioè un ideale o un modello a cui le cose dovrebbero conformarsi in modo definitivo³¹. Osservare e descrivere il linguaggio, o meglio i diversi giochi linguistici, permette di portare alla luce tutte quelle pratiche e quelle regole di funzionamento che soggiacciono all'utilizzo del

²⁸ Cfr. A. Coliva, *Moore e Wittgenstein. Scetticismo, certezza e senso comune*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp.13-14, 21 e 37-38.

²⁹ Per un'esposizione del contenuto dei due saggi di Moore, cfr. *ivi*, capitolo 1, in particolare pp.21-37.

³⁰ L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.58-59.

³¹ Cfr. *ivi*, pp.61-64 e 67.

linguaggio stesso e che vengono vissute dai parlanti inconsapevoli come qualcosa di obbligante, inesorabile, immutabile³². La filosofia, ponendosi ai limiti del linguaggio per sgombrarne il terreno, ha il compito di esibirne le tentazioni e gli incantesimi mostrando che «non vi è poi alcun fenomeno del linguaggio che valga come fenomeno originario, perché il fenomeno originario va riconosciuto proprio nel darsi – inaugurale e irriducibile – del linguaggio (dei giochi linguistici)»³³.

Anche Anthony Kenny, in un saggio intitolato *Wittgenstein sulla natura della filosofia*, fa notare che in diverse annotazioni il pensatore austriaco ha paragonato la filosofia ad una sorta di cura, di terapia, il cui compito è chiarire l'uso del nostro linguaggio ed eliminare le incomprensioni generatrici di problemi e difficoltà. La filosofia ha dunque una funzione liberatrice (e non solo nei confronti dei problemi posti e discussi in ambito prettamente accademico: ogni essere umano è vittima di errori, tentazioni, preconcetti e fraintendimenti filosofici che sono depositati, per l'appunto, nel nostro linguaggio). Inoltre, la filosofia ha un ruolo descrittivo che la rende simile a una "guida" al funzionamento del linguaggio, che ci permette di orientarci in esso come in una grande città. In entrambe le accezioni, sottolinea Kenny, non si tratta di un compito che può o potrà considerarsi concluso una volta per tutte, bensì di un continuo e incessante lavoro³⁴.

Tenendo presenti queste indicazioni, si può ora entrare nel vivo delle riflessioni wittgensteiniane.

2.1. Ruolo e statuto delle "proposizioni cardine"

Poiché, come si è appena detto, il terreno di lavoro di Wittgenstein è rappresentato dal linguaggio, anche le sue considerazioni in merito alle modalità conoscitive umane si muovono all'interno del medesimo ambito, ovvero l'osservazione e la descrizione delle prassi e delle regole del linguaggio. Wittgenstein arriva a identificare il significato di una parola con i suoi usi e utilizza il termine "grammatica" proprio per riferirsi alle regole d'uso di parole, di singole espressioni o di un intero gioco linguistico³⁵, ma anche per indicare la descrizione di queste stesse regole. In *Della Certezza*, con un ruolo simile a quello di "grammatica", ricompare anche la parola "logica", usata in

³² Cfr. *ivi*, pp.69-70.

³³ *Ivi*, p.71.

³⁴ Cfr. A. Kenny, *Wittgenstein sulla natura della filosofia*, in *Capire Wittgenstein*, a cura di M. Andronico, D. Marconi, C. Penco, traduzione di L. Anselmi, Marietti, Genova 1988, pp.209-228.

³⁵ Scrive Wittgenstein in *Della Certezza*: «Un significato di una parola è un modo del suo impiego» (§61), «Per questa ragione tra i concetti 'significato' e 'regola' sussiste una corrispondenza» (§62); «Confronta il significato di una parola con la 'funzione' d'un impiegato, e 'differenti significati' con 'differenti funzioni'. Quando cambiano i giuochi linguistici cambiano i concetti, e, con i concetti, i significati delle parole» (§64-65).

riferimento a ciò che delinea i confini di un gioco linguistico³⁶, ovvero l'insieme delle regole cui ogni parlante competente aderisce più o meno consapevolmente per potervi prendere parte: detto altrimenti, i criteri per stabilire ciò che è corretto, sensato e praticabile all'interno di esso (ricordiamo infatti che il linguaggio non è mai disgiunto dalla prassi, dai concreti contesti d'uso delle parole, dalle necessità e dalle intenzioni degli uomini)³⁷.

In taluni paragrafi di *Della Certezza* (341, 343 e 655) Wittgenstein utilizza l'immagine metaforica dei cardini, o dei perni (*hinges*), proprio per riferirsi agli enunciati che esibiscono queste regole, o criteri, che ci permettono di prendere parte ai giochi linguistici: «le *questioni*, che poniamo, e il nostro *dubbio*, riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono quelle altre» (§341); e questo non perché, non potendo indagare tutto, siamo costretti ad accontentarci di assumere qualcosa come indimostrabile, ma perché «se voglio che la porta si apra, i perni devono essere saldi» (§343). «Vale a dire: “Potete pure andarvene a discutere di altre cose! *Questa* è ben salda. È un perno, intorno al quale può rotare la vostra discussione”» (§655).

Nella presentazione della gnoseologia pascaliana si è parlato del ruolo dei principi, punti fermi conosciuti in modo intuitivo e indimostrabili per via argomentativa, che sono la condizione per poter svolgere qualsiasi dimostrazione razionale, ovvero ciò a cui ogni proposizione dimostrata deve risultare coerente per poter essere accettata. Un valore analogo a quello dei principi è attribuibile proprio alla logica e a questi cardini – almeno per quanto concerne il loro essere condizione per stabilire la verità o falsità di altri enunciati, per definire cosa sia un errore, per accettare come corretta e sensata un'asserzione, per controllare il risultato di un calcolo, di un esperimento e così via. Anche Wittgenstein è dunque consapevole del fatto che, per mettere in moto un discorso, un ragionamento, una dimostrazione, serve un punto fermo cui fare riferimento. E non solo: la logica, intesa nel senso poco sopra descritto, è sottesa anche allo svolgimento di un compito pratico, o semplicemente alle nostre azioni quotidiane, costituendo lo sfondo sia della nostra attività razionale che del nostro agire concreto. Per questo, tra le proposizioni “logiche” o “grammaticali” possono rientrare tanto le proposizioni matematiche quanto degli enunciati quali “Io sono un essere umano”, “Gli oggetti non spariscono da soli”, “La Terra esisteva già da molto tempo prima che io nascessi”³⁸. Delle differenti tipologie di proposizioni logiche (e di principi

³⁶ «E alla logica appartiene tutto ciò che descrive un giuoco linguistico» (§56); «una proposizione logica [...] descrive appunto la situazione concettuale (linguistica)» (§51).

³⁷ Sui termini “grammatica” e “logica” si vedano, ad esempio: D. Marconi, *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1987, cap.6, par.2; S. Borutti, L. Vanzago, *Dubitare, riflettere, argomentare. Percorsi di filosofia teoretica*, Carocci, Roma 2018, cap.9, par.3-4; L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.60-62, 168, 172; A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, pp.65-66.

³⁸ Questi ed altri esempi simili possono essere accostati a quelli contenuti nel celebre elenco di “truisimi” riportato da G. E. Moore nel suo saggio *In difesa del senso comune*. Anzi, come si è detto più volte, proprio il confronto critico con la posizione sostenuta da Moore in questo saggio è all'origine delle

pascaliani) si tratterà nella II Parte del presente lavoro; prima è necessario aggiungere qualche altra considerazione d'insieme su di esse.

Si è detto che queste proposizioni logiche o grammaticali hanno la funzione di regole d'uso di un linguaggio (come una sorta di manuale d'istruzioni); delimitando la regione del dicibile, esse esibiscono anche il nostro sistema concettuale, ovvero ciò sulla base di cui noi accettiamo come sensati, corretti e veritieri altri enunciati, eseguiamo calcoli matematici, esperimenti scientifici e ricerche storiche, e in generale conduciamo la nostra vita. Svolgono dunque anche il ruolo di regole di controllo, criteri di verifica, e coinvolgono tutti gli ambiti in cui operiamo. Esse sono assimilabili ai cardini di una porta: rendono possibile l'apertura della porta, cioè lo svolgimento di tutte le attività sopra menzionate; per questo devono essere salde e non possono essere messe in dubbio senza rischiare di «sconvolgere il suolo sul quale fondo il mio giudizio» (§492). Sono talmente incorporate nel nostro modo di agire e di pensare che solitamente non le esplicitiamo nemmeno, non le esprimiamo³⁹, non sono oggetto della nostra riflessione e non le sottoponiamo a controllo. Si pensi ad esempio alla permanenza e stabilità degli oggetti fisici, o al fatto di possedere un corpo con determinate caratteristiche: «C'è mai qualcuno che controlli se questo tavolo continua a rimanere qui quando nessuno gli bada?» (§163); «Perché quando voglio alzarmi da una sedia non mi convinco di avere ancora due piedi? Non c'è nessun perché. Semplicemente non lo faccio. – Agisco così» (§148).

In conclusione: si tratta di cose riguardo alle quali non riesco nemmeno a immaginare di poter essere in errore, perché caratterizzano il mio modo di vivere e di fare esperienza. Wittgenstein porta l'esempio di alcune "formule", che Luigi Perissinotto chiama «indicatori di grammaticalità»⁴⁰, la cui presenza può segnalare il fatto che ci troviamo di fronte a proposizioni logiche o grammaticali. Eccone alcune: «Nulla al mondo mi convincerà del contrario!» (§380); «Su questo non posso sbagliarmi» (quest'espressione ricorre di frequente, ad esempio ai paragrafi 631, 633, 634, 634, 635); «qui che aspetto avrebbe mai un errore!» (§51). O addirittura: «Di questa proposizione non posso dubitare senza rinunciare a tutto il mio giudicare» (§494); «Se mi sbaglio *in questo*, allora, qualunque cosa io dica, non ho nessuna garanzia che sia vera» (§69); «Che cosa potrebbe ancora stare in piedi, se cadesse questo?» (§558); «Qui sembrerebbe che un dubbio trascini tutto quanto con sé e precipiti tutto nel caos» (§613); «non appena volessi anche solo provarmi a dubitare mi troverei di fronte al nulla» (§370).

riflessioni wittgensteiniane su questi temi: spesso, nelle sue annotazioni, il filosofo austriaco riporta gli stessi enunciati proposti da Moore, riflette su di essi tornandoci a più riprese e nomina espressamente il collega inglese.

³⁹ «Può darsi che questa credenza non sia mai stata espressa, e addirittura il pensiero, che le cose stanno davvero così, non sia neppure mai stato pensato» (§159).

⁴⁰ L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, p.236.

La questione del dubbio verrà approfondita nel terzo capitolo della III Parte del presente lavoro, ora è utile aggiungere un'ultima caratteristica delle proposizioni logiche, prima di analizzare il rapporto fra esse e le proposizioni empiriche: la "solidità" di tali proposizioni che esibiscono il nostro apparato concettuale sta nel fatto che esse costituiscono un sistema, cioè si sorreggono a vicenda: «Non singoli assiomi mi appaiono evidenti, ma un sistema, in cui le conseguenze e le premesse si sostengono *reciprocamente*» (§142); quando una persona, ad esempio un bambino, inizia a credere ad alcune cose, si costruisce un sistema di credenze all'interno del quale può svolgere controlli, conferme o confutazioni (cfr. §141, 144 e 105).

Ciò significa: (1) che non esiste una proposizione più importante delle altre, la quale, presa singolarmente, possa essere l'unico perno e fungere da fondamento per tutte le restanti: «Ciò a cui mi attengo non è *una* proposizione, ma una nidata di proposizioni» (§225); (2) che la singola proposizione logica trova il proprio ruolo e viene definita come tale solo all'interno di un sistema: «Il nostro sapere forma un grosso sistema. E soltanto in questo sistema la cosa singola ha il valore che noi le assegniamo» (§410); (3) che l'insieme delle proposizioni che formano il mio sistema concettuale svolge una funzione protettiva nei confronti delle parti che lo compongono: «Quello che è stabile, non è stabile perché sia in sé chiaro o di per sé evidente, ma perché è mantenuto tale da ciò che gli sta intorno» (§144)⁴¹.

2.2. Proposizioni della logica e proposizioni empiriche

Si è detto che le proposizioni logiche o grammaticali fungono da metodi di controllo, da criteri per stabilire la verità o la falsità di altri enunciati. Questi "altri enunciati" vengono chiamati "empirici", in quanto si riferiscono a ciò che accade nel mondo e che possiamo esperire. Per fare un esempio piuttosto intuitivo, si può dire che "La casa del signor Rossi è più alta della casa del signor Bianchi" è una proposizione empirica, la quale può essere verificata tramite osservazione a occhio nudo o mediante misurazione con appositi strumenti, avendo come presupposto il nostro concetto di altezza, nonché una serie di regole matematiche utili per effettuare e confrontare i risultati delle nostre misurazioni. Se, tramite questi controlli, mi accorgessi che in realtà i due edifici hanno la medesima altezza, sarei disposta senza difficoltà ad accettare la proposizione empirica come falsa, in quanto non concordante con i dati di

⁴¹ Da questi paragrafi traspare la polemica anticartesiana e, in generale, la lontananza di Wittgenstein dalla tradizionale immagine del sapere come edificio e la sua critica al fondazionalismo. Non è possibile, nel presente lavoro, entrare nel dettaglio riguardo le prime due questioni; sulla tematica del fondamento si tornerà nel paragrafo 4.3 della I Parte. Su quanto detto finora circa la nozione di sistema (da trattare con le dovute cautele, in quanto essa non coincide con il modo tradizionale di intendere questo termine in filosofia), cfr. G. Parimbelli, *Il tema del senso comune in Moore e in Wittgenstein*, in "Rivista di Storia della Filosofia", 45, 1990, pp.350-351; L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.187-189.

fatto: non la riterrei più una descrizione adeguata della realtà e la sostituirei con la proposizione corretta. Non potrei, invece, accettare come falso o mettere in dubbio il mio concetto di altezza, che appartiene alla logica della misurazione.

Al di là di situazioni relativamente semplici come questa, ce ne sono altre in cui potrebbe essere più difficile classificare una proposizione come empirica oppure come logica, poiché vi sono alcune proposizioni all'apparenza empiriche che svolgono invece una funzione logica, oppure che in contesti differenti possono essere considerate ora come empiriche ora come grammaticali.⁴² Wittgenstein avverte che non è la forma, ovvero l'aspetto esteriore di una proposizione, ad indicarne lo statuto, quanto piuttosto il suo ruolo. Non basta, cioè, osservare una proposizione per assegnarla immediatamente alla logica o all'esperienza. Bisogna domandarsi se si tratta di un enunciato sottoponibile a verifica, a controllo, o se è invece esso stesso una regola di controllo o una determinazione concettuale, quantomeno nella situazione specifica in cui lo stiamo usando⁴³.

Per «decidere pro o contro» una proposizione empirica, cioè se essa «concorda o non concorda con i fatti» (§199-200), servono dunque delle prove, delle ragioni, delle giustificazioni; ma di che tipo debbano essere tali prove, che cosa si debba ritenere una prova affidabile, valida, convincente e sufficiente, tutto ciò «non sono io a deciderlo» (§271), perché tutto ciò «appartiene alla logica» (§82).

Da questo consegue che, invece, le proposizioni logiche non possono essere provate, giustificate, confermate esibendo delle ragioni o delle evidenze a loro favore, proprio come i principi di cui parla Pascal. Posso dire di avere delle prove a sostegno del fatto che la persona Tal dei Tali ha rubato la mia auto, perché è stata fotografata alla guida del mio veicolo; posso dire di avere buone ragioni per ritenere che il mio amico a quest'ora sia in casa, perché gli ho telefonato poco fa; posso dire di essere sicura che oggi mia madre indossava un vestito rosso, perché l'ho vista uscire prima che andasse al lavoro; ma «non posso dire di aver buone ragioni per ritenere che i gatti non crescono sugli alberi, o che ho avuto un padre o una madre» (§282), perché fa parte del mio concetto di "gatto" il fatto che questi animali non crescano sugli alberi e fa parte del mio concetto di "essere umano" il fatto che tutti noi nasciamo da due genitori. Sarebbe del tutto insensato che io, magari durante una conversazione,

⁴² Questa questione verrà approfondita al capitolo 4 della I Parte e al capitolo 3 della II Parte.

⁴³ Cfr. L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.166-168; e anche L. Perissinotto, *Miracles, Hinges, and Grammar in Wittgenstein's On Certainty*, in "International Journal for the Study of Skepticism", vol. 6, 2016, pp.143-164, paragrafo 6. In quest'ultimo testo, l'autore propone e discute due esempi utili a comprendere quanto appena detto: si considerino le due proposizioni "ogni mela ha un picciolo" e "ogni asta ha una lunghezza"; esse hanno la stessa forma, ma un ruolo diverso, perché mentre potrei immaginare e disegnare una mela senza picciolo, non potrei immaginare un'asta senza una lunghezza. Quest'ultima ha dunque un ruolo logico, o grammaticale, perché esibisce il nostro concetto di lunghezza.

esibisca (o cerchi di esibire) al mio interlocutore delle prove riguardo queste ultime convinzioni.

Similmente, le proposizioni logiche non sono il frutto di un'indagine o di uno studio: «a nessuna di queste proposizioni arriviamo mediante una ricerca» (§138); esse non sono nemmeno il risultato di un ragionamento o di una dimostrazione: «E se ora dicessi: “E’ mia incrollabile convinzione che, ecc.”, anche nel nostro caso questo significa che alla convinzione non sono arrivato consapevolmente, attraverso giri di pensiero ben definiti, ma che essa è ancorata in tutte le mie *domande* e in tutte le mie *risposte*, in modo tale che non posso toccarla» (§103).

Non è possibile provare o dimostrare le proposizioni logiche, proprio perché esse sono «la mia immagine del mondo», ovvero «lo sfondo [...] sul quale distinguo tra vero e falso» (§94). Quest'ultimo paragrafo introduce un termine – *Weltbild* (immagine del mondo) – di cui non è facile dare una definizione, ma il cui significato è abbastanza intuitivo, se si leggono i paragrafi in cui esso viene usato e si mettono in relazione con quanto detto finora sul ruolo della logica. Riporto alcuni passi in cui Wittgenstein utilizza questo termine: «Le proposizioni, che descrivono quest'immagine del mondo,» hanno una funzione «simile alla funzione delle regole del giuoco» (§95); proposizioni di questo tipo sono tali che «nulla, nella mia immagine del mondo, parla in favore del contrario» (§93); «Ma come faccio a saperlo? Quali prove ho? Ho un'immagine del mondo. È vera o è falsa? Prima di tutto, è il substrato di tutto il mio cercare e di tutto il mio asserire. Le proposizioni che la descrivono non sono tutte egualmente sottoposte a controllo» (§162). Chiunque ponga domande, conduca una ricerca o semplicemente compia delle azioni non mette in questione tutto, bensì «afferma una determinata immagine del mondo» (§167). Come spiega Perissinotto, quest'ultima «si mostra in ciò che facciamo (o non facciamo) e diciamo (o non diciamo) [...]. Noi, ad esempio, incontriamo, afferriamo, manipoliamo, contempliamo, utilizziamo le cose e in questo nostro incontrare, afferrare, manipolare, contemplare, utilizzare si mostra che la stabilità – la persistenza – fa parte del nostro concetto di cosa»⁴⁴.

Tutte le caratteristiche che emergono dalla lettura dei paragrafi citati riguardanti la logica e il *Weltbild* rendono evidente che il soggetto non può costruire autonomamente e consapevolmente questo sfondo, questo terreno, questo sistema di regole e concetti. Non c'è una decisione o un'approvazione da parte sua: «la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato» (§94). Il già citato paragrafo 167 prosegue così: «immagine del mondo che, naturalmente, non ha inventato lui, ma che ha imparato da bambino».

⁴⁴ L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, p.234.

Questi riferimenti al tramandare e all'imparare non vanno però intesi nel senso che siano il contenuto di un insegnamento esplicito e intenzionale⁴⁵: ad esempio, ad un bambino non viene insegnato che gli oggetti sono stabili e non svaniscono da soli; ad un bambino viene insegnato a mettere in ordine i propri giochi dopo averli utilizzati e a tornare a riprenderli nel medesimo posto quando voglia giocare di nuovo. Il fatto che le cose siano stabili – così come gli altri elementi essenziali e spesso inespressi del nostro sistema concettuale – «è infuso nel fondamento del nostro giuoco linguistico» (§558), «e il giuoco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite» (§95). Semplicemente, «alcuni fatti espressi da alcune proposizioni appaiono come presupposti da tutto quello che siamo stati addestrati a fare linguisticamente e non linguisticamente e da tutto quello che abbiamo esplicitamente appreso, ancorché mai, o forse mai, queste proposizioni siano state esplicitate durante quell'addestramento e quell'apprendimento»⁴⁶.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁶ A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, p.163. Wittgenstein utilizza in diversi passi il termine "addestramento" per riferirsi a ciò che una persona impara a fare, sia in ambito linguistico che pratico, all'interno di una comunità che condivide prassi, usanze, abitudini, credenze, usi linguistici ecc. Si tratta, per l'appunto, di un apprendimento per lo più implicito. Cfr. ad esempio *ivi*, pp.86-91.

Capitolo 3. Un riferimento comune: Agostino

Quando si trattano tematiche quali la conoscenza (e in particolare quella intellettuale), il sapere, il dubbio e gli atteggiamenti epistemici, un autore classico a cui portare l'attenzione è certamente Agostino. Il filosofo di Ippona è infatti stato un punto di riferimento nella discussione su questi argomenti nei secoli a lui successivi. Si potrebbero certo citare altri nomi autorevoli, ma ho deciso di dare spazio alla sua voce all'interno di questo lavoro perché, com'è noto, si tratta di un autore ben conosciuto da Pascal e a lui particolarmente caro. Benché nei *Pensieri* egli lo citi principalmente nell'ambito di riflessioni riguardanti la morale e la religione, si possono rilevare diverse consonanze tra Pascal e Agostino anche in merito alle tematiche da noi affrontate in queste pagine, poiché i due condividono un quadro metafisico che vede Dio quale fonte e garante di qualsiasi conoscenza vera.

Meno immediato può sembrare il legame tra Agostino e Wittgenstein, ma diverse testimonianze riportano che il filosofo austriaco aveva stima dell'Ipponate. Ad esempio, Norman Malcolm scrive che l'amico «venerava le opere di Sant'Agostino» (e in particolare le *Confessioni*)⁴⁷. Anche l'allievo ed esecutore testamentario von Wright, elencando alcuni autori di cui «Wittgenstein riportò una profonda impressione», nomina Agostino «tra i più amati» e aggiunge che «le parti filosofiche delle *Confessioni* di Sant'Agostino mostrano un'impressionante somiglianza con lo stile filosofico proprio di Wittgenstein»⁴⁸. È chiaro che le differenze di vedute tra i due autori non sono affatto trascurabili, come verrà evidenziato nel prossimo capitolo. Ma il pensatore di Ippona è uno dei protagonisti di una discussione, quella riguardante le certezze fondamentali entro cui si muove la conoscenza umana, che si è mantenuta viva nel corso dei secoli e che ha fatto giungere la propria eco, pur con tutte le cautele del caso, fino a Wittgenstein.

3.1. *Regulae et lumina*

Agostino ha affrontato il tema dei modi e delle possibilità conoscitive umane in molti suoi scritti. In questo paragrafo verranno presi in considerazione due testi,

⁴⁷ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, traduzione di B. Oddera, Bompiani, Milano 1960, p.77.

⁴⁸ G. H. von Wright, *Wittgenstein*, traduzione di A. Emiliani, il Mulino, Bologna 1983, p.60. Ritengo interessante far notare anche che von Wright aggiunge, subito dopo il passo citato, che «le opere di Wittgenstein presentano forti somiglianze, che meriterebbero un'analisi più approfondita, con quelle di Pascal».

particolarmente rilevanti per quanto detto finora: *De libero arbitrio*⁴⁹ e *De vera religione*⁵⁰.

Nel *De libero arbitrio* Agostino prende in esame diverse forme di conoscenza, a partire da quella sensibile. I cinque sensi vengono messi a confronto tra di loro sulla base degli oggetti da essi specificamente avvertiti: mentre, ad esempio, nel caso del gusto, non è possibile per diverse persone assaporare esattamente lo stesso cibo (perché si dovranno quantomeno assaggiare porzioni diverse della stessa pietanza) e quest'ultimo deve essere modificato chimicamente dall'organismo – tramite il processo digestivo – per poter essere assimilato, alla vista pertiene invece un oggetto comune, ovvero percepibile da tutti nello stesso momento e – stanti le conoscenze fisiche e fisiologiche dell'autore – senza bisogno di trasformazioni da parte del corpo⁵¹.

Questa distinzione è preliminare all'introduzione delle peculiarità della conoscenza intellettiva: innanzitutto, i suoi oggetti sono tali da essere comuni (cioè presenti ugualmente e simultaneamente) a tutti i soggetti razionali, benché ciascuno li percepisca con la propria *mens*; inoltre, essi non necessitano di trasformazione da parte di coloro che li hanno presenti. Il primo esempio di questo tipo di oggetti è il numero⁵²; i numeri e le leggi matematiche che presiedono alle operazioni con i numeri non solo soddisfano i requisiti appena esposti, ma posseggono anche un'altra caratteristica propria degli oggetti conosciuti tramite l'intelletto: la loro verità è incorruttibile ed eterna, a differenza di ciò che si percepisce con i sensi, e la loro conoscenza non deriva dall'esperienza sensibile⁵³. Nel corso della storia della filosofia le verità matematiche sono state citate da numerosissimi autori quali esempi di conoscenze salde ed evidenti. Non fanno eccezione Pascal e Wittgenstein. Il primo, al già citato frammento 479 dei *Pensieri*, riporta tra le evidenze principali còlte dal *coeur* «l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri, [...] e che i numeri sono infiniti». Il secondo, al paragrafo 655 di *Della Certezza*, scrive: «Sulla proposizione matematica è stato impresso, per così dire ufficialmente, il marchio dell'incontestabilità».

⁴⁹ L'edizione con traduzione italiana cui ho fatto riferimento è: Agostino, *De libero arbitrio*, trad. it. di F. De Capitani, latino a fronte, Vita e Pensiero, Milano 1987. Le citazioni riportate nel prosieguo del paragrafo sono tutte tratte da questa edizione.

⁵⁰ L'edizione con traduzione italiana di riferimento, da cui provengono anche le citazioni inserite nel presente paragrafo, è la seguente: Agostino, *La vera religione*, in *Opere di Sant'Agostino*, Parte I, vol. VI/1, trad. it. di A. Pieretti, latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma 1995.

⁵¹ Cfr. *De libero arbitrio*, II, 7.15-19.

⁵² Le caratteristiche del numero e della sua conoscibilità da parte della mente umana sono esposte da Agostino in *ivi*, II, 8.20-24.

⁵³ Non possiamo aver conosciuto i numeri tramite l'esperienza sensibile perché ogni numero è definito tale in base a quante volte possiede l'unità e in natura non esiste alcun corpo che possieda in modo perfetto ed esclusivo l'unità: ogni cosa è molteplice in quanto è divisibile o scomponibile in parti più piccole. Cfr. *ivi*, II, 8.22-23.

Di questi oggetti di conoscenza comuni a tutti gli esseri razionali fanno parte, oltre ai numeri e alle leggi matematiche, alcuni principi metafisici e alcuni principi morali. Agostino, nel prosieguito del dialogo, riporta degli esempi: «bisogna vivere giustamente, bisogna subordinare il peggio al meglio e mettere sullo stesso piano le cose uguali e dare a ciascuno il suo, [...] l'incorrotto è migliore del corrotto, l'eterno del temporale, l'inviolabile del violabile»⁵⁴. Queste verità, comuni e immutabili quanto quelle matematiche, vengono chiamate «regole» e «lumi di virtù»⁵⁵, o anche «regole della sapienza», poiché chi vi si attiene conduce la propria vita in modo sapiente⁵⁶. Non è difficile scorgere, in questo insieme variegato di criteri matematici, metafisici e morali, i “precursori” dei principi pascaliani. Come già accennato, anche i cardini wittgensteiniani (o, per utilizzare un termine che occorre più di frequente nel testo, le proposizioni della logica) sono tra loro eterogenei. Ciò che ad un primo sguardo accomuna *regolae et lumina*, principi e cardini è proprio il fatto che Agostino, Pascal e Wittgenstein non distinguono, almeno in prima battuta, tra principi trascendentali, regole, assiomi, certezze morali e così via. I tre autori evidenziano di tutti questi criteri della conoscenza il tratto comune, ovvero il fatto che essi siano formalmente indimostrabili, in quanto sono punto di partenza per produrre dimostrazioni.

Ma torniamo ora ad Agostino; come possiamo cogliere questi principi, secondo l'ipponate? E come si caratterizza questo tipo di conoscenza? Il nostro autore utilizza dei termini che la paragonano alla vista: che è la più nobile fra le forme di conoscenza sensibile per i motivi poco sopra descritti. Si tratta tuttavia di vedere questi oggetti intelligibili non con gli occhi corporei, ma con gli “occhi” della mente, illuminata – proseguendo con l'analogia con il senso della vista – da una luce interiore. Riporto di seguito alcuni passi esemplificativi, ma il testo abbonda di richiami simili: «dimmi se si trovi qualcosa che tutti i soggetti razionali vedano comunemente, ciascuno con la propria ragione o col proprio spirito, un oggetto visibile che si presenti a tutti»⁵⁷; «è con la luce del mio spirito che io correggo colui che fa un'addizione o una sottrazione e mi riferisce un risultato sbagliato»⁵⁸; «Con quale fantasia o con quale immagine vediamo una verità così certa e con tanta sicurezza, se non in una luce interiore che il senso corporeo ignora?»⁵⁹. Né questo è l'unico scritto agostiniano in cui l'autore si esprima in questi termini: anche nel *De vera religione* si possono leggere riferimenti agli «occhi della mente»⁶⁰, alla «luce della mente» e allo «sguardo della mente», grazie al quale possiamo comprendere una serie di verità, tra le quali ad esempio la superiorità di ciò

⁵⁴ *Ivi*, II, 10.28.

⁵⁵ *Ivi*, II, 10.29.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, II, 8.20. De Capitani traduce *mens* con “spirito”.

⁵⁸ *Ivi*, II, 8.21. Anche qui “spirito” è la traduzione di *mens*. Poche righe sopra, sempre in II, 8.21, De Capitani traduce anche *animus* con “spirito”.

⁵⁹ *Ivi*, II, 8.23.

⁶⁰ Agostino, *La vera religione*, 31,57.

che è eterno rispetto a ciò che è temporale⁶¹. Faccio notare, di sfuggita, che anche Pascal utilizza nei *Pensieri* il paragone tra la conoscenza intellettuale e la vista; si pensi, ad esempio, ai seguenti passi tratti dal frammento 21: «si scorgono appieno i principi», «i principi sono [...] davanti agli occhi di tutti [...] basta avere buona vista», «bisogna avere una vista ben acuta per cogliere tutti i principi»⁶².

L'esistenza e la conoscibilità di questi contenuti certi e immutabili, che risultano evidenti a tutti gli esseri razionali, rimandano all'esistenza di una verità altrettanto certa e immutabile, che funge appunto da metro di paragone per poter giudicare veri tutti gli altri contenuti conoscitivi: «È per la verità, infatti, che sono vere le cose che sono vere»⁶³. Quali siano i caratteri di questa verità è chiarito da Agostino in entrambi i testi finora menzionati. Innanzitutto bisogna sottolineare che per questo autore, come implicitamente per Pascal, in coerenza con il quadro metafisico cui aderiscono, la verità immutabile coincide con Dio⁶⁴. Inoltre, dalla lettura dei testi agostiniani emergono le seguenti considerazioni: poiché la nostra mente, cui è concesso di avere accesso alla verità, è anche esposta all'errore⁶⁵; poiché essa cerca di pervenire alla verità tramite la ragione, mentre della verità non si può dire che cerchi se stessa⁶⁶; e poiché, infine, la mente conosce grazie e in conformità a questa verità; da tutto ciò risulta evidente che: (1) la mente umana non può coincidere con la verità, né tantomeno esserle superiore⁶⁷; (2) l'essere umano non può giudicare della verità, proprio perché giudica *in base* a essa⁶⁸. Quest'ultima affermazione, per inciso, potrebbe essere sottoscritta anche da Pascal e, apportando qualche modifica, pure da Wittgenstein: basterebbe applicarla, anziché alla verità, ai cardini o più in generale al *Weltbild*. Bisogna tener presente, infatti, che il pensatore austriaco non attribuisce alle proposizioni che descrivono un *Weltbild* il carattere di verità, quanto piuttosto una collocazione al di là del vero e del falso e, come vedremo nel prossimo capitolo, la caratteristica di essere, non eterne, ma atemporal⁶⁹.

Infine, nel *De libero arbitrio* vengono descritti una serie di altri caratteri propri della verità. Essa non è «proprietà personale»⁷⁰ di qualcuno in particolare, essendo presente a chiunque la contempi. A differenza dei beni terreni, che si possono perdere in qualsiasi momento, la verità non ci può essere sottratta contro il nostro volere e, non

⁶¹ *Ivi*, 49,97.

⁶² Del frammento 21, dedicato alle differenti tipologie di principi, torneremo a parlare nella II Parte di questo lavoro.

⁶³ *La vera religione*, 36,66.

⁶⁴ Cfr. *La vera religione*, 31,57 e *De libero arbitrio*, II, 13,37.

⁶⁵ Cfr. *La vera religione*, 31,56.

⁶⁶ Cfr. *Ivi*, 39,72.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, 31,57 e *De libero arbitrio*, II, 12,34.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*.

⁶⁹ Anche alle *regulae et lumina* agostiniane, in quanto intese come avvertite dalla mente umana, sarebbe più corretto non attribuire il carattere dell'eternità, quanto piuttosto quello della sempiternità, ovvero di ciò che è sperimentato come permanente da una coscienza immersa nella temporalità.

⁷⁰ *De libero arbitrio*, II, 10,28; cfr. anche II, 12,33.

essendo situata in un luogo fisico, non possiamo essere separati da essa; inoltre, «in essa non vi è nessuna indigenza e nessuna mancanza», né suscita gelosia tra i suoi fruitori, poiché «tutti vi sono uniti, tutti toccano lo stesso oggetto; il suo cibo non è lacerato in nessuna parte; nulla bevi di lei che io non possa»⁷¹. Agostino mette a confronto la contemplazione della verità con l'ascolto di un canto soave: chi volesse udire quest'ultimo dovrebbe fare a gara per i posti migliori, per essere il più vicino possibile al cantante, e non potrebbe portare con sé nulla di ciò che ha ascoltato; la bellezza della verità, invece, non esclude nessuno, non si affievolisce con il tempo, è vicina a tutti coloro che la amano e non può essere danneggiata o diminuita da essi per il fatto che ne partecipano⁷².

Conclusa questa incursione nel pensiero agostiniano, rispetto al quale quello pascaliano presenta molte affinità, esporrò nel prossimo capitolo i principali motivi di distanza tra questa prospettiva e quella di Wittgenstein, prima di proseguire il confronto tra i due autori in relazione ai diversi ambiti della conoscenza e agli atteggiamenti epistemici.

⁷¹ Per tutte le caratteristiche citate, cfr. *ivi*, II, 14.

⁷² Cfr. *ivi*, II, 14.38.

Capitolo 4. Alcune significative distanze tra il pensiero di Wittgenstein e quello di Agostino e Pascal

Questo capitolo è dedicato ad alcuni aspetti del pensiero wittgensteiniano rispetto ai quali esso si distanzia dalla prospettiva filosofica propria della tradizione cui appartengono Agostino e Pascal. In particolare, ne verranno presi in esame tre che, come emergerà nel corso del capitolo, risultano essere fra loro legati: la cosiddetta metafora del fiume; le riflessioni attorno alla possibilità di modificare il proprio *Weltbild*, qualora sopraggiunga qualche evento eccezionale o qualora si scopra di essersi sbagliati in merito a una o più sue componenti; la critica condotta da Wittgenstein alla necessità che vi sia un fondamento metafisico che funga da garanzia di verità e stabilità delle nostre conoscenze.

Ritengo che i motivi di questa distanza tra Agostino e Pascal da una parte e Wittgenstein dall'altra, che si manifestano nei tre aspetti appena menzionati, siano riconducibili fondamentalmente a due ordini di considerazioni: (1) Wittgenstein conduce le proprie riflessioni avendo un *focus* diverso da quello di Agostino e Pascal, poiché egli sceglie come campo d'indagine il linguaggio (o meglio, i giochi linguistici umani) e la sua grammatica, e delimita in modo rigoroso ciò su cui il filosofo può esprimersi sensatamente; (2) Agostino e Pascal aderiscono esplicitamente a un quadro metafisico che prevede l'esistenza di un Dio creatore e coincidente con la verità ultima: ciò influisce anche, inevitabilmente, sulle loro posizioni gnoseologiche.

Vediamo dunque più da vicino questi tre aspetti del pensiero wittgensteiniano, che risultano emblematici del metodo e dello stile filosofico di questo autore.

4.1. Mutevolezza e non infallibilità delle proposizioni logiche: la metafora del fiume

Come anticipato al paragrafo 2.2 della I Parte, la distinzione tra proposizioni logiche e proposizioni empiriche non è netta e, soprattutto, non è tracciabile in modo definitivo. Questo perché, per classificare un enunciato come empirico oppure come logico, l'unico criterio utilizzabile è l'impiego che se ne fa. Ciò che rende tale una proposizione logica è il fatto che essa venga usata come regola di controllo, o come esibizione di un concetto, o come sfondo a partire dal quale interpretare l'esperienza, e così via. Questo comporta, come si è detto, che nella logica possano rientrare proposizioni tra loro molto diverse, tra le quali alcune che all'apparenza possono sembrare giudizi empirici – si ricordi a tal proposito l'esempio alla nota 43 – o il cui ruolo può oscillare e mutare in base al contesto d'uso oppure con il passare del tempo.

A tal proposito, Wittgenstein utilizza un'immagine metaforica che ben si presta a rappresentare ed esemplificare questo aspetto: l'immagine del fiume. Essa si trova a

poca distanza da alcune delle già citate annotazioni dedicate al *Weltbild*;⁷³ inoltre, essa è anticipata, al paragrafo 96 di *Della Certezza*, da un altro paragone di significato simile. Partirò dunque da quest'ultimo: «Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide» (§96). In questo passo si ritrova un'immagine che richiama quella dei cardini: alcune proposizioni sono salde, rigide, ovvero non sottoposte a controllo e verifica, e possono così fungere da rotaia lungo la quale scorrono le proposizioni dell'esperienza; proprio come i binari di una ferrovia permettono al treno di viaggiare, ma ne condizionano al contempo il percorso, le proposizioni della logica consentono di produrre e verificare le proposizioni empiriche entro i confini del nostro sistema concettuale, ovvero secondo le regole di quel "manuale d'istruzioni" rappresentato dalla logica stessa. Tuttavia, di questo manuale possono entrare a far parte proposizioni che in precedenza o in altri contesti erano considerate fluide, cioè ancora trattate come ipotesi da verificare; altre regole, invece, possono essere espunte dal manuale, o farne parte solo in alcune situazioni.

Si pensi a una proposizione come «lo ho due mani»; per me si tratta di una proposizione logica nella misura in cui dà forma al mio modo di agire e rientra tra le cose di cui sono assolutamente certa, poiché la consapevolezza di come sia fatto il mio corpo non necessita né di prove a suo sostegno, né di verifiche – tanto è vero che, di norma, essa non viene nemmeno esplicitata, come già anticipato al paragrafo 2.1: suonerebbe alquanto bizzarro, nonché inutile, che io la esprimessi verbalmente. Tuttavia, si possono immaginare situazioni (senza dubbio molto particolari) in cui una persona potrebbe sentire l'esigenza di affermare o di verificare un enunciato di questo tipo, magari dopo essersi svegliata da un'operazione chirurgica, durante la quale sussisteva il rischio che una o entrambe le mani dovessero essere amputate⁷⁴.

