

Aristotele, Sesto e Descartes sull'auto-confutazione dello scettico

Fábio Baltazar do Nascimento Junior
(Universidade Federal de Uberlândia – UFU)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 20/11/2017 – Accettato: 12/01/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Aristoteles, Sextus and Descartes on self-refutation of the skeptic

Abstract: This article tries to discuss some reasons why Descartes could not challenge the radical skepticism of the first meditation by appealing to the fact that a pyrrhonist shall be subject to self-refutation. First of all, we try to establish some relations between the principle of non-contradiction and the aphasia, both from the point of view of the Aristotle's Γ book of *Metaphysics* and from the view of Sextus' *Outlines of Skepticism*. From an account of this fundamental divergence between pyrrhonists and Aristotle, we could exhibit some elements of the debate between Descartes and the radical skeptic: the problem of the insufficiency of logic as a solution to the referred divergence and the search for a metaphysical principle that is an indubitable *being* – as Descartes argues in the letter to Clerse-lier on June or July 1646 – that the skeptic could not deny.

Keywords: Skepticism; Contradiction; Aphasia; *Cogito*; Descartes; Aristotle.

1. *Aristotele e Sesto: contraddizione e auto-confutazione*

In qualità di «principio della scienza dell'essere in quanto essere», il principio di non contraddizione appare chiaramente per la prima volta nel libro Γ della *Metafisica* di Aristotele¹. Il principio è presentato come necessario e non ipotetico, ossia *ἀναγκαῖον καὶ ἀνυπόθετον*. In Aristotele, vi è una differenza fra la necessità assoluta, non dipendente delle premesse, e la necessità ipotetica, che ne dipende. Dobbiamo comprendere in questi termini gli attributi del principio di non contraddizione: esso è necessario, pur non essendo una conclusione che deriva da una dimostrazione, e non ipotetico, visto che non dipende da alcuna premessa.

¹ Aristotele, *Metafisica*, a c. di G. Reale, Bompiani, Milano 2004, Γ 3 1005b 5-20, pp. 143-145.

Tale distinzione, ad ogni modo, non va confusa con la differenza che sussiste tra una necessità analitica – come, ad esempio, una tautologia – e una necessità applicata, come modalità di una proposizione sintetica. La differenza tra le due tipologie di necessità ha a che fare piuttosto con la distinzione tra le conclusioni – anche se necessarie, ossia dedotte da principi necessari – e i primi principi, gli assiomi della scienza dell'essere in quanto essere. Pertanto, il principio più chiaro di tutti (βεβαιωτάτη ἀρχή πασῶν) deve essere necessario e, al contempo, non dedotto, cioè non ipotetico, poiché ogni tesi ne dipende. Chiunque voglia assumere qualcosa come vero dovrà, necessariamente, assumere come vero anche il principio, dato che esso è un assioma dell'essere e la verità è precisamente affermare ciò che è.

Poiché il principio è evidente e non ipotetico, chiedere una sua dimostrazione sarebbe, per Aristotele, un atto di ignoranza. Secondo lo Stagirita, infatti, tutti coloro che pretendevano una dimostrazione dei primi principi lo facevano per mancanza di *paideía* (ἄπαιδευσία) negli *Analitici*². Negli *Analitici Secondi*, infatti, Aristotele insegna che vi devono essere dei principi anapodittici; in caso contrario, l'esigenza di dimostrare tutto condurrebbe ad un regresso all'infinito o alla circolarità³. Aristotele sembra dunque aver creato un labirinto logico cui gli scettici e i sofisti non possono sfuggire. Coloro che negano il principio devono infatti rimanere silenziosi, perché non possono determinare nemmeno i significati delle parole che pronunciano. Del resto, come confutare qualcosa senza parlare? Chi non parla non può neppure discutere, al pari di una pianta. Come sfuggire allora a tali conseguenze?

