

Richard H. Popkin e la *Storia dello scetticismo**

Raffaele Ariano (Università Vita-Salute San Raffaele)

La prima versione di questo studio ormai classico sullo scetticismo moderno, pubblicata nel 1960, copriva il periodo che va da Erasmo da Rotterdam a Renato Cartesio. Nel 1979 Popkin ne propose un'edizione ampliata, che teneva in considerazione anche il pensiero di Spinoza. Si trattava di questo: indagare l'influenza sulla nascita della filosofia moderna del *revival* scettico, e segnatamente pirroniano, che seguì alla riscoperta nel XVI secolo dell'opera di Sesto Empirico, nel suo intrecciarsi con grandi fenomeni culturali quali la critica dell'aristotelismo, la nascita della «nuova scienza» e, soprattutto, lo scontro tra Riforma e Controriforma. Sin dalle prime battute, il *focus* della ricostruzione di Popkin è costituito dalla relazione tra scetticismo e fideismo. Ciò permette all'autore di sovvertire alcune radicate consuetudini storiografiche: la posizione scettica di chi ritiene che di nessun sapere che ecceda le apparenze possano essere esibiti con certezza i fondamenti e quella, fideista, di chi afferma che solo la fede, e non la ragione, può avere un ruolo nella ricerca delle verità concernenti Dio e la religione; queste due posizioni, che il nostro senso comune tenderebbe a distinguere nella maniera più netta, strinsero invece, nella prima modernità, una feconda alleanza. Un'alleanza che si sarebbe sciolta in via definitiva solo col pensiero di Spinoza e che fece dello scetticismo non una moda passeggera e superficiale, ma *la* forza filosofica con cui fare i conti. Nel periodo compreso tra 1500 e 1675, gli sforzi intellettuali più grandi furono investiti, a vario titolo, nel tentativo di sostenere, refutare, o mitigare le dottrine scettiche che imperversavano nella filosofia, nella teologia e nella scienza. La *crise pyrrhonienne* dell'inizio del Seicento, insomma, fu una delle più importanti cellule germinali della ragione moderna.

Prima che Henri Estienne e Gentian Hervet proponessero le prime traduzioni latine rispettivamente delle *Istituzioni pirroniane* (1562) e dell'*Adversus mathematicos* (1569), Sesto Empirico era pressoché sconosciuto. Le poche menzioni dello scetticismo pirroniano che ricorrono nella letteratura d'inizio Cinquecento sembrano basarsi su fonti indirette, come le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio. Più in generale, lo scetticismo con cui la cultura del tempo aveva qualche dime-

* R. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Los Angeles 1979; tr. it. *Storia dello scetticismo*, a cura di R. Rini, Bruno Mondadori, Milano 2008.

stichezza non era quello di matrice pirroniana, ma accademica, qual era noto principalmente attraverso gli *Academicorum Libri* di Cicerone e il *Contra Academicos* di sant'Agostino. Per questi motivi è corretto parlare di una vera e propria "riscoperta" cinquecentesca del pirronismo avvenuta attraverso quella di Sesto Empirico, l'unico scettico pirroniano di cui, nei fatti, ci sia giunta qualche opera. Fu un dilagare pressoché immediato. Come mostra Popkin, nel giro di pochi decenni furono numerosissimi gli autori che fecero riferimento a Sesto Empirico per confutarne il pensiero o, al contrario, per sostenerne la superiorità, e ancor più coloro che, pur senza citarlo, utilizzarono l'armamentario teorico dei suoi tropi per demolire i propri avversari filosofici e teologici. Difficilmente questo successo avrebbe potuto essere così immediato e diffuso se l'opera di Sesto non avesse incontrato le urgenze intellettuali dell'epoca. Il contesto di questo incontro, come mostra Popkin nel primo capitolo del suo studio, fu la crisi intellettuale scaturita dalla Riforma.

La disputa tra riformatori e contro-riformatori pose a problema la natura e la conoscibilità della *regula fidei*, ossia del criterio che permette di decidere l'appartenenza di una proposizione al novero delle verità religiose. Lutero e i suoi seguaci rifiutarono la *regula fidei* della chiesa cattolica, che era basata sull'autorità della tradizione, dei concili e dei decreti papali. Gli uomini possono sbagliare, affermava Lutero, persino il papa può farlo. L'unica autorità certa su cui è lecito fare affidamento è la parola di Dio contenuta nella Scrittura. Si devono quindi accettare solo le verità che la nostra coscienza ricava dalla lettura della Bibbia. Il principio calvinista della "luce interiore" non fece, in seguito, che sviluppare più dettagliatamente la riforma di Lutero. La Controriforma non esitò a denunciare la labilità della regola proposta da Lutero e Calvino. Da un lato, affermarono i padri conciliari, la Scrittura è carica di luoghi oscuri, di passi contraddittori, di dubbi: essa necessita, insomma, d'interpretazione. Dall'altro, è evidente che chi volesse erigere la coscienza individuale a giudice supremo in una materia tanto complessa finirebbe per condannare gli uomini alla relatività delle opinioni private, e ciò proprio nell'ambito che conta di più, quello della Salvezza. Solo l'autorità, consolidata nei secoli, della Chiesa romana può reggere l'onere di un simile compito.