Questo può essere un esempio dell'alternanza di ruoli che una proposizione può assumere in differenti contesti d'uso. Appare evidente che per alcuni enunciati risulta più semplice, rispetto ad altri, immaginare scenari nei quali si faccia di essi un uso diverso da quello abituale. Ciò porta alla nostra attenzione la questione della stabilità e dell'infalibilità degli enunciati logici, che verrà approfondita nelle prossime righe entrando nel merito della metafora del fiume e poi, nel paragrafo successivo, prendendo in esame alcune circostanze che possono portare ad un mutamento, o quantomeno ad una messa in discussione, del sistema concettuale o di alcuni suoi aspetti.

⁷³ Cfr. paragrafo 2.2 della I Parte.

⁷⁴ Cfr. ad esempio L. Wittgenstein, *Della Certezza*, §23.

Il paragrafo 97 recita: «La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è». Questa metafora, dedicata al rapporto tra logica ed esperienza, è un altro modo per ribadire che i confini tra le due non sono netti e dati una volta per tutte; tuttavia, vi si aggiunge una considerazione ulteriore: Wittgenstein sottolinea che, per quanto mobile e cangiante, la distinzione sussiste e non è eliminabile. La corrente formata dalle proposizioni fluide può scorrere solo se contenuta e direzionata da un alveo, proprio come il treno può muoversi solo lungo il percorso previsto dalla ferrovia. Il vantaggio dell'immagine del fiume, rispetto a quella della rotaia, è appunto quello di esibire la possibilità che il letto del fiume si sposti, pur rimanendo una condizione ineliminabile per il passaggio della corrente. Per dirla con poche parole: non c'è fiume senza argini, anche se gli argini possono subire modifiche⁷⁵.

La metafora viene ripresa e approfondita al paragrafo 99: «Sì, la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà solamente a cambiamenti impercettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là, l'acqua dilava ed accumula». Ciò significa, innanzitutto, che le proposizioni logiche non sono tutte egualmente solide. Alcune formano uno "strato roccioso" difficilmente scalzabile; Wittgenstein non esplicita a quali aspetti del nostro sistema concettuale si stia riferendo, ma sembra plausibile che tra queste proposizioni rientrino i principi basilari della matematica – si ricordi il §655 di *Della Certezza* – o della logica (intesa nel senso stretto del termine), e in generale tutto ciò senza il quale «mi sarebbe sottratto il fondamento di ogni giudicare» (§614, corsivo mio) e davvero «mi troverei di fronte al nulla» (§370), ovvero non potrei più giocare nemmeno i giochi linguistici più comuni, condurre una qualsiasi inferenza, relazionarmi con persone e oggetti nel modo in cui ho sempre agito finora.

Altre proposizioni invece, come già detto più volte, vedono il proprio statuto oscillare tra logico ed empirico a seconda dei contesti e possono costituire quella "sabbia" esposta al rischio di essere trascinata via dalla corrente. La stessa sorte può toccare ad alcuni giudizi empirici che si sono solidificati al punto da entrare a costituire l'alveo, ma che possono essere da esso rimossi in seguito a nuove e inaspettate scoperte scientifiche o progressi tecnici: si pensi emblematicamente alla possibilità di fare viaggi

⁷⁵ Così L. Perissinotto, in *Logica e immagine del mondo*, commenta questo aspetto della metafora del fiume: «alveo e corrente si distinguono originando il fiume. Allo stesso modo il logico (ciò che se ne sta rigido e saldo) si distingue dall'empirico (da ciò che è fluido e cangiante) formando quello che possiamo chiamare il gioco linguistico umano. [...] Sostenere che la distinzione tra ciò che appartiene all'alveo del fiume e ciò che nell'alveo e tra le rive del fiume scorre e muta non è qualcosa di eterno e immutabile [...] non equivale a negare che l'alveo si distingue dalla corrente» (pp.177-178). Per un'esposizione e un commento completi della metafora del fiume si vedano le pagine 173-186 dell'opera citata. Cfr. anche A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, pp.166-169.

nello spazio e portare alcuni uomini a calcare il suolo lunare. Fino a meno di cent'anni fa sarebbe stato del tutto inconcepibile, stando alle conoscenze fisiche e ingegneristiche allora disponibili. Una proposizione come "L'uomo non è mai stato nello spazio" faceva certamente parte del *Weltbild* degli uomini di inizio Novecento⁷⁶, ma era destinata a essere scalzata solo alcuni decenni dopo. Alcune delle certezze su cui si basa la nostra vita non sono dunque infallibilmente ed eternamente vere, ma storicamente mutevoli: «quello che agli uomini appare ragionevole o irragionevole cambia. In certe epoche agli uomini sembrano ragionevoli certe cose che in altre epoche gli sembrano irragionevoli» (§336).

Il paragrafo 99 porta all'attenzione un altro aspetto delicato del rapporto tra logica ed esperienza. In esso si dice che è l'acqua del fiume a dilavare e accumulare la sabbia dell'alveo. Ma se gli argini vengono erosi dalla corrente o, sempre grazie all'azione di quest'ultima, nuova sabbia e nuove rocce vengono depositate sul fondale al posto di quelle vecchie, ciò significa, fuor di metafora, che è l'esperienza a dare forma alla logica? Che tutto il nostro sistema concettuale, le regole di controllo, i metodi che utilizziamo, i criteri di verifica, sono desunti dall'esperienza? Wittgenstein non sembra voler sostenere una cosa del genere, benché attribuisca all'esperienza la capacità di contribuire a modellare l'alveo del fiume. Al paragrafo 98, dopo aver esposto la metafora del fiume, avverte: «Se però qualcuno dicesse "Dunque, anche la logica è una scienza empirica", avrebbe torto».

È interessante, a tal proposito, l'esempio proposto al paragrafo 134: se ripongo un libro nel cassetto, mi aspetto di ritrovarlo lì quando tornerò a riprenderlo; è certo capitato a molte persone di non trovare dei libri che si era certi fossero in un determinato posto, ma ciò non mi porterebbe a ritenere, se dovessi perdere il mio, che esso sia sparito da solo: sarei piuttosto propensa a ipotizzare altre cause per la sua "scomparsa" – ad esempio, che qualcuno l'abbia tolto dal cassetto in mia assenza. «Finora non si è mai dato un caso, ben accreditato, di un libro che sia (semplicemente) sparito. [...] Certo l'esperienza c'insegna effettivamente che un libro (per esempio) non scompare. (Per esempio, non evapora gradualmente)». Poi però Wittgenstein si domanda: «Ma è quest'esperienza fatta con i libri, ecc, che ci fa supporre che il libro non sia sparito?» (§134); ovvero, è *semplicemente* nell'insieme, nell'accumulo, di esperienze pregresse l'origine della nostra certezza nei confronti della stabilità degli oggetti?

Pochi paragrafi prima, il filosofo austriaco annotava: «Ma non è forse l'esperienza a insegnarci a giudicare *così*, cioè a insegnarci che è giusto giudicare così? Ma in che modo ce l'insegna l'esperienza?» (§130); qui sta il nodo della questione. «Noi possiamo

⁷⁶ Tra i truismi elencati da G. E. Moore nel saggio *In difesa del senso comune* rientra il fatto che sia il suo corpo sia quello di tutti gli altri uomini sono sempre vissuti a poca distanza dalla superficie della Terra. Cfr. p.22.

forse desumerlo dall'esperienza, ma l'esperienza non ci aiuta a desumere qualcosa da se stessa. Se l'esperienza è la *ragione* [...] per cui giudichiamo così, allora non abbiamo più una ragione per considerare ciò come ragione» (§130). Cosa significano queste righe un po' sibilline? Una possibile spiegazione è fornita da Perissinotto: «quando ricorriamo all'insegnamento dell'esperienza per rendere conto e ragione del modo in cui agiamo e giudichiamo, un tale appello e ricorso non trovano a loro volta la loro ragione nell'esperienza. "Io agisco e giudico così perché così insegna l'esperienza", in altre parole, non ha a sua volta una portata empirica: ha piuttosto il valore di un'annotazione grammaticale o di una determinazione concettuale. [...] Ossia: la ragione per cui consideriamo l'esperienza la ragione del nostro giudicare non può essere a sua volta l'esperienza»⁷⁷, poiché il fatto che noi diamo credito all'esperienza (e da essa impariamo) appartiene alla logica, rientra in ciò che dà forma al nostro modo di agire e interagire con il mondo. E difatti, Wittgenstein conclude: «No, l'esperienza non è la ragione del nostro giuoco del giudicare» (§131).

Lo stesso tema viene ripreso al paragrafo 145: «Si vuol dire: "Tutte le mie esperienze mostrano che è così". Ma come fanno? A sua volta, infatti, quella proposizione, che mostrano, fa parte di una loro particolare interpretazione. "Il fatto che io consideri questa proposizione come sicuramente vera caratterizza anche la mia interpretazione dell'esperienza"». Ovvero: perché le mie esperienze possano mostrarmi qualcosa, e risultare per me convincenti, io debbo già collocarle all'interno di un'interpretazione globale dell'esperienza stessa, che consideri l'esperienza una modalità affidabile di apprendimento. E tale interpretazione dell'esperienza si mostra precisamente in quei giudizi che io ritengo validi perché comprovati da tutte le mie esperienze⁷⁸.

Riassumendo: logica ed esperienza mantengono due ruoli distinti e non è possibile appiattare la prima sulla seconda. Tuttavia, come esemplificato dalla metafora del fiume, il confine tra le due è mutevole. Alcune proposizioni logiche possono tornare a far parte della corrente, anche per effetto di accadimenti storici o nuove scoperte che mettono in discussione qualche aspetto del nostro sistema di riferimento, perché mostrano la realizzabilità di qualcosa che prima era giudicato impraticabile, o perché portano alla luce conoscenze in precedenza non disponibili – si pensi, per fare un altro esempio, alla teoria eliocentrica che ha scalzato quella geocentrica. Appare evidente che l'intreccio e l'oscillazione tra esperienza e logica, uniti alla mutevolezza di ciò che appartiene a quest'ultima, costituiscono due motivi di distanza tra il pensiero di Wittgenstein e quello di Agostino e Pascal, se non altro perché questi ultimi due autori non hanno mai messo a tema la possibilità che si verifici qualcosa di simile a quanto descritto attraverso la metafora del fiume. Si ricorderà⁷⁹ che per Agostino le verità

⁷⁷ L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, p.182. Dello stesso autore cfr. anche *Miracles, Hinges, and Grammar in Wittgenstein's On Certainty*, paragrafo 7.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p.183.

⁷⁹ Cfr. paragrafo 3.1 della I Parte del presente lavoro.

conosciute intellettivamente sono eterne e immutabili (o quantomeno sempiterni). Né Pascal accenna mai al fatto che i principi conosciuti mediante il *coeur* possano modificare occasionalmente il proprio statuto, ricoprire ruoli diversi in contesti differenti o venire sostituiti da altri.

Questo mi pare sia dovuto principalmente a due ragioni. (1) La prima è la diversa “ampiezza” del ventaglio delle proposizioni logiche rispetto ai principi pascaliani, che fa sì che le prime non siano perfettamente sovrapponibili ai secondi. Esplicito meglio questo punto: le proposizioni più esposte all’oscillazione tra logica ed esperienza, quelle che nella metafora del fiume costituiscono la sabbia friabile, coprono un’ampia gamma di «proposizioni che hanno la forma di proposizioni empiriche» (§401), «proposizioni che nel sistema delle nostre proposizioni empiriche svolgono una funzione logica del tutto particolare» (§136), proposizioni che possono «essere trattat[e], una volta, come proposizion[i] da controllare con l’esperienza, un’altra volta come regol[e] di controllo» (§98). Per Wittgenstein, proposizioni di questo tipo fanno parte del nostro sistema concettuale nella misura in cui – e nelle circostanze nelle quali – contribuiscono a dare forma al nostro modo di agire, fare esperienza, sottoporre a controllo altri enunciati. Credo si possa affermare che Pascal non farebbe rientrare tutte le proposizioni di questo tipo tra i principi. Il *Weltbild* rappresenta lo sfondo a partire dal quale interpretiamo il mondo, e la sua composizione è variegata, come gli strati di roccia più o meno dura che costituiscono l’alveo di un fiume. Il ventaglio di principi pascaliani, pur essendo anch’esso variegato, mi sembra invece più ristretto, almeno per quanto si può evincere dai passi dei *Pensieri* nei quali Pascal parla dei principi. Potremmo dire, utilizzando la stessa metafora del fiume, che gli strati di sabbia più friabile non rientrerebbero di diritto tra i principi. Tuttavia, data la natura incompleta dei *Pensieri* e quella non sistematica di *Della Certezza*, non sarebbe possibile (né, credo, particolarmente utile) compiere una disamina che permetta di evidenziare con precisione la “linea di confine” oltre la quale i cardini, o le proposizioni che descrivono un *Weltbild*, non sono più sovrapponibili ai principi intesi nel senso in cui Pascal utilizza questo termine.

(2) La seconda possibile ragione, o spiegazione, risiede in quanto già accennato in apertura di questo capitolo: la differenza di *focus* e di intenti tra le riflessioni pascaliane e quelle wittgensteiniane. Wittgenstein insiste sull’oscillazione tra logica ed esperienza e sulla possibilità che una proposizione cardine perda o cambi il proprio ruolo, perché ciò che gli preme, soprattutto nella seconda fase della sua attività filosofica, è scalzare il privilegio della forma e abbandonare le tentazioni del dogmatismo – ovvero mettere in luce che il limite tra “l’unità di misura” e ciò che viene misurato non è questione di forma, ma di uso, e non è mai tracciabile in modo definitivo.

4.2. «E che dire se accadesse qualcosa di *davvero inaudito?*» (§513)

Fin qui si è parlato della possibilità che alcuni aspetti della nostra immagine del mondo subiscano delle modifiche o cessino di appartenere allo sfondo dei nostri giudizi, per tornare a far parte delle proposizioni empiriche passibili di essere giudicate vere o false. Ma quanto in là può spingersi questa operazione? Potrebbe accadere che non solo la sabbia, ma anche la roccia, venga messa in discussione? E come ci comporteremmo se succedesse qualcosa che rischi di far crollare l'intero sistema? Come interpretare i passi in cui Wittgenstein immagina e discute situazioni paradossali? Questi interrogativi riguardano questioni complesse e ampiamente dibattute dagli studiosi del pensiero wittgensteiniano. In questo paragrafo ne offriremo una veloce panoramica, senza pretesa di esaustività⁸⁰.

In *Della Certezza* si possono trovare numerosi paragrafi nei quali Wittgenstein si domanda che cosa accadrebbe se un fatto del tutto imprevedibile contraddicesse ciò a cui ci siamo saldamente attenuti finora, o se qualcosa ci inducesse a dubitare di quelle proposizioni che sono fondamentali per delineare i confini del nostro gioco linguistico e per permetterci di “compiere delle mosse” all'interno di esso⁸¹.

Innanzitutto cominciamo con il dire che, com'è consuetudine per il suo modo di lavorare, anche in questo caso il filosofo austriaco distingue tra casi e situazioni differenti che potrebbero suscitare in noi reazioni di minore o maggiore sconcerto. Se, ad esempio, l'acqua contenuta in una casseruola posta su un fornello gelasse, anziché scaldarsi fino a bollire, «di certo sarei altamente stupito, ma senza dubbio supporrei che esista qualche influenza che mi è ancora ignota, e forse lascerei giudicare della cosa ai fisici» (§613). Di fronte a un singolo evento del tutto inusuale, una persona abituata a guardare il mondo dal punto di vista offerto dalla scienza molto probabilmente si rivolgerebbe a un “esperto” aspettandosi che, prima o poi, venga fornita una spiegazione sulla base dei principi e dei metodi propri del pensiero scientifico. Dunque, non sarebbe ancora indotta a mettere in discussione ciò che fa parte della “roccia dura” della propria immagine del mondo.

Ma «che dire se accadesse qualcosa di *davvero inaudito?* Se, per esempio, vedessi come le case si tramutano gradatamente in vapore, senza nessuna causa palese; se gli animali sui prati stessero sulla testa, ridessero e dicessero parole comprensibili; se gli alberi si tramutassero gradatamente in uomini, e gli uomini in alberi. Allora avevo ragione quando dicevo, prima che tutte queste cose accadessero: “So che questa è una

⁸⁰ Per una panoramica su tutti gli argomenti trattati nel presente paragrafo, cfr. L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, capitolo 5, paragrafi 5-6-7; L. Perissinotto, *Miracles, Hinges, and Grammar in Wittgenstein's On Certainty*, paragrafi 9 e seguenti; A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, pp.145-148 e 159-162. Eventuali indicazioni per approfondire argomenti specifici verranno segnalate in nota.

⁸¹ Cfr. ad esempio i paragrafi 514-515: «Quest'enunciato mi sembrava fondamentale; se è falso, che cos'è ancora 'vero', e che cosa 'falso'?! Se il mio nome *non* è L. W. come posso fidarmi di ciò che s'ha da intendere con “vero” e “falso”?».

casa”, ecc., o, semplicemente: “Questa è una casa”, ecc.?” (§513). Come vedremo tra poco, quest’ultimo interrogativo è di grande rilevanza per comprendere la posizione di Wittgenstein. Per ora, sottolineiamo che egli si domanda con insistenza se sia davvero possibile che qualcosa sconvolga a tal punto il terreno d’appoggio del mio gioco linguistico, da costringermi a mutare radicalmente il mio paradigma di riferimento. Si veda, ad esempio, il paragrafo 517: «Ma non sarebbe possibile che accadesse qualcosa che mi buttasse completamente fuori dei binari? Prove che mi rendessero impossibile assumere la cosa più sicura? O comunque agissero in modo da farmi rovesciare i miei giudizi più fondamentali?»; o il 617: «Da certi eventi potrei essere messo in una situazione tale da non esser più in grado di continuare il vecchio giuoco. In cui sarei strappato via dalla *sicurezza* del giuoco».

Qui torna in scena una questione già affrontata nel paragrafo precedente: fino a che punto un avvenimento che rientra nella sfera dell’esperienza può condizionare ciò che appartiene alla logica – e che dunque dovrebbe fungere da “unità di misura” per giudicare dell’esperienza? Siamo nuovamente di fronte a una situazione che ci potrebbe far dire: «Posso giudicare soltanto perché le cose si comportano in questo certo modo (per dir così gentilmente)?» (§615).

Come spesso accade, la risposta di Wittgenstein a queste questioni non è secca, né priva di differenti sfaccettature. Da un lato, di fronte ad accadimenti eccezionali siamo portati a dire: «Non c’è dubbio che se accadesse sempre o per lo più, una cosa del genere cambierebbe completamente il carattere del giuoco linguistico» (§646). D’altra parte, le proposizioni logiche sono «indipendenti dall’esperienza, nel senso che su esse non è l’esperienza che decide avendo esse il valore di condizioni che determinano il nostro fare esperienza e di procedure che tracciano i confini dell’esperire»⁸². In questo senso esse posseggono il carattere dell’atemporalità. Con ciò, Wittgenstein «non sta affatto sostenendo che esse possiedano in sé la garanzia di un infinito durare. Sta piuttosto dicendo che esse sono *grammaticali proprio in quanto* sottratte al tempo e collocate al di là del vero/falso [...]. Sottolineare il carattere atemporale delle proposizioni grammaticali, insomma, non equivale a escludere che esse possano mutare con il tempo»⁸³.

A tal proposito Annalisa Coliva, discutendo una tesi di Avrum Stroll, parla di «cardini *contingentemente assoluti*», riferendosi a quelle proposizioni che «*allo stato attuale*» non possiamo mettere in dubbio perché, «per tutto quello che sappiamo, non siamo in grado di immaginare delle circostanze credibili, non fittizie, in cui questi cardini possano essere ri-immessi nel traffico. *Questo* ce li fa *apparire* dei cardini assoluti. Ma

⁸² L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, p.249.

⁸³ *Ivi*, p.250.

nulla esclude che possa succedere qualcosa di davvero inaudito»⁸⁴. Tuttavia, come già detto, ciò non significa che cada la distinzione tra proposizioni empiriche e grammaticali. Concedere che le proposizioni logiche o grammaticali possano mutare – o meglio, che non posseggano in sé stesse la garanzia di eterna validità – serve a Wittgenstein per ribadire che «la linea che divide ciò che è sottratto al tempo da ciò che vi è esposto» è «mobile e mutevole», benché, come già detto più volte, sia «una linea ben diversa da quella che attraversiamo allorché abbandoniamo un'ipotesi che si è dimostrata falsa»⁸⁵. La logica, la nostra immagine del mondo, resta l'indispensabile "unità di misura" a partire dalla quale giudichiamo e interpretiamo l'esperienza.

Ed è per quest'ultimo motivo che non è «*impensabile* che io rimanga in sella, anche quando i dati di fatto recalcitrano tanto» (§616); «anche se negli accadimenti naturali si insinuasse improvvisamente un'irregolarità, non *necessariamente* essa *dovrebbe* sbalzarmi di sella» (§619). Wittgenstein insiste su questo aspetto: non è impossibile – cioè, non si può escludere "per partito preso", una volta per tutte – che io mi trovi nelle condizioni di modificare alcuni aspetti, anche fondamentali, della mia immagine del mondo; tuttavia, non sussiste nemmeno l'obbligo che, in tali situazioni, io deponga la mia immagine del mondo a favore di una nuova. Di fronte a qualcuno che chiedesse: «E che dire se tu dovessi cambiare la tua opinione anche su queste cose fondamentali?», Wittgenstein risponderebbe: «Non sei *obbligato* a cambiarle. Proprio in questo risiede il loro essere 'fondamentali'» (§512); «non *siamo costretti* a piegare il ginocchio di fronte a nessuna prova contraria» (§657). Ecco perché Wittgenstein scrive annotazioni quali: «Se accadesse qualcosa (se, per esempio, qualcuno mi dicesse qualcosa) che fosse tale da risvegliare in me il dubbio, allora esisterebbe certamente anche qualcosa che mi farebbe apparire dubbie le stesse ragioni di quel dubbio, e allora potrei decidermi di attenermi alle mie vecchie credenze» (§516); o ancora: «su questo non posso sbagliarmi; e, nel peggiore dei casi, della mia proposizione faccio una norma» (§634); «su questo non posso sbagliarmi; ma se, nonostante ciò, qualcosa sembrasse parlare contro la mia proposizione, mi atterrei saldamente ad essa, contro l'apparenza» (§636).

È interessante, a questo punto, aggiungere un altro paio di considerazioni connesse a questi aspetti. Wittgenstein osserva che, se dovesse accadere a qualcuno di modificare il proprio *Weltbild* in modo radicale, ciò non avverrebbe semplicemente in seguito all'esibizione di prove o ragioni a favore di un'immagine del mondo differente. E questo perché il *Weltbild* non è scelto o approvato dal soggetto, non è il frutto di un'operazione di convincimento o di auto-convincimento a seguito della disamina delle prove disponibili⁸⁶. Esso è semmai ciò in base a cui io considero valide alcune tipologie

⁸⁴ A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, p.147.

⁸⁵ L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, p.251.

⁸⁶ Si rimanda a quanto detto al paragrafo 2.2 del presente lavoro.

di prove. Dunque, se qualcuno mutasse la propria immagine del mondo, in seguito a eventi eccezionali o all'incontro con qualcuno che abbia una chiave di lettura dell'esperienza completamente diversa dalla sua⁸⁷, «questo avverrebbe mediante una specie di *persuasione*» (§262). Sia le ragioni che io potrei fornire a qualcun altro per giustificare il mio *Weltbild* di contro al suo, sia le ragioni che io posso fornire a me stessa/o per auto-confermare la solidità del mio *Weltbild*, «arrivano ad un termine»⁸⁸. Non si può dimostrare lo sfondo delle nostre dimostrazioni. Per questo, nel caso di un radicale mutamento di prospettiva, Wittgenstein parla di «persuasione» o utilizza addirittura il termine «conversione», inteso come un «considerare il mondo in modo diverso» (§92)⁸⁹.

Per concludere, c'è un ultimo aspetto da mettere in evidenza: se, come si è visto, non è possibile escludere che su alcuni aspetti della mia immagine del mondo io sia in errore; se, di conseguenza, non è possibile nemmeno escludere che io mi trovi nella condizione di adottare una prospettiva differente (benché non vi sia alcun obbligo o necessità a riguardo); ciò significa forse che «è sbagliato lasciarmi guidare nel mio agire [per esempio] dalle proposizioni della fisica?» (§608). In altre parole, la possibilità che si scopra in futuro un errore, o quantomeno la mancanza di una garanzia definitiva anche riguardo gli aspetti fondamentali del mio *Weltbild*, «giustificherebbe [già ora] un dubbio da parte nostra?» (§652). La risposta di Wittgenstein è negativa. Al paragrafo 558 egli riprende l'esempio dell'acqua che gela anziché bollire, e lo commenta come segue: «Qualunque cosa possa accadere in futuro, in qualunque modo l'acqua possa comportarsi in futuro, noi *sappiamo* che finora essa si è comportata *così* in innumerevoli casi. Questo dato di fatto è infuso nel fondamento del nostro giuoco linguistico». Come si ribadirà nella III Parte del presente lavoro, appartiene alla possibilità stessa dell'esistenza di un gioco linguistico che alcune cose siano salde e indubitabili. Questo è il significato di un'annotazione quale: «Anche quando sono in errore ho il diritto di dire: "Qui non posso sbagliarmi"» (§663).

Va comunque sottolineato che spesso i passi in cui Wittgenstein immagina situazioni anomale o dubbi tali da mettere in questione anche le certezze più salde non sono da

⁸⁷ Cfr. ad esempio §92. Questo e altri casi di incontro-scontro tra persone con immagini del mondo differenti sono discussi da L. Perissinotto in *How Long Has the Earth Existed? Persuasion and World-Picture in Wittgenstein's On Certainty*, in "Philosophical Investigations", vol. 39, 2016, pp.154-177. In questo saggio l'autore, a partire da alcuni paragrafi di *Della Certezza*, indaga se, e come, sia possibile persuadere qualcuno a mutare la propria immagine del mondo e in cosa consisterebbe un mutamento di tal sorta.

⁸⁸ Cfr. *Della Certezza*, §612.

⁸⁹ È ciò che può accadere, ad esempio, nel caso di una vera e propria conversione religiosa. Per alcuni riferimenti riguardo al modo in cui Wittgenstein ha considerato la religione e la visione religiosa del mondo, si veda L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*; N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, pp.75-78; L. Perissinotto, *Miracles, Hinges, and Grammar in Wittgenstein's On Certainty*, paragrafi 1-5; L. Perissinotto, *How Long Has the Earth Existed?*, paragrafo 9; L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.240-241.

lui intesi come predizioni o congetture su eventi che potrebbero realmente verificarsi, quanto piuttosto come gesti grammaticali, utili per saggiare la “resistenza” di una proposizione e dunque per esibire il fatto che ci si trova di fronte ai limiti, ai confini – per quanto mai tracciati definitivamente – del nostro gioco linguistico⁹⁰.

4.3. La questione del fondamento

Il fatto che porzioni più o meno solide del nostro *Weltbild* non posseggano la garanzia di infallibilità ed eterna validità rimanda a un’ultima questione, che costituisce anche un ulteriore motivo di distanza tra la prospettiva di Wittgenstein e quella di Agostino (e, implicitamente, di Pascal): la critica alla necessità di individuare – o anche solo alla possibilità di asserire – l’esistenza di un fondamento metafisico che assicuri la validità delle nostre conoscenze; l’esistenza di una Verità con la “v” maiuscola, che posseda in se stessa la garanzia della propria incontrovertibilità.

Agostino, partendo dalla constatazione che gli uomini hanno accesso ad alcune evidenze principali e ad alcune verità non contingenti, fa notare, come già detto nel capitolo precedente, che deve esserci una verità in ragione della quale sono vere le cose che riconosciamo come vere; egli, inoltre, identifica tale verità con un Dio trascendente. Pascal aderisce alla medesima prospettiva religiosa (della quale, peraltro, si impegna a scrivere quell’apologia incompiuta di cui ci restano i *Pensieri*) e, al frammento 451, dedicato all’esistenza di Dio, pone la seguente domanda retorica, di sapore agostiniano: «Non vi è forse una verità sostanziale, dal momento che vediamo tante cose vere che non sono la verità stessa?». Benché sia per Pascal che per Wittgenstein la nostra capacità argomentativa razionale debba arrestarsi di fronte a dei principi, o a dei cardini, impossibili da provare o dimostrare ulteriormente per via formale, ma dei quali è anche impossibile dubitare sensatamente, i principi pascaliani (e agostiniani) rimandano all’esistenza di questa «verità sostanziale» cui sono conformi – e dalla quale, implicitamente, ricevono una ulteriore conferma della propria stabilità. Wittgenstein, invece, non riconduce i cardini ad alcun tipo di fondamento o principio metafisico, asserendo il quale il filosofo oltrepasserebbe i limiti di ciò che è sensatamente dicibile e abdicerebbe, così, al proprio compito – che è esattamente quello di indagare e custodire i limiti del linguaggio. Ma vediamo ora più da vicino la posizione wittgensteiniana.

Iniziamo con il dire che Wittgenstein utilizza, in alcuni passi, il termine “fondamento” per riferirsi proprio a quei cardini che fanno da sfondo alle nostre pratiche linguistiche e non. Ad esempio, al paragrafo 411 di *Della Certezza*, riguardo al fatto – per noi

⁹⁰ Cfr. L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, p.253. Aggiungo, in conclusione di questo paragrafo, che le considerazioni svolte in queste pagine rimandano alla delicata e dibattuta questione dell’adesione di Wittgenstein a una prospettiva relativista. Per una panoramica riguardo a questo tema rimando a D. Marconi, *L’eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1987, capitolo 7.

indubitabile – che «la Terra esistesse già molti anni fa», si dice che «quest’assunzione fa parte del fondamento [*Fundament*]. L’assunzione, si può dire, forma il fondamento [*Grundlage*] dell’agire e dunque, naturalmente, anche del pensare». Di fronte a ciò che costituisce gli strati più solidi del *Weltbild* si può dire, similmente: «Qui c’è un fondamento di tutto quanto il mio agire» (§414), o «certe proposizioni sembrano stare a fondamento di ogni chiedere e di ogni pensare» (§415), e così via.

Inteso in questi termini, il fondamento corrisponde a quel terreno che mi permette di prendere parte ai vari giochi linguistici e alle attività quotidiane, di verificare il contenuto di un enunciato empirico, di condurre ricerche, di eseguire calcoli. Corrisponde, cioè, a quel sistema di credenze di cui si è parlato al paragrafo 2.1 della I Parte, la cui stabilità non è assicurata da una singola proposizione più importante delle altre, ma dal fatto che i cardini concordano fra loro e si sorreggono vicendevolmente, dipingendo un *Weltbild* coerente⁹¹. Quando giungo a prendere in considerazione questi cardini, mi accorgo di aver toccato i confini del gioco linguistico, poiché «sono arrivato al fondo delle mie convinzioni. E di questo muro maestro si potrebbe quasi dire che è sorretto dall’intera casa» (§248).

Ciò che per Wittgenstein costituisce una mossa indebita è il tentativo di oltrepassare questo strato di roccia, di varcare questi confini, alla ricerca di qualcosa che garantisca la validità del nostro sistema concettuale o del nostro *Weltbild* – sia esso un principio metafisico, oppure «una sorta di “super-regola”» non più soggetta a giustificazione⁹², o ancora l’individuazione di una spiegazione causale o la conformità ad una legge inscritta nella natura delle cose⁹³. Wittgenstein invita dunque il filosofo ad arrestarsi alla constatazione dell’esistenza di un terreno, di uno sfondo, o meglio di una pluralità di sfondi, che possono essere – almeno in parte – differenti a seconda dei giochi linguistici che vengono presi in considerazione e dei quali costituiscono i rispettivi confini. La ricerca di un principio o di una spiegazione che giustifichi l’adozione di un *Weltbild*, o anche la ricerca di un “gioco dei giochi”, di un *Grund* comune ai diversi *Weltbild*, è una tentazione alla quale bisognerebbe resistere, stando al modo in cui Wittgenstein intende l’attività filosofica. Egli infatti annota: «È così difficile trovare l’inizio. O meglio: è difficile cominciare dall’inizio. E non tentare di andare ancor più indietro» (§471).

Queste ultime affermazioni sollevano alcuni interrogativi tuttora dibattuti: se si intende l’inizio come sinonimo di *Weltbild*, di sfondo, o di sistema concettuale, che cosa vuol dire Wittgenstein quando sostiene che non bisogna cercare di andare più indietro dell’inizio? Significa forse che egli non esclude che possa esserci qualcosa di

⁹¹ Cfr. L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.187-189.

⁹² A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, p.154.

⁹³ Riguardo la critica alla ricerca di una spiegazione causale in filosofia, cfr. ad esempio: M. Andronico, *Giochi linguistici e forme di vita*, in D. Marconi (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 2021 (I ed. Manuali Laterza, 1997), pp.254-257.

saldo di per sé – magari situato ad un livello di principialità comune alle varie immagini del mondo, che dunque ci potrebbe accumunare tutti, in quanto appartenenti al genere umano? E se è così, perché il parlarne o il porre la questione costituirebbe una mossa indebita? O si tratta invece di una mossa vana, poiché non c'è nulla da trovare «più indietro» dell'inizio? I cardini sui quali ruotano il nostro pensiero, il nostro linguaggio e la nostra vita pratica, devono la loro saldezza ad una semplice indubitabilità *de facto*, oppure esistono dei principi che siano anche indubitabili *de jure*?

È difficile dare risposte definitive a queste domande attenendosi ai soli scritti, tutti incompiuti, dell'«ultimo Wittgenstein». Le stesse annotazioni raccolte in *Della Certezza* sembrano a volte contraddirsi tra loro: segno che il loro autore non era ancora giunto ad una posizione chiara su questi aspetti. Un'affermazione come: «La difficoltà consiste nel riuscire a vedere l'infondatezza della nostra credenza» (§166) sembra puntare nella direzione di un'assenza di fondamento o di giustificazione per le nostre certezze di base – che sarebbero tali solo in quanto, di fatto, non vengono messe in discussione –; laddove, invece, il paragrafo 471 sembrava non escludere in modo definitivo l'esistenza di un livello più profondo, sul quale però non ci si può esprimere senza uscire dai limiti del linguaggio. Vediamo ora come si sono espressi a proposito di queste tematiche alcuni interpreti del pensiero wittgensteiniano.

Secondo l'analisi di *Della Certezza* condotta da Luigi Perissinotto, l'origine del tentativo di giustificare le nostre certezze fondamentali sta in un modello razionalistico dell'agire umano, che tende «a pensare alla relazione tra sfondo [*Weltbild* o cardini] e ciò che sullo sfondo si staglia e prende rilievo [le nostre azioni e i nostri giochi linguistici] come a una sorta di relazione tra premesse e conseguenze», ovvero come se ogni nostra azione fosse l'esito di un calcolo. Il modello razionalistico «confonde l'ammissione della possibilità che in certe occasioni e contesti siamo spinti a enunciare alcune delle certezze e convinzioni che per noi sono incontestabili con l'idea che vi debbano essere delle convinzioni o delle certezze che fungono da premesse del nostro asserire e agire». Qui avrebbe origine il principale problema di tale modello: «saggiare quelle premesse al fine di stabilire se esse possano costituire quel punto archimedeo “fisso e immobile” in grado di rendere fermo e durevole ogni nostro ulteriore dire e agire»⁹⁴. Proprio questa operazione, tuttavia, contiene in sé il rischio di aprire la strada alle obiezioni dello scetticismo, che si manifestano nel tropo del regresso all'infinito alla ricerca di tali premesse del nostro agire linguistico e non⁹⁵.

Sarebbe per evitare tutto ciò che Wittgenstein ci invita, non solo a lasciar cadere il tentativo di trovare un fondamento o una spiegazione che garantisca ultimativamente le nostre certezze, ma anche a non considerare quello stesso sistema di certezze che

⁹⁴ L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.190-191.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

stanno sullo sfondo del nostro conoscere e del nostro agire come un punto di partenza o un fondamento, inteso nel senso razionalistico del termine. Egli scrive, infatti: «questo sistema non è un punto di partenza più o meno arbitrario, e più o meno dubbio, di tutte le nostre argomentazioni, [...] quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione» (§105).

Come già sappiamo, le nostre richieste di giustificazioni, legittime all'interno di un gioco linguistico e nelle circostanze che prevedono la possibilità di fornire ragioni, ad un certo punto finiscono⁹⁶. In alcuni luoghi, Wittgenstein si esprime quasi con stizza nei confronti di chi continua a domandarsi che cosa ci dia il diritto di interrompere questa richiesta di prove e ragioni: «A un certo punto dobbiamo pur farla finita con la giustificazione» (§212); «come se una volta o l'altra la fondazione non giungesse a un termine» (§110)⁹⁷. Secondo Perissinotto, questi rilievi polemici servono a contrastare sia l'argomento del regresso *ad indefinitum* nella catena delle ragioni, sia l'idea che al termine di quest'ultima vi debba essere una «ragione ultima e conclusiva [...] in grado di imporsi di per sé e di starsene salda in sé»⁹⁸. Una tale doppia esclusione non rende tuttavia insicuro o inaffidabile il gioco linguistico, perché esso si sottrae alle equazioni “giustificato e fondato = sicuro e legittimo”, mentre “infondato = insicuro e illegittimo”. La sicurezza che accompagna le nostre certezze fondamentali è «qualcosa che giace al di là del giustificato e dell'ingiustificato» (§359), e il gioco linguistico – del quale il filosofo indaga i limiti – «non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì – come la nostra vita» (§559)⁹⁹.

La mossa corretta sarebbe dunque, per Wittgenstein, non provare a classificare il *Weltbild* come giustificato/fondato o meno, ma limitarsi a constatare che esso è l'imprescindibile sfondo di tutto ciò che facciamo nella nostra vita. Sfondo che si può rilevare proprio a partire dall'osservazione del nostro modo di agire, parlare, comportarci; e che non è formalizzabile in un principio, o in una proposizione, o in uno schema ordinato. Ciò che troviamo alla fine della catena delle ragioni, ai confini della nostra immagine del mondo, «non è la presupposizione infondata, sibbene il modo d'agire infondato» (§110): questo sembra significare che, quando giungiamo al nucleo delle nostre certezze fondamentali, queste non si presentano come un elenco di proposizioni chiare ed evidenti, enumerabili, ben distinte le une dalle altre¹⁰⁰ – cosa che farebbe ricadere nel modello razionalistico. Nel condurre la nostra vita, nel praticare i nostri giochi linguistici, noi non ci ripetiamo mentalmente e non esplicitiamo verbalmente i cardini che appartengono al nostro *Weltbild* – se non in situazioni molto

⁹⁶ Cfr. *Della Certezza*, §192.

⁹⁷ Questo aspetto, peraltro, è in linea con la posizione di Pascal, laddove il filosofo francese indica i confini di fronte ai quali deve arrestarsi l'attività della ragione per lasciare spazio al *coeur*: facoltà dei principi.

⁹⁸ L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, p.205.

⁹⁹ Cfr. anche *ivi*, p.207 e 209.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, p.191.

particolari. Per questo, Wittgenstein scrive: «è il nostro *agire* che sta a fondamento del giuoco linguistico» (§204).

Il riferimento alla prassi servirebbe a mostrare «l'insufficienza di ogni modello teoreticistico del gioco linguistico» e, come anticipato poco sopra, a «sottrarre il terreno del linguaggio al gioco del vero-falso; ovvero rifiutarsi di porlo di fronte all'alternativa secca: giustificato o ingiustificato [...]. Si tratta [...] di guardare al gioco linguistico come a ciò che è "*primario*" [...]; come ciò che non è senza ragione bensì prima e al di là di ogni ragione [...], come a qualcosa di inaugurale e di irriducibile sia a ogni spiegazione scientifica che a ogni fondazione metafisico-teologica»¹⁰¹.

Su questo concordano anche altri studiosi, tra cui Annalisa Coliva: la catena delle giustificazioni giunge a un termine perché arriviamo al punto in cui «*di fatto* non invociamo sempre una nuova interpretazione, o una nuova regola [...]. A un certo punto la chiusura delle giustificazioni è data dal nostro agire in un certo modo e chiamare quell'agire "*seguire quella regola*"»¹⁰². Non si tratta di una resa da parte nostra: semplicemente, non ci sono più vie da percorrere, ragioni da dare, se non il fatto che agiamo così. È ciò che accade anche, ad esempio, quando controlliamo i risultati di un calcolo matematico: possiamo pure fare numerose verifiche, per assicurarci di aver eseguito correttamente le procedure, ma non possiamo né prolungare indefinitamente i controlli, né chiedere ulteriori giustificazioni per l'utilizzo delle procedure adottate. Arriva un momento in cui rimane solo il fatto «che calcoliamo *così*» (§212).