Le implicazioni esposte negli *Analitici Secondi* – cioè, il *regressus ad infinitum* e la circolarità – non spaventano gli scettici. È proprio l'accettazione dell'anapodittico ad essere rifiutata: si possono accogliere le conseguenze del *regressus ad infinitum* o della circolarità e, allo stesso tempo, non essere soddisfatti dei principi presentati. Un scettico come Sesto accettava come punto di partenza l'idea di una verità dimostrata o evidente alla luce di un dato criterio⁴; tuttavia, se il criterio di cui si dispone è inadeguato, lo scettico risulterà vincitore, poiché la dimostrazione finirà per presupporre un'altra verità logicamente anteriore. Questa doppia fonte della conoscenza umana – l'evidenza e la dimostrazione – può subire variazioni terminologiche, ma è presente in ogni polemica scettica. Riportiamo, a titolo di esempio, un'osservazione di Montaigne:

Poiché i sensi non possono chiudere la nostra disputa, essendo essi stessi pieni d'incertezza, bisogna che lo faccia la ragione; nessuna ragione potrà stabilirsi senza un'altra ragione: ed eccoci riportati indietro all'infinito⁵.

² Ibidem.

³ Aristotele, *Analitici Secondi*, in Id., *Organon*, a c. di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, I 3, 72b 5-20, pp. 859-861.

⁴ S. Empirico, *Contro i logici*, a c. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1975, I 25, p. 9.

⁵ M. Montaigne, *Saggi*, a c. di F. Garavini, Bompiani, Milano 2012, libro II, cap. XII, pp. 1111-1113.

Sebbene le condizioni delle dimostrazioni siano state ben descritte da Aristotele, dobbiamo però interrogarci su quali siano i principi realmente indubitabili e cosa possa essere dedotto da essi. La logica della dimostrazione non è messa in discussione dallo scettico; ciò che è posto in questione è la convinzione che tale logica sia sufficiente per risolvere il problema della conoscenza. Vi è comunque un altro aspetto che merita di essere considerato: non dovremmo accettare per lo meno il principio di non contraddizione? Tale principio non è forse la condizione di ogni discorso ragionevole?

Inteso in senso logico, il principio di non contraddizione sarà assimilato da Sesto; la confutazione delle tesi dogmatiche condurrà così lo scettico radicale all'afasia. Non però quell'afasia di partenza che ha immaginato Aristotele, bensì un'afasia di arrivo, intesa come il risultato dell'investigazione filosofica. Per quanto concerne il *principium*, la differenza tra Sesto e Aristotele è sottile, e tuttavia decisiva: se in Aristotele il principio di non contraddizione è una verità metafisica fondamentale, in Sesto esso non possiede un valore positivo. Sesto non rifiuta l'idea che la contraddizione sia priva di senso; è precisamente questa considerazione, infatti, che sarà utilizzata proprio per rafforzare il suo scetticismo. Barbara Cassin ha sottolineato come Aristotele avrebbe potuto dire al suo avversario: "parle si tu es un homme!"⁶. Sesto e gli altri pirronisti avrebbero però potuto attendere che fosse lo stesso Aristotele a parlare, dato che la loro filosofia è essenzialmente confutativa. La forza della confutazione, infatti, viene dal principio di non contraddizione inteso in senso puramente logico.

Questa idea solleva una questione fondamentale: se Sesto usa tale principio logico senza mai confutarlo, come è possibile sfuggire al problema dell'auto-confutazione? Non è forse un luogo comune la tesi che qualsiasi affermazione dello scettico abbia come effetto la propria stessa auto-confutazione? Con l'intento di confutare gli altri, gli scettici non sono obbligati a sostenere a volte l'una a volte l'altra tesi o ad affermare "io sospendo il giudizio"? In effetti, lo stesso Sesto è sempre preoccupato di trasformarsi in uno «scettico che dogmatizza»⁷, dando vita ad un vero e proprio dogmatismo negativo. A tal proposito, un classico esempio di un simile dogmatismo è incarnato da uno scettico come Carneade, che affermerebbe l'impossibilità del criterio di verità. Un'affermazione così decisa, tuttavia, finisce per produrre un dogma. L'*epoché* dello scettico pirronista, al contrario, non afferma neppure l'impossibilità del criterio, ma prova ad esercitare la filosofia in modo «problematico»⁸. È comunque sempre possibile spingere lo scettico ad affermare, ad esempio, che la sua pratica filosofica sia in se stessa problematica, producendo una verità che conduce lo scettico ad auto-confutarsi.

