

A. Del Prete, *Attualità dello scetticismo*

(su G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin, 2008).

G. Paganini e J. R. Maia Neto (a cura di), *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht, Springer, 2009.

J. R. Maia Neto, G. Paganini, J. Ch. Laursen (a cura di), *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, Leiden-Boston, Brill, 2009).

Il bastone immerso nell'acqua è veramente spezzato come mi appare? Sogno o son desto? Esiste il mondo esterno, o tutto quel che percepisco sono solo immagini mentali? Quando, ragionando, sono arrivato a conclusioni che mi sembrano indubitabili, ne posso essere certo? Chi mi assicura che due più due faccia veramente quattro? Esisto realmente? E che cosa sono? E se Dio mentisse? Domande banali, con un retrogusto da crisi adolescenziale, ma che hanno avuto la capacità di attraversare i secoli e di scatenare intensi dibattiti filosofici, irritando gli uni, deliziando gli altri, lasciandosi riformulare in mille modi diversi e suscitando altrettante risposte: fino a far identificare l'impresa filosofica stessa con un incessante susseguirsi di interrogativi, generati da risposte che essersi vogliono definitive per poi rivelarsi transitorie. Non per nulla il fascino della figura di Socrate ha attraversato i millenni.

Pur non essendo stati gli unici a porre domande scomode e irritanti, gli scettici sono stati di certo coloro che hanno interpretato questo ruolo con maggiore coerenza: ma perché questa scuola filosofica antica, dopo essere caduta in un oblio secolare, è rinata in età moderna e ancora occupa la scena nei dibattiti filosofici contemporanei? La filosofia, con buona pace dei post-modernisti più incalliti, è in realtà una disciplina conservatrice che continua a nutrirsi del pensiero dei secoli passati; tuttavia il tempo non scorre invano e quindi il rinnovato interesse per lo scetticismo tra Quattro e Cinquecento non solo è radicato in un contesto storico e culturale ben specifico, ma assume caratteri che in parte lo differenziano dallo scetticismo antico, ponendo così le basi del suo persistente successo ai nostri giorni.

Le sempre più numerose e dettagliate ricerche di specialisti di filosofia antica, di quella moderna e di epistemologia sembrano infatti convergere nell'affermare che lo scetticismo moderno si nutre di quello antico, ma introducendo innovazioni importanti. In primo luogo, infatti, pur non essendo solo una dottrina morale, lo scetticismo antico sembra mettere al centro della sua riflessione la sospensione del giudizio e le sue conseguenze sulla vita del saggio. Senza mai abbandonare del tutto questo interesse per l'etica, lo scetticismo moderno e contemporaneo sembra invece piuttosto orientato a valorizzare il suo potenziale epistemologico, tendenza che mantiene e rafforza soprattutto a partire da Descartes e da Hume. Escluse alcune voci isolate, i critici convengono poi sul fatto che lo scetticismo antico svolga una serie di raffinate considerazioni che mirano a mettere in dubbio la corrispondenza tra conoscenza e realtà, tra rappresentazioni

soggettive e oggetti, senza però avanzare l'ipotesi che il mondo esterno non esista davvero, problema che invece, insieme all'inserimento in un contesto scettico delle ipotesi del genio maligno e del Dio ingannatore, sarà la cifra caratteristica del pensiero cartesiano. Infine, seppur elaborando interpretazioni radicalmente divergenti, sia Henri Busson sia Richard H. Popkin rilevano l'esistenza di un nesso indissolubile tra scetticismo e sfera religiosa: l'uno per sostenere che la critica alle credenze religiose tipica dell'età moderna ha una matrice scettica, l'altro invece per rilevare che è stata la crisi generata dalla Riforma protestante ad aver rinnovato l'interesse per lo scetticismo, dando un ruolo centrale al problema del criterio nella conoscenza religiosa e stringendo un legame fecondo tra scetticismo e fideismo.