Riporto anche alcune righe di Marilena Andronico, che mi pare riassumano efficacemente quanto detto finora: «L'originalità del trattamento che Wittgenstein riserva al problema del fondamento consiste in ciò, che la certezza delle nostre assunzioni non è fatta dipendere dalla conoscenza della loro verità ma è considerata un carattere irrinunciabile dell'agire umano; meglio, essa viene assunta semplicemente come qualcosa che si dà, qualcosa che appartiene alla nostra vita, al modo in cui agiamo e ci comportiamo»¹⁰³.

Tuttavia, se la posizione di Wittgenstein corrisponde a quella esposta dagli studiosi appena menzionati, è necessario mettere in evidenza una questione che andrebbe, a mio avviso, tenuta presente quando si affrontano tematiche di questo genere: sostenere che ciò che fa da sfondo al nostro gioco linguistico sia prima e al di là di ogni ragione, e che tale sfondo sia, alla fin fine, riducibile alla semplice constatazione del fatto che agiamo in un certo modo, rischia di sottrarre valore e significato a tutto ciò che facciamo, e in generale alla nostra esistenza di esseri umani. E questo perché una

¹⁰¹ *Ivi*, p.216-218. Per approfondire, si veda l'intero paragrafo 2 del capitolo 5 dell'opera citata.

¹⁰² A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, p.155.

¹⁰³ M. Andronico, *Giochi linguistici e forme di vita*, in D. Marconi (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, p.260.

tale posizione sembra escludere, tra le righe, che il nostro agire preveda, anche se magari in modo implicito e inconsapevole, una ragione, un fine ultimo o, in altri termini, un quadro metafisico – di qualunque tipo esso sia. Wittgenstein non si esprime esplicitamente su questo aspetto, perché ritiene che non sia compito della filosofia parlarne. Ma chi voglia ampliare e approfondire il discorso, anche al di là della prospettiva wittgensteiniana, non può esimersi dal tenere presente che questa posizione può essere sviluppata in due sensi: altro è dire che, quando agisco o quando parlo, non ho presente alla mia attenzione il quadro completo, come se si trattasse di uno schema, di un elenco o di un contenuto conoscitivo razionalmente dominabile con un solo “colpo d’occhio”; altro è dire che nel mio agire non è implicito alcun quadro, perché tutto si riduce al fatto che “agisco così”.

II PARTE

I diversi ambiti della conoscenza e le differenti tipologie di principi

Nella I Parte ho incominciato ad esporre il modo in cui Pascal e Wittgenstein affrontano la questione della conoscenza umana e mi sono concentrata sulle modalità fondamentali secondo cui essa si dà. Questa II Parte è dedicata invece ai diversi ambiti nei quali possono essere esercitate le capacità conoscitive umane. Come vedremo, l'applicazione di tali capacità a campi d'indagine differenti corrisponde all'esercizio, in quanto implicazioni inevitabili dell'attività conoscitiva, di diversi "principi" e "cardini". Tale esercizio, per Pascal, prevede modalità di attivazione differenti, da lui detti *esprit*.

Il primo capitolo tratta proprio di Pascal e prende in esame sia i *Pensieri* che altre opere dello stesso autore. Dedicheremo poi un breve spazio al confronto tra Pascal e John Henry Newman, che può fungere da ideale anello di collegamento tra il filosofo francese e Wittgenstein. Di quest'ultimo si tornerà a parlare nei capitoli successivi, sia per affrontare la questione delle differenti tipologie di proposizioni logiche, sia per istituire un confronto con Pascal in merito al rapporto tra razionalità scientifica e razionalità fine.

Capitolo 1. Spirito di geometria, spirito di giustizia e spirito di finezza nelle opere di Pascal

Alcuni anni, forse una decina o poco meno¹⁰⁴, separano i testi pascaliani riguardanti la disputa sul vuoto dal frammento *De l'esprit géométrique* e dall'inizio della stesura dell'incompiuta Apologia. Nel primo gruppo di scritti Pascal non fa esplicito riferimento ai differenti tipi di *esprits*; tuttavia al loro interno egli tratta anche di questioni epistemologiche: così, dalla loro lettura, si evince la posizione dell'autore in merito al ruolo e ai metodi della ricerca scientifica, e ciò contribuisce a gettare luce anche sugli scritti successivi. Per questi motivi ritengo opportuno iniziare esponendo rapidamente quanto di questi testi può risultare d'interesse in relazione alle tematiche del nostro lavoro. Successivamente prenderò in esame il contenuto di *De l'esprit géométrique* e di alcuni frammenti dei *Pensieri*, per poi concludere con un paragrafo dedicato al rapporto tra gli *esprit* e le facoltà conoscitive – ovvero, cuore e ragione.

1.1. La conoscenza scientifica

La *querelle* circa la possibilità dell'esistenza del vuoto, nella quale Pascal viene coinvolto, comprende – tra gli altri scritti – lo scambio epistolare con l'"avversario", il gesuita Padre Noël, una lettera inviata all'amico Le Pailleur, nonché la stesura di una *Prefazione* – rimasta inedita durante la vita di Pascal – ad un annuncio, ma incompiuto e non pubblicato, *Trattato sul vuoto*. Alberto Peratoner, riallacciandosi ad alcune considerazioni di Jean Mesnard, rileva che Pascal sarebbe stato spinto ad elaborare il proprio metodo di lavoro a carattere scientifico proprio dalla necessità di far fronte alle obiezioni dei suoi numerosi oppositori: «a Pascal interessa soprattutto di concepire un metodo rigoroso che si distingua per chiarezza e *capacità persuasiva* [...]: il suo intento, fin d'ora "apologetico" in senso lato, lo spinge a focalizzare l'attenzione su poche, ma essenziali quanto efficacissime, regole dimostrative di una verità già riscontrata»¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Per alcuni scritti pascaliani cui si fa riferimento in questo capitolo, infatti, la datazione è incerta. In particolare, la *Prefazione al Trattato sul vuoto* e *Lo Spirito Geometrico* o *L'intelligenza geometrica* sono stati variamente collocati dagli studiosi, in un arco di tempo che va dal 1647 al 1651 per il primo testo e dal 1655 al 1658/59 per il secondo. Per approfondire, rimando alle introduzioni a queste due opere contenute in: B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola, trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano 1978; e in: B. Pascal, *Opere Complete*, a cura di M. V. Romeo, testi francesi e latini a fronte, Bompiani, Milano 2020.

¹⁰⁵ A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, p.145. Per una panoramica sugli scritti sul vuoto, cfr. *ivi*, Parte II, capitolo II, paragrafo 4; e anche *Id*, *Pascal*, pp.36-49 e P. Serini, *Pascal*, Einaudi, Torino 1975, pp.62-74.

Nella *Risposta di Blaise Pascal al Reverendissimo Padre Noël, rettore della Compagnia di Gesù, a Parigi* il nostro autore presenta già nelle prime righe, subito dopo i doverosi saluti e ringraziamenti al suo corrispondente, un'indicazione metodologica preliminare all'esposizione del suo punto di vista in merito alla questione del vuoto: una regola da applicare in tutti i casi «in cui si tratta di riconoscere la verità» e «che è in uso tra le persone che ricercano ciò che è veramente valido»¹⁰⁶.

Tale regola – che dunque implicitamente presuppone l'esistenza di una verità e la possibilità per l'uomo di conoscere contenuti veri – consiste nel non giudicare della positività o della negatività di una proposizione, a meno che ciò che si afferma o si nega non soddisfi una delle seguenti condizioni: «o che appaia così chiaramente e così distintamente di per se stesso ai sensi o alla ragione, secondo che sia soggetto agli uni o all'altra, che la mente non abbia alcun modo di dubitare della sua certezza, ed è ciò che noi chiamiamo *principi* o *assiomi*; [...] oppure, che esso si deduca con conseguenze infallibili e necessarie da tali principi o assiomi, dalla cui certezza dipendono tutte le conseguenze che ne derivano»¹⁰⁷. In questa lettera del 1647 è già presente, dunque, un'epistemologia che prevede due modalità conoscitive: una riferita ai principi e agli assiomi, che appaiono chiari e certi di per sé, e l'altra a ciò che si ricava tramite deduzione proprio a partire da quei principi. Entrambe queste modalità, che richiamano le future facoltà di *coeur* e *raison*, forniscono conoscenze vere: «Tutto ciò che soddisfa una di queste due condizioni è certo e vero»¹⁰⁸, proprio come si dirà nei *Pensieri*: «I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per diverse vie» (frammento 479).

C'è un ambito nel quale, tuttavia, questa regola non può essere applicata: «riserviamo per i misteri della fede, che lo Spirito Santo ha egli stesso rivelato, quella sottomissione della mente che porta la nostra credenza a dei misteri nascosti ai sensi e alla ragione»¹⁰⁹. Quando si conduce una ricerca scientifica, quale appunto quella riguardante l'esistenza del vuoto, non c'è invece spazio per la sottomissione ad una qualche autorità, per quanto rispettabile: «sugli argomenti di questa natura, noi non ci fondiamo sulle autorità: quando citiamo gli autori, noi citiamo le loro dimostrazioni e non i loro nomi; noi non abbiamo alcun riguardo per loro, se non nelle materie storiche»¹¹⁰. Si inizia qui a delineare il fatto – ulteriormente sviluppato, come vedremo, in altri scritti – che materie differenti hanno metodi e criteri di affidabilità differenti.

¹⁰⁶ B. Pascal, *Risposta di Blaise Pascal al Reverendissimo Padre Noël, rettore della Compagnia di Gesù, a Parigi*, in *Opere Complete*, a cura di M. V. Romeo, testi francesi e latini a fronte, Bompiani, Milano 2020, p.669.

¹⁰⁷ *Ivi*, p.671.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ivi*, p.675.

Infine, Pascal si esprime anche su come ci si debba comportare quando si valuta l'attendibilità dell'ipotesi esplicativa di un fenomeno. Ci si possono presentare tre casi: o «dalla sua negazione si conclude una palese assurdit , e allora l'ipotesi   vera e certa; oppure dalla sua affermazione si conclude una palese assurdit , e allora l'ipotesi   ritenuta falsa; e quando non si   potuto dedurre un assurdo, n  dalla sua negazione, n  dalla sua affermazione, l'ipotesi resta dubbia. Di modo che, per far s  che un'ipotesi sia evidente, non basta che tutti i fenomeni ne conseguano; mentre, se ne consegue qualcosa contraria a uno solo dei fenomeni, questa basta per essere sicuri della sua falsit »¹¹¹. Si tratta di un metodo di lavoro che adotta una prospettiva falsificazionista, molto vicina a quella che sar  la posizione popperiana: secondo tale prospettiva, un'ipotesi, per quanto teoreticamente solida e ben sostenuta dalle evidenze sperimentali,   sempre esposta alla possibilit  di essere giudicata falsa qualora emerga anche una sola prova a suo sfavore.

Queste stesse idee espresse nella lettera a Padre No l vengono riprese, approfondite e ampliate anche negli altri scritti composti in quegli anni. Ad esempio, nella *Lettera di Pascal a Le Pailleur*, di pochi mesi posteriore, si descrive l'ordine secondo il quale   opportuno procedere quando si conduce una ricerca relativa alla possibile esistenza di un fenomeno. Come vedremo, tale procedimento – utilizzabile tanto nelle scienze naturali quanto in ambito geometrico-matematico – verr  riproposto negli stessi termini in *De l'esprit géométrique*, e rappresenta dunque un importante punto di passaggio verso l'elaborazione della posizione espressa nei *Pensieri*.

Innanzitutto, Pascal sottolinea la differenza tra definire qualcosa e assicurarne l'esistenza: la definizione   solo un primo passo, poich  «si devono sempre definire le cose prima di cercare se esse siano possibili o no»¹¹². Ma gli ingredienti necessari per giungere «alla conoscenza delle verit » sono tre, ovvero «la definizione, l'assioma e la prova: infatti, in un primo tempo noi concepiamo l'idea di una cosa; dopo diamo un nome a quest'idea, cio  la definiamo; e infine cerchiamo se questa cosa sia vera o falsa». Nella fase della prova, e cio  della verifica, rimane la cautela adottata da Pascal nella lettera precedente: «Se troviamo che [questa cosa]   impossibile, essa passa per una falsit ; se dimostriamo che   vera, essa passa per una verit ; e finch  non si possono provare n  la sua possibilit  n  la sua impossibilit , essa passa per immaginazione»¹¹³.

Inoltre, in questo testo torna – seppur di sfuggita – la questione del diverso atteggiamento che   opportuno tenere rispetto a tesi religiose: «I misteri che riguardano la Divinit  sono troppo santi per profanarli con le nostre dispute; noi li dobbiamo fare oggetto delle nostre adorazioni, e non il soggetto delle nostre

¹¹¹ *Ivi*, p.675-677.

¹¹² B. Pascal, *Lettera di Pascal a Le Pailleur*, in *Opere Complete*, p.703.

¹¹³ *Ibidem*.

conversazioni»¹¹⁴. Infine, sempre fra le righe, traspare la preminenza in campo scientifico delle risultanze sperimentali sull'autorità: parlando di un'ipotesi sostenuta da Torricelli e condivisa anche da altri scienziati sulla base di alcuni esperimenti, Pascal dice: «Noi ne attendiamo tuttavia la conferma dall'esperimento che si deve fare su una delle nostre più alte montagne»¹¹⁵; nonostante si capisca che Pascal stesso condivideva la posizione di Torricelli e aveva grande stima del collega, da questo passo emerge quanta importanza avesse per lui la possibilità di replicare l'esperienza in prima persona.

L'ultimo testo che qui prenderemo in esame è la *Prefazione al Trattato sul Vuoto*, particolarmente interessante perché si presenta come un vero e proprio manifesto contro il sovvertimento dell'ordine delle scienze, ovvero l'inversione nell'uso del principio di autorità e del principio di ragione tra discipline storiche e discipline scientifiche. Pascal lamenta il fatto che il rispetto nei confronti degli autori antichi stia impedendo il progresso nelle scienze, mentre bisogna tenere presente che discipline differenti hanno oggetti, e dunque anche scopi e metodi, differenti: «le une dipendono solo dalla memoria e sono puramente storiche, giacché hanno per oggetto solamente la conoscenza di ciò che gli autori hanno scritto; le altre dipendono solo dal ragionamento, e sono interamente dogmatiche¹¹⁶, giacché hanno per oggetto la ricerca e la scoperta delle verità nascoste»¹¹⁷.

Nel prosieguo del testo, Pascal approfondisce la differenza tra le due categorie di discipline, precisando le loro caratteristiche. Le materie del primo tipo sono: storia, geografia, giurisprudenza, lingue e, soprattutto, teologia; «sono limitate, come i libri in cui esse sono contenute», poiché nei testi «è contenuto tutto quello che se ne può sapere: di qui è evidente che se ne può avere una conoscenza completa, e che non è possibile aggiungerci null'altro»¹¹⁸. Se quest'ultima affermazione risulta per noi un po' troppo perentoria e difficilmente condivisibile – basti pensare ai progressi in ambito storico resi possibili dal ritrovamento di reperti archeologici, che gettano continuamente nuova luce sulle nostre conoscenze riguardo la vita dei popoli antichi, o alle scoperte geografiche alimentate in Età Moderna dai numerosi viaggi esplorativi –, bisogna tener presente che: (1) all'epoca in cui visse Pascal molte di queste discipline avevano effettivamente come fonte principale proprio i resoconti degli autori antichi, poiché non esisteva, ad esempio, una pratica archeologica paragonabile a quella odierna; (2) l'intento di Pascal è quello di sottolineare che in alcuni campi d'indagine il ricorso all'autorità degli antichi è giustificato e affidabile, mentre in altri non è sufficiente: se gli storici contemporanei di Giulio Cesare concordano nel dire che egli

¹¹⁴ *Ivi*, p.705.

¹¹⁵ *Ivi*, p.713.

¹¹⁶ Qui è evidente che “dogmatico” non significa “relativo ad un dogma religioso”; in questo contesto, il termine si può considerare, invece, sinonimo di “dottrinale”.

¹¹⁷ B. Pascal, *Prefazione al Trattato sul vuoto*, in *Opere Complete*, p.647.

¹¹⁸ *Ibidem*.

morì nel 44 a.C., o se i geografi greci del IV secolo a.C. indicano nello stesso luogo l'ubicazione delle principali città greche, non avremmo motivazioni ragionevoli per non considerare i loro testi, basati sulla loro esperienza, delle prove affidabili; invece, in ambito scientifico, per quanto agli antichi vada riconosciuto il merito di importanti scoperte e invenzioni, è sempre possibile che nuovi studi contraddicano i precedenti, e non è sufficiente l'autorevolezza e l'affidabilità di uno studioso per garantire che le sue ricerche su un certo fenomeno abbiano dato risultati definitivi; (3) infine, bisogna ricordare che, per Pascal, «dove questa autorità ha la principale forza è nella teologia [...] poiché i suoi principi sono al di sopra della natura e della ragione, e la mente umana, troppo debole per arrivarci con le sue sole forze, non può pervenire a questi alti concetti se non vi è condotta da una forza onnipotente e soprannaturale»¹¹⁹.

Dunque, il suo riferimento principale, più che la storia o la geografia, è la teologia, che si trova in una situazione opposta a quella delle scienze, le quali si occupano di «cose che cadono sotto i sensi o sotto il ragionamento: l'autorità è lì inutile; soltanto la ragione ha modo di conoscerle»¹²⁰. Proprio per questo, la mente trova nelle materie scientifiche «una completa libertà di estendersi [...] e le sue invenzioni possono essere tutte insieme senza fine e senza interruzione... Così la geometria, l'aritmetica, la musica, la fisica, la medicina, l'architettura, e tutte le scienze che sono subordinate all'esperienza e al ragionamento, devono svilupparsi per diventare perfette»¹²¹. Ecco che si ritrova anche in questo testo l'affermazione delle potenzialità, e al contempo dei limiti, della ragione umana, che negli ambiti di sua pertinenza può dispiegare le proprie forze e produrre conoscenze vere, mentre in altri – e in particolare in teologia – deve accettare di sottomettersi, poiché le verità di Fede non sono alla portata dei suoi procedimenti dimostrativi.

Purtroppo, a detta di Pascal, nella sua epoca si stava verificando un utilizzo indebito dei due criteri, che aveva come risultato la produzione e l'accettazione di idee nuove in teologia e il rifiuto delle novità proposte dai recenti studi di fisica, «come se il rispetto che si ha per gli antichi filosofi fosse per dovere, mentre quello che si porta ai più antichi dei Padri fosse solo di buona creanza!»¹²². Questo non significa che la ragione sia esclusa dalla teologia e che l'autorità degli studiosi antichi non abbia alcuna rilevanza nelle scienze. Ciò che preoccupa Pascal è l'«uso *esclusivo* di uno dei due principi nell'ambito di non diretta competenza quale criterio originario e fondamentale in grado di orientare e condizionare la ricerca»¹²³. Infatti egli considera come «cecità» l'atteggiamento di «coloro che, nelle discipline fisiche, adducono come prova la *sola*

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ivi*, p.649.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, p.156.

autorità al posto del ragionamento e degli esperimenti» – esperimenti che, in altro passo del medesimo scritto, vengono definiti «i soli principi della fisica»¹²⁴ –, e prova «orrore per la malizia degli altri, che utilizzano *solo* il ragionamento nella teologia, anziché l'autorità della Scrittura e dei Padri»¹²⁵.

Ma, una volta ristabilita la corretta “gerarchia”, «Pascal sembra poter ammettere la possibilità di un certo ruolo complementare e sussidiario da parte dei suddetti criteri nei rispettivi ambiti di reciproca non diretta applicabilità, come di fatto accadrà in tutti i suoi scritti a carattere filosofico-religioso»¹²⁶. Peratoner rileva un indizio di questa apertura già poco oltre, all'interno dello stesso testo, pur in un contesto in cui l'intento è quello di legittimare le nuove scoperte in campo scientifico. Pascal infatti scrive che le conoscenze consegnateci dagli antichi «sono servite da gradini per le nostre»¹²⁷ e paragona la storia dell'umanità alla vita di un singolo individuo, ritagliando uno spazio per la conservazione delle acquisizioni di chi ci ha preceduto: così come una persona alla nascita è ignorante ma nel corso dello sviluppo si istruisce, sia grazie alla propria esperienza che a quella dei suoi predecessori, depositata nella memoria e nei libri, e può aumentare ulteriormente queste conoscenze con il proprio contributo; allo stesso modo l'umanità progredisce nel corso della sua storia, giovandosi degli apporti di ciascuno. In quest'ottica, gli antichi rappresentano l'infanzia dell'umanità, essendo più vicini alla sua nascita, mentre «noi abbiamo aggiunto alle loro conoscenze l'esperienza dei secoli successivi»¹²⁸. Essi possono essere ben scusati, se hanno commesso degli errori, perché non avevano a disposizione gli strumenti e le esperienze necessari, ma «potremmo noi essere scusati, se rimanessimo della stessa idea [...]?»¹²⁹.

Nella conclusione di questo frammento incompiuto tornano alcune rilevanti affermazioni epistemologiche e metodologiche, che richiamano, quasi a voler chiudere il cerchio, quelle contenute nella lettera a Padre Noël. Innanzitutto, torna il cauto atteggiamento falsificazionista, qui utile per giustificare il superamento del principio di autorità e la legittimità del progresso scientifico, poiché non vi è garanzia che una teoria non possa un giorno essere confutata o quantomeno perfezionata: per parlare in generale di un fenomeno, «non basterebbe averlo osservato costantemente in cento riscontri differenti, né in mille, né in qualsiasi altro numero, [...] poiché, se restasse un solo caso da esaminare, questo solo basterebbe per impedire la definizione generale [...]. Infatti, in tutte le discipline la cui prova consiste in esperimenti e non in

¹²⁴ B. Pascal, *Prefazione al Trattato sul vuoto*, in *Opere Complete*, p.651.

¹²⁵ *Ivi*, p.649, corsivo mio.

¹²⁶ A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, p.157.

¹²⁷ B. Pascal, *Prefazione al Trattato sul vuoto*, in *Opere Complete*, p.651.

¹²⁸ *Ivi*, p.653. Per leggere l'itero passo contenente l'analogia tra la storia dell'umanità e quella del singolo individuo, si vedano le pp.651-653.

¹²⁹ *Ibidem*.

dimostrazioni, non si può fare alcuna affermazione universale se non mediante l'enumerazione generale di tutte le parti o di tutti i casi differenti»¹³⁰.

Infine, nelle ultime righe, Pascal fa un'affermazione molto rilevante ai fini della comprensione della sua posizione epistemologica, sia per come quest'ultima viene espressa in questi scritti, sia per come verrà elaborata nei successivi: «la verità, quantunque scoperta di recente, deve sempre avere il sopravvento, poiché essa è sempre più antica di tutte le opinioni che se ne sono avute, e significherebbe ignorarne la natura l'immaginare che essa abbia cominciato a esistere nel momento in cui ha cominciato a essere conosciuta»¹³¹. Al di là delle differenze di contenuto e di metodologia tra ambito scientifico e ambito teologico, il nodo centrale è «la priorità assoluta della verità»: è il rischio di non veder rispettato questo primato a generare l'indignazione nei confronti del sovvertimento dell'ordine delle scienze, che «non permette, in altre parole, di conoscer[e la verità] con chiarezza o di progredire nella sua scoperta»¹³²; inoltre, sempre in ragione di questo primato Pascal precisa che «l'eventuale disvelamento, storicamente determinato, della verità, nulla toglie allo statuto ontologico del contenuto veritativo, che permane stabilmente di contro alla caducità delle singole e molteplici opinioni: rispetto ad esse, la verità è “*toujours plus ancienne*”»¹³³. La precisazione «indica poi chiaramente che questa maggiore antichità sta ad esprimere, nel linguaggio figurato di Pascal, l'eternità della verità o, meglio ancora, la sua metatemporalità»¹³⁴.

1.2. De l'esprit géométrique

Riferendosi al modo in cui Pascal intese e praticò la scienza, Mesnard ha scritto: «Fra le opere della mente, essa offre il vantaggio unico di condurre a delle verità rigorosamente esatte e irrefutabili. [...] Qual è il segreto della certezza scientifica? Una volta scoperto, potrà essere esteso ad altri campi dell'attività intellettuale? Considerato pressappoco in questo modo, il problema del *metodo* non cessò d'interessare Pascal, dal tempo delle controversie sul vuoto fino a quello della riflessione apologetica»¹³⁵.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ivi*, p.655.

¹³² A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, p.159.

¹³³ A. Peratoner, *Pascal*, p.46.

¹³⁴ A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, p.159. Cfr. anche quanto rilevato ai paragrafi 3.1 e 4.3 della I Parte del presente lavoro.

¹³⁵ J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, p.105.

Proprio nei frammenti che fanno parte dello scritto incompiuto noto come *De l'esprit géométrique*¹³⁶ – e in particolare nella prima delle due sezioni che lo compongono, intitolata *Riflessioni sulla geometria in generale* – troviamo la descrizione più completa ed esaustiva del metodo utilizzato da Pascal per «dimostrare le verità già rinvenute» e «chiarirle in modo tale che la dimostrazione ne risulti incontrovertibile»¹³⁷. Si tratta del metodo seguito in geometria, una modalità di approccio ai contenuti conoscitivi che può fare da modello anche per tutti gli altri casi in cui si cerchi di condurre un'argomentazione in modo rigoroso. Pascal motiva questa scelta sulla base del fatto che solo la geometria «conosce le vere regole del ragionamento» ed è «quasi la sola delle scienze umane» che produce dimostrazioni «infallibili»¹³⁸.

Questo breve opuscolo contiene molti dei motivi già incontrati negli scritti sul vuoto e aiuta la lettura di alcuni frammenti dei *Pensieri*, poiché ha per oggetto proprio quell'*esprit géométrique* che nei *Pensieri* verrà affiancato da *esprit de finesse* ed *esprit de justesse*; per questo, il testo in esame può essere definito «il manifesto delle opere scientifiche di Pascal» e al contempo «una cerniera tra le opere prettamente scientifiche e quelle di carattere etico-religioso»¹³⁹, se non addirittura l'equivalente pascaliano del *Discorso sul metodo*¹⁴⁰.

Per poter esporre il metodo geometrico, Pascal ritiene opportuno spiegare prima «un metodo ancor più eminente e più completo», una sorta di modello ideale «che elaborerebbe le dimostrazioni nella più alta eccellenza», «ma a cui gli uomini non possono mai arrivare: infatti, ciò che oltrepassa la geometria ci supera»¹⁴¹. Il pensatore francese ci pone dunque nuovamente di fronte ai limiti delle capacità conoscitive umane, come tornerà a fare anche nei *Pensieri*. Questi limiti risultano facilmente evidenti, se si considerano i due criteri a cui dovrebbe corrispondere il metodo ideale ma impraticabile poc'anzi menzionato: «non usare alcun termine di cui non si fosse spiegato prima con chiarezza il senso; [...] non avanzare mai alcuna proposizione che non si sia già dimostrata con altre verità già conosciute; cioè, in breve, [...] definire tutti i termini e [...] dimostrare tutte le proposizioni»¹⁴². Ma ciò risulta impossibile: «infatti è evidente che i primi termini che si vorrebbero definire ne supporrebbero altri antecedenti per servire alla loro spiegazione, e che, allo stesso modo, le prime

¹³⁶ Molto probabilmente l'opuscolo era destinato a fare da introduzione a un libro di testo per le Piccole Scuole di Port-Royal. Per un'esposizione e una trattazione dei contenuti di questo scritto, si può fare riferimento a: A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, pp.162-182; Id., *Pascal*, pp.49-60; A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Roma-Bari 2003, V ed, pp.19-25; P. Serini, *Pascal*, pp.138-148; M. V. Romeo, *Nota introduttiva a L'intelligenza geometrica*, in B. Pascal, *Opere Complete*, pp.1579-1588.

¹³⁷ B. Pascal, *L'intelligenza geometrica*, in *Opere Complete*, p.1591.

¹³⁸ *Ivi*, p.1593.

¹³⁹ M. V. Romeo, *Nota introduttiva a L'intelligenza geometrica*, in B. Pascal, *Opere Complete*, p.1579.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p.1581.

¹⁴¹ B. Pascal, *L'intelligenza geometrica*, in *Opere Complete*, p.1593.

¹⁴² *Ibidem*.

proposizioni che si vorrebbero dimostrare ne supporrebbero altre che le precedessero; e così è chiaro che non si arriverebbe mai alle prime»¹⁴³.

Si tratta della stessa questione sulla quale avrebbe riflettuto anche Wittgenstein, circa tre secoli più tardi: quella del regresso all'infinito. Come il filosofo austriaco constata che le giustificazioni arrivano a un termine, anche Pascal rileva che «si giunge necessariamente a dei nomi primitivi, che non si possono più definire, e a dei principi così chiari che non se ne trovano più altri che lo siano di più, per servire alla loro dimostrazione»¹⁴⁴. Questo è per lui segno dello «stato d'impotenza naturale e immutabile»¹⁴⁵ in cui si trovano gli uomini. Ma l'impossibilità di attenersi a quel metodo idealmente perfetto non comporta che si debba rinunciare a seguire qualsiasi ordine. «Infatti, ce n'è uno, ed è quello della geometria, che in verità è inferiore in quanto è meno convincente, ma non in quanto è meno certo. Esso non definisce tutto e non dimostra tutto, ed è proprio in questo che gli è inferiore; ma esso suppone solo cose chiare e certe mediante il lume naturale, e per cui è perfettamente vero, sostenendolo la natura in mancanza del discorso»¹⁴⁶. Quest'ordine prevede «di non definire le cose chiare e comprese da tutti, e di definire tutte le altre; e di non dimostrare tutte le cose conosciute dagli uomini, e di dimostrare tutte le altre»; di modo che, riguardo ai termini usati, tutti risultano «perfettamente intelligibili, o per il lume naturale, o per le definizioni»; e riguardo alle proposizioni, «tutto ciò che la geometria propone è perfettamente dimostrato, o con il lume naturale, o con le prove»¹⁴⁷. Sbagliano dunque «allo stesso modo coloro che tentano di definire tutto e dimostrare tutto, e coloro che trascurano di farlo nelle cose che non sono di per sé evidenti»¹⁴⁸.

Chiarezza, certezza, evidenza e indimostrabilità per via formale: sono proprio le caratteristiche che Pascal aveva attribuito ai principi e agli assiomi già nella lettera indirizzata a Padre Noël; qui vi si aggiunge il riferimento al «lume naturale», termine di sapore agostiniano, precursore di quella facoltà che nei *Pensieri* verrà denominata “cuore”¹⁴⁹. Inoltre, gli ultimi passi poco sopra citati ricordano la descrizione delle modalità conoscitive umane che Pascal fornirà al frammento 479 dei *Pensieri*¹⁵⁰: «Ed è altrettanto inutile o altrettanto ridicolo che la ragione chieda al cuore prove dei suoi

¹⁴³ *Ivi*, p.1595.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ivi*, p.1597.

¹⁴⁷ *Ivi*, p.1601.

¹⁴⁸ *Ivi*, p.1597.

¹⁴⁹ Anche se è doveroso precisare che al lume naturale non vengono attribuite tutte le caratteristiche che sono proprie della conoscenza mediante il cuore: non si parla esplicitamente, ad esempio, di “sentimento”, “intuito” e “istinto”. Né si dice esplicitamente che si tratti di una facoltà o di un organo indipendente dalla ragione.

¹⁵⁰ Cfr. anche paragrafo 1.1 della I Parte del presente lavoro.

principi, [...] quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra».

Peraltro, le somiglianze non si limitano a questo; come già ricordato, in quello stesso frammento si portano i seguenti esempi di principi primi: «l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri, [...] e che i numeri sono infiniti»; riguardo la conoscenza che di questi principi si può avere, Pascal dice che essa è «altrettanto salda di una qualsiasi di quelle che i nostri ragionamenti ci procurano. [...] I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza». in *De l'esprit géométrique* Pascal elenca alcuni termini che la geometria non definisce perché già chiari ed evidenti: essi sono proprio «spazio, tempo, movimento, numero, uguaglianza». Di queste parole si fa uso «con la stessa sicurezza e la stessa certezza come se fossero spiegate in modo perfettamente privo di equivoci»¹⁵¹. Per questi oggetti semplici e indefinibili «la mancanza di definizione è una perfezione piuttosto che un difetto, perché ciò non deriva dalla loro oscurità, ma dalla loro estrema evidenza»¹⁵²; e la stessa cosa si può dire delle proposizioni indimostrabili¹⁵³. Da tutto ciò Pascal conclude: «Da qui si vede che la geometria non può definire gli oggetti né dimostrare i principi; ma per questo solo e vantaggioso motivo: che gli uni e gli altri stanno in un'estrema chiarezza naturale, che convince la ragione più potentemente del discorso»¹⁵⁴.

Si potrebbero trovare molti altri motivi di affinità tra *De l'esprit géométrique* e gli scritti sul vuoto¹⁵⁵ o i frammenti dei *Pensieri*. Tuttavia, per restare sulle tematiche che interessano più da vicino questo lavoro, menzionerò solo un ultimo aspetto, che lega questo testo alla *Lettera di Pascal a Le Pailleur* e ai *Pensieri*. Nella lettera all'amico, come già ricordato, Pascal afferma che servono tre cose per ottenere la conoscenza della verità: la definizione, l'assioma e la prova. Abbiamo appena visto che definizioni (cui inizia ad affiancarsi il termine "principi") e prove (o dimostrazioni) sono anche l'ossatura del metodo geometrico descritto nelle *Riflessioni sulla geometria in generale*: la prima delle due sezioni che compongono *De l'esprit géométrique*. Nella seconda parte, intitolata *L'arte di persuadere*, Pascal si occupa del «modo in cui gli

¹⁵¹ B. Pascal, *L'intelligenza geometrica*, in *Opere Complete*, p.1597.

¹⁵² *Ivi*, p.1603.

¹⁵³ Cfr. *ivi*, p.1605. Anche di esse Pascal dice: «siccome la causa che le rende incapaci di dimostrazione non è la loro oscurità ma, al contrario, la loro estrema evidenza, questa mancanza di prova non è un difetto, ma piuttosto una perfezione».

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ Ad esempio, ne *L'intelligenza geometrica* si trova nuovamente espresso il criterio – già presentato nella lettera a Padre Noël – secondo cui si può accettare la verità di una proposizione se il suo contrario si dimostra falso: «ogni volta che una proposizione è inconcepibile, bisogna sospenderne il giudizio e non negarla per tal segno, ma esaminarne il contrario; e se lo si trova manifestamente falso, si può arditamente affermare la prima, per incomprendibile che sia» (in *Opere Complete* p.1605).

uomini acconsentono a ciò che si propone loro»¹⁵⁶. Tale consenso può essere dato o perché si convince la mente del soggetto a partire «dai principi comuni e dalle verità riconosciute»¹⁵⁷, oppure perché si compiace la sua volontà, facendo leva sui «desideri naturali e comuni a tutti gli uomini»¹⁵⁸; il nostro autore dichiara di voler trattare solo le regole del primo metodo, che nuovamente vede come caso emblematico quello della geometria¹⁵⁹.

Pascal si esprime nei seguenti termini, che richiamano sia quelli della lettera a Le Pailleur, sia quelli delle *Riflessioni sulla geometria in generale*, sia quelli che torneranno, almeno in parte, nei *Pensieri*: «Ora, vi è un'arte, ed è quella che io presento, per far vedere il nesso delle verità con i loro principi [...]. Quest'arte, che io chiamo l'arte di persuadere, e che propriamente non è che la direzione delle prove metodiche perfette, consiste in tre parti fondamentali: definire, con definizioni chiare, i termini di cui ci si deve servire; proporre principi o assiomi evidenti, per dimostrare la cosa di cui si tratta; e sostituire sempre mentalmente nella dimostrazione le definizioni al posto dei termini definiti»¹⁶⁰. Nel prosieguo del testo, Pascal espone le regole necessarie per utilizzare questo metodo alla perfezione. Tra le regole per le definizioni, si ricorda di non definire le parole già «conosciute di per sé stesse»; tra le regole per gli assiomi, si richiede di ammettere come tali solo «cose già perfettamente evidenti»; tra le regole per le dimostrazioni, si avverte di «non tentare di dimostrare nessuna delle cose che sono talmente evidenti di per sé stesse, da non avere nulla di più chiaro per dimostrarle»¹⁶¹, e di dimostrare invece quelle un po' oscure, utilizzando come prova solo assiomi evidenti o proposizioni già dimostrate.

Nei *Pensieri* questo metodo verrà esposto in modo più conciso¹⁶², ma si ritroverà il medesimo schema anticipato nei testi precedenti, seppur con formulazioni in parte differenti: nonostante i diversi contesti di stesura di questi scritti, la loro natura non sistematica e la condizione di incompiutezza di alcuni, essi tracciano uno schizzo

¹⁵⁶*Ivi*, p.1615. Peraltro, ne *L'arte di persuadere* compare anche il termine "cuore", menzionato in relazione alle verità divine. Queste ultime non cadono «sotto l'arte del persuadere, perché sono infinitamente al di sopra della natura. Dio solo può collocarle nell'anima, e nel modo che gli aggrada. Io so che ha voluto che esse entrino dal cuore nella mente, e non dalla mente nel cuore» (*ibidem*). Questo passo ricorda molto alcuni frammenti dei *Pensieri* riguardanti la Fede e la religione, già menzionati al paragrafo 1.1 della I Parte del presente lavoro.

¹⁵⁷ *Ivi*, p.1617.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ivi*, p.1619.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ivi*, p.1621.

¹⁶² Ad esempio, al frammento 479, in cui viene descritto il ruolo del cuore, si fa uso solamente del termine "principi" e non si menzionano invece definizioni e assiomi. Tuttavia, come fa notare Peratoner in un suo articolo, questi ultimi due «ricoprono ancora il significato di *principe* in quanto dati indimostrabili ed evidenti, offerti dalla natura quali "points de départ du raisonnement"» (A. Peratoner, *Blaise Pascal e le ragioni del cuore*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol.89, 1997, n°2/3, p.322). La stessa osservazione si ritrova anche in Id., *Pascal*, p.224, ed è condivisa anche da J. Mesnard in *Sui "Pensieri" di Pascal*, pp.107-108.

complessivamente coerente della posizione gnoseologica e metodologica di Pascal, mostrando l'esistenza di una continuità nel modo di intendere le facoltà conoscitive e i metodi utilizzabili per assicurare una conoscenza vera e solida.

1.3. I Pensieri

I frammenti raccolti sotto il titolo di *Pensieri* non erano destinati a comporre un'opera di gnoseologia, bensì, com'è noto, un'opera apologetica. Questo, unitamente alla natura incompiuta dell'opera stessa, fa sì che i passi da cui poter ricavare considerazioni epistemologiche non siano molto numerosi. Tuttavia, in essi si trovano alcune indicazioni che arricchiscono il quadro emerso dagli scritti analizzati nel paragrafo precedente, dedicati prevalentemente alla conoscenza scientifica. Da un lato, nei *Pensieri* viene messo maggiormente a fuoco il ruolo di cuore e ragione, individuate come le due facoltà che concorrono e collaborano al processo conoscitivo, ciascuna con la propria dinamica specifica. Dall'altro – ed è l'oggetto del presente paragrafo – si introduce il fatto che esistono altre modalità di approccio ai contenuti conoscitivi oltre a quella geometrica: materie o ambiti differenti, infatti, richiedono attitudini differenti, richiedono di modulare il metodo utilizzato in base alle caratteristiche dell'oggetto conosciuto, e in particolare in base alle tipologie di principi proprie dell'ambito in cui ci si muove.