In realtà, il rapporto tra Sesto e l'auto-confutazione sembra, a prima vista, ambiguo. Egli talvolta dà l'impressione che l'auto-confutazione non rappresenti una

⁶ B. Cassin, *Parle si tu es un homme ou l'exclusion transcendante*, in «Les Études philosophiques», n. 2 (1988), pp. 145-155.

⁷ S. Empirico, *Schizzi pirroniani*, a c. di O. Tescari, Laterza, Roma-Bari 1926, I 7, pp. 10-11.

⁸ S. Empirico, *Contro i logici*, cit., I 28, p. 10.

complicazione, poiché il problema dello scettico ha a che vedere con ciò che sta fuori del pensiero⁹: l'auto-riferimento, pertanto, non sarebbe così preoccupante. In altre occasioni, Sesto critica invece un filosofo come Seniaide confutando la proposizione “niente è vero”, dato che tale affermazione finirebbe per essere pensata, essa stessa, come vera¹⁰. Troviamo una discussione del problema dell'auto-confutazione negli *Schizzi pirroniani*¹¹. Sesto esamina diverse espressioni usate dagli scettici, come ad esempio “io sospendo il giudizio”. Se si affermasse di voler sospendere il giudizio, vi sarebbe almeno una cosa pensata come vera: lo scettico, dunque, finirebbe per auto-confutarsi, giacché non sospenderebbe il giudizio sulla proposizione “io sospendo il giudizio”.

Possiamo identificare tre passaggi fondamentali presentati da Sesto per evitare il problema. Il primo passo consiste nel negare il carattere di proposizione (cioè, ἄξιωματά) ad alcune espressioni (φωνή). L'idea è riconoscere, attraverso l'analisi del linguaggio, che ci sono delle espressioni che, sebbene sembrino affermazioni, sono in realtà interrogazioni. Ad esempio, un'interrogazione indiretta come “vorrei sapere dov'è Dione”, potrebbe essere sostituita con “dov'è Dione?”, perdendo, in tal modo, l'apparenza di affermazione. Insomma, un'espressione tipicamente scettica come “non più questo che quello” potrebbe nascondere un'intenzione interrogativa. Il discorso dello scettico sarebbe quindi semplicemente interrogativo, benché le espressioni possano dare adito ad interpretazioni errate.

Il secondo passo è una riflessione che possiamo definire meta-linguistica. Un'espressione come “non più questo che quello” non parlerebbe delle cose del mondo, ma soltanto della nostra interiorità. Essa sarebbe una meta-proposizione, qualcosa che possiamo chiamare – per utilizzare il vocabolario di Sesto – un'espressione dell'affezione interiore; se posta in relazione alle due proposizioni contraddittorie sulla realtà extramentale o extralinguistica (sulla quale il giudizio rimane sospeso), una simile proposizione non sarebbe altro che l'espressione metalinguistica di un'incertezza. In ultima analisi, lo scettico potrebbe dire che il discorso del filosofo pirronico è di secondo grado, giacché si limiterebbe a prendere come oggetto la scienza dei dogmatici – o la pretesa di conoscere il piano extralinguistico –, mettendone in dubbio la pretesa di verità. L'auto-confutazione, in altre parole, è una possibilità soltanto verbale. Il mondo che vogliamo conoscere veramente rimane problematico. Sarebbe comunque sempre possibile porre lo scettico contro se stesso e sostenere che, alla fin fine, egli afferma qualcosa su tali proposizioni dogmatiche. L'auto-confutazione, però, si trasformerebbe così in una sorta di logorrea già dimenticata dal mondo. La stessa argomentazione è utilizzata per spiegare l'afasia. Se la parola φάσις può avere due sensi, quello di affermare o negare e un altro più ristretto di affermare (θέσιν), l'afasia dello scettico sarà allora il rifiuto delle due cose, dell'affermazione e della negazione, ossia, la negazione della φάσις in un senso più ampio.