Seguendo una linea argomentativa analoga, e già prima delle citate traduzioni latine di Sesto, Erasmo da Rotterdam aveva proposto una esplicita difesa scettica della posizione cattolica. Nella *Diatriba de Libero arbitrio* (1524), egli sosteneva infatti che, dinanzi alle oscurità della Bibbia e alla complessità di problemi come quello della libertà del volere, l'unico atteggiamento sensato per il cristiano fosse quello di seguire l'esempio degli scettici e sospendere il giudizio, affidandosi di conseguenza alla guida certa dell'autorità ecclesiastica. Altrimenti ci si condanna a perdersi in quelle interminabili dispute tra teologi dalla cui futilità Erasmo aveva già messo in guardia nell'*Elogio della pazzia*. La risposta di Lutero, nel *De servo arbitrio* del 1525, consistette nella sdegnata affermazione che un vero cristiano *non può* essere scettico: essere cristiani significa, infatti, professare verità di cui la coscienza è assolutamente certa. Di contro allo scetticismo cattolico di Erasmo, insomma, Lutero giocò la parte del dogmatico. Ma l'accusa

di scetticismo non tardò a presentarsi anche nella direzione opposta: l'idea che i riformatori, facendo consistere nella certezza soggettiva la propria *regula fidei*, fossero in realtà degli scettici mascherati divenne un vero e proprio *refrain* della Controriforma. In una direzione o nell'altra, come accusa agli avversari o come rivendicazione della superiorità della propria posizione, l'etichetta di "scettico" divenne insomma uno dei principali motivi del contendere nello scontro tra riformatori e contro-riformatori.

In tutta evidenza, spiega Popkin, ciò avvenne poiché il dibattito sulla *regula fidei* non faceva che riproporre, in un contesto teologico, il problema classico dei pirroniani greci – quel problema del *criterio di verità* che tanto spazio trova proprio nelle opere di Sesto Empirico, ricevendovi, come ovvio, una soluzione negativa¹. Sempre più di frequente, contro-riformatori come Gentian Hervet e François Veron scelsero di utilizzare l'armamentario logico di Sesto Empirico per demolire la pretesa dei riformatori di pervenire, col solo ausilio della ragione e della coscienza, alla verità religiosa. Ingannano i sensi, inganna la ragione. Il principio della luce interiore, per giunta, è inevitabilmente preda di un regresso all'infinito: si afferma infatti che la conoscenza religiosa ha il suo criterio nella persuasione interiore, che garanzia dell'autenticità della persuasione interiore è il fatto che essa sia cagionata da Dio, infine che l'origine divina della nostra persuasione la conosciamo, a sua volta, per tramite della nostra persuasione interiore. Alcuni esponenti della Riforma tentarono di sostenere che lo stesso armamentario scettico che – lo riconoscevano – sapeva mettere in crisi la loro dottrina poteva essere rivolto, con esiti altrettanto distruttivi, anche a quella cattolica: come riconoscere, ad esempio, l'autenticità e il senso dell'opera dei Padri della Chiesa? Come esser certi che il significato ch'essa aveva in passato fosse lo stesso attribuitole oggi? Ma i riformatori non si mostrarono molto intimoriti da un simile "rinculo" dell'armamentario scettico. Dalla loro avevano, infatti, la via di fuga fideista.