Questi differenti approcci vengono descritti con una certa ampiezza in due soli frammenti. Ciò ha dato origine a diverse interpretazioni in merito al loro ruolo e alla loro natura, in particolare per quanto riguarda il rapporto tra questi *esprit* e le già nominate facoltà conoscitive. Alcune di queste interpretazioni verranno menzionate nel prosieguo del discorso, ma ciò che qui più ci interessa è rilevare le caratteristiche principali e più facilmente individuabili delle tre tipologie di spiriti, o intelligenze, allo scopo di evidenziare l'articolazione dei differenti ambiti in cui si possono esercitare le capacità conoscitive umane. Iniziamo dunque con la lettura di alcuni passi.

Al frammento 21 *l'esprit de géométrie* viene messo a confronto con *l'esprit de finesse*, inizialmente sulla base delle differenti tipologie di principi da cui i due muovono. Nel primo, «i principi sono palpabili, ma lontani dall'uso comune; di modo che si fa fatica a volgere la testa da quella parte, per mancanza d'esercizio: ma per poco che vi si volga, si scorgono appieno i principi». Continuando con l'uso di un linguaggio icastico ma efficace, nel prosieguo del frammento questi principi sono definiti anche «grossi», «netti e tangibili». Invece, quelli dello spirito di finezza sono «nell'uso comune e davanti agli occhi di tutti. Non c'è bisogno di volgere la testa, né di farsi violenza; basta avere una buona vista, ma che sia buona: infatti i principi sono così legati e di così gran numero, che è quasi impossibile che non ne scappi qualcuno». Per via di queste loro caratteristiche, persino l'analogia con il senso della vista non è del tutto efficace, e

Pascal aggiunge: «Li si scorgono appena, li si avvertono più che non li si scorgano; si pena moltissimo a farli avvertire a chi non li sente di per se stesso».

Ma la differenza tra le due tipologie di *esprit* non è solo nelle caratteristiche dei rispettivi principi, ma anche nel modo di “maneggiarli”, ovvero nelle procedure adottate. Ciò viene messo in luce attraverso il confronto tra i “geometri”, ovvero le persone con una maggiore attitudine per le materie e i procedimenti propri di questo approccio, e gli “spiriti fini”, che hanno più confidenza con ciò che ricade nell’ambito della *finesse*. Alcuni spiriti fini faticano ad essere geometri, sia perché non riescono a «dirigere la loro vista verso i principi, per loro inconsueti, della geometria», sia perché sono «abituati a giudicare con un solo sguardo»; e «rimangono così frastornati – quando si presentano loro proposizioni in cui non comprendono nulla e per capire le quali bisogna utilizzare definizioni e principi così sterili, che loro non hanno affatto l’abitudine di prendere in considerazione in modo particolareggiato». Invece, «ciò che impedisce ai geometri di essere fini, è il fatto che non riescono a scorgere ciò che è dinanzi a loro e che, usi [...] a ragionare solo dopo aver ben visto e maneggiato i loro principi, si perdono nelle cose sottili [...]: sono cose talmente delicate e così numerose, che bisogna avere una sensibilità assai fine e assai precisa per avvertirle, e giudicare con precisione e giustamente conformemente a tale sentimento, senza potere, il più delle volte, dimostrarle l’una dopo l’altra come in geometria».

Il procedimento geometrico prevede infatti di organizzare e scandire le dimostrazioni in una serie enumerabile e ordinata di passaggi argomentativi, a partire da principi ben chiari e distinti. Questo metodo trova la propria applicazione più efficace in geometria, ma può essere utilizzato in tutti gli ambiti in cui si riesca a procedere nello stesso modo – come avviene, ad esempio, anche nella logica e in alcuni campi della filosofia, come la metafisica. Lo spirito fine, invece, che utilizza principi più familiari ma meno chiari, è il metodo più adatto quando si ha a che fare con questioni non calcolabili e irriducibili ad essere trattate con un approccio matematico: possiamo supporre che esso sia all’opera, per esempio, in questioni afferenti alla sfera dell’esistenza umana, dei rapporti sociali e della moralità in senso lato¹⁶³.

Anche la finezza ha una propria forma di consequenzialità, una propria specificità argomentativa, che è però diversa da quella geometrica¹⁶⁴: «Bisogna vedere la cosa tutta d’un colpo al primo sguardo, e non già in un progresso di ragionamenti, almeno fino a un certo punto. E così, è raro che i geometri siano spiriti fini», perché «vogliono

¹⁶³ Per queste ipotesi, largamente condivise dagli interpreti del pensiero pascaliano, riguardo le materie che ricadono sotto l’azione dello spirito fine, cfr.: J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, pp.76-87; A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, pp.63-70; e J. Mesnard, *Sui “Pensieri” di Pascal*, p.111.

¹⁶⁴ Scrive in proposito Paolo Pagani: «Nei *Pensieri* troviamo che il procedere “fine” non è procedurale – come oggi si direbbe –; non è basato, cioè, su di un numero finito e dominabile di premesse, né su di un numero finito ed elencabile di passaggi argomentativi». (P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes Editrice, Napoli 2012, p.169).

considerare geometricamente tali cose fini e si rendono ridicoli, volendo iniziare con le definizioni e in seguito con i principi, mentre questo non è il modo di comportarsi in tale sorta di ragionamenti. Non che la mente non lo faccia, ma lo fa tacitamente, naturalmente e senza arte»; cioè senza poter individuare e scandire i singoli passaggi. Tuttavia, la ragione non è esclusa da questa forma di conoscenza: infatti, anche in ambito fine «bisogna avere [...] la mente a posto per non ragionare in modo scorretto su principi noti»¹⁶⁵.

Fin qui, il frammento 21. Al frammento 22 compare un'altra distinzione: quella tra il già citato *esprit de géométrie* e *l'esprit de justesse*. Entrambi rappresentano forme di «retto giudizio» (*sens droit*) e sono in grado di derivare con esattezza le conseguenze dai loro principi. In questo caso, la differenza verte sul fatto che lo spirito geometrico «comprende un gran numero di principi senza confonderli» ed è quindi caratterizzato da «ampiezza d'ingegno», mentre lo spirito di giustezza è capace di «penetrare bene pochi principi fino in fondo» e di comprendere «con vivacità e profondità le conseguenze dei principi», distinguendosi per «forza e dirittura d'ingegno». Benché Pascal non approfondisca ulteriormente le caratteristiche dell'*esprit de justesse*, dal frammento 22 si può evincere che il suo campo di applicazione privilegiato sia la fisica; infatti, il nostro autore riporta il seguente esempio: «alcuni comprendono bene gli effetti dell'acqua, nella quale vi sono pochi principi; ma le conseguenze sono così fini, che solo una estrema rigorosità di mente vi può arrivare».

Da quanto esposto finora si può rilevare che, nonostante sia necessario adattare le procedure alla materia trattata, le tre tipologie di *esprit* condividono il medesimo schema di funzionamento. Come scrive Mesnard, «l'attività di tutte queste menti si effettua secondo un modello identico: si tratta sempre di porre dei principi e di dedurre delle conseguenze. [...] La differenza fra queste diverse menti sta essenzialmente nella differenza dei principi»¹⁶⁶. Quella che sembra adattarsi con più difficoltà allo schema è la mente fine, chiamata da Mesnard anche «intuitiva», perché i suoi principi sono così «numerosi e sottili» che «è difficile enunciarli dettagliatamente e quindi procedere esplicitamente in maniera deduttiva, staccando le proposizioni. [...] La mente intuitiva ragiona dunque in larga misura intuitivamente. Ma, se ragiona giusto, si devono poter ricostituire le tappe di un ragionamento deduttivo completo»¹⁶⁷.

Il fatto che le tre forme di intelligenza seguano lo stesso modello fa dire a Mesnard che, «in altre parole, tutte queste menti sono di struttura geometrica»¹⁶⁸. Con lui

¹⁶⁵ B. Pascal, *Pensieri*, frammento 21.

¹⁶⁶ J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, p.110.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

concorda anche, tra gli altri, Peratoner¹⁶⁹. Benché sia incontestabile che questa modalità di lavoro (che a partire dai principi deduce conclusioni coerenti) trovi nell'*esprit de géométrie* non solo il suo esempio più rappresentativo, ma anche la sua prima esplicita codificazione – che avviene, appunto, nel testo conosciuto come *De l'esprit géométrique* –, io ritengo si possa dire, più semplicemente, che la somiglianza nel modo di procedere tra i tre *esprit* è dovuta al fatto che tutti devono fare affidamento sulle due facoltà conoscitive di cui l'uomo dispone: cuore e ragione. Come evidenza peraltro lo stesso Peratoner, i due passaggi sono sempre «vedere i principi e, in seguito (*ensuite*), ragionare» perché «ci ritroviamo di fronte alla struttura binaria dell'arco conoscitivo nei momenti successivi di *coeur* e *raison*, per cui il primo *sent* e la seconda *démontre ensuite*»¹⁷⁰.

1.4. Il rapporto tra cuore e finezza e tra ragione e geometria

La modalità di funzionamento propria dello spirito fine, che vede «la cosa tutta d'un colpo al primo sguardo», ha fatto sì che esso venisse spesso associato alla facoltà del *coeur*: anche il cuore, infatti, conosce intuitivamente e per sentimento, senza «un progresso di ragionamenti». Sembra dunque che il cuore abbia un ruolo privilegiato nel modo di lavorare dell'*esprit de finesse*. Allo stesso modo, lo spirito geometrico è stato facilmente accostato alla *raison*, poiché questo *esprit* procede a dimostrare e dedurre una serie di conseguenze in modo ordinato e, per l'appunto, razionale. In questo paragrafo esporrò le posizioni di alcuni studiosi in merito a questi due abbinamenti e proverò a trarne alcune conclusioni.

Un convinto sostenitore dell'analogia tra lo spirito di finezza e il cuore è Laporte. Egli fa rientrare tra gli oggetti dell'*esprit de finesse* «tanto il fiuto del poliziotto quanto la lungimiranza del giudice, il colpo d'occhio del soldato o dell'uomo di finanza, il tatto del diplomatico, la sagacia dello storico. Le "cose di finezza" sono, in generale, le cose dell'anima nella misura in cui si riferiscono alle relazioni degli uomini tra loro e si traducono in segni che han bisogno di essere interpretati»¹⁷¹. Benché anche Laporte riconosca, sulla scorta del già citato frammento 21 dei *Pensieri*, che il ragionamento non è completamente escluso da tali «cose di fino», lo studioso francese ritiene che il cuore vi abbia un ruolo decisamente preminente. Egli infatti insiste sulla grande quantità e complessità dei principi della finezza, impossibili da isolare, definire ed

¹⁶⁹ A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, pp.214-215; e anche Id., *Pascal*, pp.228-229.

¹⁷⁰ A. Peratoner, *Pascal*, p.228.

¹⁷¹J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, p.79-80.

esaminare, e assegna loro una caratteristica che considera propria di ciò che è conosciuto tramite il cuore: essi «racchiudono una vera e propria infinitezza»¹⁷².

Poco oltre, egli scrive: «In questa materia il giudizio deve allora tener conto della totalità dei dati, e sebbene la somma di quei dati sfugga ai successivi interventi dell'attività "discorsiva", resta il fatto che lo spirito li abbracci tutti insieme in uno sguardo sintetico e istantaneo»¹⁷³. Dopo aver ammesso che in alcune circostanze è possibile che lo spirito di finezza utilizzi il ragionamento e faccia deduzioni, egli aggiunge: «Ma si deve riconoscere che fare delle buone deduzioni non è la parte più difficile del suo compito; e non è nemmeno qualcosa che gli possa servire come segno distintivo», perché ragionare correttamente sui principi è una qualità comune sia ai geometri che agli spiriti fini. «La caratteristica della finezza quindi non è di trarre le conseguenze, ma di cogliere i principi»¹⁷⁴. E, com'è noto, cogliere i principi è proprio il compito che Pascal assegna al *coeur*.

All'interno di questo stesso saggio la posizione di Laporte in merito al legame tra cuore e finezza emerge a più riprese. Ad esempio, a pagina 105, egli definisce il cuore «"primo motore" del pensiero scientifico, [...] del *gusto estetico* e della *conoscenza morale*», in quanto «l'"attività discorsiva" non fa altro che dedurre le conseguenze dalle premesse date» dal *coeur*. Ma quest'ultima facoltà conoscitiva è definita anche «organo della *fede religiosa* e del senso pratico» – senso pratico che costituisce il campo d'azione dello spirito fine. Più avanti, Laporte asserisce che «il cuore, o almeno le suggestioni che ne derivano e a cui si aggiunge, come abbiamo visto, una certa parte di ragionamento cosciente o inconscio, è anche ciò che ci permette, in materia di *finesse*, di indovinare le inclinazioni, gli umori degli altri»¹⁷⁵. Per questo studioso, dunque, il ragionamento sembra essere in quest'ambito solo un'aggiunta ulteriore e successiva: è il cuore il vero protagonista dell'azione dello spirito fine.

Fra gli altri interpreti del pensiero pascaliano finora menzionati, Adriano Bausola è quello che meno si sbilancia in merito alla modalità di funzionamento di questo *esprit*. Egli sottolinea l'esiguità delle informazioni che si possono ricavare dai *Pensieri* e i problemi che rimangono insoluti riguardo il carattere di questa forma di conoscenza: «l'*esprit de finesse* è una forma di intuizione? O è un sentimento capace di sintetizzare molti elementi di un comportamento umano in una unità significativa?»¹⁷⁶. Egli concorda con Laporte nella misura in cui quest'ultimo evidenzia il carattere emotivo e non puramente teoretico dello spirito fine, che risulterebbe quindi una forma di sentimento, ma si domanda: «in che senso la molteplicità di principi colti dall'*esprit de*

¹⁷² *Ivi*, p.81. Ricordiamo che, per Laporte, «il cuore è la facoltà dell'infinito» (*ivi*, p.106).

¹⁷³ *Ivi*, p.82.

¹⁷⁴ *Ivi*, pp.82-83.

¹⁷⁵ *Ivi*, pp.135-136.

¹⁷⁶ A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, p.65.

finesse è colta in unità? In altri termini: qual è il tipo di unità che lega tali principi? Non sembra potersi trattare di un'unità di carattere logico»¹⁷⁷. Molto più decisa, come abbiamo già visto, è invece la posizione di Mesnard, che ritiene tutte e tre le tipologie di *esprit* modellate secondo il medesimo schema di funzionamento: «si tratta sempre di porre dei principi e di dedurre delle conseguenze», e lo spirito fine – o mente intuitiva – non fa eccezione. Conscio della tentazione di accostare questo *esprit* alla modalità di conoscere propria del *coeur*, egli avverte: «Bisogna evitare in particolare di confondere la mente intuitiva con il cuore, facoltà che pone semplicemente i principi»¹⁷⁸.

Tra la posizione di Laporte e quella di Mesnard si situa Peratoner. Quest'ultimo accoglie l'avvertimento di Mesnard, ma non manca di sottolineare le affinità tra cuore e spirito di finezza e tra ragione e spirito di geometria: «se il binomio *coeur-raison* si ritrova in tutte e tre le forme di *esprit*, va pure notata la continuità che pone in relazione *coeur* ed *esprit de finesse* da un lato e *raison* ed *esprit de géométrie* dall'altro, per cui si dà una doppia relazione tra le facoltà e le modalità conoscitive che ne sono strutturate»¹⁷⁹. Il cuore conosce per intuito e sentimento – caratteristiche peculiari della finezza –, ma è presente anche nella geometria in quanto ne coglie le evidenze principali. Il ruolo della ragione è particolarmente evidente nello spirito geometrico, ma non manca di agire pure in quello fine, benché «tacitamente, naturalmente e senza arte» (frammento 21). Detto osservando le cose da un altro punto di vista: «La *raison*, elevata ad *esprit géométrique*, ritrova perciò al suo interno, oltre alla propria, la forma originaria del *coeur* quale facoltà dei principi, quanto, reciprocamente, il *coeur*, elevato ad *esprit de finesse*, scorge in sé, oltre al proprio nucleo informante, la *raison* nella sua accezione elementare, cioè nella forma discorsiva che l'espansione ad *esprit* gli ha conferito permettendogli di accoglierla. Un tale doppio innesto delle due facoltà, l'una sull'altra, manifesta la concezione profondamente unitaria della conoscenza che Pascal pose a sfondo della propria opera»¹⁸⁰.

Qualunque posizione si voglia considerare più persuasiva, rimane il fatto che i *Pensieri* non forniscono indicazioni chiare in merito al rapporto tra facoltà conoscitive ed *esprit*. Facendo appello a quanto si può evincere dai frammenti a nostra disposizione, mi pare si possano trarre due conclusioni in merito:

(1) *Coeur* e *raison* sono le due facoltà grazie alle quali è possibile pervenire a conoscenze certe. Esse collaborano nel processo conoscitivo: il frammento 479 è molto chiaro al riguardo. Il cuore coglie i principi e la ragione subentra successivamente,

¹⁷⁷ *Ivi*, p.67-68.

¹⁷⁸ J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, p.110.

¹⁷⁹ A. Peratoner, *Pascal*, p.229.

¹⁸⁰ *Ivi*, p.230.

fondando il proprio lavoro sulle conoscenze fornite dal cuore e procedendo a dimostrare tutto ciò che non è di per sé evidente. Che Pascal aderisse a una visione gnoseologica di questo tipo sembra confermato, come abbiamo visto in apertura di questo capitolo, anche dagli scritti precedenti ai *Pensieri*, dai quali traspare la medesima prospettiva, seppur in forma ancora abbozzata.

Alcuni passi dei *Pensieri* sembrano anche lasciar intendere che il cuore abbia un ruolo preminente, se non addirittura autonomo, in alcuni ambiti, e in particolare in materia di Fede: è il cuore l'organo deputato a "sentire" Dio. Tuttavia, come abbiamo già rilevato nel primo capitolo della I Parte di questo lavoro, la ragione non viene esclusa né contraddetta dalle verità di Fede. Anche in questo caso il suo lavoro è complementare a quello del cuore: essa contribuisce a trovare continue conferme di quelle verità.

(2) Gli *esprit* non sono, invece, organi o facoltà. Essi sembrano qualificarsi piuttosto come attitudini, modalità di approccio alla materia trattata, che si differenziano in base alle caratteristiche dell'ambito in cui si muovono. Lo confermerebbe il fatto che tutti e tre fanno uso di principi, e da tali principi ricavano poi delle conseguenze. La deduzione avviene sempre in un secondo momento, e a partire dai principi¹⁸¹: nello spirito geometrico «si scorgono appieno i principi; e bisognerebbe avere la mente del tutto alterata per ragionare male intorno a principi così grossi», infatti i geometri «non fanno ragionamenti errati partendo dai principi che conoscono»; nello spirito fine «bisogna avere una vista ben acuta per cogliere tutti i principi, e poi la mente a posto per non ragionare in modo scorretto su principi noti»; infine, gli spiriti giusti «derivano con esattezza le conseguenze da pochi principi» (frammenti 21 e 22).

In ogni *esprit* sembra esserci dunque un momento intuitivo – il coglimento dei principi: che, come dice chiaramente il frammento 479, è appannaggio del cuore – e un momento deduttivo, che prevede di ragionare su quei principi. In tutte le forme di *esprit*, quindi, sono coinvolti sia il cuore che la ragione: la differenza consiste nella tipologia di principi da cui si parte e nel tipo di approccio o di procedimento che la ragione adotta per lavorare su di essi. Nella finezza i confini nell'operato delle due facoltà sono meno netti, perché assume particolare rilevanza lo sguardo d'insieme con cui si colgono i collegamenti tra i principi senza passare attraverso un procedimento formale scandito in passaggi enumerabili.

¹⁸¹ Pascal non fornisce esempi espliciti di "principi", se non al frammento 479, in cui riporta alcuni esempi afferenti all'ambito geometrico-matematico. Al frammento 21 i principi vengono differenziati solo sulla base di alcune caratteristiche comuni ai principi geometrici oppure fini. Tuttavia, dai luoghi testuali dei *Pensieri* e delle altre opere pascaliane finora prese in esame, si desume che il filosofo francese facesse rientrare tra le evidenze principali sia i principi primi in senso stretto – quelli che si difendono elenticamente e che sono comuni a tutti gli ambiti in cui si possano esercitare le capacità conoscitive umane – sia gli assiomi e le regole di portata "regionale". Cfr. anche il capitolo 3 della I Parte di questo lavoro.

Capitolo 2. Una possibile interpretazione dello spirito di finezza: l'inferenza non formale di Newman

In questo capitolo ci allontaneremo momentaneamente dalla trattazione dei due autori cui è dedicato in linea principale il nostro lavoro, per portare l'attenzione su alcuni passi del *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, di John Henry Newman¹⁸². Tuttavia, si tratta di un allontanamento solo apparente: nel suo saggio, infatti, Newman presenta tre tipologie di inferenza, tra cui una in particolare – da lui chiamata “non formale” – che ricorda, per oggetto e per metodologia, il campo d'azione dello spirito fine pascaliano (almeno per come è stato interpretato sulla scorta delle esigue indicazioni forniteci da Pascal)¹⁸³. Questo autore, peraltro, può essere considerato un ponte ideale tra Pascal e Wittgenstein: egli infatti conosceva gli scritti del primo (quantomeno i *Pensieri*, che cita nel *Saggio*)¹⁸⁴ e, a sua volta, viene esplicitamente nominato dal secondo al paragrafo 1 di *Della Certezza*: segno che il pensiero dell'autore inglese ha avuto un influsso sulle riflessioni del filosofo austriaco.

Ma vediamo più da vicino questa analogia tra lo spirito fine e l'inferenza non formale. Nella vita quotidiana le nostre capacità conoscitive vengono esercitate principalmente in questioni afferenti all'ambito fine: è in questo modo che possiamo, a vario titolo, interagire con gli altri esseri umani. Ora, l'inferenza non formale, ovvero «il metodo dal quale siamo resi capaci di diventare certi di ciò che è concreto»¹⁸⁵, opera esattamente sul medesimo piano: nella formazione delle certezze morali (intese in senso lato), delle certezze storiche e di quelle investigative e processuali e, in generale, nella vita pratica e relazionale – ma anche, in alcuni casi, in ambito scientifico¹⁸⁶. Alcuni degli esempi forniti da Newman sono: l'insularità della Gran Bretagna, l'autenticità dei classici latini, la certezza di dover morire.

¹⁸² J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, in *Scritti filosofici*, trad. it. di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2005. Noi ci occuperemo, in particolare, del §2 del capitolo VIII di questo ampio saggio.

¹⁸³ Anche Laporte, in una nota interna al saggio già citato, suggerisce di far rientrare «"il senso delle inferenze" di Newman» nell'alveo di ciò che è di competenza dello spirito fine (J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, p.80). La stessa affinità tra spirito fine e inferenza non formale viene rilevata da Paganì nel già citato *Ricerche di antropologia filosofica*; in particolare, al tema dell'inferenza non formale viene dedicato il sesto capitolo, dal titolo: *Inferenze sull'umano: la capacità illativa secondo J. H. Newman* (pp.169-190).

¹⁸⁴ Newman cita «l'argomento di Pascal sul valore soprannaturale del cristianesimo» tra gli esempi di inferenza non formale, in particolare per sottolineare la differenza tra questo tipo di procedimento e l'inferenza logica formale (cfr. *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, pp.1365-1371). Subito dopo, Newman porta un altro esempio che coinvolge Pascal, questa volta confrontando la sua posizione con quella di Montaigne riguardo al tema dello scetticismo (cfr. *ivi*, pp.1371-1373).

¹⁸⁵ J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, p.1331.

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp.1383-1403. Per quanto riguarda l'applicazione dell'inferenza non formale alla scienza, Newman porta, tra gli altri, l'esempio della veridicità delle leggi del moto. Cfr. capitolo 5 della II Parte del nostro testo.

Anche il funzionamento di questo metodo e gli indizi da cui muove sono presentati in un modo che mostra notevoli affinità con la descrizione pascaliana dell'*esprit de finesse*: «Esso consiste nell'accumulo di probabilità, indipendenti l'una dall'altra, che nascono dalla natura e dalle circostanze del caso particolare in esame; probabilità *troppo fini per servire separatamente, troppo sottili e complicate per essere trasformabili in sillogismi, troppo numerose e varie* per tale conversione»¹⁸⁷. Si tratta, cioè, di elementi che devono essere considerati nel loro insieme e che non possono essere numerati o disposti in ordine per osservarli uno alla volta, come invece le premesse di un sillogismo o di una dimostrazione geometrica.

Anche la conclusione non viene tratta seguendo una procedura scandita in passaggi ben distinti: ad essa si giunge «non in base ad un possibile elenco verbale di tutte le considerazioni, minuziose ma abbondanti, delicate ma efficaci, che si uniscono per portarlo ad essa; ma in base ad *una comprensione mentale del caso nel suo complesso*, e ad un discernimento del suo esito» che talvolta può giungere «dopo molta decisione», ma che alla fine è sempre colto «*con un atto chiaro e rapido dell'intelletto*»¹⁸⁸. Anche qui, come nelle annotazioni di Pascal, si evidenzia il “colpo d'occhio” necessario per vedere la cosa tutta insieme, “in un solo sguardo”.

Nel prosieguo del testo le caratteristiche di questa forma di conoscenza vengono ulteriormente messe a fuoco. La modalità con cui essa opera rende «chiaro che tale processo ragionato è più o meno implicito, e senza la piena e diretta consapevolezza della mente che lo esercita»¹⁸⁹: ciò lo assimila ad una forma di intuito, che agisce velocemente e senza poter rendere conto di tutti i processi, i passaggi o le motivazioni che vi soggiacciono. Proprio come quando si osserva un oggetto esso viene colto nella sua totalità, e non segmentato nelle singole componenti¹⁹⁰, così la «visione intellettuale che abbiamo dei *momenta* della prova di una verità concreta» è tale che la conclusione viene “afferrata” «con una specie di percezione istintiva [...] in e attraverso le premesse, non con una giustapposizione formale delle proposizioni»¹⁹¹. Anche nel caso dell'inferenza non formale, dunque, così come per i procedimenti dello spirito di finezza, non si può parlare di un momento deduttivo dello stesso tipo di quello “geometrico”.

Inoltre, è presente una certa dose di variabilità soggettiva, poiché persone diverse possono assegnare un valore differente agli stessi indizi: «Ne segue che ciò che per un

¹⁸⁷ *Ivi*, p.1331, corsivo mio.

¹⁸⁸ *Ivi*, p.1337, corsivo mio.

¹⁸⁹ *Ivi*, p.1339.

¹⁹⁰ O, per meglio dire, l'oggetto viene da noi percepito come unitario, perché i dati sensoriali che giungono agli organi di senso vengono organizzati a livello cognitivo in modo tale da darci una visione globale e unitaria di esso. L'analogia tra la visione di un oggetto e la visione intellettuale delle conclusioni di un'inferenza è di Newman.

¹⁹¹ J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, p.1355.

intelletto è una prova non lo è per un altro, e che la certezza di una proposizione consiste propriamente nella certezza della mente che la contempla» – fermo restando che ciò non costituisce un «pregiudizio per la verità o la falsità oggettive delle proposizioni»¹⁹². Proprio come lo stesso uomo può suscitare impressioni diverse a persone differenti – per il suo aspetto, il suo comportamento, il suo abbigliamento ecc. –, così anche una questione intellettuale «può risvegliare» in menti differenti «associazioni diverse [...]»; – e così, anche un insieme di prove, o una linea di argomentazione, può produrre un effetto distinto, anzi, diverso, a seconda che sia indirizzato all'una o all'altra»¹⁹³. Da ciò deriva anche che, in casi come questi, «può contare di più la qualità intellettuale e morale della persona che esamina la tesi inferita, che non la corretta disposizione delle proposizioni che ad essa adducono»¹⁹⁴.

Infine, c'è un ultimo tratto caratteristico dell'inferenza non formale, che qui mi limito ad enunciare, perché sarà ripreso al capitolo 4 di questa II Parte: la validità delle conclusioni inferite è corroborata non tanto da una dimostrazione formale, quanto piuttosto dal fatto che noi «sentiamo» che «non può essere altrimenti. Diciamo che non vediamo il nostro modo di dubitarne», e addirittura «che dovremmo essere degli idioti se non credessimo»¹⁹⁵. In altre parole, la certezza della conclusione è superiore persino a quella delle prove che si possono addurre a suo sostegno; perché, se si negasse tale conclusione, il risultato sarebbe alcunché di assurdo – ovvero, benché non strettamente autocontraddittorio, ugualmente inaccettabile per una mente razionale.

Poiché questa caratteristica delle conoscenze ottenute tramite la razionalità non formale (o fine) emerge – seppur con l'uso di una terminologia differente – anche da alcuni paragrafi di *Della Certezza*, prima di approfondire questo aspetto è opportuno effettuare una breve panoramica delle annotazioni in cui Wittgenstein – benché in modo non sempre esplicito – distingue tra differenti tipologie cardini conoscitivi.

¹⁹² *Ivi*, p.1339.

¹⁹³ *Ivi*, p.1355.

¹⁹⁴ P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, p.177.

¹⁹⁵ J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, p.1383.

Capitolo 3. Le proposizioni della logica «non formano una massa omogenea»

In questo capitolo proveremo a dire qualcosa di più sulla composizione di quel variegato “strato roccioso” che forma gli argini entro cui scorre il fiume dei nostri pensieri e dei nostri enunciati empirici. Si è già discusso ampiamente in merito alla diversa “solidità” del “materiale” che compone questi argini – solidità condizionata dal fatto che, in linea di principio, non si può assegnare lo statuto di “proposizione logica” o “cardine” in via definitiva, ovvero sulla base della mera osservazione della forma di una proposizione: ad esempio, lo stesso enunciato può assumere ruoli differenti in contesti differenti, o “venire scalzato” dall’alveo in conseguenza di un avvenimento o di una scoperta tali da provocare un mutamento di paradigma.

In queste pagine si considererà la cosa da un altro punto di vista: cercheremo, per quanto possibile, di tracciare un quadro delle varie tipologie di cardini; non per voler incasellare questi ultimi in categorie definitive – cosa che andrebbe contro le intenzioni e le modalità di lavoro dello stesso Wittgenstein, il quale cercava semmai di allontanarsi da una filosofia che costruisse categorie ed etichette –; quanto piuttosto per dare un’idea di quanto ampio possa essere il ventaglio delle proposizioni logiche, e per mostrare che anche il filosofo austriaco ha riconosciuto l’esistenza di alcune differenze all’interno della «massa»¹⁹⁶ di tali proposizioni – differenze che possono essere ricondotte, da parte nostra e per maggiore chiarezza, alla distinzione tra ambiti di conoscenza differenti, al di là della comunanza di ruolo degli enunciati logici o grammaticali.

Una prima indicazione ci viene fornita al paragrafo 401: «Del fondamento di tutto l’operare con i pensieri (con il linguaggio) fanno parte non soltanto le proposizioni della logica, ma anche certe proposizioni che hanno la forma di proposizioni empiriche». Come abbiamo già detto¹⁹⁷, in contesti come questo Wittgenstein utilizza il termine “fondamento” per riferirsi al nostro sistema concettuale, o più in generale alla nostra immagine del mondo, intesa come tutto ciò che fa da sfondo al nostro agire linguistico e non. A tale sfondo appartengono dunque i principi logici – nel senso stretto del termine – e anche tutte quelle proposizioni che apparentemente vertono su fatti o oggetti che ricadono nella sfera dell’esperienza, ma in realtà esibiscono una determinazione concettuale, o una regola, o un tassello del nostro *Weltbild*, e dunque

¹⁹⁶ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, §213. Per la precisione, in questo paragrafo Wittgenstein si riferisce alle proposizioni empiriche – le quali, appunto, «non formano una massa omogenea». Tuttavia, la stessa cosa si può dire delle proposizioni logiche, come risulterà presto chiaro dalla lettura di alcune annotazioni di *Della Certezza* (e come, peraltro, si evince anche dai paragrafi che presentano la “metafora del fiume”, citati al paragrafo 4.1 della I Parte di questo lavoro).

¹⁹⁷ Cfr. paragrafo 4.3 della I Parte del presente lavoro.

non sono sottoponibili a verifica, se non in contesti molto particolari¹⁹⁸: per esempio, “Ogni strada ha una lunghezza” oppure “L’uomo non può respirare in assenza di ossigeno”.

Tuttavia, l’espressione «proposizioni che hanno la forma di proposizioni empiriche» non soddisfa Wittgenstein, probabilmente perché essa richiama nuovamente in campo quel privilegio della forma che egli stava cercando di superare. Infatti, al paragrafo successivo osserva che una tale espressione «è già del tutto cattiva; si tratta di enunciati su oggetti. E questi enunciati non servono come fondamenti nello stesso modo in cui vi servono le ipotesi che, quando si dimostrano false, vengono sostituite da altre» (§402). In altre parole, essi non hanno uno statuto solo probabile, non vengono utilizzati in attesa di trovare o una loro conferma o un’ipotesi più solida e persuasiva, come accade, ad esempio, per le ipotesi scientifiche.

Ma anche definire questa tipologia di proposizioni come «enunciati su oggetti» può essere limitante. Rileva Coliva che tra le annotazioni wittgensteiniane figurano numerosi esempi, che non sono sempre riconducibili solamente a enunciati riguardanti oggetti. Oltre a questi ultimi¹⁹⁹, infatti, «vi sono proposizioni che vertono su concetti formali – quali il concetto di oggetto fisico e di colore –, un’esemplificazione del principio di induzione – “Nelle medesime circostanze una determinata sostanza A reagisce sempre allo stesso modo a una sostanza B” –, o proposizioni paradigmatiche che fissano un’unità di misura, come “L’acqua bolle a 100 °C”»²⁰⁰.

Non solo: numerosi sono anche gli esempi di certezze che potremmo definire “psicologiche”, poiché riguardanti la propria persona e la propria identità – il proprio corpo, i propri ricordi ed esperienze, il proprio nome e così via –; oppure di certezze che, con Newman, potremmo chiamare “moralì”; o ancora, di certezze “storiche”. Molte di queste sono particolarmente salde e sono assimilabili a ciò che Pascal considera di competenza dello spirito fine. Alcuni esempi sono: «questa è la mia mano» (§446 e altri), «quest’uomo accanto a me è il mio vecchio amico Tal dei Tali» (§613), «io mi chiamo L. W.» (§656), «credo di avere antenati, e credo che ogni uomo li abbia. Credo che ci siano diverse e svariate città, e in generale credo ai dati principali della geografia e della storia» (§234), «non sono mai stato in Asia Minore» (§419), «ora vivo in Inghilterra» (§420).

¹⁹⁸ Al paragrafo 136 Wittgenstein parla anche di «proposizioni empiriche, cui noi assentiamo senza sottoporle a un controllo particolare, e dunque proposizioni che nel sistema delle nostre proposizioni empiriche svolgono una funzione logica del tutto particolare».

¹⁹⁹ Di questi veri e propri enunciati su oggetti, Coliva riporta i seguenti esempi, tratti da *Della Certezza*: «So che quella è una sedia», «So che il sangue è rosso», «So che la Terra è rotonda», «So che il Sole non è un buco nella volta celeste», «So che le automobili non crescono dalla terra», «So che i gatti non crescono sugli alberi» (A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, p.136).

²⁰⁰ *Ibidem*.

Wittgenstein non articola le differenze interne alla macro-categoria degli «enunciati su oggetti» (intesa qui nel senso ampio che il nostro autore le attribuisce al §402). Tuttavia, in numerosi paragrafi mette a confronto questo tipo di proposizioni con un'altra categoria: quella delle proposizioni matematiche. Inoltre, "saggia" la resistenza di varie tipologie di proposizioni logiche, evidenziando che alcune di esse risultano essere più salde di altre²⁰¹. Procediamo ad approfondire questi due aspetti, iniziando dal primo.

Come già accennato, Wittgenstein considera le proposizioni matematiche quali cardini particolarmente saldi: su di esse «è stato impresso, per così dire ufficialmente, il marchio dell'incontestabilità» (§655). E aggiunge, poco dopo, che «questo non si può dire della proposizione, che *io* mi chiamo L. W.» (§656). «Le proposizioni della matematica, si potrebbe dire, sono pietrificate. La proposizione: "Io mi chiamo ..." non lo è» (§657). Questi paragrafi sembrano assegnare un ruolo "privilegiato" agli enunciati matematici. In effetti, enunciati di questo tipo posseggono una caratteristica che li mette al riparo dal rischio di essere scalzati dall'alveo: il risultato di un calcolo matematico non può in alcun modo essere contraddetto dall'esperienza, né da una nuova scoperta o da un esperimento. Non posso dire che " $12 \times 12 = 144$ " (per utilizzare un esempio di Wittgenstein) è vero nella maggior parte dei casi, o che un giorno si potrebbe scoprire che il risultato corretto è un altro. Posso immaginare delle situazioni, rare ma plausibili, in cui una persona venga a sapere che il nome con cui è sempre stata chiamata in realtà non è quello con cui è stata registrata all'anagrafe; ma non posso immaginare un contesto in cui " $12 \times 12 = 144$ " sia falso – stante l'utilizzo corretto delle regole di calcolo del sistema matematico che adottiamo²⁰².

Tuttavia, Wittgenstein tiene a sottolineare che la certezza che non ci fa dubitare delle proposizioni matematiche è la medesima che ci anima di fronte a proposizioni logiche di altro tipo. Al già citato paragrafo 657, dopo aver detto che la proposizione "Io mi chiamo ..." non è pietrificata, egli prosegue così: «Ma da quelli che, come me, hanno prove soverchianti in suo favore, anche quest'ultima proposizione viene considerata *incontestabile*. E questo, non per sconsideratezza. Infatti, che le prove siano soverchianti, consiste proprio in questo: che non *siamo costretti* a piegare il ginocchio di fronte a nessuna prova contraria. Qui, dunque, abbiamo un sostegno simile a quello

²⁰¹ Cfr. anche G. Parimbelli, *Il tema del senso comune in Moore e in Wittgenstein*, pp.351-352; e L. Perissinotto, *Miracles, Hinges, and Grammar in Wittgenstein's On Certainty*, paragrafi 8-9: in questi luoghi l'autore discute lo statuto delle proposizioni matematiche e lo confronta con quello di altre proposizioni-cardine, citando sia alcuni paragrafi di *Della Certezza* che altri scritti di Wittgenstein.

²⁰² Tuttavia, Wittgenstein si guarda bene dall'escludere che un giorno gli uomini possano scegliere di adottare un sistema di calcolo diverso: «posso profetizzare che gli uomini non manderanno mai all'aria le proposizioni aritmetiche del giorno d'oggi, non diranno mai che solo adesso sanno come stiano le cose?» (§652). La risposta a questa domanda retorica, ovviamente, è negativa: abbiamo già visto, infatti, che il filosofo austriaco non esclude mai a priori che le proposizioni logiche o grammaticali possano subire delle modifiche, né che si possano iniziare a giocare nuovi giochi linguistici diversi da quelli attualmente praticati.

che rende incontestabili le proposizioni della matematica». Simile, certo, non uguale. La matematica si basa su un insieme codificato di regole e principi, che non dipendono in alcun modo dalle caratteristiche individuali dei soggetti che le applicano, o dalle condizioni dell'ambiente circostante. L'assenza di variabilità soggettiva e ambientale è propria anche delle proposizioni della logica in senso stretto. Diverso, come abbiamo visto affrontando le pagine di Newman, è il caso di questioni afferenti a quello che abbiamo chiamato l'"ambito fine", che non prevedono solo l'applicazione immediata di una procedura o di un principio logico, ma anche l'intervento di altri fattori. Ma ciò non toglie che noi ci atteniamo saldamente anche ai cardini di quest'ultimo tipo.

Peraltro, non bisogna dimenticare che gli enunciati logici non-matematici – e tra essi anche quelli "fini" – sono essenziali al darsi dei giochi linguistici da noi praticati. In svariate annotazioni di *Della Certezza* si possono leggere affermazioni del nostro autore a tal proposito, come: «Tutti i giuochi linguistici riposano sul fatto che si possono riconoscere parole ed oggetti. Che questa è una sedia l'impariamo con la medesima inesorabilità con cui impariamo che $2 \times 2 = 4$ » (§455); «Se la proposizione $12 \times 12 = 144$ è sottratta al dubbio, allora devono essere sottratte al dubbio anche certe proposizioni non matematiche» (§653)²⁰³. Particolarmente significativo risulta il gruppo di paragrafi 446-448. Ne riporto un estratto: «Perché sono così sicuro che questa è la mia mano? [...] Questa 'sicurezza' non è (già) presupposta nel giuoco linguistico? Per il fatto, cioè, che *chi* non riconosce gli oggetti con sicurezza, non lo giuoca, o lo giuoca nel modo sbagliato. Confrontalo con $12 \times 12 = 144$. [...] [N]ella misura in cui questa proposizione riposa sul fatto che non sbagliamo il conteggio, o il calcolo, e che quando calcoliamo i nostri sensi non c'ingannano, le due proposizioni, quella aritmetica e quella fisica, stanno sul medesimo piano. Voglio dire: il giuoco fisico è tanto sicuro quanto il giuoco aritmetico. [...] Se non ci si meraviglia del fatto che le proposizioni aritmetiche [...] sono 'assolutamente certe', perché si dovrebbe essere sorpresi che sia altrettanto certa la proposizione "Questa è la mia mano"?».