⁹ S. Empirico, *Schizzi pirroniani*, cit., I 7, p. 11.

¹⁰ S. Empirico, *Contro i logici*, cit., I 399, p. 120.

¹¹ S. Empirico, *Schizzi pirroniani*, cit., I 18-28, pp. 52-59.

Sesto, tuttavia, compie un passo ulteriore – il terzo – e depotenzia anche queste considerazioni. L'auto-confutazione non ha come risultato l'abbandono dello scetticismo, ma il suo rafforzamento. Sesto usa la metafora delle medicine purganti¹² che non solo cacciano dal corpo gli umori, ma espellono, nello stesso momento, anche se stesse. Con l'auto-confutazione, le espressioni scettiche sarebbero allora addirittura cancellate¹³ e, alla fine, non resterebbe nulla nel discorso del filosofo. L'auto-confutazione è, quindi, catartica. Un'espressione come “non più questo che quello” sarebbe confutata perché nemmeno essa potrebbe dirsi certa in relazione all'affermazione contraddittoria (“più questo che quello”). Il dubbio sarà sempre possibile in un altro livello meta-linguistico, e così *ad infinitum*. In Sesto, pertanto, nemmeno l'*epoché* è pensata come definitiva, sebbene vi sia nel suo pensiero un rapporto diretto¹⁴ fra la sospensione del giudizio e l'imperturbabilità. Chiudere la possibilità del giudizio, infatti, significherebbe cadere nel dogmatismo negativo.

L'auto-confutazione non apre dunque nessun orizzonte di verità, perché lo scettico non saprebbe cosa farsene del paradiso della tautologia. L'auto-confutazione, d'altronde, ha come risultato il ritorno alla condizione di pianta. Come abbiamo sottolineato in precedenza, non si tratta dell'afasia di partenza, ma dell'afasia come risultato dell'investigazione. Come direbbe Hegel, la procedura è parte della filosofia; lo scettico sceglierebbe allora di rimanere silente, e ciò anche se fosse possibile raggiungere lo stesso risultato a partire dal semplice rifiuto di parlare.

Per queste ragioni, ogni tentativo di rispondere allo scettico con la semplice logica è destinato a fallire. Al netto di queste considerazioni, Jean de Silhon, Marin Mersenne¹⁵ e gli stessi logici di Port-Royal erano convinti invece che l'auto-confutazione fosse l'esito dell'impresa scettica. Arnauld e Nicole, ad esempio, hanno sostenuto che gli scettici pirronisti non sarebbero altro che una setta di bugiardi, perché «nessuno dubita mai seriamente che vi sia una terra, un sole e una luna»¹⁶, per poi precisare:

¹² La stessa metafora appare in Diogene Laerzio, *Vita e dottrina dei più celebri filosofi*, a c. di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, IX, 76, p. 1119 e in un altro luogo del testo di Sesto, *Schizzi pirroniani*, cit., II 13, 188, p. 157.

¹³ Ivi, I 28, 206, pp. 58-59.

¹⁴ Il rapporto stesso è scoperto per puro caso. Sesto usa la metafora di Apelle, il pittore che non sapeva disegnare la schiuma. Si racconta che egli abbia getto il pennello sulla tela, generando accidentalmente la schiuma.

¹⁵ M. Mersenne, *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, Facsimile da Friedrich Frommann Verlag, 1969, V, pp. 53-54. Mersenne parla del principio di non contraddizione in senso metafisico, rispetto all'essere e alla sua essenza, e in senso logico, in relazione al discorso o alle proposizioni vere o false. La metafisica secondo Mersenne tratta delle cose in senso assoluto, mentre la logica si occupa del discorso sulle cose. Le cose «in senso assoluto» sono, naturalmente, l'essere in sé, non sperimentato da nessuno. Ecco uno dei punti critici: gli scettici accettano la logica, ma non l'idea di conoscere gli esseri *a priori* in senso assoluto. Su Jean de Silhon, cfr. R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum & Compt., Assen 1960, p. 165.