Il battesimo filosofico più importante dell'associazione tra scetticismo e fideismo si ebbe nientemeno che con Michel de Montaigne. Se è in fatti l'opera di Francisco Sanchez intitolata *Quod nihil scitur* – della quale Popkin si occupa in chiusura del capitolo 2, dedicato a *La riscoperta dello scetticismo greco* – a offrire nel Cinquecento la prima presentazione genuinamente filosofica del punto di vista scettico, è con Montaigne e con la sua *Apologia di Raymond Sebond* che l'attualizzazione del pirronismo giunge nel vivo. In quello che è sicuramente il suo saggio più lungo e filosoficamente impegnativo, troviamo l'intero arsenale delle argomentazioni scettiche di Sesto Empirico, lo stesso che sarebbe ritornato in seguito, con varie declinazioni e reinterpretazioni, nell'opera dei *nouveaux pyrrhoniens* cinque-seicenteschi. Molteplici sono gli argomenti addotti da Montaigne

¹ Leggiamo nelle *Istituzioni pirroniane*: «Per risolvere la disputa concernente il criterio, dovremo disporre di un criterio condiviso che ci consenta di risolverla: e per poter disporre di un criterio condiviso, bisogna prima risolvere il problema del criterio. Senonché, se l'argomentazione assume un andamento circolare, la scoperta del criterio diventa impossibile (Sesto Empirico, *Istituzioni Pirroniane*, libro II, cap. IV, tr. it., Le Monnier, Firenze 1917).

a dimostrazione della necessità di estendere il dubbio scettico all'intero campo della conoscenza umana. Dapprima, troviamo le classiche considerazioni sulla pochezza delle capacità umane paragonate a quelle degli animali, sulla diversità delle opinioni che oppongono gli uomini tra loro nelle interminabili dispute della scienza e della filosofia, sulla mutevolezza dei costumi e dei comportamenti morali, giuridici e religiosi (Montaigne si fa forte, come noto, oltre che di esempi tratti dalla cultura classica, delle cronache provenienti dal Nuovo mondo). Troviamo in seguito un'ampia e argomentata critica della conoscenza umana che fa leva sulla constatazione della mutevolezza e prospettività delle nostre sensazioni (il classico argomento sulla percezione del dolce e dell'amaro per i malati e per i sani), sull'esistenza d'illusioni, passioni, esperienze oniriche indistinguibili da quelle di veglia, infine sul classico problema del criterio e del suo circolo vizioso. Montaigne deduce da ciò la necessità di sospendere il giudizio e affidarsi a Dio. Non è solo la conoscenza religiosa a doversi basare sulla pura fede in mancanza di fondamenti razionali affidabili, ma la conoscenza *tout-court*. L'associazione del tema scettico con quello fideista, insomma, travalica con Montaigne l'orizzonte strettamente teologico e investe, per la prima volta, l'intero complesso di convinzioni legate alla cultura umanistica e alla conoscenza scientifica. La crisi pirroniana si generalizza, divenendo il *vulnus* filosofico e culturale a partire da cui intere generazioni di pensatori sentiranno di dover prendere le mosse.

Nel terzo capitolo, dedicato appunto a *Michel de Montaigne e i "nouveaux pyrrhoniens"*, alla ricostruzione dell'*Apologia di Raymond Sebond* fa seguito quella del pensiero dei due principali allievi di Montaigne, Pierre Charron e Jean-Pierre Camus. È a Charron in particolar modo – fautore nelle sue due opere principali, *Les trois veritez* (1594) e *La sagesse* (1601), di una emblematica coniugazione di scetticismo fideista e teologia negativa – che si deve parte della fortuna del pensiero di Montaigne e del suo «scetticismo ammantato di panni fideistici». Il capitolo quarto è dedicato a *L'influsso del nuovo pirronismo*. Come spiega Popkin, in una Francia in cui la teologia cattolica era dominata essenzialmente da posizioni negative e agostiniane e in cui più che alla difesa intellettuale della fede si mirava ad attaccare la scolastica e il calvinismo, è comprensibile che il nuovo pirronismo cattolico abbia finito per avere un seguito straordinario. Da studiosi di millenarismo come Joseph Mede a esponenti della Controriforma come William Chillingworth, Gentian Hervet, Juan Maldonat, San Francesco di Sales e François Veron, l'utilizzo nella teologia e nella predicazione di tematiche desunte dall'opera di Sesto e Montaigne divenne una vera e propria costante. Popkin mostra inoltre che il nuovo pirronismo, oltre che sulle controversie teologiche, iniziò un poco alla volta ad esercitare influenza anche su altre battaglie intellettuali del tardo Rinascimento, come quelle concernenti pseudoscienze quali la stregoneria, l'alchimia e l'astrologia, nonché, soprattutto, quelle che opponevano gli alferi della "nuova filosofia" ai fautori dell'aristotelismo. La critica pirroniana della conoscenza sensoriale si rivelò, nei fatti, una delle armi decisive nella lotta contro la concezione aristotelica della scienza. Il quinto capitolo si sofferma sulla figura dei cosiddetti libertini eruditi, dimostrando che l'etichetta di atei e immorali poté essere loro attribuita