Di fronte al ruolo che le accomuna, dunque, Wittgenstein non fa distinzione tra tipi di proposizioni logiche²⁰⁴, e tende a sottolinearne più le somiglianze che le differenze. Invece, quando studia e discute singole proposizioni, egli opera confronti tra i diversi esempi che di volta in volta esamina, e si interroga sulla loro maggiore o minore saldezza. L'"unità di misura" spesso adottata è il maggiore o minore sconcerto che susciterebbe in noi il verificarsi di un evento che smentisca il loro contenuto, o la scoperta di un errore²⁰⁵. Tuttavia, egli considera sempre esempi singoli, o piccoli gruppi

²⁰³ A tal proposito, cfr. anche §651 e 654.

²⁰⁴ Intendiamo qui il termine "proposizioni logiche" nel suo senso più ampio e non in riferimento alle sole proposizioni della logica in senso stretto. Cfr. anche il secondo capitolo della I Parte del nostro lavoro.

²⁰⁵ Cfr. §613-614, in cui vengono paragonate fra loro le seguenti situazioni: la certezza che l'acqua posta in una casseruola su un fornello non gelerà, ma bollirà, e la certezza che l'uomo accanto a me è un mio vecchio amico, che conosco da tanti anni. Secondo Wittgenstein, il primo tipo di certezza è meno saldo

di esempi, senza mai distinguere chiaramente tra enunciati afferenti ad ambiti conoscitivi differenti, dotati di caratteristiche peculiari – eccezion fatta per le proposizioni matematiche: le uniche che talvolta vengono trattate come una categoria a sé stante. Sulla base di questi esempi, però, si può notare, come detto poco sopra, che tra le proposizioni logiche non-matematiche figurano anche quel tipo di certezze che Pascal considera di competenza dell'*esprit de finesse*, e che Newman affida al processo dell'inferenza non formale. È proprio su quest'ultima tipologia di certezze che ci soffermeremo nel prossimo capitolo, per mettere in rilievo una loro caratteristica che è stata notata sia da Newman che da Wittgenstein.

del secondo, perché – come già detto – se l'acqua gelasse anziché bollire potrei considerare questo accadimento come un evento eccezionale, ma passibile di una spiegazione da parte degli esperti, coerente con le leggi della fisica; invece, se improvvisamente tutti mi dicessero che quella persona – che io so essere il mio amico di vecchia data – non è chi io penso, e lo chiamassero con un nome diverso, ecc., ciò sconvolgerebbe maggiormente il suolo dei miei giudizi.

Capitolo 4. L'ambito fine e la questione dell'assurdo: quando la certezza è superiore alla prova

Nelle righe conclusive del secondo capitolo di questa II Parte si è detto che le conoscenze frutto dell'inferenza non formale sono tali che la certezza con cui vi assentiamo è maggiore della forza probatoria delle ragioni che si possono portare a sostegno delle conclusioni informalmente inferite. Ciò è dovuto al fatto che tali conclusioni vengono sentite, o colte "a colpo d'occhio", e non sono il risultato di un procedimento dimostrativo di tipo "geometrico" – per dirla con Pascal. In questo capitolo ripercorreremo alcuni degli esempi forniti da Newman nel suo *Saggio* e li accosteremo ad alcuni paragrafi di *Della Certezza*, evidenziando come entrambi gli autori abbiano rilevato questa caratteristica tipica delle certezze "fini"; inoltre proveremo a dare qualche indicazione in merito al tipo di "assurdità" cui si va incontro se si prova a negare il contenuto di tali certezze.

Nell'espone il funzionamento dell'inferenza non formale, Newman dice chiaramente che «la certezza» delle conclusioni «è il risultato di argomenti che, presi alla lettera, e non in tutto il loro senso implicito, non sono che probabilità»²⁰⁶. Cioè, di per sé, gli indizi e le prove non sono "inconfutabili" o "inoppugnabili": detto altrimenti, sarebbe possibile sollevare contro di essi delle obiezioni senza incorrere in una formale contraddizione – benché, come vedremo, tali obiezioni risulterebbero in ogni caso assurde, intendendo con ciò "insensate". Poco dopo, Newman procede ad esporre alcuni esempi per rendere più chiara la propria posizione.

Il primo esempio è quello dell'insularità della Gran Bretagna. Si tratta di un caso che rientra tra le cosiddette certezze morali: nessuno – o, perlomeno, nessuna persona che possieda conoscenze basilari di geografia europea, e a maggior ragione se di nazionalità inglese, come Newman – metterebbe in dubbio che la Gran Bretagna sia un'isola²⁰⁷. Tuttavia, si domanda l'autore, gli argomenti che si possono addurre a favore di questa posizione sono commisurati alla certezza con cui vi aderiamo? Le prove su cui si basa la nostra convinzione sono del genere seguente: ci è sempre stato insegnato, fin dall'infanzia, che la Gran Bretagna è un'isola, e tutte le carte geografiche la rappresentano come tale; inoltre, tutte le persone che abbiamo sentito parlare di questo territorio e tutti i libri che abbiamo letto a riguardo non mettono in dubbio che sia un'isola, ma anzi lo danno per scontato; la storia nazionale britannica, gli eventi

²⁰⁶ J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, p.1341.

²⁰⁷ È interessante notare che Newman, come farà anche Wittgenstein, paragona la saldezza di questa certezza – che è una certezza morale, o "fine" – alla saldezza di una proposizione matematica, o meglio, geometrica: «Siamo tanto poco esposti al dubbio: "Forse dopo tutto non siamo su un'isola", quanto poco lo siamo alla domanda: "È assolutamente certo che l'angolo di un semicerchio è un angolo retto?"» (*ibidem*).

correnti, il sistema sociale e commerciale del paese, le sue relazioni con altri paesi implicano, in qualche modo, la sua insularità; nessun fatto accertato sembra fondarsi sul contrario. Tuttavia, questa tipologia di argomenti «non sono tutto ciò che abbiamo diritto di esigere. Non sono il genere di prove più elevato possibile»²⁰⁸.

Queste prove si basano, infatti, su una credenza comune, dal momento che non abbiamo circumnavigato l'isola in prima persona per verificare che effettivamente non sia unita alla terraferma in qualche punto, né ci siamo mai imbattuti in qualcuno che l'abbia fatto. «E quanto alla credenza comune», incalza Newman, «qual è la prova che non tutti ci crediamo in base alla fiducia reciproca? E poi, quando si dice che ognuno ci crede, e ogni cosa lo implica, quanti personalmente ne conosco di questi "ognuno" e "ogni cosa"? La domanda è: Perché io ci credo?»²⁰⁹. Cosa ci dà il diritto di pensare che la nostra sia più di una semplice «impressione»²¹⁰? Dopotutto, per millenni è stata pressoché universalmente condivisa la credenza che fosse il sole a girare attorno alla Terra²¹¹. Con ciò, precisa Newman, «non sto affatto insinuando che non siamo razionali nella nostra certezza; intendo soltanto che non possiamo analizzare in modo soddisfacente una prova, il risultato della quale ci viene attualmente garantito dal buon senso»²¹².

Un altro esempio, ancora più forte, è quello della certezza che un giorno morirò. Non nutro alcun dubbio a riguardo; ma la domanda che si – e ci – pone l'autore è: «qual è la prova distinta su cui mi permetto di esser certo?»; ovvero, «quale difesa logica posso addurre per quella indubbia, ostinata previsione, di cui non potrei sbarazzarmi anche se lo tentassi?»²¹³. Non posso avere una dimostrazione di un evento futuro, non posso provarlo a posteriori. Dunque, dovrò utilizzare un argomento a priori che, dice Newman, «di per sé non è una prova logica»²¹⁴. A chi dicesse che esiste una «legge della morte», si potrebbe obiettare: «Che cos'è una legge se non un fatto generalizzato? E quale potere possiede il passato sul futuro? E quale potere possiede il caso di altri sul mio?»²¹⁵. Inoltre, spesso si riesce a evitare la morte di una persona grazie a un trattamento medico: dunque, «perché la morte dovrebbe avere effetto, prima o poi, in ogni caso concepibile?»; oltretutto, la maggior parte degli uomini decede a seguito di una malattia, e quindi ci si potrebbe chiedere: «le malattie sono necessarie? Esiste una

²⁰⁸ *Ivi*, p.1343.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Ivi*, 1345. È doveroso far notare che l'argomentazione di Newman si basa sulle conoscenze e sulle possibilità tecniche allora a disposizione. Il nostro autore non poteva considerare tra le prove a sostegno dell'insularità della Gran Bretagna, ad esempio, le immagini satellitari, che fornirebbero una solida conferma di questa certezza "non formale". Tuttavia, ciò non inficia nel complesso la validità dell'argomento di Newman, che può essere applicato a molte altre certezze dello stesso genere.

²¹¹ *Cfr. ibidem*.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ivi*, p.1349.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ibidem*.

legge per cui ognuno, prima o poi, deve cadere vittima del potere di una malattia? E che cosa accadrebbe su larga scala se non ci fossero più malattie?»²¹⁶. Dal punto di vista della sua evidenza logica, la mia morte si presenterebbe dunque come una probabilità molto elevata, ma non come una necessità.

Anche in questo caso, la certezza della mia credenza eccede la saldezza delle prove che posso addurre. «Ma ciò che la logica non può fare, lo fa per me il mio personale ragionamento vivente, [...] che non può esprimersi adeguatamente in parole»²¹⁷. Siamo nuovamente di fronte ai limiti di quello che, con lessico pascaliano, possiamo chiamare “spirito geometrico”: non tutte le dimostrazioni possono essere condotte in modo convincente utilizzando questo metodo; «molte delle nostre più ostinate e più ragionevoli certezze soggettive dipendono da prove che sono non formali e personali, che rendono vane le nostre capacità di analisi e che non si possono ridurre sotto una norma logica»²¹⁸. «E ciò non con l’esclusione, ma come completamento della logica»²¹⁹.

Ora, quest’eccedenza della certezza sulla prova, caratteristica delle verità fini, è rilevata anche da Wittgenstein in alcuni paragrafi di *Della Certezza*. Iniziamo con il paragrafo 250, in cui si legge: «In circostanze normali, che io abbia due mani è tanto sicuro quanto qualsiasi altra cosa che potrei addurre come prova dell’aver due mani». In questa annotazione la certezza di avere due mani viene posta, quanto a sicurezza, allo stesso livello delle ragioni fornite a suo sostegno, ma emerge comunque l’insufficienza, o addirittura l’inutilità, delle prove, che non possono né giustificare né accrescere tale sicurezza – e che dunque, a rigore, non si possono nemmeno considerare delle prove. Wittgenstein, infatti, conclude: «Per questa ragione non sono nella posizione di considerare come prova di ciò il fatto che vedo la mia mano».

Al paragrafo 307 Wittgenstein si esprime in termini che richiamano ancor più da vicino le considerazioni di Newman, calate però sul terreno del linguaggio e della prassi: «Qui è strano che anche quando sono perfettamente sicuro dell’uso delle parole, non ho alcun dubbio su di esso, tuttavia non possa dare nessuna *ragione* per il mio modo d’agire. Se mi ci provassi potrei darne mille, ma nessuna sarebbe così sicura come quella che dovrebbe fondare»²²⁰.

²¹⁶ *Ivi*, p.1351.

²¹⁷ *Ivi*, p.1353.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ivi*, pp.1381-1383. L’analogia con il discorso pascaliano risulta maggiormente chiara se si considera la “logica” di cui parla Newman come sinonimo del metodo geometrico, ovvero il metodo più rappresentativo del modo di procedere della ragione, ma non l’unico. Riconoscere l’insufficienza della logica, o dello spirito geometrico, non significa quindi prospettare l’abbandono della ragione, ma piuttosto evidenziare l’esigenza di un approccio differente, ancorché razionale: lo spirito fine (o l’inferenza non formale); un tale metodo rimane rispettoso dei principi fondamentali di cui la ragione fa sempre uso – emblematicamente, il principio di non contraddizione.

²²⁰ Faccio notare che, come rileva anche Newman attraverso l’esempio dell’insularità della Gran Bretagna, l’insufficienza delle prove caratterizza non solo le certezze riguardanti la mia persona (la mia

Interessante è anche il paragrafo 662, che riporto integralmente per poi commentarlo. «Il dire: “Non sono mai stato sulla Luna – ma potrei sbagliarmi”, sarebbe cretino. Infatti, neppure l’idea che con un mezzo sconosciuto avrei potuto benissimo essere trasportato sulla Luna mentre ero addormentato, mi *darebbe il diritto* di parlare, a questo proposito, di un possibile errore. Se ne parlo, giuoco il giuoco *in maniera sbagliata*». Questa annotazione presenta due punti di contatto, tra loro legati, con la riflessione di Newman: (1) rileva che non è impossibile sollevare delle obiezioni contro una certezza di questo genere – utilizzando un lessico non wittgensteiniano potremmo dire che, negandola, non si incorre in una formale contraddizione – ; ma (2) mette in luce l’insensatezza della posizione di chi provasse a sostenere la reale possibilità di trovarsi in errore riguardo questo tipo di certezze – ricordiamo che anche Newman, in merito alle conclusioni informalmente inferite, asserisce «che dovremmo essere degli idioti se non credessimo»²²¹.

Ma in che cosa consiste questa insensatezza in cui si incorre negando le verità “fini”? Come possiamo qualificarla, se non coincide con la contraddizione in senso stretto? Facciamo notare²²² che la formale autocontraddizione non copre l’intero arco di ciò che risulta per noi assurdo. “Assurdo” è, nel suo significato più ampio, tutto ciò che è irrazionale – ovvero, non accettabile per una mente razionale. La negazione delle certezze di tipo fine non viola il principio di non contraddizione, né risulta inintelligibile, ma si qualifica ugualmente come alcunché di insensato e dunque inaccettabile per noi, perché incompatibile con quell’«organismo di convinzioni» che sono «irrinunciabili»²²³ per la nostra vita di esseri razionali. Il tentativo di rinunciarvi provocherebbe in noi un istintivo senso di rifiuto: per quanti dubbi e obiezioni – formalmente non contraddittorie – possiamo provare a sollevare, per quanto le prove di cui disponiamo manchino dell’inconfutabilità propria delle dimostrazioni “geometriche”, noi sentiamo che l’unica conclusione accettabile è quella verso cui puntano tutti gli indizi: «non può essere altrimenti»²²⁴.

identità, il mio corpo, la mia memoria, ecc.), ma anche la mia fiducia nelle conoscenze che posso reperire affidandomi ai libri o al parere degli esperti: «In generale quello che trovo (per esempio) nei manuali di geografia, lo ritengo vero. Perché? Dico: Tutti questi fatti sono stati confermati centinaia di volte. Ma come faccio a saperlo? Quali prove ne ho?» (*Della Certezza*, §162).

²²¹ J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell’assenso*, p.1383.

²²² Sulla scorta delle considerazioni svolte da P. Pagani in *Ricerche di antropologia filosofica*, pp.183-185.

²²³ *Ivi*, p.184.

²²⁴ J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell’assenso*, p.1383.

Capitolo 5. Scienza e finezza

Finora si è parlato degli ambiti conoscitivi trattandoli prevalentemente come indipendenti l'uno dall'altro e sottolineando le differenze tra approcci adatti ai differenti tipi di oggetti conosciuti. Tuttavia, è chiaro che la conoscenza umana non è suddivisa in "compartimenti stagni": non solo perché ogni giorno ci troviamo impegnati su più fronti, e raramente dobbiamo impiegare le nostre capacità conoscitive in un solo ambito; ma anche perché, spesso, un singolo problema può presentare varie sfaccettature, che coinvolgono ambiti e metodi differenti; e perché, per poter fare dei progressi in un certo campo d'azione, possono essere necessarie alcune conoscenze che provengono da un altro ambito, apparentemente estraneo.

In questo capitolo mi soffermerò sull'indispensabile ruolo svolto da alcune acquisizioni "fini" in campo scientifico. Ciò che intendo evidenziare, in particolare, è che, se non si riconoscesse la validità di alcune certezze fini, non sarebbe nemmeno possibile praticare l'attività scientifica, né quella geometrico-matematica né quella fisico-sperimentale. Prima, però, porterò brevemente qualche esempio, tratto dal saggio di Newman, di come il metodo "fine" – declinato nel modo di procedere dell'inferenza non formale – possa trovare applicazione anche in ambito scientifico, contribuendo a farci raggiungere conclusioni valide e soddisfacenti.

Il nostro autore nomina espressamente alcuni studiosi di astronomia, fisica e matematica che si sono serviti di questo metodo; o meglio, che hanno riconosciuto che un tale modo di procedere è all'opera quando non sia possibile fornire una dimostrazione diretta di conclusioni che, tuttavia, appaiono corrette alla nostra mente – anche se, naturalmente, nei testi a cui Newman fa riferimento, non viene utilizzata l'espressione "inferenza non formale", che è un suo conio. Il primo ad essere menzionato è il matematico e astronomo Samuel Vince, il quale, in un testo pensato per studenti universitari²²⁵, espone le ragioni che provano il moto rotatorio della Terra intorno al proprio asse, ma riconosce che esse non ne costituiscono una dimostrazione diretta²²⁶. Sono, piuttosto, un insieme di ragioni fra loro indipendenti, ovvero – parafrasa Newman – un accumulo di probabilità che convergono verso una

²²⁵ Nella traduzione italiana del saggio di Newman cui faccio riferimento, si cita la quarta edizione del testo di Vince: S. Vince, *The Elements of Astronomy, designed for the use of students in the University*, London 1816.

²²⁶ A fine Settecento un contemporaneo di Vince, l'italiano Giovanni Battista Guglielmini, aveva contribuito, con delle esperienze condotte a Bologna, a corroborare l'ipotesi che la Terra compia un movimento rotatorio attorno al proprio asse; tuttavia, le sue esperienze avevano avuto all'epoca poca risonanza. Un'altra conferma arriverà successivamente, a metà Ottocento, attraverso il celebre esperimento del pendolo di Léon Foucault.

conclusione. Ciononostante, la nostra mente si sente soddisfatta, come se le fosse stata fornita una dimostrazione rigorosamente provata²²⁷.

Un secondo esempio è tratto dalla geometria ed è fornito da Newton. Newman se ne serve per dare al lettore un'ulteriore rappresentazione di come operi la nostra mente quando coglie la conclusione di un'inferenza non formale. Egli, infatti, spiega che «il principio del ragionare concreto è analogo al metodo della prova che è il fondamento della moderna scienza matematica, com'è contenuta nel famoso lemma con cui Newton apre i suoi *Principia*»²²⁸. Tale lemma ha per oggetto un poligono regolare inscritto in una circonferenza: se si aumenta indefinitamente il numero dei suoi lati, il poligono tenderà a coincidere con la circonferenza; ma, per identificarsi con la circonferenza, esso deve svanire, cessare di essere un poligono: dunque, di fatto, la sua tendenza ad essere circonferenza rimane una tendenza, per quanto si avvicini sempre più alla sua realizzazione. «In maniera analoga, in una questione reale o concreta la conclusione viene prevista e predetta piuttosto che effettivamente raggiunta; prevista nel numero e nella direzione delle premesse accumulate, che convergono tutte in essa, e come risultato della loro combinazione». Come sappiamo, tali premesse sono solo probabili, e spesso implicite; ma alla fine «la mente esperta e sperimentata riesce a fare una sicura previsione che è la conclusione inevitabile, anche se le linee del suo ragionamento non ne entrano effettivamente in possesso»²²⁹.

Un ultimo esempio ci proviene dalla fisica, e riguarda la veridicità delle leggi del moto. Queste ultime non possono ricevere una conferma sperimentale del tutto accurata, poiché, nell'allestire il contesto sperimentale, non si possono eliminare completamente gli effetti della resistenza dell'aria. Tuttavia, esperimenti sempre più accurati mostrano una concordanza sempre maggiore con tali leggi. Inoltre, se assunte come ipotesi esplicative di altri fenomeni, esse sono in grado di illuminare molti fatti collaterali: esse, cioè, fungono da principi generali, dai quali sono state dedotte molte conclusioni particolari, coerenti fra loro e con gli esperimenti. Dunque, benché le leggi del moto non siano, a rigore, provate, esse valgono come se lo fossero²³⁰.

Ma alcune certezze e conclusioni "fini" svolgono un ruolo essenziale anche in qualità di condizioni senza le quali non sarebbe possibile nemmeno concepire l'attività scientifica così come viene praticata. Se intendiamo con finezza, in generale, tutti gli aspetti non calcolabili e non formalmente dimostrabili del nostro rapporto con gli altri esseri umani e con il mondo che ci circonda, risulta chiaro che molti di essi, pur non essendo messi in questione o studiati dalla scienza²³¹, vengono da essa presupposti. E non

²²⁷ Cfr. J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, p.1385.

²²⁸ *Ivi*, p.1387.

²²⁹ *Ivi*, p.1389.

²³⁰ Cfr. *ivi*, pp.1391-1393.

²³¹ Uso qui questo termine nel suo significato più diffuso, per intendere l'insieme delle discipline comunemente qualificate come "scientifiche", quali: la matematica, la fisica, la chimica, l'astronomia, la

potrebbe essere altrimenti. Pensiamo, ad esempio, al caso di un chimico che conduce ricerche in un laboratorio: come potrebbe svolgere il proprio compito se dubitasse sistematicamente dell'affidabilità dei colleghi che gli hanno fornito i dati di cui si serve, o della validità degli studi compiuti da chi lo ha preceduto, o della competenza di chi ha compilato i manuali su cui ha studiato? E come potrebbe procedere nel proprio lavoro quotidiano, se non fosse certo che il laboratorio in cui si reca la mattina è lo stesso in cui ha sempre operato nei giorni precedenti – e non, per assurdo una copia molto simile di esso –, o se mettesse in questione la propria memoria, o la propria precisione, e pretendesse di ripetere ogni giorno gli studi che ha già compiuto il giorno prima? O ancora, se, diffidando del principio di induzione – che ci porta a ritenere che i fenomeni e le cose attorno a noi si comportano con regolarità –, temesse che gli strumenti di cui si serve possano improvvisamente sparire, o cambiare forma, e che le stesse sostanze su cui sta conducendo gli studi possano veder mutate le loro qualità e caratteristiche da un momento all'altro, rendendo impossibile giungere a risultati conclusivi? La stessa fiducia nel metodo scientifico è, in ultima analisi, alquanto "fine".

Per utilizzare un lessico wittgensteiniano, potremmo dire che avere un *Weltbild* di un certo tipo è fondamentale per poter praticare l'attività scientifica. Alla formazione della nostra immagine del mondo concorrono, infatti, come abbiamo già detto, numerosi aspetti "fini"; questi ultimi costituiscono lo sfondo non solo dei nostri "giochi" quotidiani, ma anche di quelli che coinvolgono le discipline scientifiche e, più in generale, rendono possibile lo svolgimento di ricerche e studi in qualsiasi disciplina. E, in effetti, tra le annotazioni di *Della Certezza* si trovano alcune considerazioni in merito al ruolo di questa tipologia di cardini nella scienza e nella ricerca.

Il già citato paragrafo 167 presenta un esempio simile a quello della situazione da noi delineata poco sopra: «Nel suo laboratorio Lavoisier fa esperimenti con certe sostanze e poi conclude che nella combustione succede questa e quell'altra cosa. Non dice che un'altra volta le cose potrebbero andare diversamente. Afferra una determinata immagine del mondo: immagine del mondo che, naturalmente, non ha inventato lui, ma che ha imparato da bambino. Dico "immagine del mondo" e non "ipotesi", perché è l'evidente fondamento della sua ricerca e quindi, come tale, non viene neppure esplicitata». In queste righe si condensano molte tematiche, che in parte abbiamo già affrontato – ad esempio, il fatto che il *Weltbild* non venga scelto dal soggetto, ma si costruisca con il tempo, anche grazie a una forma di apprendimento implicito; oppure, il fatto che lo sfondo del nostro agire abbia una natura diversa da quella delle ipotesi, che devono essere sottoposte a verifica. In questo contesto, però, ciò che ci interessa rilevare è l'influenza – determinante, eppure non sempre consapevole – dell'adesione

biologia ecc.; ma il discorso che stiamo affrontando in questo paragrafo può valere anche per le discipline cosiddette "umanistiche", laddove facciano uso del metodo scientifico o si avvalgano del contributo delle discipline più prettamente scientifiche – penso, ad esempio, all'utilizzo della raccolta di dati statistici nelle indagini sociologiche, o al ricorso al metodo sperimentale in psicologia.

a questo *Weltbild* sulla possibilità e sulle modalità di svolgimento di esperimenti e ricerche.

Il paragrafo 337 dice qualcosa di simile e aggiunge qualche altro elemento: «Se faccio un esperimento non dubito dell'esistenza dell'apparato che ho davanti agli occhi. Ho un sacco di dubbi, ma non *questo*». Quest'annotazione introduce il tema del dubbio e delle sue condizioni di esercizio, che verrà approfondito nella III Parte del nostro lavoro. Consideriamolo, per ora, solo dal punto di vista della pratica scientifica: sollevare dei dubbi per poterli chiarire è il "motore" della ricerca scientifica (e non solo), ma se si vogliono condurre esperimenti e studi si devono necessariamente sottrarre al dubbio alcune certezze. Se uno scienziato dubitasse dell'esistenza degli strumenti che utilizza, non inizierebbe nemmeno a svolgere il proprio lavoro di ricerca. «In altre parole», conclude Wittgenstein, «fa parte della logica delle nostre ricerche scientifiche, che *di fatto* certe cose non vengano messe in dubbio» (§342).

Lo stesso vale, naturalmente, per altre discipline, anche apparentemente più astratte, come la matematica pura: «Se faccio un calcolo credo, senza aver dubbi, che le cifre scritte sulla carta non cambiano da sé, e ho anche costantemente fiducia nella mia memoria, e mi affido ad essa incondizionatamente. Questa è la medesima sicurezza di quest'altra: che non sono mai stato sulla Luna» (§337). E, a maggior ragione, vale per discipline che già di per sé fanno ricorso molto di frequente ad una metodologia "fine", in ragione dell'oggetto su cui vertono; un esempio fra tutti: le ricerche storiche. Chi si occupa di storia, infatti, ha direttamente ed esplicitamente a che fare con certezze fini – laddove, invece, chi studia materie strettamente scientifiche assume solo implicitamente la validità di molte di esse.

Wittgenstein dedica svariate annotazioni alle ricerche storiche e ai cardini su cui esse si basano. Tra di esse figurano, ad esempio, ricerche su «l'età della Terra; ma non ci sono ricerche per stabilire se la Terra sia esistita negli ultimi 100 anni. Certamente, molti di noi sentono testimonianze, ricevono informazioni su questo periodo da parte dei loro padri e dei loro nonni; ma i padri e i nonni non potrebbero sbagliarsi? – "Insensato", si dirà, "come potrebbero mai sbagliarsi tutti questi uomini?!" Ma questa è un'argomentazione? Non è semplicemente il rifiuto di un'idea? E, forse, una determinazione concettuale?» (§138). Che la Terra sia esistita negli ultimi cento anni è per noi una proposizione logica; una certezza sostenuta da una serie di prove, tra cui i racconti di chi è nato e vissuto prima di noi; ma una certezza la cui forza è, in realtà, superiore a quella data dall'ammontare di queste stesse prove – una certezza che non può essere negata, pena l'assurdo. Inoltre, ci suggerisce Wittgenstein, noi non ipotizziamo la possibilità di un errore in merito, anche perché la fiducia che abbiamo nell'affidabilità delle prove storiche (tra cui, ad esempio, le testimonianze e i racconti) è a sua volta uno dei cardini che ci consentono di compiere ricerche storiche.

Quest'ultimo aspetto ritorna al paragrafo 163: «Controlliamo la storia di Napoleone, ma non controlliamo se tutto quello che si è detto di lui riposi su un'illusione dei sensi, su falsificazioni, o su cose del genere. Infatti, quando mai controlliamo qualcosa, facendolo presupponiamo già qualcosa, che non si controlla». Possiamo dubitare dell'affidabilità di un singolo testimone o dell'autenticità di una singola fonte, ma non mettiamo in questione il fatto che i (molteplici) resoconti di chi ha assistito ad un evento in prima persona siano una buona fonte per ricostruire gli eventi del passato. Né mettiamo in questione che sia esistito un "passato" da provare a ricostruire. Se dubitassimo del primo aspetto – ovvero, della tipologia di prove che noi consideriamo affidabili –, ci mancherebbero gli strumenti per poter svolgere ricerche storiche; ma sottrarremmo in parte validità anche al secondo presupposto di tali ricerche: infatti, che ci siano stati degli eventi passati, anche molto antichi, è corroborato proprio da un insieme di prove del tipo che staremmo rifiutando. Viceversa, ovviamente, negare che siano avvenuti dei fatti storici precedenti alla nostra nascita minerebbe, oltre alla sensatezza degli studi storici di per sé, anche la natura e il valore di quelle che chiamiamo prove storiche – di «tutte le prove storiche» (§188), di «tutto quanto il nostro sistema di prove» (§185)²³².

Concludiamo con un'ultima considerazione, che verrà ripresa nel secondo capitolo della III Parte di questo lavoro, poiché ha conseguenze interessanti sul modo in cui Wittgenstein intende il sapere: i cardini che rendono possibile le varie forme di conoscenza (tra cui, ad esempio, quella storica) non sono, a loro volta, oggetto di conoscenza da parte delle discipline che su essi si fondano. Scrive von Wright: «si può dire che tutta la (cosiddetta) conoscenza storica presupponga la verità della proposizione che la terra è esistita per molti anni nel passato; ma questa proposizione non rientra a sua volta nella conoscenza storica, vale a dire, non è qualcosa di cui si acquisti conoscenza per mezzo di ricerche sul passato. Le ricerche geofisiche ci possono informare del fatto che la terra è esistita, diciamo, per almeno 300 miliardi di anni [...]. Questa è conoscenza (scientifica) genuina; ma tutte le giustificazioni che potremmo addurre in favore, o contro, proposizioni scientifiche di questo tipo avrebbero come presupposto – sebbene non nella forma di una ipotesi geofisica – il fatto che la terra è esistita per molti anni»²³³.

²³² Per queste e ulteriori riflessioni circa il legame tra il nostro sistema di prove e l'esistenza della Terra prima di noi, cfr. A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, pp.137-145. Coliva evidenzia che sussiste una differenza tra la possibilità di negare il nostro sistema di prove – sistema che presuppone l'esistenza della Terra prima della nostra nascita – e la possibilità di negare la presupposizione che Terra esistesse nel passato: esistenza che è sostenuta dalle prove storiche in nostro possesso. «Mentre il nostro sistema di prove può essere pezzo a pezzo corretto e revisionato, anche se non falsificato nella sua interezza [...], la presupposizione non può sensatamente essere messa in dubbio perché viceversa dovremmo abbandonare immediatamente *tutto* il nostro sistema di prove e questo, circolarmente, non è sensatamente immaginabile perché non possiamo immaginare che aspetto avrebbero le prove che potrebbero indurci ad abbandonare tutte quelle che noi attualmente consideriamo prove» (*ivi*, p.140).

²³³ G. H. von Wright, *Wittgenstein*, pp.208-209.

III PARTE

Sapere, certezza, dubbio e scetticismo

Dopo essermi occupata dei criteri di funzionamento e degli ambiti di esercizio delle capacità conoscitive umane, in questa III e ultima Parte mi propongo di approfondire la posizione di Pascal e Wittgenstein in merito ai diversi atteggiamenti epistemici. Comincerò, come di consueto, dalla lettura di alcuni luoghi testuali pascaliani, per poi passare all'analisi delle annotazioni wittgensteiniane, cercando di delineare i contesti e i contenuti rispetto ai quali è lecito, secondo i due autori, affermare di sapere qualcosa, e le situazioni o gli ambiti in cui bisogna, invece, adottare un atteggiamento di altro tipo.

L'ultimo capitolo vedrà dialogare Pascal e Wittgenstein sul tema del dubbio. Il primo paragrafo verterà, in estrema sintesi, su questa domanda: quando e in che modo si può esercitare sensatamente e correttamente il dubbio? Ciò ci porterà a considerare anche – e sarà l'argomento del secondo paragrafo – il rapporto di questi autori con lo scetticismo, corrente filosofica con cui entrambi si sono confrontati criticamente.

Nel corso di questa III Parte si tornerà, talvolta, a far riferimento anche al pensiero di Agostino, che su questi temi si è espresso ampiamente ed è considerato un interlocutore quasi irrinunciabile.

Capitolo 1. I possibili atteggiamenti epistemici secondo Pascal

In diversi frammenti dei *Pensieri* si possono trovare termini quali “conoscere”, “dubitare”, “credere”, e altri che sono sinonimi o derivati di questi. Ma c’è un frammento, in particolare, in cui i tre atteggiamenti fondamentali che la ragione umana può assumere vengono menzionati e messi in relazione fra loro: si tratta del frammento 461, che trova poi prosecuzione in quelli immediatamente seguenti. Ecco come inizia: «Bisogna saper dubitare ove occorre, affermare ove occorre, sottomettendosi ove occorre. Chi non fa così, non intende la forza della ragione». Chiariamo, innanzitutto, che con “affermare” si può intendere “asserire qualcosa su un oggetto” – cioè esprimere su di esso un giudizio –, avendo una conoscenza certa di ciò di cui si parla; la “sottomissione” invece, come si chiarirà più avanti, è l’affidamento ad un’autorità superiore, l’accettazione di una verità rispetto alla quale non possiamo pronunciarci basandoci solamente sul raziocinio²³⁴.

Già queste prime righe ci consegnano un messaggio chiaro: dubitare, affermare e sottomettersi sono tre atteggiamenti epistemici legittimi, purché siano esercitati in relazione ad un oggetto altrettanto legittimo. Il testo del frammento, infatti, prosegue così: «Vi sono persone che peccano contro questi tre principi, o asserendo tutto come dimostrativo, poiché si intendono di dimostrazioni, o dubitando di tutto, perché non

²³⁴ “Affermare” e “sottomettersi” sono due atteggiamenti che la ragione assume quando dà il proprio assenso a dei contenuti che, per propria conoscenza o per affidamento ad un’autorità, considera veri. Già Agostino si era espresso in merito nel testo *Utilità del credere*, pur utilizzando una terminologia differente, e a questi due atteggiamenti ne aveva aggiunto un terzo: l’opinare. Riporto alcuni passi del paragrafo 11.25, che reputo interessanti ai fini di un confronto con i frammenti di Pascal che analizzeremo in questo capitolo. «Nell’animo umano vi sono tre attitudini [...]: il comprendere, il credere, l’opinare. Considerate per se stesse, la prima non è mai in difetto, la seconda lo è talvolta, la terza sempre. [...] Quanto al credere, esso merita biasimo quando si crede qualcosa di indegno o riguardo a Dio o, piuttosto facilmente, riguardo all’uomo. In tutti gli altri casi non c’è nessuna colpa se qualcuno crede qualcosa, sapendo di non saperla. [...] Opinare, invece, è molto turpe per questi due motivi: sia perché chi è persuaso che già sa non può imparare, posto che sia possibile imparare la cosa in questione; sia perché la temerarietà per se stessa non è il segno di un animo ben disposto. [È importante anche rendersi conto] della grande differenza che c’è tra il sapere qualcosa con la certezza che deriva da un ragionamento della mente – ciò che noi chiamiamo comprendere – e il trovarlo affidato alla fama o agli scritti per essere utilmente creduto dai posteri [...]. Ciò che comprendiamo, dunque, lo dobbiamo alla ragione; ciò che crediamo all’autorità; ciò che opiniamo all’errore. [...] Noi, poiché abbiamo conservato la fede anche relativamente a quelle cose che ancora non comprendiamo, siamo al riparo dalla temerarietà di coloro che solo opinano. Quanti infatti dicono che non si deve credere nulla al di fuori di ciò che sappiamo, [...] se prestassero la dovuta attenzione alla profonda differenza che c’è fra chi ritiene di sapere e chi crede sull’autorità di qualcuno, poiché comprende che non sa, di certo eviterebbero l’accusa di errore, di grossolanità e di presunzione».

sanno dove bisogna sottomettersi; o sottomettendosi in tutto, perché ignorano dove si deve giudicare»²³⁵.

Rispetto a quali contenuti è possibile «affermare» di conoscere qualcosa? Pascal si era già espresso in merito nella *Risposta [...] al Reverendissimo Padre Noël*, in cui aveva esposto la regola metodologica secondo cui bisogna formulare un giudizio solo se ciò su cui ci si esprime appare di per sé chiaro ed evidente o ai sensi o alla ragione, oppure se si può dedurre infallibilmente da queste evidenze principali²³⁶. Ma la stessa indicazione, come sappiamo, si ritrova anche nei *Pensieri*, al frammento 479: tanto la conoscenza dei primi principi quanto quella che si ottiene, a partire da essi, con il ragionamento, sono salde e certe. Pascal sembra riferirsi, in via privilegiata, ai contenuti acquisiti tramite lo spirito di geometria e di giustizia, metodi che producono dimostrazioni irrefutabili; ma il discorso può essere esteso anche alle conclusioni fini, raggiunte mediante l'intervento della ragione – sebbene con un procedimento non formalizzabile –, laddove la loro negazione conduca all'assurdo.

Ne consegue, per quanto riguarda il rapporto tra affermare e dubitare, che sarebbe improprio e inutile esercitare il dubbio su contenuti conoscitivi manifestamente evidenti o solidamente dimostrati, così come sarebbe illegittimo affermare qualcosa senza (o prima di) possedere elementi tali da permetterci di risolvere con chiarezza un dubbio. Più delicato è, invece, il rapporto tra gli atteggiamenti di dubbio e sottomissione. Quando praticare l'uno e quando, invece, l'altra? Pascal dice che sbagliano coloro che dubitano di tutto «perché non sanno dove bisogna sottomettersi» (frammento 461). Cerchiamo allora, innanzitutto, di esplicitare in quali casi sia necessario sottomettersi.

Come abbiamo già anticipato, sottomettersi significa affidarsi ad un'autorità; ciò è necessario quando noi non siamo in grado di dominare la conoscenza di un oggetto con le nostre sole facoltà razionali – e, dunque, non possiamo legittimamente affermare alcunché a riguardo –, ma non possiamo nemmeno relegare la questione nel dubbio, poiché essa è troppo importante per rimanere nel limbo dell'indecisione. Pascal fa ricadere in questa categoria, emblematicamente, le verità di Fede. Lo aveva esposto con molta chiarezza già negli scritti inerenti alla questione dell'esistenza del vuoto, tra cui la lettera a Padre Noël: «riserviamo per i misteri della fede, che lo Spirito

²³⁵ Cfr. A. Peratoner: «Il modello di razionalità diviene allora capacità di regolarsi sull'oggetto in modo da alternare di volta in volta uno dei tre criteri in adeguazione con l'oggetto di indagine medesimo [...] L'assenza di una tale accorta regolazione estende indebitamente ad altri oggetti i singoli criteri che, spostati dal loro campo di applicazione, risultano inadeguati» (*Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, p.609).

²³⁶ Cfr. B. Pascal, *Risposta di Blaise Pascal al Reverendissimo Padre Noël, rettore della Compagnia di Gesù, a Parigi*, p.671.

Santo ha egli stesso rivelato, quella sottomissione della mente che porta la nostra credenza a dei misteri nascosti ai sensi e alla ragione»²³⁷.