¹⁶ A. Arnauld – P. Nicole, *La Logique de Port-Royal*, Eugène Belin, Paris 1878, p. 12.



Fábio Baltazar do Nascimento Junior

così si contraddicono spesso parlando della loro opinione, il loro cuore non potendosi accordare con la loro lingua, come si può vedere in Montaigne, che ha cercato di rinnovare [lo scetticismo] nel secolo scorso¹⁷.

Sebbene ciò sia vero, abbiamo già rilevato come la contraddizione non sia un grande problema per gli scettici: nel profondo, non vogliono affermare niente e, dunque, l'auto-confutazione rappresenta per loro un aiuto.

2. Contraddizione e auto-confutazione: Descartes e gli scettici

Descartes era convinto che il principio di non contraddizione fosse qualcosa di vuoto o negativo – lo pensava, in altre parole, in termini strettamente logici. A questo proposito, si tenga presente la lettera a Clerselier del giugno o luglio 1646:

Aggiungo solamente che il termine *principio* può essere assunto in diversi sensi e che una cosa è cercare *una nozione comune*, che sia così chiara e così generale da poter servire da principio per provare l'esistenza di tutti gli Esseri, gli *Enti*, che saranno successivamente conosciuti; altra cosa è cercare *un Essere*, l'esistenza del quale ci sia più nota di quella di tutti gli altri, in modo che essa possa servirci da *principio* per conoscerli (AT, IV, 444; B Op, n. 564, 2227).

Ci sarebbero almeno due modi di intendere il concetto di *principio*. Da un lato, come una *nozione comune*, cioè una nozione applicabile a tutti gli esseri, come un concetto astratto dell'«essere in quanto essere». Dall'altro, al pari di un essere specifico, indubitabile, concreto e tangibile, fondamentale per conoscere gli altri. Nel libro della *Metafisica*, il principio di non contraddizione è il primo principio perché l'esistenza dell'essere non rappresentava per Aristotele un problema. L'esistenza era pensata come data: le scienze particolari erano chiamate a descrivere le essenze specifiche, mentre la scienza dell'essere in quanto essere si dedicava ai principi di tutti gli esseri. Descartes si concentra invece sulla fondazione della metafisica, che precede la possibilità stessa di stabilire un principio astratto dell'«essere in quanto essere», quale il principio di non contraddizione, e cerca di capire quali siano esattamente gli esseri specifici dei quali possiamo parlare¹⁸. Non si tratta di

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ A questo riguardo, la posizione di Suárez era differente, sebbene lo stesso gesuita abbia affermato che il principio di non contraddizione non costituisce il primo *principium* della metafisica: «[...] erit ergo hoc primum principium, *omne quod est, unum est*, quia unum est prima passio entis, ut diximus, vel certe hoc: *Omne ens est habens essentiam*. Non ergo est illud: *Impossibile est idem simul esse et non esse*, quia illud est valde extrinsecum, et non potest deservire ad proprias demonstrationes a priori, sed ut summum ad reductionem ad impossibile», F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Ed. digitale di S. Castellote e M. Renemann (*Disputationes*, III, III, 1): <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html>. Tuttavia, la sua «prima passio entis» – tutto che è, è uno – è un principio ancora astratto; non così per Descartes: ciò che il filosofo francese cerca è *un Essere*, e non la sua *unità* intrinseca.



una messa in discussione della validità formale del principio – giacché, in questo senso, esso è una nozione comune –, ma dell'ontologia concreta come materia della logica formale. In tal modo, il principio veramente primo non sarà quello astratto della logica, bensì *un Essere*. Tale considerazione sarà confermata in seguito:

[...] si può dire che è *impossibile che la medesima cosa sia e, insieme, non sia* è un principio, e che esso può in genere servire non, propriamente, a far conoscere l'esistenza di qualche cosa, ma soltanto a far sì che, una volta conosciuta, se ne confermi la verità con un ragionamento come questo: *È impossibile che ciò che è non sia; ora, io conosco che tale cosa è; dunque, io conosco che è impossibile che essa non sia*. Il che è di ben poca importanza e non ci rende in nulla più sapienti (AT, IV, 444; B Op, n. 564, 2227).