solo a partire da una interpretazione molto direzionata e discutibile delle idee che propugnavano. Costoro furono, in verità, pensatori scettici, certamente nemici del fanatismo e della superstizione, ma tutt'altro che disallineati ai principali centri del potere e della religione tradizionali (si va da un Gabriel Naudé, che fu bibliotecario di Richelieu e Mazzarino, a Leonard Marandé, rettore della scuola di medicina della Sorbona, a François de la Mothe Le Vayer, precettore del fratello del re). Dopo il capitolo sei, dedicato ai primi tentativi, ad avviso di Popkin fallimentari, di contrattacco all'avanzata pirroniana, l'autore propone, nel settimo, una indagine sull'opera di Mersenne e Gassendi.

La definizione che Popkin propone per il pensiero di questi due autori è quella di «scetticismo costruttivo o mitigato». Entrambi mossero critiche esplicite al pirronismo loro contemporaneo. Mersenne lo fece per l'intero arco della sua produzione; Gassendi, invece, nelle opere della maturità, dopo una iniziale fase di adesione alle tesi pirroniane. Ciononostante, altrettanto furono lontani dalla filosofia dei dogmatici, tanto nella sua forma tradizionale aristotelica quanto in quella legata ad esponenti della “nuova scienza” come Galileo e Bacone (quest'ultimo, criticato esplicitamente da Mersenne ne *La vérité des sciences, contre les sceptiques ou pyrrhoniens*). La proposta degli scettici costruttivi muove dal riconoscimento dell'ineludibilità della critica scettica ad ogni forma di sapere dogmatico che pretenda di conseguire conoscenze certe e fondate su ciò che la realtà è in quanto tale. Tale richiesta epistemologica forte, come mostrano le dottrine degli scettici, è del tutto insoddisfacibile dal punto di vista teorico e risulta, per giunta, molto distante dall'effettivo procedere delle scienze. L'esito di questa convinzione non è per loro, però, la pirroniana sospensione del giudizio. Essa costringerebbe a buttar via, insieme all'acqua del dogmatismo, anche la neonata scienza moderna, i cui risultati erano invece, secondo Mersenne e Gassendi, degni della più appassionata delle difese. Ciò che consegue all'accettazione del dubbio scettico è invece una concezione probabilistica e pragmatica della scienza, per la quale, se è impossibile conoscere con certezza l'essenza delle cose, è invece raggiungibile un sapere probabilistico, ovvero ipotetico e predittivo, che concerna le apparenze. Un simile scetticismo costruttivo, o anche “epistemologico”, risulta estremamente lontano tanto dalla concezione della scienza di autori coevi quali Galileo, Campanella e Cartesio, quanto da quella che sarebbe stata propria di esponenti dello “scientismo” illuminista, come Condorcet e Condillac. Mersenne e Gassendi anticipano quanto sarebbe stato teorizzato in seguito da autori come Hume, Mill e Comte, elaborando una concezione empirista e problematica della scienza che rassomiglia da vicino a quella del pragmatismo e del positivismo di età contemporanea. Furono insomma i primi a concepire la possibilità di una scienza senza metafisica, il che costituisce, secondo Popkin, uno dei lasciti più rilevanti della crisi pirroniana del primo Seicento.

I primi tentativi di superare l'impasse scettico attraverso l'edificazione di un nuovo sistema della filosofia furono quelli di Herbert di Cherbury e Jean de Silhon, dei quali Popkin si occupa nel capitolo ottavo. Ma è ovviamente con Cartesio che tale progetto giunge a maturazione. Al filosofo del *cogito* Popkin