La sottomissione ad un'autorità non è accettabile, come sappiamo, nelle scienze²³⁸; vi si può fare ricorso, quando necessario, in altre discipline come la storia e la geografia; ma «dove questa autorità ha la principale forza è nella teologia [...] poiché i suoi principi sono al di sopra della natura e della ragione, e la mente umana, troppo debole per arrivarci con le sue sole forze, non può pervenire a questi alti concetti se non vi è condotta da una forza onnipotente e soprannaturale»²³⁹. Trattandosi di contenuti che eccedono l'ambito naturale, non possiamo avvalerci né del contributo dei sensi, né delle deduzioni geometriche, né della metodologia fine: non possiamo affidarci a mezzi umani; occorre affidarsi a chi tali verità propone, o a chi ne è stato diretto testimone.

Ma ciò non significa che questo affidamento avvenga “contro il parere” della ragione. È anzi la ragione stessa a riconoscere di doversi sottomettere in tali questioni. Scrive infatti Pascal: «La ragione non si sottometterebbe mai, se non giudicasse che si danno casi in cui deve sottomettersi. È dunque giusto che essa si sottometta, quando giudica di doversi sottomettere» (frammento 462). E addirittura: «Non vi è nulla così conforme alla ragione quanto questo esautoramento della ragione» (frammento 465), poiché «l'ultimo passo della ragione sta» proprio «nel riconoscere che vi è una infinità di cose che la sorpassano» (frammento 466). L'accettazione di un'autorità è dunque un atto razionale e ragionevole, quando la ragione riconosce che questa accettazione è richiesta dalla natura dell'oggetto in questione.

Né bisogna credere che, in materia di Fede, le facoltà conoscitive umane non abbiano più alcun ruolo da svolgere, né tantomeno che la religione sostenga qualcosa che contraddica le conoscenze legittimamente acquisite tramite tali facoltà. Infatti: (1) è la ragione, attraverso una modalità di lavoro fine, a giudicare credibile l'autorità a cui si affida – se non la ritenesse credibile, non vi si sottometterebbe; (2) una volta dato l'assenso alle verità di Fede, la ragione può lavorare su di esse, per trovarne continue conferme: è il compito del lavoro apologetico; Pascal infatti annota: «sottomissione e uso della ragione, in ciò consiste il vero cristianesimo» (frammento 463)²⁴⁰; (3) la vera

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Perché, come sappiamo, la mente trova nelle materie scientifiche «una completa libertà di estendersi», di esprimere al massimo le proprie potenzialità (B. Pascal, *Prefazione al Trattato sul vuoto*, in *Opere Complete*, p.649).

²³⁹ B. Pascal, *Prefazione al Trattato sul vuoto*, in *Opere Complete*, p.647.

²⁴⁰ Ciò non è da considerarsi in contrasto con i frammenti in cui si dice che è il “cuore” la facoltà deputata a sentire Dio. Ciò che Pascal vuole sottolineare, quando mette in risalto il ruolo della ragione nella religione, è il fatto che quest'ultima non contraddice le conoscenze acquisite dalla ragione negli ambiti di sua competenza, e che la ragione stessa può svolgere un lavoro ausiliario in merito ai contenuti religiosi. Ma in quest'ambito l'assenso dato con l'atto di Fede è preliminare al lavoro della ragione, e non avviene per mezzo di essa. Occorre una disposizione favorevole del cuore ad accogliere le verità di Fede (cfr. J. Mesnard, *Sui “Pensieri” di Pascal*, pp.171-181).

religione non può essere contraria ai principi cui si conforma l'attività della ragione: «se si rifiutano i principi della ragione, la nostra religione sarà assurda e ridicola» (frammento 4)²⁴¹. La Fede permette di vedere qualcosa in più, non qualcosa di contrario, rispetto a ciò che viene attestato dai sensi e dalla ragione²⁴².

Va considerato che anche la sottomissione può essere esercitata indebitamente: o perché la ragione non valuta in modo adeguato l'affidabilità delle autorità cui si presta ascolto, o perché si accetta di sottomettersi anche in questioni nelle quali le nostre facoltà conoscitive potrebbero giungere autonomamente alla verità – e magari ci suggerirebbero una conclusione differente da quella che ci viene proposta. Pascal infatti commenta: «Non è una cosa rara che si debba riprendere la gente per la troppa arrendevolezza. È un vizio naturale come l'incredulità, e altrettanto dannoso. Superstizione» (frammento 280).

²⁴¹ Pascal scrive anche: «Due eccessi: escludere la ragione, accettare solo la ragione» (frammento 3). Peratoner commenta nel modo seguente i frammenti riguardanti il rapporto Fede/ragione: «Le posizioni estreme sono evidentemente rappresentate dal fideismo, in cui si vede, appunto, esclusa la ragione, e dal razionalismo ateo, che la pone, al contrario, irrealisticamente al di sopra di ogni cosa, mentre soltanto nel *vrai Christianisme* vi è perfetta composizione delle istanze di *fede* e *ragione* rettamente intese e poste in perfetta sinergia. [...] Tolta la saldatura centrale delle due istanze complementari, esse si ritroveranno invece risospinte agli estremi: la fede condannata alla deriva del fideismo, in quanto atteggiamento di sottomissione mai vagliato da un attento controllo della ragione, e la ragione sola, sganciata dall'umile atteggiamento di 'sottomissione' che la conoscenza dei propri limiti richiede, consegnata alla deriva del razionalismo ateo». (A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, p.605). Per un discorso più ampio sul ruolo della ragione e sui tre atteggiamenti epistemici che essa può assumere, cfr. *ivi*, pp.604-613.

²⁴² Cfr. frammento 459: «La fede dice quello che i sensi non dicono, ma non il contrario di quello che essi vedono. Essa sta al di sopra, non contro». Scrive J. Mesnard in merito alle verità scientifiche e a quelle accessibili per mezzo del raziocinio: «Esistono dei fatti, percepibili dai sensi e dall'esperienza, che autorizzano delle ipotesi, punti di partenza di molteplici conseguenze. Le verità in tal modo acquisite sono così solide che neppure l'autorità religiosa potrebbe prevalere contro di esse. Tutto quello che è accessibile ai sensi o alla ragione si trova, per ciò stesso, escluso dal campo della fede» (*Sui "Pensieri" di Pascal*, p.114).

Capitolo 2. La grammatica del sapere in *Della Certezza*

«In queste pagine mi sono limitato a cercare di enunciare, uno per uno, alcuni dei punti più importanti nei quali la mia posizione filosofica differisce dalle posizioni che sono state assunte da *alcuni* altri filosofi. [...] Comincerò con l'elencare [...] una lunga lista di proposizioni, che, a prima vista, potrebbero sembrare una serie di ovvietà tali che non valga la pena di enunciarle: in realtà, esse costituiscono un insieme di proposizioni, di ognuna delle quali io credo di *sapere* con certezza che essa è vera»²⁴³.

Con queste righe inizia il saggio *In difesa del senso comune* di George Edward Moore. Poco più avanti, il filosofo inglese riporta la preannunciata lista di proposizioni, che riguardano: l'esistenza presente e passata del suo corpo, i suoi cambiamenti nel tempo e la sua collocazione spaziale, nonché l'esistenza di altri oggetti posti a varie distanze dal suo corpo; ma anche l'esistenza di altri corpi come il suo, molti dei quali appartenuti a persone vissute nel passato, e dunque il fatto che la Terra esistesse già molto prima della sua nascita; infine, un ultimo gruppo di proposizioni sono concernenti le esperienze che egli ha fatto, come le percezioni sensoriali, la consapevolezza di sé e di una serie di fatti che lo riguardano, e l'aver avuto pensieri, aspettative, credenze, sogni e sentimenti²⁴⁴. Moore aggiunge, inoltre, di credere di sapere con certezza che anche moltissimi altri esseri umani, come lui, hanno conosciuto proposizioni corrispondenti a quelle comprese nella sua lista.

Nel prosieguo del saggio si trova un altro passaggio interessante: Moore si chiede se egli abbia davvero conoscenza della verità di tutte queste proposizioni, e risponde: «credo di non aver niente di meglio da dire che mi sembra di avere *effettiva e certa* conoscenza della verità delle proposizioni in questione. È ovvio, naturalmente, che io non ho una conoscenza *diretta* della verità di tutte codeste proposizioni [...]. 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»²⁴⁵.

In un altro saggio, intitolato *La prova dell'esistenza del mondo esterno*, Moore dichiara di poter fornire una dimostrazione dell'esistenza di due mani umane tenendo sollevate le proprie e dicendo: «Ecco qui una mano» e «qui ecco un'altra mano»; in questo modo, egli avrebbe anche dimostrato l'esistenza di «cose esterne alla propria mente»²⁴⁶. La

²⁴³ G. E. Moore, *In difesa del senso comune*, in *Saggi filosofici*, trad. it. di M. A. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970, p.21.

²⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp.22-23.

²⁴⁵ *Ivi*, pp.34-35.

²⁴⁶ Cfr. G. E. Moore, *La prova dell'esistenza del mondo esterno*, in *Saggi filosofici*, p.154.

cosa interessante, ai fini del nostro discorso, è che egli asserisce di aver fornito una dimostrazione rigorosa poiché può dire di conoscere per vero – e non solamente di credere – che ci siano due mani nel luogo da lui indicato sollevando le proprie mani e dicendo: «ecco qui». Egli afferma: «Quanto sarebbe assurda l'ipotesi che io non conoscessi davvero ciò, ma soltanto lo credessi, e che potesse essere altrimenti!»²⁴⁷. E a chi obietta che la sua prova dell'esistenza del mondo esterno non è valida perché egli non può dimostrare le premesse – ovvero, che esistano effettivamente due mani laddove egli dice che ci siano le sue –, risponde: «lo posso conoscere per vere cose che non so dimostrare»²⁴⁸.

In questi testi si possono rintracciare molte delle tematiche che sono oggetto del nostro lavoro. Come sappiamo, queste pagine hanno attirato l'attenzione di Malcolm e di Wittgenstein, al punto che quest'ultimo ha dedicato alla riflessione su di esse l'ultimo anno e mezzo della propria vita. Infatti, il sottotitolo che è stato dato a *Della Certezza* è: *L'analisi filosofica del senso comune*. Ecco perché ho ritenuto opportuno iniziare il presente capitolo riportando alcuni passi di questi due saggi mooriani.

Ciò che ha destato l'interesse di Wittgenstein è l'uso di termini quali “credere”, “sapere”, “certezza”, “conoscenza”, “verità” e “prove”, in riferimento a proposizioni come quelle proposte da Moore, che hanno evidentemente uno statuto particolare. Si può dire che buona parte delle annotazioni raccolte in *Della Certezza* rappresentino il tentativo di chiarire in quali circostanze e in relazione a quali contenuti sia corretto utilizzare questi termini epistemici: in altre parole, Wittgenstein cerca di delineare la grammatica, le regole d'uso, di tali termini. E lo fa, come suo solito, servendosi di esempi e descrizioni di possibili circostanze di utilizzo. In questo modo, le riflessioni sulla logica e sulla grammatica dei giochi linguistici si affiancano e si intrecciano a quelle sugli atteggiamenti epistemici. In particolare, Wittgenstein si domanda se sia legittimo applicare il verbo “sapere” ai truismi di Moore, ovvero a proposizioni che – come si sarà ormai notato – esprimono alcuni dei cardini attorno a cui ruota la nostra possibilità di produrre e verificare altre proposizioni. In questo capitolo cercherò di rendere conto dei punti salienti delle riflessioni wittgensteiniane in merito a questi temi annotate in *Della Certezza*, iniziando da una descrizione di quelli che Wittgenstein individua come i criteri del corretto utilizzo del verbo “sapere”²⁴⁹ – utilizzo che, nell'indagine grammaticale di Wittgenstein, risulta essere «altamente specializzato» (§11).

²⁴⁷ *Ivi*, p.155.

²⁴⁸ *Ivi*, p.159.

²⁴⁹ Per un excursus dettagliato di questi criteri cfr. A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, capitolo 2. Sullo stesso tema si vedano anche: L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, capitolo 3; G. H. von Wright, *Wittgenstein*, capitolo 5, paragrafi 3-5; G. Parimbelli, *Il tema del senso comune in Moore e in Wittgenstein*, pp.342-345.

(1) Cominciamo da un'indicazione molto chiara che ci viene fornita dai paragrafi 483-484: «L'impiego corretto delle parole "lo so". Un tizio con la vista corta mi chiede: "Credi che quella cosa che vediamo là sia un albero?" – Io gli rispondo: "Io lo so: lo vedo bene, e lo conosco bene". A: "È in casa N.N.?" – Io: "Credo di sì" – A: "Era in casa ieri?" – Io: "Ieri era in casa; questo lo so, perché ho parlato con lui". – A: "Sai che questa parte della casa è stata aggiunta da poco o lo credi soltanto?" – Io: "Lo so, mi sono informato da ...". Qui dunque si dice "lo so", e si dànno, o almeno si possono dare, le ragioni del sapere».

Il gioco linguistico con il verbo "sapere" prevede dunque che il soggetto sia in grado di fornire delle prove o delle giustificazioni a favore della propria asserzione: l'evidenza sensibile, un'esperienza diretta o una conoscenza pregressa del fatto o dell'oggetto in questione, un'informazione ricavata da un testimone attendibile, da un manuale ecc. Le ragioni addotte garantiscono che si tratti di una credenza giustificata e, solitamente, portano l'interlocutore a convincersi che le cose stiano effettivamente come il soggetto asserisce: benché non sia esclusa la possibilità di un errore, queste ragioni sono comunemente ritenute valide e si costituiscono come prove sia a favore della verità dell'asserzione, sia a favore del fatto che chi parla sappia veramente ciò che stia dicendo²⁵⁰, e non lo creda soltanto. Una delle principali differenze tra "credere" e "sapere" sta proprio nel fatto che, se qualcuno degno di fede ci assicura di credere qualcosa, non è tenuto a dare giustificazioni e noi non abbiamo motivo di dubitare che creda effettivamente a ciò che dice – né, d'altro canto, avremmo modi di verificarlo, poiché la credenza è soggettiva – ma, al contempo, la sua convinzione non è una prova sufficiente della verità del contenuto della sua credenza²⁵¹; invece, di fronte a qualcuno che affermi "lo so che ...", non basta la mera dichiarazione di sapere per convincerci che il nostro interlocutore sappia davvero²⁵², e infatti possiamo chiedere: "Sei sicuro di saperlo? Come lo sai? Quali prove hai?"; ma in questo caso, se le prove sono soddisfacenti, possiamo concludere che l'asserzione è vera. Infatti, «a "So che è così" si può sostituire "È così"»²⁵³.

²⁵⁰ Cfr. §18: «Spesso "lo lo so" vuol dire: ho buone ragioni per dire quello che dico. Quindi se l'altro conosce il giuoco linguistico dovrebbe ammettere che lo so. Se conosce il giuoco linguistico, l'altro dev'essere in grado di immaginare *come* si possa sapere una cosa del genere».

²⁵¹ «Si può dire "Lui lo crede, però non è così", ma non: "Lui lo sa, però non è così"» (§42).

²⁵² Cfr. §487 e 489: «Qual è la prova del fatto che *so* una certa cosa? Ebbene, non certo il fatto che dico di saperlo»; «infatti, che cosa si risponde a chi dica: "Io credo che a te sembri soltanto di saperlo?"». Cfr. anche §13-15: «dalla sua affermazione: "lo so che ..." non segue che lo sa. Prima si deve dimostrare che lo sa. Che non fossero possibili errori, dev'essere *dimostrato*. La rassicurazione: "lo lo so" non è sufficiente. [...] [C]he *qui* non mi sbagli deve poter essere stabilito *oggettivamente*». E §504: «Se io *sappia* qualcosa, dipende da questo: se le prove mi diano ragione o se mi contraddicano. Infatti, il dire di sapere che si hanno dolori non vuol dire niente» - in quanto, appunto, non si potrebbe dimostrare a qualcun altro.

²⁵³ §593. Subito dopo, allo stesso paragrafo, Wittgenstein aggiunge: «tuttavia, alla negazione dell'una non si può sostituire la negazione dell'altra». Infatti, asserire "non è così" significa negare la verità di una proposizione e dunque negare un fatto, uno stato di cose; invece, dire "lo non so se è così" significa

Già da queste considerazioni iniziali si può capire che Wittgenstein considera inadeguato l'uso che Moore fa di "lo so", in riferimento al contenuto dei truismi. Infatti, per sua stessa ammissione, Moore non sa ricostruire *come* abbia raggiunto queste conoscenze, non è in grado di fornire una prova della loro verità. Anche per quanto riguarda l'esistenza delle proprie mani, il filosofo inglese dice di non poter dimostrare che ci siano effettivamente due mani laddove egli asserisce che si trovino le sue, che tiene alzate. In questo caso, l'evidenza sensibile – il fatto di vedere le mani – non è una prova sufficiente, perché non è più sicura di ciò che dovrebbe provare²⁵⁴. D'altra parte, alla luce di quanto abbiamo detto in merito ai principi e ai cardini, non è che Moore non sia in grado di giustificare queste proposizioni per mancanza di capacità: egli non può farlo, perché i cardini sono indimostrabili.

Dal punto di vista degli atteggiamenti epistemici, invece, Moore attribuisce al verbo "sapere" una caratteristica che è propria del "credere": non potendo esibire le ragioni del proprio sapere, si limita ad asserire "lo so", come se questo fosse sufficiente a garantire che lui conosce il contenuto dei truismi, assolvendo così al compito che si era prefissato: confutare gli idealisti e gli scettici. Scrive Wittgenstein: «Quando Moore contesta quelli che dicono che una cosa del genere non si può propriamente sapere, non può farlo dandoci l'assicurazione: che *lui* sa questo e quest'altro, perché non c'è bisogno di credergli. [...] L'errore di Moore consiste nel contrapporre, all'asserzione che una certa cosa non si può sapere, "lo la so"» (§520-521). La mossa scorretta non è respingere il tentativo di farci dubitare dei fondamenti – dichiarando, ad esempio, insensato tale dubbio –, quanto piuttosto cercare di difenderci usando le parole "lo so"²⁵⁵.

(2) Il fatto che si debbano poter fornire le ragioni del proprio sapere e che il nostro interlocutore possa chiederci di esibirle per accertarsi che siano valide, porta ad individuare un altro criterio della grammatica di questo termine: la possibilità di sollevare dubbi o domande sul contenuto dell'enunciato in esame, che possano trovare risposta attraverso una ricerca e per mezzo di un valido metodo di verifica. Si deve poter passare da una condizione di (quantomeno parziale) incertezza, indotta da un dubbio ragionevole, ad una di maggiore certezza, a seguito di un controllo. Ora, come sappiamo, delle proposizioni di Moore – così come di tutti i cardini – non è possibile dubitare sensatamente; né, riguardo al loro contenuto, qualcuno potrebbe

ammettere di non conoscere se l'enunciato e il fatto in questione siano veri o falsi, ovvero ammettere la propria soggettiva incapacità di addurre delle ragioni a sostegno o contro la verità della proposizione in questione. Cfr. A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, pp.68-69.

²⁵⁴ «"lo so" si riferisce a una possibilità di provare la verità. Se un tizio sappia qualcosa, può mostrarsi [...]. Se però quello che crede è d'una specie tale che le ragioni che può darne non sono più sicure della sua asserzione, allora non può dire di sapere quello che crede» (§243). Nel caso della dimostrazione di Moore, «infatti, la vista può fungere da prova a favore di "Ecco una mano" solo se si sa già cos'è una mano. Ma sapere questo implica sapere che, nelle circostanze cognitivamente ideali della prova di Moore, quella che Moore tiene alzata di fronte a sé è una mano» (A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, p.71).

²⁵⁵ Cfr. §498.

divenire più certo di quanto già non fosse. Dunque è apertamente insensato anche chiedere che vengano verificate attraverso una ricerca.

Wittgenstein torna più volte a riflettere sull'esempio: "So di avere due mani". Se lo scopo è fare una genuina affermazione di conoscenza, «allora devo poter convincermi di avere ragione. Ma se non posso farlo, allora che io abbia due mani non è meno certo prima d'aver guardato di quanto non lo sia dopo» (§245). Nel caso di proposizioni come i truismi, il contesto di proferimento è determinante per stabilire se si possano considerare o meno enunciati passibili di verifica: «Soltanto in certi casi è possibile un'indagine così: "Questa è davvero una mano?" (oppure: "la mia mano?"). Infatti, finché non gli si diano determinazioni più precise, la proposizione "Dubito se questa sia effettivamente la mia (o una) mano" non ha ancora nessun senso. Da queste parole soltanto non è possibile vedere se mai s'intenda un dubbio, e quale genere di dubbio s'intenda» (§372).

La possibilità di dubitare e di controllare tramite un'indagine implicano anche, di conseguenza, la possibilità di concepire di essere in errore: sui contenuti che posso conoscere devo anche potermi sbagliare. Ma questo, appunto, non è il caso delle proposizioni che Moore dice di sapere, almeno se proferite nel contesto²⁵⁶ e con l'intento con cui le pronuncia lui²⁵⁷. Come già detto, infatti, riguardo le proposizioni logiche o cardini non è prevista, dall'interno del gioco linguistico, la possibilità di trovarsi o dichiararsi in errore²⁵⁸: «In certe circostanze l'uomo non può sbagliare (qui

²⁵⁶ Come già detto, infatti, è possibile immaginare delle situazioni nelle quali le proposizioni logiche - o cardini - vengano usate come proposizioni empiriche. Il ruolo di una proposizione può variare in base al contesto. Cfr. §622. Si veda anche, ad esempio il §23: posso dire di non sapere o di dubitare che un tizio abbia due mani, se questi ha subito un intervento chirurgico in cui potrebbero essergli state amputate. «E se dice che lo sa, questo, per me, può significare soltanto che quel tizio è stato in grado di convincersene, e dunque, per esempio, che le sue braccia non sono più nascoste da coperte e da bende». In questo caso, è sensato e possibile verificare il contenuto dell'asserzione.

²⁵⁷ Anche in questo aspetto si manifesta l'indebita assimilazione tra "sapere" e "credere". Cfr. §21 e 178: «Propriamente, il punto di vista di Moore mette capo a questo: il concetto 'sapere' è analogo ai concetti 'credere', 'congetturare', 'dubitare', 'essere convinti', in questo: che l'enunciato "lo so ..." non può essere un errore. [...] E qui si trascura la forma "lo credevo di sapere"»; «Il falso uso che Moore fa della proposizione "lo so", consiste in questo: che la considera come una manifestazione che non si può mettere in dubbio più di quanto non si possa mettere in dubbio, per esempio: "lo provo dolori"». Moore tratta il sapere come una convinzione soggettiva, non verificabile attraverso un'indagine che utilizzi un metodo di controllo condivisibile da altri soggetti. Egli dà molta importanza alla manifestazione psicologica della sicurezza, allo «stato d'animo della convinzione», ma questo «può essere lo stesso, sia che si sappia, sia che si creda falsamente (§42), e dunque non può essere considerato una prova. Cfr. A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, pp.60-65; L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.136-145; G. H. von Wright, *Wittgenstein*, p.205.

²⁵⁸ Questa caratteristica dei cardini è stata rilevata anche da Aristotele in merito ai principi primi, e in particolare al principio di non contraddizione: nel libro Γ della *Metafisica*, lo Stagirita afferma che è compito del filosofo indagare i principi primi, e «il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore: questo principio deve essere il principio più noto [...] e deve essere un principio non ipotetico. Infatti, quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa non può essere una pura ipotesi, e [...] deve già essere posseduto prima che si

“può” è usato logicamente, e la proposizione non dice che in queste circostanze l’uomo non può dir nulla di falso). Se Moore affermasse il contrario di quelle proposizioni che dichiara certe, non soltanto non saremmo della sua opinione, ma penseremmo che sia fuori di senno» (§155).

(3) Le considerazioni appena espresse conducono al terzo criterio, strettamente connesso ai precedenti: se deve essere possibile sollevare un dubbio in merito al contenuto di un’affermazione di conoscenza, e se si devono poter esibire delle prove che convincano l’interlocutore della correttezza di tale affermazione, ciò significa che si tratta contenuti che si potrebbero anche non sapere. In poche parole: dire di sapere ha senso laddove ha senso anche dire di non sapere²⁵⁹. Anche se la proposizione in questione viene verificata e confermata, la sua negazione – ovvero “Io non so” – deve essere concepibile, e devono essere concepibili anche delle prove a favore di tale negazione – delle prove, dunque, che smentiscano che “Io so”. Ancora una volta, ciò non è possibile per i truismi: «“Io so di essere un uomo”. Per vedere quanto poco chiaro sia il senso di questa proposizione, considera la sua negazione» (§4). Se una persona, nel normale commercio linguistico, affermasse di non sapere se egli/ella è o meno un essere umano, diremmo che questa persona non conosce il significato del termine “essere umano”, o che lo utilizza con un significato diverso da quello che gli attribuiamo noi.

(4) Nell’impiego usuale del verbo “sapere” rientra anche un’altra caratteristica: ha senso dire di sapere qualcosa laddove l’informazione che viene fornita sia rilevante o utile per l’interlocutore, perché accresce o corregge le sue conoscenze. Troveremmo fuori luogo che qualcuno assicurasse di sapere qualcosa di ovvio, già noto e condiviso da tutti i parlanti coinvolti nel gioco linguistico. Ma i truismi, come dice Moore stesso, sono appunto delle ovvietà. Per questo, se il nostro interlocutore le pronunciasse all’interno di una normale conversazione, ci sembrerebbe un gesto superfluo e, anzi, apertamente insensato, in quanto non previsto dalla grammatica del verbo “sapere”. Potremmo anche arrivare a dubitare che la persona con cui stiamo parlando condivida le nostre stesse regole linguistiche, o il nostro sistema concettuale. Wittgenstein tratteggia molti esempi in merito: ne riporto alcuni.

«Sono seduto e chiacchiero con un amico. Improvvisamente dico: “Per tutto questo tempo sapevo benissimo che tu sei N.N.” Questa è davvero soltanto un’osservazione superflua, anche se vera? Mi sembra che queste parole sarebbero simili a un “Salve!”, detto all’altro nel bel mezzo di una conversazione» (§464). «Quando si sente Moore che dice: “Io so che questo è un albero”, [...] la faccenda ci appare di colpo poco chiara, e nebulosa. È come se Moore le avesse fatto cader sopra la luce sbagliata» (§481). La

apprenda qualsiasi cosa» (Aristotele, *Metafisica*, Γ3, 1005b 5-18; l’edizione italiana che ho citato è quella a cura di G. Reale e R. Radice, Rusconi, Milano 1997).

²⁵⁹ Cfr. §58: «in questo caso: “Le parole ‘Io non so’ non hanno senso”. E di qui segue certamente anche che non ha senso neppure “Io so”».

stessa situazione si presenta anche quando non viene usato esplicitamente il verbo “sapere” ma, in modo simile, viene fornita un’informazione o affermata la verità di una proposizione laddove non sarebbe necessario perché, in realtà, essa è già nota a tutti: «Un tizio mi dice, senza che la cosa c’entri con il resto: “Questo è un albero”»; posso immaginare delle motivazioni plausibili per fare questa asserzione (Wittgenstein stesso ne riporta qualcuna), ma se chiedo a quest’uomo: «“In che modo l’hai intesa?” E quello risponde: “Era un’informazione destinata a te”», allora potrei «supporre che quel tizio non sappia quel che dice, dal momento che è tanto pazzo da volermi dare quest’informazione» (§468).

L’uso di “lo so” in abbinamento a contenuti ovvi va giustificato, perché assume senso solo in contesti molto particolari. Ad esempio, all’interno di una discussione filosofica (benché questo rappresenti, come vedremo, un’eccezione all’utilizzo comune di questa espressione): «Siedo in giardino con un filosofo. Quello dice ripetute volte: “lo 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).

Finora abbiamo esposto quelle che, nell’analisi wittgensteiniana, sono le principali regole d’uso di “sapere” e abbiamo visto che nessuna di queste può essere applicata ai truismi di Moore. L’errore di Moore sarebbe dunque quello di non essersi accorto del ruolo particolare che viene assunto da questi enunciati, che Wittgenstein chiama cardini, o proposizioni grammaticali, o logiche, proprio per distinguerle da quelle empiriche, in riferimento alle quali è invece corretto fare affermazioni di conoscenza con il verbo “sapere”. Qui si rileva anche una differenza rispetto al modo di intendere il concetto di conoscenza di Pascal: quest’ultimo distingue due modalità conoscitive, che mettono capo a due facoltà – cuore e ragione; ma sia i principi auto-evidenti, sia i contenuti dimostrati attraverso il lavoro della ragione, sono appunto oggetto di conoscenza, e la loro verità può essere affermata con certezza dal soggetto. Wittgenstein, invece, ritiene opportuno riservare l’uso del verbo “sapere” solamente per gli enunciati genuinamente empirici, per marcare la differenza tra contenuti conoscitivi e condizioni di possibilità del conoscere: «quello che asserisce di sapere, Moore non lo sa; ma è incontestabilmente stabilito per lui come anche per me; il considerarlo dunque come qualcosa d’incontestabile fa parte del *metodo* del nostro dubitare e del nostro ricercare» (§151)²⁶⁰.

Nella prospettiva di Wittgenstein, «il concetto di conoscenza non può essere applicato a ciò che il suo stesso uso presuppone, cioè al corpo di proposizioni che costituiscono il

²⁶⁰ Cfr. anche §414: «Come faccio a *sapere* che questa è la mia mano? [...] Dicendo: “Come faccio a saperlo?”, non intendo che ho il sia pur minimo *dubbio* al proposito. Qui c’è un fondamento di tutto quanto il mio agire. Ma a me sembra che dalle parole “lo so ...” questo fondamento sia espresso falsamente».

retrotterra di ogni circostanza di conoscenza»²⁶¹. Non solo: poiché questo retrotterra ci consente anche di stabilire la verità o la falsità degli enunciati empirici, in quanto rappresenta ciò a cui questi enunciati devono risultare conformi, a rigore le proposizioni logiche non sono nemmeno “vere”. Naturalmente, ciò non significa che siano false: «Se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento non è né *vero* né *falso*» (§205). Si tratta di una «base» di contenuti non sottoposti a verifica, «senza la quale non sarebbe possibile né sapere, né congetturare, né pensare che qualcosa è vero. Tuttavia pensare che le cose che costituiscono questa base siano per noi oggetto di conoscenza o siano vere significa collocarle tra quelle che si trovano sopra la base stessa, significa considerare il ricettacolo come un oggetto *interno a se stesso*. [...] Se dobbiamo accettare la base prima di dire che qualcosa si sa o che è vero, allora la base stessa non può essere conosciuta o vera»²⁶².

Tuttavia, come ha messo in rilievo Luckhardt²⁶³, in alcuni paragrafi di *Della Certezza* Wittgenstein si riferisce agli enunciati che costituiscono questo sfondo dicendo di conoscere il loro contenuto o di considerarlo vero; anzi, tratta questo tipo di enunciati come esempio paradigmatico di ciò che si sa, o di ciò che è vero, perché, «se è falso, che cos'è ancora 'vero', e che cosa 'falso'?!» (§514); «So che questo è il mio piede. Non potrei riconoscere nessun'esperienza come prova del contrario» (§360). Talvolta, Wittgenstein sottolinea il fatto che sia bizzarro, o poco utile, pronunciare queste proposizioni; ma ciò – sottolinea Luckhardt – sembra non interferire con la loro conoscibilità e con la loro verità di fondo: «So che ora seggo su una sedia? – Non lo so?! Nelle circostanze attuali nessuno dirà che lo so [...]. Ma anche se non lo dice, questo significa forse che non è così? (§552); e anche: «Così mi sembra di aver già saputo qualcosa per tutto questo tempo; e che tuttavia non abbia senso il dirlo, l'enunciare questa verità» (§466).

Ma, a ben guardare, in queste annotazioni la verità e la conoscibilità vengono attribuite alle proposizioni-cardine come conseguenza del fatto che sarebbe inconcepibile considerarle false o dire di non saperle. È vero che, come abbiamo detto poco sopra, dall'impossibilità dell'errore e del dubbio deriva, per Wittgenstein, l'insensatezza di utilizzare il verbo sapere e di attribuire un valore di verità alla proposizione. Tuttavia, proprio perché i contenuti di questi enunciati sono per noi qualcosa d'incontestabile, siamo portati a considerarli veri e a parlare di essi in termini di “verità”: «È dall'insensatezza del dire che potrebbero essere falsi, visto che questo ci priverebbe dei metodi per decidere che cos'è vero e che cos'è falso, *sub specie*

²⁶¹ G. H. von Wright, *Wittgenstein*, p.208.

²⁶² *Ivi*, p.212.

²⁶³ C. G. Luckhardt, *Wittgenstein su paradigmi e casi paradigmatici: problemi riguardanti “Della Certezza”*, in *Capire Wittgenstein*, pp.304-311. In questo testo l'autore denuncia una sostanziale incoerenza nelle annotazioni wittgensteiniane. A mio avviso, una tale accusa può essere mitigata, come dirò brevemente nel prosieguo del discorso, fermo restando che alcune discrepanze sono inevitabilmente presenti, data la natura del testo.

giudizio, misurazione, calcolo, ecc., [...] che la loro verità ci appare incondizionatamente stabilita, senza che abbia veramente senso attribuirgliela»²⁶⁴. Wittgenstein stesso scrive: «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).

Inoltre, bisogna ricordare che, quando utilizziamo il linguaggio, non abbiamo dei termini appropriati per riferirci a queste certezze logiche, perché si tratta, come già detto, di ciò che delimita i confini del nostro gioco linguistico, di certezze che normalmente non vengono espresse e che si mostrano soprattutto, in modo implicito, nel nostro modo di agire e comportarci. Dunque, se ci troviamo nella condizione di volerne parlare, spesso dobbiamo farlo utilizzando i termini “sapere” e “verità”, anche se non sarebbe formalmente corretto, stando al significato usuale e alle regole d'impiego di questi termini: l'importante è essere consapevoli – e, se necessario, specificare, per evitare fraintendimenti – che non si stanno usando queste parole secondo il significato e le regole che li caratterizzano nel normale commercio linguistico, ma con una funzione diversa. In particolare, Wittgenstein dedica alcune annotazioni a quest'uso eccentrico del verbo “sapere”.

Partiamo da un'osservazione presente al paragrafo 8: spesso, “Io so che ...” può essere sostituito con “Sono sicuro che ...” o “Sono certo che ...”. La differenza tra queste espressioni «non è per nulla di grande importanza, tranne là dove “Io so” dovrebbe voler dire: “Non posso sbagliarmi”». Ora, poiché “Non posso sbagliarmi” è una di quelle espressioni che Wittgenstein usa in relazione alle proposizioni logiche, è evidente che il filosofo austriaco considera il ricorso a “Io so” per riferirsi a queste ultime come un caso particolare, un'eccezione rispetto al comune utilizzo del concetto di sapere. In questa circostanza, si può dire che “Io so” è usato con funzione grammaticale, «e vuol dire, propriamente: “In questo caso non c'è alcun dubbio”, ossia, in questo caso: “Le parole ‘Io non so’ non hanno senso» (§58). Ciò ci permette di dare voce a quelle certezze che, normalmente, non abbiamo bisogno di esprimere; e che, propriamente parlando, non è possibile esprimere utilizzando i termini del linguaggio nel loro significato ordinario, proprio perché esse fanno parte di quel sistema di regole cui il linguaggio ordinario si conforma per far sì che noi possiamo enunciare proposizioni vere e affermazioni di conoscenza.

²⁶⁴ A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, p.166. Le occorrenze testuali in cui Wittgenstein dichiara non corretto attribuire alle proposizioni logiche e ai cardini un valore di verità o di conoscibilità sono, comunque, maggiori e – a mio avviso – più rilevanti di quelle in cui utilizza per queste proposizioni i termini “sapere” e “verità”. Il punto centrale è, per Wittgenstein, che la negazione di un enunciato di questo tipo non è una proposizione falsa, ma insensata. E ciò, nella sua prospettiva, rende insensato anche dire dell'enunciato di partenza che è vero o che è conosciuto.

Poiché l'uso grammaticale di "lo so" ha a che fare con le proposizioni logiche, bisogna tener presente che in questo caso «l'"lo" non può essere importante» (§58)²⁶⁵. Non ci si sta riferendo, infatti, a una verità particolare, a qualcosa che un singolo soggetto può conoscere (e che altri potrebbero non sapere, o potrebbero dover ancora imparare). Né a un contenuto riguardo al quale il soggetto possa fornire delle prove, magari per convincere o istruire il proprio interlocutore. Né, infine, ci si sta riferendo semplicemente a qualcosa che un singolo soggetto crede, o di cui è sicuro: «non si vuole esprimere la sicurezza soggettiva, neanche quella massima, ma si vuole esprimere questo: che certe proposizioni sembrano stare a fondamento di ogni chiedere e di ogni pensare» (§415). Infatti, la sicurezza che accompagna l'"lo so" usato in modo appropriato, e che deriva dall'aver a disposizione delle prove, è diversa dalla certezza logica, ovvero l'indubitabilità e l'inconcepibilità dell'errore che caratterizzano i cardini – e che li caratterizzano per via del loro ruolo, del posto che occupano nel gioco linguistico, il quale a sua volta non dipende da una decisione o da una convinzione del singolo soggetto.

Si tratta, come detto più volte, di una certezza che si manifesta nelle nostre azioni: che io "sappia" – utilizzo qui il termine con funzione grammaticale – che quelle con cui sto digitando sulla tastiera sono le dita delle mie mani, si mostra proprio nel fatto che le uso per premere i tasti, senza pormi domande o dubbi, senza nemmeno pensare al fatto che le sto utilizzando²⁶⁶. In alcuni paragrafi Wittgenstein paragona questa «sicurezza *tranquilla*»²⁶⁷, inespresa e spesso inconsapevole, all'istinto degli animali: «io voglio concepirla [...], per così dire, come un che di animale» (§359); «qui voglio considerare l'uomo come un animale; come un essere primitivo a cui si fa credito bensì dell'istinto, ma non della facoltà del ragionamento» (§475). Si tratta di un paragone per molti versi azzardato, ma il cui scopo non è realmente quello di istituire un'identità tra uomo e animali, bensì di sottolineare la differenza tra questo tipo di certezze "di sfondo", visibili anche nell'agire istintivo dei bambini, e il sapere propriamente inteso – in particolare, quello dichiarativo e nozionale –: «Il bambino crede che esista il latte? O sa che il latte esiste? Il gatto sa che esiste un topo?» (§478)²⁶⁸.

La difficoltà sorge proprio quando cerchiamo di dire qualcosa in merito a queste certezze: «Già la semplice fissazione linguistica toglie queste certezze dal loro habitat naturale»²⁶⁹, che è appunto il fungere da cornice per i nostri giochi linguistici e per le nostre azioni. Per questo l'enunciarle suona strano, fuori luogo. Si può anche «dire-enunciare-descrivere con intenzione filosofica il sistema delle nostre certezze»; ma,

²⁶⁵ Cfr. L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.153-158 e A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, pp.81-83.

²⁶⁶ Cfr. ad esempio §7, 148 e 360 di *Della Certezza*.

²⁶⁷ §357.

²⁶⁸ Cfr. A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, pp.157-159 e L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.217-220.

²⁶⁹ G. Paribelli, *Il tema del senso comune in Moore e in Wittgenstein*, p.346.

secondo Wittgenstein, bisogna essere consapevoli che ciò non significa semplicemente «esplicitare conoscenze (verità) e convinzioni (certezze) fino ad allora rimaste inesprese (implicite)», bensì «trasformare in contenuti cognitivi – e dunque in mosse del gioco del vero-falso – ciò che invece se ne sta come pietrificato (ossia: sottratto al gioco del vero-falso [...]) al fondo – al limite – del gioco linguistico umano»²⁷⁰.

²⁷⁰ L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, p.239.

Capitolo 3. Il dubbio e lo scetticismo

L'atteggiamento epistemico del dubitare è stato citato più volte nel corso del presente lavoro. In questo capitolo cercheremo di approfondirne le caratteristiche e le condizioni di esercizio: come il sapere e il credere, infatti, anche il dubitare ha le proprie regole e non può essere praticato in qualsiasi contesto o in riferimento a qualsiasi oggetto. Questa ricostruzione delle condizioni di possibilità del dubitare permetterà poi di mostrare come e perché gli autori da noi considerati – Pascal, Wittgenstein, ma anche Agostino – abbiano rifiutato la pretesa scettica di estendere il dubbio a qualsiasi contenuto conoscitivo fosse stato acquisito, o addirittura alle evidenze principali e alle certezze incrollabili degli esseri umani, e dunque alla possibilità stessa, per l'uomo, di conoscere alcunché.