Il principio di non contraddizione è vero, ma non ci fa conoscere l'esistenza di alcunché. La sua applicazione, infatti, esige, come pre-condizione, una cosa conosciuta. Se non vi fosse nulla, vale a dire alcuna cosa da conoscere, sapere che la conoscenza di cui ancora non disponiamo potrebbe rivelarsi contraddittoria non è, secondo Descartes, di particolare aiuto per il progresso del sapere. La scienza dell'essere in quanto essere e tutte le cose che le sono proprie richiedono perciò, come loro condizione, *un Essere* fondamentale.

Il problema scettico è affrontato così in modo più radicale. Se Aristotele pensava che l'essere fosse dato e il principio di non contraddizione una verità chiarissima, gli scettici ritenevano invece che nessuno ne avesse mostrato *la verità* specifica. Descartes intende allora rispondere allo scettico in maniera positiva mostrando *un Essere* innegabile, senza però negare la validità del principio astratto, avendo capito che nemmeno gli scettici lo ponevano in questione a questo livello più formale e vuoto.

Non dobbiamo perciò aspettarci che Descartes provi a confutare lo scettico usando la pura logica. Il filosofo francese, del resto, si servirà esattamente di una di quelle espressioni scettiche – «non c'è nulla di certo» – discusse dallo stesso Sesto:

Suppongo dunque che tutto quello che vedo sia falso; credo che nulla sia mai esistito di ciò che la memoria, menzognera, rappresenta; non ho senso alcuno; corpo, figura, estensione, movimento e luogo sono chimere. Che cosa, allora, sarà vero? Forse questo soltanto, che non c'è nulla di certo (AT, VII, 24; B Op I, 713).

«Cosa, allora, sarà vero? Forse questo soltanto, che non c'è nulla di certo». Ci troviamo al cospetto di una tipica espressione scettica: *non c'è nulla di certo*. Si potrebbe forse sostenere che non vi sia qui alcuna possibilità di auto-confutazione, perché la considerazione cartesiana è anticipata dalla parola “forse”, destinata ad indebolire la certezza dell'affermazione del filosofo. Potremmo inoltre sottolineare, come ha fatto Vincent Carraud¹⁹, che la parola “nulla” vuol dire,

¹⁹ V. Carraud, *Nilil esse certi, point à la ligne?*, in «Les Études philosophiques», n. 96, 2011/1, pp. 61-69.

in realtà, “nulla delle cose già passate in rassegna”, visto che Descartes prosegue dicendo «sed unde scio nihil esse diversum ab iis omnibus quae jam jam recensui [...]?»». Sarebbe dunque banale parlare di un’auto-confutazione scettica, poiché sono gli stessi scettici, *in primis*, ad auto-confutarsi, giudicandola una cosa positiva. *Nihil esse certi* potrebbe anche essere letto come un modo di giocare sulle regole scettiche, senza voler fuggire dal paradiso della tautologia o provare a sconfiggere gli scettici con le armi della pura logica. L’auto-confutazione non sarebbe allora problematica, dato che l’obiettivo è ricercare una verità positiva da cui gli scettici non possano sfuggire. *Nihil esse certi* è, pertanto, l’espressione massima dello scetticismo radicale – non vi sarebbe, cioè, niente di cui parlare, poiché la contraddizione “purgherebbe” (il verbo è dello stesso Sesto) il discorso.