dedica due capitoli: il nono, *Cartesio trionfatore dello scetticismo*, e il decimo, intitolato emblematicamente *Cartesio scettico suo malgrado*. Senza entrare nel dettaglio della ricostruzione delle *Meditazioni metafisiche*, si può dire che l'interpretazione offerta da Popkin mira a fornire una immagine del ruolo storico del pensiero cartesiano che sia apertamente alternativa tanto a quella tradizionale, che vede in Cartesio il pensatore che si è opposto alla scolastica e all'ortodossia e che ha inaugurato una nuova età di libertà e di scientifica avventura intellettuale, quanto a quella "conservatrice" proposta più recentemente da interpreti come Gilson, secondo cui Cartesio sarebbe, piuttosto, colui che ha tentato di elaborare, alla luce della rivoluzione scientifica del Seicento, una filosofia funzionale alla visione cristiana del mondo. Popkin cerca, infatti, di mostrare come il ruolo storico di Cartesio si identifichi, piuttosto, proprio con quello di oppositore del *nouveau pyrrhonisme*. Il pensiero cartesiano sarebbe un nuovo dogmatismo nato come precisa reazione ai venti del dubbio pirroniano che avevano imperversato nella cultura europea, e segnatamente francese, a cavallo dei due secoli. L'ipotesi del genio maligno non fa che radicalizzare, in quello che Popkin definisce come una sorta di "superpirronismo", le argomentazioni scettiche proposte da Montaigne e Charron, nella convinzione che solo a partire da tale radicalizzazione sia possibile giungere ad una definitiva elisione del dubbio e approdare, così, a delle conoscenze certe. La risposta di Cartesio allo scetticismo, rileva Popkin, finisce per riprodurre in un contesto razionale lo stesso tragitto logico che era stato proposto dai riformatori, ovvero il tentativo di oggettivare la certezza soggettiva legandola al saldo appiglio costituito da Dio. Per questo motivo, fu aggredito da critiche del tutto analoghe a quelle che si erano già abbattute su di loro in campo teologico. La *pars construens* dell'argomentazione cartesiana, ovvero il passaggio dalla certezza soggettiva concernente le idee della mente alla verità oggettiva del mondo reale, parve problematica tanto ai dogmatici contemporanei, convinti che gli argomenti pirroniani della Prima Meditazione, una volta ammessi, non avrebbero potuto essere più respinti, quanto agli scettici, che attaccarono le restanti parti delle *Meditazioni*, scorgendovi nient'altro che un *non sequitur* dalla prima. Cartesio si trovò insomma, come Popkin mostra nel decimo capitolo, ad essere lui stesso additato dai suoi contemporanei come un pericoloso pirroniano o, alternativamente, come un dogmatico di scarso successo. La crisi pirroniana restava insomma, scrive Popkin, «il nodo irrisolto e irresolubile che avrebbe condizionato l'intera filosofia moderna» (p. 221).

Gli ultimi due capitoli dello studio sono dedicati alla nascita dello scetticismo religioso, che sarebbe divenuto un aspetto fondamentale del pensiero moderno dall'Illuminismo in poi, e di cui Popkin rinviene radici nell'opera di Isaac La Peyrère (cap. 11) e Benedetto Spinoza (cap. 12). Il primo fu fautore di una teologia messianica *sui generis*, carica di elementi ereticali per i quali fu accusato di ateismo e costretto a ritrattare dinnanzi a Papa Alessandro VII. Soprattutto, fu colui al quale si è soliti riconoscere il merito di aver dato inizio alla critica biblica moderna, avendo per primo rivolto gli strumenti della scepsti e della nuova razionalità scientifica alla interpretazione delle Scritture. Dalla sua opera furono

Richard H. Popkin e la *Storia dello scetticismo*

profondamente influenzati contemporanei come Richard Simon e, appunto, Spinoza. Nell'Appendice al primo libro dell'*Etica*, in alcune lettere e, soprattutto, nel *Tractatus theologico politicus*, il filosofo olandese elabora, come noto, l'idea di una radicale separazione tra la filosofia, che dev'essere giudicata secondo il criterio razionale costituito dalle idee chiare e distinte, e la teologia, che dev'essere giudicata invece in relazione all'obbiettivo di promuovere pietà e obbedienza. La rivelazione, afferma Spinoza, non è dotata di alcun contenuto cognitivo che non possa essere attinto altrettanto attraverso l'uso della comune ragione naturale. Le posizioni della Bibbia, anzi, entrano spesso in contrasto con quanto prescritto dalla ragione e vanno, al più, interpretate in termini filologici, storici, psicologici e scientifici. Applicando per la prima volta ai temi religiosi il metodo cartesiano e facendosi forte, altresì, degli strumenti di critica biblica forgiati da La Peyrère, Spinoza elabora uno scetticismo radicale e negativo, ovvero accademico ancor più che pirroniano, nei confronti delle verità rivelate, che va ad associarsi, ed anzi è suffragato, da una concezione invece radicalmente anti-scettica nel campo della "conoscenza razionale", e cioè matematica e metafisica. Tale associazione di dogmatismo gnoseologico e scetticismo religioso determina una profonda risemantizzazione del concetto stesso di scetticismo – che da Spinoza in poi può assumere il significato, oggi prevalente, di «insieme di dubbi concernenti la verità di elementi fondamentali della tradizione ebraico-cristiana» (p. 244) – andando a determinare, attraverso l'Illuminismo, una delle linee dominanti del pensiero moderno e contemporaneo.

raffaele.ariano1985@gmail.com