3.1. Il dubbio presuppone qualcosa di indubitabile

Nel proporre la lettura del frammento 461 dei *Pensieri* abbiamo già richiamato l'attenzione sul fatto che, per Pascal, il dubbio è un atteggiamento epistemico legittimo, se esercitato «ove occorre»: ovvero, se praticato quando non sia – o non sia ancora – possibile affermare qualcosa con la certezza che ci forniscono o l'autoevidenza dei principi, o una dimostrazione razionale. Ci sono contenuti che sfuggono alla presa della nostra ragione, sia tra le «cose naturali» sia tra «quelle soprannaturali»²⁷¹; nel primo caso rientra tutto ciò che è infinitamente piccolo o infinitamente grande rispetto all'uomo, il quale «occupa una posizione intermedia tra due estremi» e peccherebbe di «presunzione sconfinata» se pretendesse di «giungere a comprendere il tutto»²⁷²; il secondo ambito, come già evidenziato²⁷³, concerne ciò che è oggetto di Fede, rispetto a cui l'atteggiamento corretto è la sottomissione. Al dubbio sono dunque sottratte le verità di Fede, ma anche le evidenze principali e le conoscenze, pur non illimitate, che per loro tramite si possono dedurre.

Si noti, però, che di queste ultime – ovvero delle conoscenze ottenute mediante l'esercizio del raziocinio – è possibile dubitare, fintantoché non siano state esibite le opportune dimostrazioni; vale a dire, fintantoché non sia stato mostrato che esse sono coerenti con i principi e che, nel rispetto di questi, discendono da procedimenti deduttivi corretti. Dei principi, invece, non è mai lecito dubitare, perché sono proprio essi a rendere possibili le movenze dubitanti. Innanzitutto, in quanto sono ciò a cui gli altri contenuti conoscitivi devono risultare coerenti per poter essere sottratti al dubbio

²⁷¹ B. Pascal, *Pensieri*, frammento 466.

²⁷² Cfr. l'ampio frammento 84.

²⁷³ Cfr. capitolo 1 di questa III Parte.

e accettati come veri. Come potrei dubitare se una cosa sia vera o meno, se non avessi un “metro di paragone”, ritenuto vero e indubitabile, con cui effettuare un confronto?

Inoltre, l’atto stesso del dubitare, per potersi costituire come mossa sensata, implica che il soggetto dubitante abbia già accettato preventivamente alcuni presupposti: ad esempio, per dubitare se una cosa sia A oppure non-A, dev’essere implicitamente riconosciuta la validità del principio di non contraddizione, perché se i contenuti su cui mi interrogo potessero essere contraddittori, qualunque cosa dicessi in merito avrei ragione, e dunque non avrei motivo di sollevare alcun dubbio. Non solo: dev’essere riconosciuta anche l’esistenza di un qualche oggetto su cui dubitare – che senso avrebbe, infatti, dubitare di come stiano le cose, se queste non esistessero? – e dev’essere riconosciuta l’esistenza dello stesso soggetto dubitante – come potrei dubitare, se non esistessi quantomeno come coscienza pensante e dubitante? –, nonché il fatto che tale soggetto non sia infallibile, onnipotente e onnisciente – in quanto, se questi potesse sapere tutto o disporre di tutto a suo piacimento, non dubiterebbe di nulla. A ciò si può aggiungere che chi dubita accetta di farlo nella forma dell’*aut-aut*, ovvero secondo il principio del terzo escluso: il dubbio, infatti, è tra due alternative, delle quali una sola può essere vera; questo aspetto, peraltro, è già implicito nell’etimologia della parola “dubbio”, che contiene il numerale latino “*duo*” (due)²⁷⁴.

Dunque, è essenziale al darsi del dubbio che alcune cose siano resistenti al dubbio, pena la sua impraticabilità e la sua insensatezza. Se dubito di qualcosa, devo essere certo di qualcos’altro. È ciò che aveva riconosciuto già Agostino, per il quale dall’atto del dubitare è possibile risalire all’esistenza della verità, come si può leggere, ad esempio, nel *De vera religione*: «Ma se non ti è chiaro ciò che dico e dubiti che sia vero, guarda almeno se non dubiti di dubitarne; e, se sei certo di dubitare, cerca il motivo per cui sei certo. [...] Chiunque comprende che sta dubitando, comprende il vero e di ciò che comprende è certo; dunque è certo del vero. Ciò vuol dire che chiunque dubita dell’esistenza della verità, ha in se stesso il vero, per cui non può dubitarne. Ma il vero è tale unicamente per la verità; perciò non deve dubitare della verità chi ha potuto dubitare per qualche motivo»²⁷⁵.

Considerazioni simili si possono trovare anche tra le annotazioni wittgensteiniane. Come già detto, Wittgenstein preferisce non assegnare un valore di verità alle nostre certezze di sfondo, così come non utilizza per esse il verbo “sapere”, ma, a parte queste differenze, l’analisi delle condizioni di praticabilità e di sensatezza del dubbio – ovvero, la descrizione della grammatica del dubbio – contenuta nei paragrafi di *Della*

²⁷⁴ Questo legame, oltre a poter essere ritrovato nella traduzione del termine “dubbio” in molte lingue neolatine, è presente anche in altre lingue, come nel tedesco *zweifel* (in cui *zwei* significa, appunto, “due”).

²⁷⁵ Agostino, *La vera religione*, 39,73. In questo brano si trova già un’argomentazione contro lo scetticismo; questo aspetto verrà però approfondito, come già detto, nel prossimo paragrafo.

Certezza presenta numerose affinità con la posizione di Agostino e Pascal in merito a questo atteggiamento epistemico: affinità che, naturalmente, si intrecciano con altri caratteri tipici del filosofare wittgensteiniano. Le considerazioni del filosofo austriaco sul tema del dubbio²⁷⁶ si possono condensare in quattro punti principali:

(1) Il primo è un motivo tradizionale, che abbiamo già riscontrato nei due autori precedentemente citati: dove c'è dubbio c'è certezza. «Lo stesso giuoco del dubitare presuppone già la certezza» (§115) – o meglio, alcune certezze, senza le quali non si potrebbero avanzare dubbi. Queste certezze sono quelle che hanno, per l'appunto, il ruolo di cardini: «le *questioni*, che poniamo, e il nostro *dubbio*, riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono quelle altre» (§341). Come sappiamo, questi cardini formano un insieme molto vario: Wittgenstein non distingue, ad esempio, tra quelli che potremmo chiamare “cardini trascendentali” – ovvero, nel caso dell'argomento che stiamo trattando, le condizioni trascendentali del dubitare, che abbiamo esposto nelle pagine precedenti, cioè le condizioni senza le quali nessun dubbio potrebbe essere posto – e altri “cardini contingenti”, legati alle situazioni specifiche che egli descrive nei propri esempi.

Il modo di lavorare di Wittgenstein, infatti, prevede quasi sempre la presentazione di – e la riflessione su – situazioni concrete e specifiche, rispetto alle quali ci si domanda di volta in volta che cosa rientri tra i cardini e che cosa si possa invece sottoporre al dubbio. Ad esempio, come già detto in precedenza²⁷⁷, ci si può mettere nei panni di uno scienziato o di uno storico: se faccio una ricerca scientifica e conduco un esperimento perché dubito di come reagirà una certa sostanza a contatto con un'altra, non posso dubitare dell'esistenza dell'apparato strumentale che utilizzo e, ancor prima, dell'esistenza delle sostanze che sto studiando, ecc²⁷⁸. Se dubito che un certo personaggio sia stato coinvolto in un avvenimento storico, non dubito che egli sia esistito veramente e non dubito del fatto che la Terra esistesse già a quell'epoca: si dubita laddove sono possibili dei controlli che permettano di sciogliere il dubbio, ma «quando mai controlliamo qualcosa, facendolo presupponiamo già qualcosa, che non si controlla» (§163).

Fra le cose che dobbiamo presupporre per poter dubitare, per poter anche solo esprimere il dubbio, ci sono i significati delle parole che utilizziamo; se dubitassi anche di quelli, infatti, non solo non potrei formulare verbalmente i miei dubbi, perché non saprei se le parole che sto usando corrispondano davvero a ciò che voglio dire, ma, a ben guardare, tali dubbi non potrebbero nemmeno sorgere nella mia mente: come

²⁷⁶ Cfr. a riguardo: A. Giacconi, *Certezza e senso comune negli appunti dell'ultimo Wittgenstein*, pp.277-280; G. Parimbelli, *Il tema del senso comune in Moore e in Wittgenstein*, pp.340-353; A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, capitolo 3; L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, capitolo 2; A. J. P. Kenny, *Wittgenstein*, trad. it. di E. Moriconi, Boringhieri, Torino 1984, capitolo 11; M. Andronico, in *Guida a Wittgenstein*, capitolo 6, paragrafo 4.

²⁷⁷ Cfr. capitolo 5 della II Parte del presente lavoro.

²⁷⁸ Cfr. *Della Certezza*, §337.

potrei, ad esempio, dubitare se quella che vedo sia o meno una mano, se non sapessi cosa significa la parola “mano”?²⁷⁹ Allo stesso modo, non potrei nemmeno manifestare incertezze sul piano pratico: «Se obbedisci a un comando: “Portami un libro”, è bensì possibile che tu debba indagare se quello che tu vedi là sia davvero un libro: però allora sai certamente che cosa s’intenda con “libro”; e se non lo sai puoi forse andare a riscontrarlo – ma allora devi senz’altro sapere che cosa significhi un’altra parola» (§519). I significati delle parole fanno parte delle nostre certezze di sfondo, di ciò che rende possibili i nostri giochi linguistici: «Il fatto che io usi senza alcun scrupolo la parola “mano” e tutte le restanti parole della mia proposizione; sì, il fatto che non appena volessi anche solo provarmi a dubitarne mi troverei di fronte al nulla, – mostra che l’assenza del dubbio fa parte dell’essenza del giuoco linguistico» (§370).

Ciò significa che un dubbio è sempre interno ad un gioco linguistico, è una mossa di un gioco – tanto di un gioco circoscritto, come ad esempio una disciplina di studio, quanto di giochi più ampi, che coinvolgono il nostro vivere quotidiano. Per questo, il dubbio non può essere esteso ai cardini del gioco, pena l’impraticabilità del gioco stesso. E ciò non è qualcosa di precipitoso, o sintomo di stupidità o credulità²⁸⁰: che non mettiamo in dubbio tutto «è, appunto, il modo e la maniera in cui giudichiamo, e dunque agiamo» (§232), perché «la sicurezza risiede nell’essenza del giuoco linguistico» (§457)²⁸¹. Senza tale sicurezza non potremmo nemmeno imparare a muoverci all’interno di un gioco, non potremmo apprendere nuovi significati né nuovi contenuti conoscitivi, perché l’apprendimento stesso presuppone che alcune cose non vengano messe in dubbio²⁸². «È solo sulla base di alcune certezze, come ad esempio che la Terra esista, che possiamo prendere parte ai giochi linguistici rilevanti e, al loro interno, sollevare dubbi, come, ad esempio, se sia vero che un presunto personaggio storico sia esistito, o che un presunto evento storico sia effettivamente accaduto e quando»²⁸³. Dunque, di fronte a certi tipi di dubbio possiamo dire: «Questo dubbio non fa parte dei dubbi del nostro giuoco» (§317).

²⁷⁹ Cfr. *ivi*, §306. Ricordiamo che, per Wittgenstein, i significati delle parole sono legati da un lato agli usi di tali parole, e dall’altro ai concetti che ad esse si accompagnano: cfr. §51, 61, 64 e 65.

²⁸⁰ Cfr. *ivi*, §150, 235.

²⁸¹ Cfr. *ivi*, §345-346: per praticare il gioco linguistico del domandare, «non posso anche dubitare se la persona a cui mi rivolgo conosca l’italiano, o se mi voglia ingannare, se sul significato dei nomi [...] la mia memoria mi pianti in asso, ecc.»; allo stesso modo, se sto giocando a scacchi, «non posso dubitare se forse i pezzi non cambieranno posizione da sé», e così via.

²⁸² Cfr. *ivi*, §310, 314, 315, 329. Nei primi tre paragrafi si immagina che uno scolaro interrompa continuamente l’insegnante con domande circa l’esistenza degli oggetti, la loro permanenza, il significato delle parole, la validità delle leggi di natura ecc. «L’insegnante avrebbe la sensazione che questo non faccia altro che ostacolare lui stesso e lo scolaro, che in questo modo lo scolaro s’incepperebbe nel proprio apprendimento, e non progredirebbe. [...] E così, quello scolaro non ha ancora imparato a porre domande. Non ha imparato il giuoco, che noi vogliamo insegnargli» (§315); «Se mette in dubbio *questo* [...] allora non imparerà mai questo giuoco» (§329).

²⁸³ A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, p.112.

(2) Wittgenstein fa notare, inoltre, che per dubitare ci vogliono buone ragioni: «si dubita per ragioni ben precise» (§458). Un dubbio deve essere motivato: proprio come chi dice di sapere deve esibire le ragioni del proprio sapere, anche chi dubita si espone alla domanda: “Che motivo hai di dubitare?”. Il soggetto dubitante deve trovarsi nelle condizioni di non poter fare un’affermazione di conoscenza, o di non poter essere certo di come stiano le cose. Ad esempio, per mancanza di informazioni o di competenze: se non sono un’esperta, posso ben dubitare che i funghi che ho raccolto nel bosco non siano commestibili; oppure, per difficoltà legate alla situazione specifica in cui sorge il dubbio: se non ho una buona visibilità, magari a causa della nebbia, posso dubitare che la figura che intravedo di fronte a me sia un essere umano. Lo stesso vale, ovviamente, se il mio dubbio è rivolto ad un’affermazione fatta da qualcun altro: se un amico mi dice: “Domani sarà una bellissima giornata di sole”, io posso commentare “Ne dubito”, solo se sono a conoscenza di informazioni che possano smentire la sua asserzione, ad esempio perché ho controllato le previsioni meteorologiche.

Da quanto detto risulta chiaro anche che le ragioni del dubitare sono spesso legate al contesto: il medesimo dubbio può essere motivato in un determinato contesto e non necessario in un altro. Per tornare ad uno degli esempi appena forniti, in assenza di nebbia e di altre circostanze che mi ostacolano la vista – lontananza, difetti visivi, ecc. –, se di fronte a me c’è una figura che ha tutte le caratteristiche di un essere umano, non ho ragione di dubitare che lo sia. Da tutto ciò consegue che ci sono dubbi sensati, ragionevoli (perché motivati), e altri invece fuori luogo – superflui, irragionevoli, o addirittura apertamente insensati, impossibili. Wittgenstein lascia intendere che c’è una sorta di gradazione del dubbio: «Qualcuno mi potrebbe chiedere: “Quanto sicuro sei: che questa cosa qui sia una pianta; di avere del denaro in tasca; che questo sia il tuo piede?” E nel primo caso la risposta potrebbe essere: “non ne sono sicuro”; nell’altro, “ne sono praticamente sicuro”, nel terzo: “non posso dubitarne”» (§387); «il dubbio perde gradatamente il proprio senso» (§56), man mano che le circostanze o l’oggetto in questione lo rendono sempre meno ragionevole.

Tuttavia, come accade quasi sempre nelle annotazioni wittgensteiniane, una distinzione netta non c’è. Wittgenstein non intende classificare con precisione i singoli casi, né dare una regola che permetta di determinare a priori quando un dubbio cessa di essere sensato, perché, come sappiamo, nessun ruolo viene assunto da una proposizione in modo definitivo e avulso dal contesto di proferimento. Così si legge, infatti, ai paragrafi 452, 453 e 454, di cui riporto i passaggi essenziali: «dovrebbe dunque esserci una certa regola che dichiarasse che qui il dubbio è irragionevole. Ma non c’è neppure questa. [...] Si potrebbe immaginare di chiedere, a dotti giudici, se un dubbio sia ragionevole o irragionevole? Ci sono casi in cui il dubbio è irragionevole, ma ce ne sono altri in cui sembra logicamente impossibile. E tra questi casi sembra che non ci sia nessun confine netto». Tuttavia, ciò non significa che non vi sia differenza:

come la distinzione tra proposizioni logiche ed empiriche resta valida anche se il confine tra logica ed esperienza è cangiante, così la distinzione tra dubbi ragionevoli, irragionevoli e impossibili sussiste, anche se i singoli dubbi non possono essere classificati come ragionevoli o meno una volta per tutte, ma valutando caso per caso.

La differenza tra dubbio sensato e insensato è collegata anche all'uso del verbo "sapere" e alla possibilità dell'errore. Come abbiamo già evidenziato nel capitolo precedente, infatti, sapere e dubitare sono strettamente legati: si può dire di sapere qualcosa laddove abbia senso anche dubitarne e immaginare un errore, e viceversa. Riguardo ai cardini, alle proposizioni logiche e a ciò che costituisce il nostro *Weltbild*, non si può dire di sapere e non si può nemmeno dubitare. Si tratterebbe di un dubbio insensato o, per meglio dire, sarebbe solo una parvenza di dubbio: un dubbio impossibile non è nemmeno un dubbio, perché manca delle caratteristiche proprie del dubitare, tra cui, *in primis*, le buone ragioni e la possibilità di sciogliere il dubbio tramite una verifica.

Una persona che padroneggi un gioco linguistico non solleva dubbi in merito a ciò che costituisce condizione di possibilità del gioco stesso; ma nemmeno solleva dubbi semplicemente irragionevoli, implausibili, non giustificati dal contesto o dalle prove a disposizione: ancora una volta, questa non è avventatezza o mancanza di scrupolosità, ma, al contrario, è segno di competenza linguistica e di ragionevolezza. In alcuni paragrafi, Wittgenstein evoca la figura dell'«uomo dotato di ragione», il quale è appunto colui che «non ha certi dubbi» (§220). In certi contesti «io dico, bensì: “Qui nessun uomo ragionevole avrebbe dubbi» (§453); e anche: «per me, in quanto uomo dotato di ragione, su ciò non può sussistere alcun dubbio. – Questo è quanto. → (§219)²⁸⁴.

(3) Un altro carattere che, nella ricognizione wittgensteiniana delle regole d'uso di “dubitare”, dev'essere presente perché si possa dire che un dubbio è davvero tale, è che il dubbio in questione abbia conseguenze pratiche, si mostri nelle mie azioni: se dubito, devo comportarmi di conseguenza. Consideriamo un esempio fornito dallo stesso Wittgenstein: «Immagina un uomo che voglia andare a prendere un suo amico alla stazione e che non solo consulti accuratamente l'orario e a una certa ora vada alla stazione, ma dica: “Io non credo che il treno arriverà davvero, ma nonostante ciò vado egualmente alla stazione”. Fa tutto quello che fanno gli uomini ordinari, ma lo accompagna con il dubbio o con l'irritazione nei confronti di se stesso, ecc.» (§339). Quest'uomo, evidentemente, «non agisce in modo conforme al suo dubbio presunto. Mentre è proprio dell'agire razionale che esso sia conforme alle credenze, o ai dubbi,

²⁸⁴ Cfr. anche §322, 323, 324: Immaginiamo, ad esempio, uno scolaro che non volesse credere che, a memoria d'uomo, una montagna sia sempre stata dove si trova ora: «diremmo che non ha proprio nessuna *ragione* per non crederci. Dunque, un sospetto ragionevole deve avere una ragione? Potremmo anche dire: “L'uomo ragionevole crede questo”. Dunque, non chiameremmo “ragionevole” uno che credesse una certa cosa in barba alle prove scientifiche».

che si hanno»²⁸⁵. Il comportamento dell'uomo dell'esempio è incongruo, perché non è differente dal comportamento di una persona che, nelle medesime circostanze, non dubiterebbe dell'arrivo del treno; ma «se il concetto di dubitare viene applicato anche là ove le sue conseguenze sono le stesse del non dubitare, quale differenza vi può ancora essere tra il concetto di dubitare e quello di non dubitare? E qual è allora il significato di "dubitare"?»²⁸⁶ Che senso ha dire di dubitare?

La presenza o meno di conseguenze pratiche costituisce anche un'ulteriore discriminazione tra il dubbio sensato e il dubbio insensato. Solo un dubbio sensato, che è anche realmente "vissuto" dal soggetto, può provocare un comportamento coerente con esso. Wittgenstein si chiede, ad esempio: se un tizio dubitasse «del fatto che il tavolo è là anche quando nessuno lo vede», «come potrebbe manifestarsi praticamente il suo dubbio?» (§119-120). E anche: «Come sarebbe se ora dubitassi di avere due mani? Perché non me lo posso neppure immaginare?» (§247). In effetti, è difficile immaginare come potrebbe essere la vita di una persona che avesse questi dubbi; certamente, se davvero agisse in modo conforme ai propri dubbi, non potrebbe condurre quella che noi consideriamo una vita "normale", perché non potrebbe praticare la maggior parte delle attività quotidiane. Non si è mai visto nessuno – se si escludono persone affette da una qualche forma di disturbo mentale – vivere come se dubitasse di avere due mani.

D'altra parte, anche la sola esibizione di atteggiamenti tipici del dubbio non è di per sé indicativa di un dubbio reale e sensato: «perché tale comportamento si possa dire tipico del dubbio anche le circostanze in cui si manifesta devono essere appropriate»²⁸⁷. Torna dunque l'importanza del contesto di proferimento e delle buone ragioni, a cui si aggiungono le conseguenze pratiche e gli atteggiamenti coerenti: tutte queste condizioni devono essere contemporaneamente presenti. Scrive Wittgenstein: «Il dubbio ha certe manifestazioni caratteristiche, ma queste sono le sue caratteristiche soltanto in certe circostanze. Se un tizio dicesse che dubita dell'esistenza delle sue mani, e continuasse sempre a guardarle da tutte le parti, e cercasse di convincersi che non c'è nessun trucco fatto con gli specchi, o altre cose del genere, noi non saremmo sicuri di poter dire che tutto questo è un dubitare. Potremmo descrivere il suo modo di agire come uno dei comportamenti simili al dubitare, ma il suo giuoco non sarebbe il nostro» (§255). Infatti, laddove a noi paia insensato o impossibile dubitare, difficilmente diremmo che un'altra persona ragionevole potrebbe avere un dubbio: «Ci sono casi di specie tale, che quando un tizio dà segni di dubbio là dove noi non dubitiamo, non possiamo comprendere con sicurezza i suoi segni come segni di dubbio» (§154). Due alternative a nostra disposizione potrebbero essere, in estrema sintesi, le seguenti: ipotizzare che la

²⁸⁵ A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, p.107.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ivi*, p.106.

persona in questione pratici un gioco profondamente diverso dal nostro, retto da regole differenti; o ipotizzare che soffra di un qualche disturbo mentale. In entrambi i casi, si esclude che la persona partecipi al nostro stesso gioco; si esclude che stia dubitando, se con “dubitare” intendiamo quella pratica – cognitiva e linguistica – caratterizzata dalle regole sinora esposte.

(4) Dai tre criteri finora presentati seguono due considerazioni finali. Esse non sono espresse in modo esplicito, ma attraverso due domande; a queste ultime, Wittgenstein non fornisce direttamente risposta ma, da quanto detto finora, si può indovinare quale sia la sua posizione. Il primo quesito si trova al paragrafo 221: «Posso dubitare di ciò di cui *voglio* dubitare?». Il secondo è contenuto nel paragrafo 428, in cui viene presentato un caso simile a – ma più radicale di – quello dell’uomo che si reca alla stazione pur dubitando del fatto che il treno arriverà: si immagina una persona che si comporta normalmente – ovvero, che vive la propria vita come tutti gli altri esseri umani –, ma che ci assicuri «che lui *crede* soltanto di chiamarsi così e così, che *crede* di riconoscere le persone che dividono abitualmente la casa con lui, che crede di aver mani e piedi, quando non li vede direttamente, e così via [...]. Basandoci sulle sue azioni (e sui suoi discorsi) potremmo mostrargli che così non è?» – ovvero che la sua non è una semplice credenza, intesa nel senso di qualcosa che si ritiene soltanto probabile, qualcosa di cui non si è certi, e che può essere messo in dubbio?

La risposta wittgensteiniana alla prima domanda sembra essere negativa, contraddicendo chi ci invita (come Cartesio) a mettere alla prova ogni nostra presunta conoscenza e certezza. Non posso scegliere su che cosa dubitare, innanzitutto perché per dubitare davvero di qualcosa c’è bisogno di una motivazione valida, giustificata dal contesto. Non posso individuare un oggetto o un contenuto conoscitivo qualsiasi e decidere di metterlo in dubbio, perché non sarebbe un dubbio realmente vissuto. Inoltre, verrebbe meno anche la possibilità di rispettare l’ultimo criterio esposto: ovvero, che il mio dubbio comporti conseguenze nella mia vita pratica. Ciò rimanda al secondo quesito: basandoci sul comportamento di una persona, possiamo farle notare che non sta davvero dubitando? La domanda, posta in questo modo, presenta delle difficoltà: non sembra sufficiente, infatti, osservare il comportamento di qualcuno per concludere con sicurezza che egli non stia realmente vivendo una situazione di dubbio. Tuttavia, si può comprendere l’intento di Wittgenstein se si modifica la domanda, riformulandola così: è sufficiente asserire di dubitare – o di non essere certi, o di credere soltanto qualcosa –, perché si possa parlare di dubbio? Anche in questo caso, per Wittgenstein, stando ai criteri finora esposti, la risposta è negativa. Non basta dire “lo dubito” per dubitare davvero (così come non basta dire “lo so” per sapere davvero), appunto perché le condizioni di esercizio del dubbio prevedono dei comportamenti coerenti e conseguenti al dubbio stesso: chi conducesse la propria vita come se non dubitasse di avere due mani, non potrebbe dire sensatamente di dubitare di avere due mani.

3.2. Il dubbio iperbolico o scettico e la sua impraticabilità

Nel paragrafo precedente sono già emersi alcuni dei motivi per i quali i nostri autori considerano illegittimo un dubbio che pretenda di essere universale e assoluto, cioè tale da poter essere esteso a qualsiasi oggetto. Ora, un dubbio di questo tipo viene generalmente qualificato come “scettico”. Tuttavia, è doveroso precisare che sotto il termine “scetticismo” rientrano posizioni e correnti filosofiche tra loro diversificate: per fare un solo esempio, lo scetticismo antico, che invita a sospendere il giudizio su tutte le nostre presunte conoscenze perché su uno stesso oggetto è sempre possibile trovare ragioni sia a sostegno di una tesi sia a favore della tesi opposta²⁸⁸, è ben diverso dallo scetticismo di Cartesio, che sottopone al vaglio del dubbio le nostre certezze (anche quelle principali) e le conoscenze acquisite, per trovare qualcosa che sia così certo da resistere al dubbio – le salde fondamenta a partire dalle quali ricostruire l’edificio delle nostre conoscenze. In varie epoche storiche, lo scetticismo si è presentato sotto forme differenti e spesso con differenti finalità. Gli autori da noi considerati, dunque, nel dichiarare illegittima o insensata la posizione scettica, non avevano propriamente di mira lo stesso bersaglio, ma, per così dire, varianti differenti di esso, poiché naturalmente interloquivano per lo più con le correnti filosofiche diffuse nella loro epoca²⁸⁹.

Lo scetticismo antico, soprattutto nella versione accademica tramandata da Cicerone, è la forma di scepsti con cui si è confrontato Agostino, al quale si deve quello che è considerato il più classico argomento anti-scettico della tradizione filosofica occidentale, ripreso successivamente anche da Cartesio. In un celebre passo del *De Civitate Dei*, l’Ipponate scrive: «non si debbono temere gli argomenti degli accademici che dicono: e se t’inganni? Se m’inganno, sono. Ciò che non è, infatti, non può neppure ingannarsi; perciò se m’inganno, sono. Poiché dunque, se m’inganno, sono, come posso ingannarmi della mia esistenza, quando, se m’inganno, è certo che io esisto? Senza dubbio nel conoscere ch’esisto non m’inganno, poiché, se m’ingannassi, esisterei come colui che s’inganna»²⁹⁰. Come anticipato al paragrafo precedente, c’è quantomeno una certezza che si può opporre alla pretesa scettica di dubitare di tutto,

²⁸⁸ Ovviamente, questa indicazione in merito allo scetticismo antico non ne esaurisce la complessa e variegata vicenda: anche all’interno di esso sarebbe doveroso operare distinzioni e approfondimenti. Per una panoramica sullo scetticismo di epoca greca e romana si può vedere: P. Donini e F. Ferrari, *L’esercizio della ragione nel mondo classico*, Einaudi, Torino 2005, §§20-25 del cap. 5 e §7 del cap. 6. Per ulteriori approfondimenti si può vedere il primo capitolo di: *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, a cura di M. De Caro ed E. Spinelli, Carocci, Roma 2007. Il volume raccoglie saggi di vari studiosi italiani e ripercorre le principali linee di sviluppo della vicenda scettica, dalle origini agli esiti contemporanei.

²⁸⁹ Per una interessante ricostruzione del rapporto tra scetticismo – nelle diverse formulazioni assunte in varie epoche storiche – e filosofia, cfr. S. Borutti, L. Vanzago, *Dubitare, riflettere, argomentare. Percorsi di filosofia teoretica*.

²⁹⁰ Agostino, *La città di Dio*, trad. it. di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, XI, 26. Subito dopo, Agostino aggiunge alla certezza dell’esistenza del soggetto altre due certezze: «ne consegue che io non m’inganno neppure quando conosco di conoscere; come infatti io conosco di essere, così conosco anche di conoscermi. E quando amo queste due cose, come terza aggiungo a ciò che conosco lo stesso amore, che non è di minore importanza».

di non poter accogliere nulla per certo, perché su tutto ci si potrebbe sbagliare: l'esistenza del soggetto che dubita, o che si sbaglia²⁹¹.

Questa argomentazione era certamente nota a Pascal e a Wittgenstein, che tuttavia si trovarono entrambi a vivere in periodi storici in cui lo scetticismo era, per così dire, tornato alla ribalta. Nella Francia del '600 questo orientamento filosofico era chiamato pirronismo, dal nome di Pirrone di Elide, considerato tradizionalmente il primo filosofo scettico; intrecciatosi ad altre correnti di pensiero, il pirronismo era una delle componenti che avevano dato vita al libertinismo, indirizzato «che assumeva toni tendenzialmente scettici in campo conoscitivo, edonistici o comunque “mondani” in campo pratico, e indifferenti in sede religiosa»²⁹². È soprattutto quest'ultimo aspetto a destare la preoccupazione e l'indignazione di un uomo di Fede come Pascal: la rassegnazione a non sapere nulla sui destini ultimi degli uomini, a ritenere che Dio, se c'è, si disinteressa dell'uomo, l'allontanamento da ogni religione positiva, o quantomeno una forte limitazione della sua portata.

Se spesso il pirronismo in ambito conoscitivo finiva per essere stemperato in un «moderato razionalismo», rivolto alla «zona mediana della realtà»²⁹³, Pascal si ritrova comunque «davanti agli occhi una vicenda deludente, per un uomo religioso: [...] la riflessione sulla incapacità umana di arrivare alla verità – almeno, alla verità sulle “cose ultime” – se aveva portato all'abbandono della fiducia di dominare con la ragione tutta la realtà [...], aveva anche [...] fatto dimenticare la vocazione alla grandezza, che l'uomo dubbioso porta in sé. Il pirronismo si era tradotto in una quieta accettazione del mondo e della vita nella loro dimensione quotidiana, media», e nell'«abbandono di ogni interesse per il soprannaturale»²⁹⁴.

Pascal conosceva bene le argomentazioni scettiche: conosceva, ad esempio, la posizione di Montaigne, esplicitamente citato nei *Pensieri*, e anche la versione del dubbio iperbolico proposta da Cartesio pochi anni prima dell'inizio della stesura dei *Pensieri*. La mossa del nostro autore per fronteggiare lo scetticismo, come vedremo, è particolare, perché egli non intende negare *in toto* la validità di questa corrente

²⁹¹ Questa argomentazione e altre formulazioni simili si ritrovano anche in altri testi agostiniani. Ad esempio, in *De libero arbitrio*, II, 3.7: «Perciò, per prendere l'avvio dalle cose più evidenti, ti chiedo anzitutto se tu esisti. O forse temi di sbagliare rispondendo a questa richiesta, dal momento che, evidentemente, se non esistessi, certamente non potresti essere ingannato?» (Di seguito, nello stesso passo, Agostino aggiunge alla certezza di esistere anche la certezza di vivere e di conoscere intellettivamente). Una versione differente dell'argomento si trova nel passo già citato al paragrafo precedente del nostro lavoro: *La vera religione*, 39.73. In questo caso, si insiste sul fatto che chi dubita è quantomeno certo di dubitare, e dunque considera vero il fatto che sta dubitando; ma il vero è tale solo per la verità, e dunque chi dubita non può dubitare anche dell'esistenza della verità.

²⁹² A. Bausola, *Introduzione*, in B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, p.11.

²⁹³ *Ivi*, p.12.

²⁹⁴ *Ivi*, p.13. Le pagine 10-16 dell'*Introduzione* curata da Bausola sono dedicate al contesto filosofico in cui si trovò a operare Pascal, caratterizzato da correnti scettiche, ma anche dalla ripresa di motivi stoici e da posizioni di stampo razionalistico. Le stesse informazioni sono riportate anche nell'*Introduzione* di Bausola ai *Pensieri*.

filosofica, quanto piuttosto denunciarne la visione parziale. Ma prima di entrare nel merito, diciamo brevemente qualcosa anche sulle forme di scetticismo con cui si è confrontato Wittgenstein, per poi approfondire le risposte fornite da entrambi gli autori, che presentano tra loro alcuni punti di contatto.

Le forme di scetticismo storicamente più vicine a Wittgenstein sono quelle che aveva cercato di combattere anche Moore, ovvero quelle che erano state in qualche modo accolte nell'ambiente filosofico anglosassone²⁹⁵. Una di esse è legata all'idealismo inglese e ne rappresenta il momento critico-negativo. Tuttavia, diversamente da Moore, Wittgenstein non è affatto contrario a che la filosofia abbia un lato critico-negativo, poiché uno dei compiti del filosofo è proprio dissolvere le illusioni sedimentate nel linguaggio. Un secondo tipo di scepsti era invece rappresentato dalla filosofia di Russell, radicata nella tradizione dell'empirismo inglese, che accettava come vero solo ciò che si dà in modo immediato ai nostri sensi e ciò che deriva logicamente da questi "dati di senso", negando qualsiasi altra forma di conoscenza, relegata al grado di semplice opinione. Wittgenstein rifiuta l'empirismo di tipo russelliano, ma dedica parecchie riflessioni anche al dubbio metodico e al dubbio iperbolico utilizzato come strategia fondazionale. Benché l'obiettivo di questo uso del dubbio non sia quello di sostenere che l'uomo non può conoscere nulla – bensì, quello di trovare qualcosa di così certo da resistere al dubbio –, esso si comporta come il dubbio scettico propriamente detto, nella misura in cui pretende che il dubbio venga esteso ad ogni certezza e ad ogni conoscenza.

Un classico argomento scettico, utilizzato anche da Cartesio, è l'ipotesi del sogno. Essa consiste, in estrema sintesi, nel sostenere che io non posso mai escludere di star sognando: tutto ciò che vedo, che faccio, che sperimento, che conosco, potrebbe essere il contenuto di un sogno, e non c'è modo di dimostrare inconfutabilmente che non sia così. Se così fosse, io non potrei dire di conoscere veramente alcunché; anche quello che considero il "mondo esterno" potrebbe non esistere. Wittgenstein affronta in alcuni paragrafi di *Della Certezza* l'argomento del sogno, e lo fa da un punto di vista linguistico: «L'argomentazione "Forse sto sognando" è insensata per questo: perché, in questo caso, anche quest'espressione rientra nel sogno; sì, ci rientra anche *questo*: che queste parole hanno un significato»²⁹⁶. Mi sembra che questo paragrafo possa essere

²⁹⁵ Per questa ricostruzione delle forme di scetticismo diffuse negli anni in cui lavoravano Moore e Wittgenstein, mi sono avvalsa di: L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, pp.104-111.

²⁹⁶ L. Wittgenstein, *Della Certezza*, §383. Cfr. anche §676: «Se sono sotto narcosi, e se la narcosi mi priva della mia coscienza, allora in questo momento non sto realmente parlando [...]. Chi, sognando, dica: "Io sogno", anche se parlasse in modo da essere udito, non avrebbe più ragione di quanta non ne avrebbe se, in sogno, dicesse "piove", mentre piove davvero. Anche se il suo sogno fosse realmente connesso con il rumore della pioggia». Un'interessante lettura di questo paragrafo è stata fornita da A. Coliva alle pagine 116-129 di *Moore e Wittgenstein*. Tale lettura si basa sulla considerazione che chi parla in sogno non sta propriamente facendo un'asserzione, poiché non sta prendendo parte ad un gioco linguistico; e, dicendo "io sogno" o "piove", non sta nemmeno esprimendo un giudizio vero, poiché non sta dicendo intenzionalmente il vero: ciò che dice non può riferirsi consapevolmente a un fatto nel mondo.

interpretato come segue: se sto sognando, come abbiamo appena detto, tutto ciò che rientra nel sogno non può essere propriamente considerato vero, né conoscibile, né certo; ma allora, la stessa espressione “Forse sto sognando”, gli stessi significati dei termini che la compongono, se utilizzati, per ipotesi, all’interno del sogno, dovrebbero essere considerati incerti. Tuttavia, come abbiamo già evidenziato nel paragrafo precedente, se si dubita dei significati delle parole non si può nemmeno formulare un dubbio. I significati delle parole fanno parte di quelle certezze che costituiscono le condizioni di possibilità del dubitare.

Ma allora il dubbio iperbolico – cartesiano o realmente scettico che sia – si muove in un circolo vizioso, perché, per essere davvero radicale, totale, dovrebbe mettere in dubbio tutto, anche i significati delle parole: chi non è certo di nulla, «non può neanche esser sicuro del senso delle sue parole» (§114); se davvero dubito anche delle mie certezze più salde, ad esempio «che questa sia la mia mano [...], perché allora non devo anche dubitare del significato di queste parole?» (§456). In questo modo, il dubbio iperbolico finisce per distruggere se stesso, «poiché è tanto radicale da essere costretto a mettere in questione il significato delle parole usate per esprimerlo»²⁹⁷. Se invece esso, per far salva la possibilità di essere formulato, non dubita del significato dei termini del linguaggio, allora «non esprime il dubbio totale che si voleva che esprimesse»²⁹⁸.

Wittgenstein torna a riflettere a più riprese sulla questione dello scetticismo, da diverse angolazioni, a testimonianza del fatto che per lui si trattava di un problema profondo e, forse, mai esaurito una volta per tutte, dal momento che le provocazioni dello scettico costituiscono una sfida per chiunque pratichi la filosofia. In alcuni paragrafi di *Della Certezza* il nostro autore mostra l’insensatezza del dubbio radicale evidenziando il fatto che esso viola le condizioni di possibilità del dubitare. È pur vero che il dubbio scettico si considera differente dai dubbi pratici, contestuali, interni ai nostri giochi linguistici quotidiani: esso pretende di trovarsi alle spalle, o più in profondità, di questi. Wittgenstein ne è consapevole, come scrive al paragrafo 19: «L’enunciato “lo so che qui c’è una mano”, si può dunque proseguire così: “Infatti quella che sto guardando è *la mia* mano”. Allora un uomo dotato di ragione non dubiterà che lo so. E non lo dubiterà neanche l’idealista²⁹⁹: però dirà che per lui non si

²⁹⁷ A. J. P. Kenny, *Wittgenstein*, p.237.

²⁹⁸ *Ivi*, p.238. Cfr. anche L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, p.115: «se osserviamo più da vicino ciò che lo scettico fa vediamo che è solo attraverso un artificio – ossia sottraendo le sue parole al dubbio e quindi rinunciando alla pretesa radicalità del suo dubitare – che egli riesce a nascondere che se il suo dubbio potesse essere veramente radicale toglierebbe se stesso [...]. Chi dubita sta comunque già da sempre percorrendo le vie del linguaggio. Lo scettico che afferma di dubitare che questa sia una mano, al medesimo tempo usa “senza alcuno scrupolo” la parola “mano” e non si limita soltanto a congetturarne il significato».