3. Evidenza senza tautologia

Giungiamo così alla questione fondamentale. Se il problema dello scettico non sono le regole delle dimostrazioni o la logica formale, il nodo centrale va cercato nel criterio di evidenza. I primi candidati a rappresentare tale criterio sono i sensi. A questo proposito, secondo Sesto un’opinione paradigmatica era quella di Eraclito. L’efesino è presentato da Sesto come un oggettivista radicale che pensa i sensi (e il risveglio) come un fuoco che ci fa ardere come un carbone ardente. Il sogno secondo Eraclito è falsità e il risveglio verità: il sogno, anziché costituire una situazione che potesse complicare, attraverso il dubbio, il risveglio, potenziava invece l’evidenza sperimentata dall’uomo desto. Il solo pensiero, infatti, non potrebbe mai essere il criterio della verità, perché ciò che è comune – o divino – è collocato al di fuori di noi. Se essere in contatto con il fuoco che sempre riscalda significa sperimentare il mondo comune, il risveglio rappresenta un atto di chiarificazione, essendo la modalità con cui l’uomo si ritrova connesso alla totalità.

Al di là dell’opinione presentata da Eraclito, l’altro candidato a farsi criterio di evidenza è, ovviamente, il pensiero stesso. Tuttavia, anche il pensiero, a causa della *phantasia*, produttrice di *ficta*, non sembra essere il candidato ideale. Al pari dei sensi, anche il pensiero è fonte di chimere. Quello che troviamo dolce può essere amaro per l’altro, senza che sia possibile stabilire quale sia la vera determinazione della realtà. Facendo un passo in avanti, possiamo notare come la stessa realtà e affidabilità di ogni data cosa possa essere messa alla prova. A tal proposito, particolarmente degna di nota è l’argomentazione di Gorgia, che provava a confutare l’esistenza di qualcosa e aggiungeva che, anche qualora fosse esistita, era sempre possibile metterne in dubbio l’apprendibilità e la comunicabilità²⁰. Gorgia si esercitava così a ridurre ad assurdo tesi come, ad esempio, “ciò che è esiste”.

²⁰ S. Empirico, *Contro i logici*, cit., I 65-87, pp. 20-26.

Il nostro obiettivo non è stabilire chi fra Gorgia o Eraclito avesse ragione. La cosa più importante, a questo punto, è sottolineare come i problemi affrontati da Sesto attraverso il ricorso ad altri filosofi fossero, in modo particolare, l'esistenza del mondo e la sua quiddità. Abbiamo visto che il pensiero da solo non può costituire una risposta, perché produce finzioni. Neppure la logica, da sola, può rappresentare una soluzione, essendo vuota. Ciò che Descartes cerca di risolvere è allora proprio il problema dell'esistenza di quelle cose sulle quali possiamo affermare verità indubitabili. E questo è il problema scettico più difficile, poiché il pensiero, come fonte di cose reali, è sempre stato giudicato insufficiente. Descartes, tuttavia, non presenta un pensiero produttore di *ficta* o un *eidos* che, come pura *phantasia*, sia indistinguibile da un altro *eidos*, seppur reale. Il *cogito* non è la forma astratta di un'altra cosa posta al di fuori dell'investigatore. Se il dogmatico accettava la corrispondenza tra le forme e le cose extramentali e lo scettico la metteva in dubbio, Descartes trova, con il *cogito*, un'altra via, che non è né una forma né una cosa esterna, pur non rinunciando alla propria realtà. Ora, se posso dubitare delle cose esterne – ad esempio, se posso dubitare di questo cavallo che giudico essere veramente un cavallo –, non posso tuttavia dubitare di questa cosa pensante, perché ne ho un accesso diretto, sperimentandone in prima persona l'attività.