Noto e stimato specialista dello scetticismo in età moderna, Gianni Paganini stringe le fila di un lavoro più che trentennale dedicato all'esame di tutti i maggiori protagonisti di questa corrente filosofica (e anche a molti personaggi 'minori'), offrendo al pubblico una serie impressionante di monografie e miscellanee dedicate a questo tema, apparse in prestigiose collane internazionali. La vitalità degli studi in questo campo non è dimostrata solo quantitativamente dal volume di questi libri, ma si traduce anche in risultati qualitativamente interessanti che, nel caso di *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, sono stati ricompensati dal premio *La Bruyère* dell'Académie Française. Il lettore si accorgerà subito che, se la lezione di Popkin continua ad essere un punto di riferimento ineludibile, soprattutto per il mondo anglosassone, appare evidente che il grande impulso impresso da questo studioso alle indagini sullo scetticismo ha finito per generare lavori in cui le sue tesi di partenza sono sottoposte a critiche piuttosto radicali. La prima, cui Popkin ha cercato di rispondere di persona, concerne il privilegiamento della versione pirroniana dello scetticismo, a discapito di quella accademica: si può certo seguire Montaigne, propendere per uno scetticismo che continui incessantemente l'interrogazione, secondo il modello stabilito da Pirrone, e ritenere che gli accademici cadano in un circolo vizioso, quando ritengono che il risultato dell'indagine scettica sia quello di essere consapevoli di non sapere nulla ma, dopo i saggi di Charles B. Schmitt, è un dato assodato che l'influenza del modello accademico sia stata sicuramente più continua nel tempo e di certo non meno importante di quella esercitata dagli scritti di Sesto Empirico e dalla loro esaltazione della figura di Pirrone. A questa maggiore consapevolezza della complessità della galassia scettica segue un ridimensionamento del ruolo di Montaigne stesso, nonché un'interpretazione meno monolitica del suo scetticismo. Anche la connessione tra lo scetticismo e il fideismo, tanto sottolineata da Popkin, è stata nel corso del tempo messa in dubbio: anche senza tener conto dell'uso profondamente anti-religioso fatto dei temi scettici nel Settecento, attestato dalle ricerche condotte in Francia, Germania e Italia sulla letteratura filosofica clandestina e su Diderot, vari elementi convergono nel mettere in luce l'effetto dirompente per la religione cattolica, se non per ogni tipo di credo, delle argomentazioni scettiche presenti in autori come Pierre Charron e François La Mothe Le Vayer. Infine, se è vero che in molti autori lo scetticismo viene usato per spostare il discorso filosofico da metafisiche ingombranti, e a volte contestate, a una scienza orientata allo studio dei fenomeni e non delle sostanze (si pensi al caso di Pierre Gassendi e, in misura minore e diversa, di Marin Mersenne), non va dimenticato che filosofi del calibro di

Descartes e di Hobbes integrano alcune movenze scettiche all'interno di una costruzione che invece non rinuncia affatto al terreno metafisico. Come nel caso di altri -ismi, risulta quindi evidente che lo scetticismo è un fenomeno complesso e che della sua cifra filosofica possano essere fatti usi diversi, in alcuni casi anche antitetici: apprezzarne la valenza morale o piuttosto quella epistemologica; considerarlo un valido aiuto per la religione o al contrario servirsene contro di essa; inserirlo in una genealogia filosofica che risale a Socrate e farne il simbolo della ricerca incessante, oppure usarlo per trovare un nuovo fondamento della conoscenza capace di sostituire l'architettura metafisica Scolastica.