²⁹⁹ Spesso Wittgenstein oscilla tra l’uso del termine “scetticismo” e l’uso del termine “idealismo”, identificando di fatto le due posizioni filosofiche, che non sono in realtà sovrapponibili (benché spesso le

trattava del dubbio pratico, che è stato rimosso, ma che *dietro* il dubbio pratico c'era ancora un dubbio. – Che questa sia un'*illusione*, si deve mostrare in altra maniera». Di un'*illusione*, infatti, si tratta; di un dubbio che non è realmente tale. Cerchiamo di ricostruire perché, nella prospettiva di Wittgenstein, le cose stanno così.

Il dubbio scettico, si diceva, è differente dagli altri dubbi perché pretende di rivolgersi anche ai cardini dei nostri giochi: «“Dubitare dell'esistenza del mondo esterno”, non vuol dire, per esempio, dubitare dell'esistenza di un pianeta, che in seguito viene provata dall'osservazione» (§20); infatti, posso dubitare dell'esistenza di un pianeta se nel mio sistema concettuale rientra già il concetto di “esistenza”, se so fornire un esempio di un oggetto che esiste, se conosco la differenza tra qualcosa che esiste e qualcosa che non esiste³⁰⁰ – e dunque, se presuppongo l'esistenza di un mondo esterno. Invece, dubitare dell'esistenza del mondo esterno vorrebbe dire dubitare dell'esistenza di qualsiasi cosa esterna alla nostra mente, e dunque privarci di quel cardine che ci permette di giudicare un oggetto come esistente o non esistente. Ma è davvero possibile farlo, ovvero dubitarne sensatamente? Per quanto il dubbio scettico pretenda di essere differente dal dubbio pratico, se vuole essere un dubbio deve comunque rispettare le condizioni di possibilità e di sensatezza del dubitare. E queste ultime, come già detto, prevedono che non si dubiti dei cardini, perché senza alcune certezze non c'è nemmeno dubbio³⁰¹. Ecco perché il dubbio iperbolico non è propriamente un dubbio: «Un dubbio, che dubitasse di tutto, non sarebbe un dubbio» (§450); «un dubbio senza fine non è neppure un dubbio» (§625).

Nel caso dell'esistenza del mondo esterno, come spiega molto chiaramente von Wright, si può dire che il problema «in realtà è risolto prima ancora di *poter essere* posto. Infatti, per poter porre il problema, dobbiamo sapere che genere di cosa sia un mondo esterno, altrimenti non sapremmo nemmeno su che cosa stiamo ponendo un problema. Ma per acquisire la nozione di un mondo esterno dobbiamo prima riconoscere un gran numero di fatti, che “implicano” [...] l'esistenza di oggetti fisici, cioè di un mondo esterno alla mia mente. [...] Questo spiega anche i motivi per cui il problema dell'esistenza del mondo esterno non ammette alcuna procedura di ricerca. La sua esistenza è, per così dire, il *ricettacolo logico* all'interno del quale si svolgono

filosofie idealistiche abbiano al proprio interno un momento scettico, inteso come un lato critico-negativo).

³⁰⁰ Cfr. *Della Certezza*, §56.

³⁰¹ Infatti, un dubbio è sempre interno ad un gioco linguistico, che ha i propri cardini e le proprie regole: «La domanda dell'idealista potrebbe forse essere questa: “Con quale diritto non dubito dell'esistenza delle mie mani?” [...] Però, chi pone questa domanda trascura il fatto che il dubbio circa un'esistenza funziona soltanto in un giuoco linguistico» (§24). Non è un'ingerenza o una scorrettezza non dubitare dell'esistenza delle mie mani: fa parte della possibilità stessa di praticare un gioco linguistico – ad esempio, quello di porre domande circa l'esistenza di alcuni oggetti – che alcune cose siano sottratte al dubbio. Come si diceva, per porre in questione l'esistenza di una cosa devo pur metterla a confronto con qualcos'altro che esiste, e non devo dubitare del fatto che almeno qualcosa esista.

tutte le ricerche sulla dipendenza dalla nostra mente dell'esistenza di diversi oggetti»³⁰².

Oltre a questi criteri fondamentali del dubitare, il dubbio scettico si dimostra non conforme anche a quello che, nella nostra esposizione della grammatica del dubbio fornita al paragrafo precedente, abbiamo indicato come il terzo criterio: la manifestazione da parte del soggetto di comportamenti coerenti con il proprio dubbio e, soprattutto, il fatto che quest'ultimo comporti delle conseguenze pratiche. Come già anticipato in quella sede, non basta dire di dubitare, non basta voler dubitare, e non basta nemmeno esibire qualche atteggiamento simile a quelli che solitamente accompagnano il dubbio, per dubitare davvero: un dubbio dev'essere realmente vissuto dal soggetto e deve mostrarsi nelle sue azioni. Su quest'ultimo aspetto, gli scettici potrebbero non essere d'accordo: potrebbero dire che è sufficiente la semplice possibilità logica, la mera concepibilità, del dubbio³⁰³; che il loro dubbio è volutamente artificioso e che non ha nulla a che fare con la nostra vita quotidiana. Per Wittgenstein, le cose non stanno così. Sia perché per dubitare servono buone ragioni, che rendano plausibile il dubbio – e questo non è un elemento accessorio, fa parte della grammatica del dubitare –, sia perché i nostri giochi linguistici sono sempre connessi con la nostra vita e con le nostre azioni non linguistiche. Se viviamo “come se il mondo esterno esistesse” – ovvero, se manipoliamo oggetti, parliamo con altre persone, ci rechiamo in diversi luoghi, evitiamo le situazioni che potrebbero procurarci dolore, e così via –, allora non possiamo dire di dubitare che il mondo esterno esista.

D'altra parte, aggiunge Wittgenstein, «un dubbio non è necessario, neanche quando è possibile», perché «la possibilità del giuoco linguistico non dipende dal fatto che si metta in dubbio tutto quello che si può mettere in dubbio» (§392). In altre parole, non serve spingere il dubbio all'estremo, neanche se tale dubbio non è logicamente impossibile, e neanche se l'obiettivo è trovare qualcosa che resista al dubbio: il dubbio cartesiano, ovvero quello utilizzato come strategia fondativa, è superfluo. Anzi: la possibilità del gioco linguistico dipende proprio dal fatto che non dubitiamo di tutto. Non dobbiamo temere che, se non mettiamo alla prova le nostre certezze di sfondo, prima o poi potremmo scoprire che esse in realtà non sono valide, che il nostro gioco linguistico riposa su qualcosa di erroneo. Lo scettico cartesiano evoca la possibilità di un errore assoluto, che inficerebbe l'intero gioco linguistico, e propone di scongiurare questo rischio sottoponendo le nostre certezze al vaglio del dubbio. Wittgenstein ci dice invece che la possibilità del nostro gioco non dipende affatto dall'aver rimosso una volta per tutte quel dubbio³⁰⁴. Anzi: quello stesso dubbio non può nemmeno essere sensatamente posto. Il fatto che io non possa dimostrare i cardini del mio gioco

³⁰² G. H. von Wright, *Wittgenstein*, p.209.

³⁰³ Cfr., fra gli altri, A. Coliva, *Moore e Wittgenstein*, p.118. Cfr. anche *l'Introduzione* al volume *Scetticismo. Una vicenda filosofica*.

³⁰⁴ Cfr. L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo*, p.93 e 113-117 e M. Andronico, in *Guida a Wittgenstein*, p.261.

e le mie certezze incrollabili – ad esempio, per richiamare l'ipotesi scettica, il fatto che io non possa dimostrare al mio interlocutore che non mi sono solamente sognato l'episodio che gli sto raccontando³⁰⁵ –, non è affatto indice di una debolezza o di una manchevolezza del gioco stesso, né qualcosa che renda incerta ogni mia conoscenza. Al contrario, è ciò che rende possibile e valido il mio sapere, il mio dubitare, il mio agire all'interno del gioco.

Torniamo ora a rivolgerci a Pascal. Anch'egli, nei *Pensieri*, cita lo scetticismo in diverse occasioni, e lo fa spesso accostandolo all'orientamento filosofico rivale, genericamente definito "dogmatismo". Egli fa notare che queste due scuole di pensiero si contrappongono in una battaglia apparentemente senza soluzione, perché nessuna delle due sembra avere argomenti decisivi per confutare l'altra in modo definitivo. Il motivo è che entrambe pretendono di descrivere la natura umana basandosi su argomenti ricavati con l'uso della sola ragione – ovvero, senza il ricorso alla Fede –, ma così facendo adottano in realtà una prospettiva parziale e unilaterale: ciascuna di esse presenta un aspetto della nostra natura, che preso singolarmente non ne esaurisce la complessità³⁰⁶.

Cominciamo con il dire qualcosa in merito al termine "dogmatismo"; anch'esso infatti, per quanto riguarda il suo uso in filosofia, ha una propria storia e una propria evoluzione. Utilizzandolo secondo il significato che aveva alle origini, si possono chiamare dogmatiche quelle filosofie che sostengono delle dottrine positive, delle tesi ben definite, solitamente raccolte in un sistema, con le quali si ritiene di poter spiegare la "vera natura" delle cose. Ciò che interessa all'apologeta Pascal è che i dogmatici – tra i quali figurano, ad esempio, gli stoici – sostengono che l'uomo basti a se stesso, che abbia le potenzialità per accedere a conoscenze vere sia riguardo la propria natura che riguardo qualsiasi altro oggetto conoscibile³⁰⁷. I pirroniani ritengono invece, com'è

³⁰⁵ Cfr. *Della Certezza*, §648.

³⁰⁶ Non approfondirò ulteriormente questo tema, pur centrale nel progetto apologetico di Pascal, perché meriterebbe una trattazione ampia, che qui non è possibile svolgere per motivi di spazio e di attinenza con il filo logico che stiamo seguendo. Per approfondire, cfr. ad esempio: P. Serini, *Pascal*, pp.270-297 e A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, pp.541-553.

³⁰⁷ Come già accennato, anche Wittgenstein, in particolare nella seconda fase della propria attività filosofica, si è pronunciato in merito al dogmatismo, considerandolo uno degli errori in cui può cadere la filosofia. Per capire a cosa egli si riferisse con il termine "dogmatismo", possono essere utili due esempi riportati da L. Perissinotto in *Wittgenstein. Una guida*, pp.69-72. Il primo esempio è quello del filosofo che si rende conto di poter confrontare proposizione e immagine, ovvero che utilizza l'immagine come termine di paragone per la proposizione; in ciò non c'è niente di male di per sé, a meno che il filosofo, «colpito dalla possibilità (e dalla fecondità) del confronto, non esista a concludere che la proposizione, ogni proposizione, è, *in realtà*, un'immagine. [...] In questo modo, costui fa di ciò che era un termine di confronto, più o meno utile e illuminante, "l'idea preconcepita cui tutto *deve* conformarsi". Il secondo esempio, più scherzoso, è quello di una comunità di uomini che siano soliti indicare gli oggetti descrivendo con il dito un cerchio immaginario attorno a essi; Wittgenstein immagina che un filosofo concluda da ciò che "tutte le cose sono rotonde". Entrambi i filosofi di questi esempi «credono di star seguendo la natura stessa, mentre, in effetti, stanno solo seguendo i contorni della forma attraverso cui la guardano», scambiando «la possibilità del confronto [...] per la percezione di uno stato di cose».

noto, che l'uomo non possa vantare alcuna conoscenza certa; se portato all'estremo, questo atteggiamento investe anche le evidenze principali che sentiamo naturalmente in noi: «questo sentimento naturale non è una prova convincente della loro verità, poiché, non essendovi certezza, al di fuori della fede, se l'uomo sia stato creato da un Dio buono, da un demone malvagio, o a caso, egli resta nel dubbio se tali principi ci siano stati dati o veri, o falsi, o incerti – a seconda della nostra origine. Di più, nessun uomo è certo, al di fuori della fede, se è sveglio o se dorme, visto che durante il sonno si crede di essere svegli con la stessa fermezza di quando lo siamo»³⁰⁸.

Lo scetticismo ha il pregio di mettere in evidenza i limiti della ragione umana (che non può dimostrare ogni cosa), di ridimensionarne le pretese e di contrastarne l'uso improprio e superbo. Tuttavia, queste considerazioni non possono sopprimere «quell'istinto della verità», quell'aspirazione a possederla direttamente e compiutamente, che sussiste nell'animo umano»³⁰⁹. E le filosofie dogmatiche manifestano proprio l'aspirazione dell'uomo alla grandezza e la sua apertura all'infinito. Pascal si esprime così, in un breve ma incisivo frammento dei *Pensieri*: «Abbiamo un'impotenza a dare prove, invincibile da ogni dogmatismo. Abbiamo un'idea della verità, invincibile da ogni pirronismo» (frammento 273)³¹⁰.

E le verità che l'uomo non può provare, ma a cui sente di non poter rinunciare, sono innanzitutto i principi primi e, con essi, quelle certezze fin tanto salde da essere superiori a qualsiasi prova se ne potrebbe fornire. Ovvero: le conoscenze che sono appannaggio del *coeur* e che consentono alla ragione di lavorare. Contro di esse, i pirroniani «si adoperano inutilmente. Sappiamo di non sognare; quale che sia l'incapacità nostra di provarlo con la ragione, questa incapacità dimostra solo la debolezza della nostra ragione, ma non l'incertezza di tutte le nostre conoscenze, come essi pretendono. [...] Questa impotenza non deve, dunque, servire che a umiliare la ragione, che vorrebbe giudicare tutto, ma non a impugnare la nostra certezza, come se vi fosse solo la ragione capace di istruirci» (frammento 479).

Ritroviamo qui, nel confronto con lo scetticismo, un importante punto di contatto tra Pascal e Wittgenstein, che corre lungo il filo conduttore rappresentato dal ruolo imprescindibile dei principi e dei cardini del nostro sapere. Vi è un nucleo di certezze delle quali sentiamo di non poter ragionevolmente, sensatamente, o – nel caso dei principi primi propriamente detti – logicamente dubitare. Sia perché, come già detto, esse sono presupposte dall'attività stessa del dubitare, nonché da qualunque altra attività razionale, linguistica o pratica da noi svolta; sia perché un presunto dubbio su di esse non sarebbe realmente vissuto dal soggetto. Anche per Pascal, infatti, lo scetticismo è confutabile da un punto di vista che potremmo definire “pratico-

³⁰⁸ B. Pascal, *Pensieri*, frammento 438.

³⁰⁹ P. Serini, *Pascal*, pp.292-293.

³¹⁰ Cfr. anche frammenti 439 e 331.

esistenziale”, perché nemmeno uno scettico può davvero dubitare di tutto, quantomeno per il fatto che ogni giorno agisce e interagisce con altri oggetti e soggetti: lo scetticismo, in ultima analisi, non è praticabile, non è vivibile. Non si può essere scettici coerenti, perché non si può essere scettici nella vita quotidiana.

Scrive Pascal al frammento 438: «Che farà l'uomo in tale situazione? Dovrà dubitare di tutto? Dovrà dubitare del fatto che è sveglio, che lo pizzicano, che lo bruciano? Dovrà dubitare di dubitare? Dovrà dubitare di essere? Non si può giungere a questo punto; e di fatto io ritengo che non sia mai esistito veramente un pirroniano perfetto. La natura soccorre la ragione impotente, e le impedisce di vaneggiare fino a questo punto». In ciò, il pensatore francese si dimostra ancora una volta in sintonia con uno dei grandi maestri della tradizione occidentale: Agostino. Già l'Ipponate, infatti, commentava così l'atteggiamento di coloro che non credono nulla, perché negano la possibilità di attingere a qualcosa di vero: «Questa attitudine comunque è possibile solo nelle cose che appartengono a qualche disciplina; infatti, nella vita pratica non so proprio come un uomo possa non credere a nulla»³¹¹. L'invivibilità dello scetticismo rappresenta, per gli autori di cui ci siamo occupati, uno dei principali punti deboli di questa posizione filosofica, che non può essere affrontata – ed eventualmente confutata – considerando la sfida scettica solamente da un punto di vista teorico, intellettualistico, come se il problema che essa pone non investisse anche il piano esistenziale e pratico della nostra vita di esseri umani.

³¹¹ Agostino, *Utilità del credere*, 11,25.

Conclusioni

Il proposito con cui si era aperto il presente lavoro era quello di istituire un confronto tra due autori all'apparenza molto distanti tra loro, sia per l'epoca in cui sono vissuti, sia per l'approccio filosofico che hanno adottato. Per molti aspetti, tale distanza effettivamente sussiste; ma, attraverso l'accostamento di alcuni luoghi testuali – a mio avviso significativi –, e anche grazie al dialogo con altri autori che hanno funto da *trait d'union*, si è provato a mostrare che si possono rilevare alcune interessanti affinità tra il pensiero di Pascal e quello di Wittgenstein, e in particolare tra le riflessioni a cui essi si sono dedicati nell'ultimo periodo delle rispettive vicende biografiche, almeno per quanto concerne la trattazione di alcuni temi riguardanti la conoscenza umana. In queste ultime pagine cercherò di tirare le fila del discorso, per porre in evidenza i punti salienti di quanto è emerso e per esplicitare alcune considerazioni d'insieme.

Iniziamo con il dire che sia Pascal che Wittgenstein si dedicano all'attività filosofica in quanto mossi ciascuno da un compito, da un intento, che ritengono vada perseguito anche a beneficio degli altri esseri umani. Per Pascal si tratta di proporre un'apologia della religione cristiana, che egli considera la sola capace di condurre alla salvezza, ma che vede attaccata o messa in discussione su più fronti. Per Wittgenstein si tratta di svolgere un'indagine linguistica che metta in evidenza la fisiologia del nostro linguaggio, per evitare che i parlanti restino prigionieri delle regole che usano, scambiandole per regole assolute, depositarie dell'essenza immutabile delle cose. Entrambi gli autori cercano di indicare ai propri contemporanei una strada, un metodo³¹², che sia anche strumento di liberazione da pregiudizi e false credenze. Secondo Pascal, queste ultime si identificano con la posizione di chi ha accantonato la religione cristiana considerandola non giustificabile razionalmente, o giudicando indecidibile la questione dei destini ultimi degli uomini. Wittgenstein si adopera invece contro la reificazione dei significati e delle regole del linguaggio: per questo, il limite tra senso e non senso, che il filosofo deve indagare e custodire, non va mai considerato come un limite assoluto, tracciato una volta per tutte, ma va sempre continuamente cercato.

Nel (e per) perseguire il loro obiettivo, sia Pascal che Wittgenstein si trovano a corredare le rispettive riflessioni filosofiche con un'indagine epistemologica: entrambi si interrogano sulle possibilità e sui limiti della conoscenza umana. Per i due filosofi diventa importante chiarire dove (in quali ambiti, rispetto a quali oggetti) e come (con quali modalità e criteri) essa può muoversi, scongiurando mosse indebite e fuorvianti – ad esempio da parte del sapere filosofico, che sbaglia quando pretende di spiegare per mezzo del raziocinio anche ciò che non può essere dominato per tale via.

³¹² La parola "metodo" significa infatti, letteralmente, "strada attraverso la quale [perseguire un obiettivo, raggiungere un risultato o una meta, svolgere un compito, ecc.]".

In estrema sintesi, le possibilità di esercizio della conoscenza umana prevedono che ci siano alcuni principi, o cardini, saldi e non sottoposti a dubbio, in conformità con i quali può prendere avvio una conoscenza vera, o quantomeno affidabile. Pascal utilizza una terminologia tradizionale, parlando, appunto, di “principi”. Come si evince anche dalla lettura di alcuni testi precedenti ai *Pensieri*, con questo termine egli si riferisce ai principi primi, ma anche agli assiomi e alle definizioni: tutti elementi indispensabili per condurre dimostrazioni.

Wittgenstein usa invece l'immagine metaforica dei “cardini”, oppure, più spesso, il termine “logica” e l'espressione “proposizioni logiche”, o, talvolta, il termine *Weltbild*. Con queste espressioni, di cui non è sempre facile delineare il significato e i rapporti reciproci³¹³ (anche in ragione del metodo di lavoro wittgensteiniano, che non prevede definizioni rigide), egli indica il nostro sistema concettuale, o, quando vengano intese in senso più ampio, tutto ciò che costituisce la nostra “immagine del mondo”, ovvero l'imprescindibile sfondo di certezze – più o meno esplicite e consapevoli –, concetti e regole, grazie a cui la conoscenza umana compie le proprie mosse. Verrebbe da dire che tale sfondo sia qualcosa di più ampio e sfumato rispetto ai principi di Pascal, anche se bisogna tener presente che quest'ultimo non fornisce molti esempi di ciò che considera come evidenze principali; inoltre, bisogna notare che anche l'insieme dei principi pascaliani risulta essere variamente composto: nei *Pensieri*, infatti, si fa riferimento all'esistenza di altri principi – principi “fini” –, diversi da quelli prettamente logici e matematici. Wittgenstein aggiunge, diversamente da Pascal, che non si può tracciare in modo definitivo un confine tra logica ed esperienza; ma non per questo non c'è differenza tra le due: serve qualcosa di saldo, qualcosa che svolga la funzione di “cardine”, anche se per individuarlo bisogna guardare all'uso, non alla forma, di una proposizione.

I principi e i cardini garantiscono affidabilità e certezza alle nostre dimostrazioni e ai nostri giudizi. Ma, come si diceva, la conoscenza umana ha anche dei limiti: non possiamo dimostrare o provare ogni cosa. Ciò è indice della nostra finitezza³¹⁴, ma non inficia per questo la validità delle nostre mosse conoscitive: la ragione e il sapere possono muoversi liberamente e con sicurezza, purché lo facciano nel campo che è loro proprio e seguendo le regole che ne garantiscono un corretto esercizio. Per Pascal ciò che esula dalle possibilità dimostrative della ragione è costituito, innanzitutto, dalle evidenze principali, che sono colte da un'altra facoltà: il *coeur*. Il coniugarsi delle due

³¹³ Ci si può chiedere, ad esempio, fino a che punto esse siano sovrapponibili, se e in quali contesti siano utilizzabili come sinonimi, o quale di esse abbia portata più ampia o più ristretta. Tuttavia, in ragione del modo di lavorare e della concezione che Wittgenstein ha del linguaggio, non sarebbe né corretto né utile voler delineare in modo netto il loro significato. Ciò che importa, in particolare nell'economia del nostro discorso, è guardare all'immagine e all'idea che, tramite il loro uso, Wittgenstein vuole suggerirci.

³¹⁴ Ciò vale sia per Pascal che per Wittgenstein. In riferimento a quest'ultimo, Perissinotto ha scritto che il riconoscimento di doverci arrestare di fronte a ciò che non possiamo dimostrare/giustificare è «una sorta di atto *etico* con cui ci assumiamo la nostra finitezza» (L. Perissinotto, *Wittgenstein. Una guida*, p.117).

facoltà conoscitive permette all'uomo di attingere ad una conoscenza vera, ancorché non illimitata. Anche dal punto di vista di Wittgenstein non si può dimostrare la validità dei cardini, della logica e del nostro *Weltbild*. Questi elementi costituiscono ciò a cui la conoscenza e l'agire umano si mostrano conformi e coerenti: sono ciò in ragione di cui si giustifica, si spiega, si verifica, si accetta, si agisce; dunque, essi a loro volta non si fondano, non si giustificano, non si spiegano. Essi costituiscono i confini entro cui si muove la conoscenza e possono soltanto essere esibiti dalla filosofia, la quale non produce dimostrazioni né giudizi: ecco perché essa sbaglia quando pretende di andare oltre questo limite, di esprimersi su temi che non possono essere oggetto di conoscenza. Ciò avviene anche, come già accennato, quando la filosofia cerca di penetrare la "vera natura" delle cose: questa è una pretesa dogmatica, un atto di *hybris* da parte del filosofo. Facendo ciò, secondo Wittgenstein, si scambia la filosofia per una scienza, assegnandole il compito – che in realtà non le pertiene – di ricercare leggi naturali o spiegazioni causali che diano ragione dei principi primi e delle verità ultime. Siamo giunti, con ciò, ad un altro ambito che non può essere dominato dalle capacità conoscitive umane: la metafisica (e, con essa, la religione). Anche Pascal, sebbene per motivi diversi, concorda con Wittgenstein nel ritenere inadeguati i mezzi del nostro razionamento alla determinazione di quelli che sono, per lui, oggetti di Fede.

Ma, attestati i limiti della conoscenza umana, le strade dei due autori si dividono proprio in merito alla possibilità o meno di esprimersi, legittimamente e sensatamente, su ciò che eccede tali limiti. Per Wittgenstein, dove si arrestano le capacità umane di spiegazione, lì si arresta anche la nostra possibilità di esprimerci sensatamente. Non possiamo rintracciare per i nostri giochi e per le umane forme di vita un fondamento metafisico; se lo facciamo, ci esponiamo ai dubbi dello scettico, che ci mette di fronte all'insufficienza delle nostre giustificazioni. Dimensioni fondamentali dell'esistenza umana quali l'etica e la religione che, nella prospettiva di Wittgenstein, eccedono l'ambito "naturale" (inteso come l'ambito di ciò che egli chiama "il mondo"), restano escluse dalle possibilità espressive del linguaggio: «L'etica, se è qualcosa, è soprannaturale, mentre le nostre parole potranno esprimere solamente fatti»; le espressioni con cui si cerca di parlare di etica e di religione sono prive di senso perché con esse ci si propone «di *andare al di là* del mondo, ossia al di là del linguaggio significativo. [...] La tendenza di tutti coloro che hanno mai cercato di scrivere o di parlare di etica o di religione, è stata di avventarsi contro i limiti del linguaggio. Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato»³¹⁵. Per Pascal, questo suonerebbe come una rinuncia a dire qualcosa sul destino ultimo dell'uomo, e dunque anche sul senso della nostra esperienza terrena di esseri umani³¹⁶: per questo autore, non solo un orizzonte metafisico c'è – e non è

³¹⁵ L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, pp.11-18.

³¹⁶ Cfr. *Pensieri*, frammento 335: «L'immortalità dell'anima è una cosa che ci interessa così fortemente, che ci tocca così profondamente, che bisogna aver perduto ogni sensibilità per rimanere indifferenti a sapere come stiano le cose. Tutte le nostre azioni e pensieri devono prendere indirizzi talmente diversi a

rappresentato solamente da un principio astratto, in quanto il Dio cristiano è un Dio personale –, ma parlarne è inevitabile – in quanto necessariamente implicato nelle nostre mosse linguistiche e pratiche –, ed è quindi legittimo. È vero che, se lo si cerca con il solo raziocinio (come rileva, in questo senso efficacemente, Wittgenstein), si offre il fianco alle critiche dello scetticismo; ma proprio per questo è essenziale affidarsi alla Fede: l'affidamento a Dio permette di colmare quello scarto che inevitabilmente rimane tra le nostre capacità conoscitive e le verità metafisiche. Tuttavia, la ragione non è esclusa da questo atto di affidamento/fiducia: essa lavora *ex ante*, giudicando ragionevole la sottomissione ad un'autorità superiore, ed *ex post*, cercando continue conferme alle verità assunte per Fede³¹⁷. Perciò, esprimersi in merito non costituisce una mossa impropria.

La posizione metafisica dei due filosofi rappresenta un'importante differenza tra le loro prospettive. Un altro motivo di distanza, collegato al primo, è che nulla può garantire in via definitiva l'incontrovertibilità dei cardini wittgensteiniani, e dunque non si può escludere che un giorno essi perdano il proprio statuto. Tuttavia, ciò non sottrae solidità e validità al loro ruolo e non ci impedisce di attenerci ad essi, considerandoli qualcosa rispetto a cui “non possiamo essere in errore”. Il pensiero dei due autori è accomunato dunque dal riconoscimento che il nostro sapere è tale se poggia su principi o cardini che lo rendono possibile: principi e cardini non ragionevolmente sottoponibili a dubbio, né a verifica. Wittgenstein aggiunge che per questo non si può parlare, in riferimento ai cardini, di “sapere” e di “verità”, in quanto essi vengono prima del sapere e dell'attribuzione di un valore di verità. Pascal, invece, differenzia i principi dai contenuti conosciuti per deduzione/dimostrazione, facendo rientrare i primi in una tipologia di conoscenza ottenuta tramite una diversa facoltà conoscitiva: il “cuore”, che agisce per “intuito” o “sentimento”. Questa differenza, per quanto significativa sotto alcuni aspetti, non inficia tuttavia il riconoscimento di un'affinità di fondo nella prospettiva dei due filosofi: ciò mi sembra corroborato dal fatto che l'immagine metaforica dei cardini potrebbe essere utilizzata per raffigurare sia la funzione delle “proposizioni-cardine” wittgensteiniane, sia quella dei principi pascaliani, in quanto il loro ruolo è il medesimo e le loro caratteristiche sono, per molti aspetti (anche se non per tutti), simili.

Tra questi cardini, si diceva, non rientrano solo i principi logici in senso stretto e quelli matematici, ma anche quelli che abbiamo chiamato, con Pascal, “fini”: questi ultimi, il cui ruolo è stato riconosciuto anche da Wittgenstein, sono indispensabili per vivere nel mondo e in relazione con altri uomini, ma anche per praticare la scienza e la

seconda che si avranno o non si avranno beni eterni da sperare, che è impossibile fare un passo con criterio e giudizio senza regolarlo in vista di quel punto che deve essere il nostro ultimo oggetto»; ma l'intero, lungo frammento, è dedicato a questo tema. Cfr. anche il frammento 342, in cui Pascal paragona la condizione di un uomo indifferente al proprio destino ultimo a quella di un prigioniero che, anziché informarsi sulla sentenza emessa nei propri confronti, gioca a carte.

³¹⁷ Cfr. *ivi*, frammento 451, in cui è contenuto il noto argomento del *pari*.

matematica, e in generale ogni tipo di ricerca interna alle diverse discipline. Sono certezze rispetto a cui non possiamo fornire prove più salde della stessa certezza con cui già vi aderiamo. Sono cose di cui sarebbe del tutto insensato, assurdo, dubitare, anche se non è logicamente impossibile immaginare di farlo. Il tentativo di negarle creerebbe in noi un senso istintivo di rifiuto: «La natura soccorre la ragione impotente, e le impedisce di vaneggiare fino a questo punto»³¹⁸.

In sintesi, credo che la ricostruzione delle indagini sinora svolte converga verso le seguenti considerazioni: non è possibile andare contro quel nucleo di principi e certezze fondamentali, contro il nostro sistema di concetti, contro il “ricettacolo logico”³¹⁹ di tutte le nostre operazioni razionali e pratiche, contro la nostra immagine del mondo; non è possibile farlo perché noi ci muoviamo già da sempre all’interno di (e grazie a) quel sistema. Se anche provassimo a concepire un sistema differente – differente nei suoi cardini più saldi e irrinunciabili –, ci troveremmo a dover utilizzare proprio le categorie concettuali e le regole del nostro sistema attuale. Quantomeno quelle regole costituite dai principi primi che, aggiungiamo noi, si difendono elenticamente, ovvero che non riusciamo a negare senza presupporre. Non riusciamo a pensare un mondo senza questi principi, perché senza di essi non c’è pensiero: sono il motore del pensiero umano. E ciò resta valido anche se si assume una posizione antifondazionalista, come quella wittgensteiniana: l’eventuale indubitabilità solo *de facto* dei cardini non toglie che sia proprio a partire da essi che noi possiamo compiere qualunque mossa cognitiva e pratica, compreso il prospettare e il giudicare forme di vita diverse dalla nostra.

Come abbiamo visto nell’ultimo capitolo, tutto ciò si lega alla questione del dubbio, che condensa in sé tutti i temi affrontati nei capitoli precedenti. Per poter essere praticato, il dubbio implica l’accettazione di alcuni presupposti: di alcuni cardini. Ecco perché entrambi gli autori concordano anche sull’insensatezza e sull’impraticabilità del dubbio radicale, che non riesce ad essere davvero tale, poiché (1) non potrebbe nemmeno costituirsi come dubbio e (2) non sarebbe realmente vissuto dal soggetto. La pretesa di dubitare dei cardini del nostro sistema si muove dunque dall’interno del sistema stesso, implicitamente accettandone gli elementi costitutivi come indubitabili.

³¹⁸ Cfr. *ivi*, frammento 438.

³¹⁹ Come si ricorderà, questo termine è usato da von Wright in *Wittgenstein*, p.209.

Ringraziamenti

Ai miei genitori, che mi hanno sempre incoraggiata a perseguire i miei obiettivi e a coltivare i miei interessi con fiducia e impegno.

A Mattia, ai miei amici e amiche e a tutti coloro che in questi anni di studi universitari non mi hanno mai fatto mancare il proprio sincero e caloroso sostegno.

Ai docenti e agli studiosi che mi hanno fatto conoscere e amare la filosofia, e in special modo a coloro che mi hanno avvicinato ai temi e agli autori di cui mi sono occupata in questo elaborato finale. Un ringraziamento particolare è rivolto al Professor Paolo Pagani, che ha supervisionato la stesura del presente lavoro, e al Professor Luigi Perissinotto, che mi ha fornito preziose indicazioni bibliografiche in merito al pensiero di Wittgenstein.

Bibliografia

Agostino, *De libero arbitrio*, trad. it. di F. De Capitani su testo latino del *Corpus Christianorum, Series latina*, confrontato con l'Edizione Maurina, latino a fronte, Vita e Pensiero, Milano 1987.

Agostino, *La città di Dio*, trad. it. di L. Alici su testo latino della *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Bompiani, Milano 2001.

Agostino, *La vera religione*, in *Opere di Sant'Agostino*, Parte I, vol. VI/1, trad. it. di A. Pieretti su testo dell'Edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma 1995.

Agostino, *Utilità del credere*, in *Opere di Sant'Agostino*, Parte I, vol. VI/1, trad. it. di A. Pieretti su testo dell'Edizione Maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, latino a fronte, Città Nuova Editrice, Roma 1995.

M. Andronico, D. Marconi, C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, con trad. it. di M. Andronico, L. Anselmi, G. Mezzanatto, J. Schulte, Marietti, Genova 1988.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale e R. Radice, trad. it. su testo dell'edizione critica curata da W. D. Ross, greco a fronte, Rusconi, Milano 1997 (I ed. 1993).

A. Bausola, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Roma-Bari 2003, V ed. con aggiornamenti alla Storia della critica e alla Bibliografia (I ed. 1973).

A. Bausola, *Introduzione*, in B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, introduzione e note a cura di A. Bausola, trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano 1978.

A. Bausola, *Appendici*, in B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, introduzione e note a cura di A. Bausola, trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano 1978.

C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Franco Angeli Editore, Milano 1983.

S. Borutti, L. Vanzago, *Dubitare, riflettere, argomentare. Percorsi di filosofia teoretica*, Carocci, Roma 2018.

J. Chevalier, *Pascal*, trad. it. di G. Vezzoli, Morcelliana, Brescia 1938.

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

M. De Caro, E. Spinelli (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007.

A. di Giovanni, *Ragioni del cuore o cuore della ragione? Il «cuore» come parola fondamentale in Pascal*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", vol. 70, 1978, n°3, pp. 382-393.

P. Donini, F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Einaudi, Torino 2005.

A. Giacconi, *Certezza e senso comune negli appunti dell'ultimo Wittgenstein*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", vol. 72, 1980, n°2, pp.274-289.

A. J. P. Kenny, *Wittgenstein*, trad. it. di E. Moriconi, Boringhieri, Torino 1984; ed. originale Allen Lane The Penguin Press, London 1973.

J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, a cura di R. Caldarone, trad. it. di F. Affronti, Morcelliana, Brescia 2018; tit. originale *Le coeur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris 1950.

N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, trad. it. di B. Oddera, Bompiani, Milano 1960; tit. originale *Ludwig Wittgenstein. A memoir*, Oxford University Press 1958.

D. Marconi (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 2021 (I ed. Manuali Laterza, 1997).

D. Marconi, *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1987.

J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, a cura di M. V. Romeo, trad. it. di T. Pavone e M. V. Romeo, Morcelliana, Brescia 2011; tit. originale *Les "Pensées de Pascal"*, Sedes, Paris 1976.

G. E. Moore, *In difesa del senso comune*, in *Saggi filosofici*, trad. it. di M. A. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970, pp.21-52; tit. originale *A Defence of Common Sense*, in *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, London 1959. Prima pubblicazione in lingua originale in: *Contemporary British Philosophy*, serie II, ed. J. H. Muirhead, London 1925.

G. E. Moore, *La prova dell'esistenza del mondo esterno*, in *Saggi filosofici*, trad. it. di M. A. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970 pp.133-159; tit. originale *Proof of an External World*, in *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, London 1959. Prima pubblicazione in lingua originale in: "Proceedings of the British Academy", 25, 1939.

J. H. Newman, *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso*, in *Scritti filosofici*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Marchetto su testo dell'edizione critica

curata da I. T. Ker (Clarendon Press, Oxford 1985), inglese a fronte, Bompiani, Milano 2005.

P. Pagani, *Ricerche VI. Inferenze sull'umano: la capacità illativa secondo J.H. Newman*, in *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes Editrice, Napoli 2012, pp.169-190.

G. Parimbelli, *Il tema del senso comune in Moore e in Wittgenstein*, in "Rivista di Storia della Filosofia", vol.45, 1990, n°2, pp.327-357.

B. Pascal, *Opere Complete*, a cura di M. V. Romeo, testi francesi e latini a fronte, Bompiani, Milano 2020. In particolare: *Prefazione al Trattato sul Vuoto* pp.646-655; *Risposta di Blaise Pascal al Reverendissimo Padre Noël, rettore della Compagnia di Gesù, a Parigi*, pp.668-681; *Lettera di Pascal a Le Pailleur* pp.699-721; *L'intelligenza geometrica. Riflessioni sulla geometria in generale* pp.1590-1615; *L'arte di persuadere* pp.1615-1629.

B. Pascal, *Pensieri*, introduzione e note di A. Bausola, trad. it. di R. Tapella su testo dell'edizione critica curata da J. Chevalier, francese a fronte, Bompiani, Milano 2017.

B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, introduzione e note a cura di A. Bausola, trad. it. di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano 1978. In particolare: *Risposta di Blaise Pascal al Molto Reverendo Padre Noël, Rettore della Società di Gesù, Parigi* pp.235-246; *Lettera a M. Le Pailleur a proposito del Padre Noël, Gesuita* pp.247-268; *Prefazione al Trattato sul vuoto* pp.269-277; *Lo Spirito Geometrico e l'Arte di Persuadere* pp.331-366.

A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'Etica. Il percorso dell'Apologie*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2002, 2 volumi.

A. Peratoner, *Blaise Pascal e le ragioni del cuore*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", vol.89, 1997, n°2/3, pp.317-337.

A. Peratoner, *Pascal*, Carocci, Roma 2011.

L. Perissinotto, *How Long Has the Earth Existed? Persuasion and World-Picture in Wittgenstein's On Certainty*, in "Philosophical Investigations", vol.39, 2016, pp.154-177.

L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo. Studio su Über Gewißheit di L. Wittgenstein*, Angelo Guerini e Associati, Milano 1991.

L. Perissinotto, *Miracles, Hinges, and Grammar in Wittgenstein's On Certainty*, in "International Journal for the Study of Skepticism", vol.6, 2016, pp.143-164.

L. Perissinotto, *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2021, V edizione (I ed. 1997; I ed. rivista: 2008).

P. Serini, *Pascal*, Einaudi, Torino 1975.

G. Tanzella-Nitti, *Blaise Pascal e il progetto apologetico delle Pensées (1662). A 350 anni dalla sua morte*, in "Annales Theologici", vol.26, 2012, fascicolo 1, pp.21-50.

G. H. von Wright, *Wittgenstein*, trad. it. di A. Emiliani, il Mulino, Bologna 1983; tit. originale *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1982.

L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1992, VII edizione (I ed. 1967), pp.3-18. Prima pubblicazione in lingua originale in: "The Philosophical Review", 75, Cornell University, Ithaca 1965.

L. Wittgenstein, *Della Certezza*, trad. it. di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1978; tit. originale *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford 1969.