È bene precisare, però, che in un ipotetico dibattito con uno scettico un *cogito* indeterminato si rivelerebbe inutile. Affermando soltanto “*ego sum*”, si potrebbe forse rispondere al primo affondo di Gorgia, che negava l'esistenza *tout court*, ma non si disporrebbe, propriamente, di una verità in grado di fornire una giustificazione alle altre obiezioni. La determinazione che dice “*ego sum res cogitans*” rappresenta invece la prima vera risposta. *Ego sum* può essere un *minimum quid*, ma non dice ancora *quid est*. Al contrario, la prima proposizione di Descartes – “sono pensante” – risponde, al contempo, alla scolastica e allo scettico, perché non esige né un *eidos*-predicato che corrisponda ad una cosa opaca al di fuori di noi, né sospende il giudizio su ogni determinazione. Formalmente, “*ego sum res cogitans*” può essere giudicata alla stregua di qualsiasi altra proposizione: c'è un soggetto (*ego*) che riceve un predicato (*cogitans*). Sono però i presupposti metafisici del dibattito tra gli scolastici e gli scettici ad essere cambiati: non si esige che il soggetto sia una sostanza al di fuori di noi. Ad essere differente, infatti, è il luogo dell'*hoc aliquid*, che non sarà opaco e trascendente nel senso di Kant, ma presente, chiaro e distinto.

L'idea del *cogito* come attività – e non come cosa rappresentata – è un elemento importante nelle dinamiche di questo dibattito metafisico. Il *cogito* non è un fenomeno che si possa staccare da una cosa in sé, ma è la cosa stessa in attività. Mentre gli scettici rifiutavano la mera affezione dell'anima come stoffa ontologica, finendo, a nostro parere, per considerare le proposizioni relative al pensiero come meramente meta-linguistiche, Descartes accetta il pensiero come un campo di investigazione legittimo, vale a dire come fonte di essere, di realtà. È per questo che l'auto-confutazione, di cui gli scettici sono spesso accusati, non era considerata sufficiente da Descartes. L'auto-confutazione rappresenta infatti

una fuga nella *battologia*²¹, che può anche toccare, in senso meta-linguistico, una nozione comune come il principio di non contraddizione, ma che non può rivelare alcun *Essere*. È proprio questo che Descartes riteneva di aver mostrato con il suo *penso, dunque sono*.

4. Conclusione

Se è vero, come ha sostenuto Popkin, che Descartes spinge lo scetticismo fino al suo limite per sconfiggerlo definitivamente, l'auto-confutazione non costituisce un problema, ma rappresenta, in realtà, un modo di giocare con le regole degli scettici più radicali. Di conseguenza, il principio di non contraddizione sarà indebolito come verità prima o più chiara. Ora, non stiamo affermando che il principio logico sia falso o che possa essere messo in dubbio, bensì soltanto che, secondo Descartes, è vuoto e inutile nel confronto con gli scettici. In altre parole, la stessa critica che Descartes avanza contro la logica tradizionale riappare ad un livello più fondamentale e primordiale. Infatti, se, per quanto riguarda la metafisica, il principio di non contraddizione deve essere messo in dubbio, da un punto di vista logico non vi è invece nulla da porre in discussione, dato che, a questo livello, il principio va inteso in termini meramente formali. Fra le cose poste in dubbio, il pensiero non deve allora limitarsi ad essere una semplice "affezione dell'anima", ossia ciò che semplicemente pensiamo e affermiamo a proposito della vera realtà in questione, il mondo posto fuori di noi. *Ego sum cogitans* si rivela dunque reale, ma privo del dubbio della *phantasia* e dell'inganno dei sensi.

fabiobnj@hotmail.com

²¹ Il termine appare nella *Ricerca della verità* (AT, X, 516; B Op II, 851) nel contesto della critica all'albero di Porfirio (che utilizzava lo stesso principio di non contraddizione per ricercare le essenze). L'origine della parola è greca, e Descartes la fa propria nello stesso senso di Mt. 6, 7 (cfr. B Op II, 850, nota). La parola vuol dire "parlare ripetendo" o anche "balbettio". In questa sede, la utilizziamo in un significato prossimo al termine «tautologia», come ha tradotto S. Gaukroger, *Cartesian Logic*, Oxford University Press, Oxford 1989, p. 22).