Proviamo a seguire alcune di queste piste, senza nessuna pretesa di descrivere esaustivamente i risultati raggiunti Paganini. La prima collega Montaigne a un altro grande della filosofia moderna che, diversamente da quanto indicato di solito dalla critica, anche recente, per Paganini non è Descartes, ma Hobbes. *L'Apologie de Raymond Sebond* costituisce sicuramente uno dei cuori pulsanti degli *Essais* e, per mole e importanza dei temi trattati, costituisce quasi un libro a sé. Affascinati, ma forse abbacinati dalla sua ricchezza, gli interpreti hanno talvolta trascurato di analizzare a fondo il trattamento riservato da Montaigne ai tropi dedicati alla conoscenza. Montaigne eredita gli argomenti di Sesto Empirico, ma nello stesso tempo li traduce nel contesto linguistico e concettuale della filosofia francese Cinquecentesca e sua propria, dotandoli così di accenti e sviluppi che saranno carichi di conseguenze. Usando l'armamentario scettico, Montaigne approda a una visione della conoscenza in cui la sola realtà direttamente accessibile al soggetto sono le sue rappresentazioni, e non gli oggetti esterni. I fenomeni o le apparenze sono quindi solo modificazioni interne del soggetto, sue fantasie, come scrive Montaigne sulla scorta della traduzione latina delle opere di Sesto Empirico, e non proprietà o qualità delle cose. Al contrario di quanto avviene nella gnoseologia aristotelica, la corrispondenza tra oggetti esterni e percezioni interne non è assicurata né dalla teoria dell'informazione, né da una più debole corrispondenza 'pittorica' tra le percezioni e le cose: le nostre sensazioni non sono immagini delle cose, ma solo modificazioni del soggetto che nulla ci dicono degli oggetti che le avrebbero causate. Ora, nel testo sestiano la nozione di fenomeno è più ampia di quella fatta propria da Montaigne: comprende infatti non solo ciò che appare ai sensi, ma anche ciò che appare all'intelletto. Limitandosi alle apparenze sensibili, Montaigne però si pone all'origine di una linea di sviluppo che porta fino a Hobbes, a cui lo lega anche una particolare utilizzazione del sesto tropo sestiano. Per entrambi, infatti, l'apparenza, la fantasia, il fantasma, in breve le nostre rappresentazioni degli oggetti esterni, pur essendo sicuramente interne alla mente, sono un prodotto terzo dell'interazione tra soggetto e oggetto e non coincidono perfettamente né con l'uno né con l'altro. Sono un misto, quindi, per riprendere la terminologia degli scettici antichi; più precisamente, sono una modalità fisica del soggetto prodotta dall'interazione con l'oggetto. In quanto corpo, di esse si possono dare delle spiegazioni fisiologiche di tipo materialista, uscendo così dal solco prettamente scettico. Montaigne sviluppa queste possibilità evocando figure legate alla tradizione atomista o all'eraclitismo; Hobbes invece ne fa un uso ancor più complesso, come Paganini mostra in maniera convincente: se ne serve infatti per elaborare una tappa fondamentale nella costruzione della sua metafisica. Se, come vuole

l'interpretazione del fenomeno sestiano elaborata da Montaigne, l'apparenza e la fantasia non sono in un rapporto di somiglianza pittorica con gli oggetti, ma tra loro esiste lo stesso rapporto che lega l'effetto e la causa, è possibile evitare il solipsismo e mettere in relazione queste due sfere. E siccome Hobbes, coerentemente con i suoi presupposti meccanicisti, ammette un solo tipo di causa capace di generare e modificare i corpi, ossia il movimento, abbiamo anche la chiave per interpretare l'interazione tra soggetto e oggetto e i contenuti della coscienza che tale interazione produce. In questo modo Hobbes è in grado di elaborare un'epistemologia che mette temi scettici al servizio della scienza moderna e al tempo stesso di compiere in maniera estremamente diversa da Descartes il passaggio dalle rappresentazioni soggettive al mondo esterno. Il filosofo inglese costruisce quindi la premessa per rimettere in gioco due concetti dogmatici per eccellenza, quello di causa e quello di sostanza: si tratta, come sottolinea giustamente Paganini, di una linea di sviluppo dello scetticismo estremamente diversa da quella seguita da quegli scettici 'costruttivi', per dirla con Popkin, che avrebbero elaborato un'epistemologia lontana dalle tentazioni metafisiche di stampo aristotelico, scegliendo di restringere le indagini solo al livello fenomenico ed abbandonando ogni tipo di speculazione sulla sostanza. Pur conoscendo ed apprezzando la filosofia di Gassendi, uno dei rappresentanti di questo scetticismo moderato, Hobbes invece rifiuta di seguirlo fino in fondo e non rinuncia ad elaborare una metafisica incentrata sull'identificazione della sostanza con il corpo e sul movimento come unica causa di cambiamento.

Proviamo ora a seguire un'altra delle piste che si dipanano lungo il libro di Paganini: abbandonando le evoluzioni della concezione scettica di fenomeno, mettiamoci sulle tracce di chi invece si è mantenuto più vicino all'ideale pirroniano dell'atarassia. Se l'*Apologie de Raymond Sebond* imprimeva nuova vita al sesto tropo sestiano, i *Dialogues faits à l'imitation des anciens* di François La Mothe Le Vayer usano intensivamente il decimo tropo, facendo risaltare l'infinita varietà, sconfinante con la contraddittorietà, che popola il mondo delle filosofie, delle teorie scientifiche, delle opinioni, delle usanze e delle credenze religiose degli uomini. Non si tratta certo di una scelta del tutto originale: anche Montaigne e Charron vi avevano fatto ricorso. In Le Vayer cambia tuttavia la funzione di questo argomento, che assume un ruolo peculiare da due punti di vista. In primo luogo, l'insistenza sull'incertezza delle opinioni umane è strettamente collegata al tipo di scetticismo illustrato nei *Dialogues*: invece di puntare sul dubbio e sull'analisi delle conoscenze umane, Le Vayer ritiene infatti che l'elemento portante del pirronismo sia l'atarassia del saggio, un'attitudine derivante dalla constatazione che non esiste nessuna certezza stabile non solo nelle nostre conoscenze, ma nemmeno nelle nostre credenze e nei nostri costumi. Se in questo modo i *Dialogues* recuperano un tema autenticamente scettico che era stato in qualche modo oscurato dalla lettura del pirronismo elaborata nell'*Apologie de Raymond Sebond*, essi però procedono poi su un versante ignoto allo scetticismo antico, applicando il decimo tropo anche alle credenze religiose. Certo, l'adesione alla fede cattolica non viene mai revocata, ma si tratta di un'applicazione del principio di autorità, priva di ogni fondamento razionale: anche il cristianesimo viene coinvolto in una raffinata operazione di relativizzazione del dato religioso, che di fatto si configura come una sorta di antropologia comparata delle religioni. Allineandosi con le interpretazioni di S. Giocanti e

di J.-P. Cavallé, *contra* Popkin, Paganini aggiunge poi un'ulteriore elemento a favore di una lettura non fideista delle opere di Le Vayer. Questi non solo coinvolgerebbe il cristianesimo in un'empia comparazione con le altre religioni, senza riservargli uno spazio privilegiato che lo esenti dalle accuse di incertezza e contraddizione, ma si spingerebbe ben oltre Montaigne e Charron nel delineare la figura di un saggio che, grazie all'azione congiunta di epistemologia e morale scettica, sia in grado di porsi nei confronti del dato religioso in posizione a-cristiana, come gli antichi filosofi pagani, e di fare decisamente a meno di ogni credenza religiosa.

La terza pista da seguire porta a Descartes. Come Hobbes, Descartes non vuole essere annoverato tra gli scettici, ma integra molti temi della loro filosofia in una costruzione filosofica originale, facendone un uso estremamente complesso che in parte varia col tempo, a mano a mano che gli snodi fondamentali del suo pensiero si delineano con maggiore nettezza. Nel *mainstream* degli studi cartesiani, che sottolineano con sempre maggiore acutezza il rapporto, oppositivo ma fecondo, con la tradizione scolastica, emergono di tanto in tanto contributi che evocano suggestivamente altre fonti di ispirazione. Tra questi, quelli dedicati ad autori scettici sono forse i più numerosi. Paganini, però, invece di indagare il possibile influsso esercitato dalla lettura di Montaigne o di Charron, ci invita a guardare in due direzioni generalmente ignorate dalla critica: La Mothe Le Vayer da un lato e Sanchez dall'altro. Prima di prendere in esame le argomentazioni principali addotte da Paganini a sostegno della sua tesi, è però necessario seguirlo per illustrare l'accurata delimitazione della sua indagine, che tralascia volutamente alcuni temi celebri delle maggiori opere cartesiane, concentrandosi su scritti o aspetti certo limitati rispetto all'intero *corpus*, ma che meglio gli permettono di compararlo con lo scetticismo. L'indagine di Paganini fociosi concentra su quello che la critica cartesiana è solita indicare come dubbio metodico, trascurando quindi l'innovazione costituita dall'inserimento delle figure del genio maligno e del Dio ingannatore all'interno dell'interrogazione scettica. Si tratta di temi non secondari nel percorso metafisico cartesiano, ma che segnano il distacco dalla tradizione scettica e determinano la comparsa di un dubbio che non riguarda solo la nostra capacità di cogliere le proprietà degli oggetti esterni, ma che colpisce direttamente la loro l'esistenza: un *existential scepticism* che la maggioranza degli interpreti attribuisce concordemente a Descartes, e nega allo scetticismo antico. L'obiettivo è quello di ribadire che almeno un aspetto della noetica cartesiana - la separazione tra le qualità delle cose, le percezioni e le rappresentazioni - sia costruito grazie all'utilizzazione di un armamentario filosofico di origine scettica; il metodo è indagare i diversi aspetti che, soprattutto nelle opere giovanili di Descartes, possono ricondurre a questa tradizione.

Paganini parte dalla constatazione che è Descartes stesso ad affermare, nel rispondere a uno degli obiettori, che il percorso delle *Meditationes* è stato pensato con una precisa valenza apologetica, ossia come una risposta agli atei scettici dei suoi tempi. Si tratta certamente di un'affermazione nata in un contesto polemico e quindi da vagliare con attenzione, ma le frequentazioni di Descartes con Mersenne basterebbero da sole a confermarci che la polemica contro lo scetticismo in difesa della religione era un tema corrente tra i suoi amici, dal momento che Mersenne è l'autore di un intero volume a ciò dedicato. Ma se l'affermazione di Descartes è

verosimile, oltre che ricorrente in altre occasioni, è naturale interrogarsi sull'identità di questi atei scettici. Paganini risponde che il contemporaneo di Descartes che più assomiglia alla descrizione dell'ateo scettico da lui stesso data è La Mothe Le Vayer, perché solo nei suoi scritti troviamo veramente e coerentemente messi in dubbio, in base a motivazioni scettiche, sia l'immortalità dell'anima sia la fondatezza della nostra credenza nell'esistenza di Dio. Se lo scetticismo fosse solo un avversario da sconfiggere, non giocherebbe un grande ruolo nella filosofia cartesiana. In realtà Descartes ne riconosce spesso un uso positivo: mettendo in dubbio la conoscenza sensibile, l'attitudine scettica ci abitua insensibilmente all'idea che esistano cose non sensibili, e quindi immateriali, come la mente e Dio stesso. Ci è qui indicata chiaramente la strada seguita da Descartes: appropriarsi di una struttura filosofica per farle giocare un ruolo nella propria costruzione metafisica, ruolo addirittura opposto a quello che normalmente interpretava tra i suoi contemporanei. È come se, con un *tour de force*, Descartes volesse battere gli atei scettici con le loro stesse armi, dimostrando che proprio partendo dagli argomenti da loro usati è possibile arrivare a dimostrare l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio.

Una volta assodato che l'armamentario scettico ha un ruolo non solo oppositivo, ma fecondo nella filosofia cartesiana, Paganini si mette alla ricerca di altri possibili debiti nei confronti di questa tradizione. E ne indica almeno due. Il primo consiste nella rielaborazione della figura di Socrate attuata in certi passi delle *Regulae* e della *Recherche de la vérité*: pur avendo fin dall'inizio caratteristiche sue proprie, il meccanismo che permette al *cogito* cartesiano di passare dal dubbio alla certezza può essere avvicinato a quel rovesciamento dell'ignoranza in conoscenza che la tradizione accademica individuava nella formula socratica del sapere di non sapere, purché accanto a questa venga messo l'accento anche sulla conoscenza di se stessi.

Paganini individua poi un altro possibile debito nei confronti dello scetticismo, accostando il *Discours de la méthode* e il *Quod nihil scitur*. Una lettura parallela di queste due opere fa emergere due somiglianze, una macrostrutturale e una micro. In primo luogo l'opera di Sanchez inserisce la critica delle filosofie correnti, condotta grazie all'argomentare scettico, in una trama autobiografica, con lo stesso modulo letterario che Descartes sceglie nel *Discours*. In secondo luogo, scavando più a fondo ci accorgiamo di una seconda affinità, almeno parziale, nel trattamento che entrambe i filosofi riservano agli stati interni della coscienza. Sanchez delinea infatti un rapporto inverso tra certezza e comprensione: comprendiamo le cose esterne, ma non possiamo essere certi che queste conoscenze corrispondano alla realtà delle cose; mentre invece siamo certi degli stati interni della nostra mente, che però non conosciamo. Si potrebbe quindi delineare una connessione di lungo periodo tra la tesi scettica che fa dei fenomeni e delle apparenze degli stati interni del soggetto, slegati sì dalle qualità delle cose, ma indubitabili in quanto modificazioni dell'io, la tesi della loro certezza in Sanchez e quella cartesiana secondo la quale i nostri pensieri, considerati in se stessi a prescindere dal rapporto con le cose, non possano essere falsi. Va però sempre ricordato che, a differenza di quanto avviene in Sanchez, per Descartes la conoscenza di se stessi non è solo più certa, ma anche più distinta ed evidente di quella degli oggetti esterni, secondo un modello di

trasparenza della mente a se stessa che verrà presto abbandonato dai post-cartesiani, in favore di un ritorno all'opacità.