

Riccardo Fedriga

Dal Pra e lo scetticismo medievale [1]

Oggetto della nostra relazione è il tentativo di comprendere se, e in quale misura, l'indagine storiografica sullo scetticismo - in particolare quello medievale - abbia costituito uno strumento metodologico imprescindibile per la costruzione del *trascendentalismo della prassi*. È infatti nostra opinione che anche lo studio dello scetticismo, con il riconoscimento dei suoi limiti e aporie, abbia consentito a Dal Pra di elaborare l'ipotesi di un pensiero critico, in netta opposizione sia alle storiografie idealiste sia alle indagini acriticamente filologiche sia, infine, alle varie forme di filosofie teoriciste.

1. Contesto storico-filosofico e fasi del pensiero di Dal Pra

L'interesse di Dal Pra per lo scetticismo risale agli anni della sua formazione e trova espressione concreta negli anni Cinquanta (1949-1951) quando i suoi studi si indirizzano, oltre che alle indagini su David Hume (prima edizione del volume: 1949), sullo scetticismo greco e sulla filosofia antica, allo scetticismo medievale con l'analisi delle dottrine di autori quali Giovanni di Salisbury, Nicola d'Autrecourt e Amalrico di Bène. Sono anni in cui Dal Pra è impegnato nel tentativo di portare avanti sia l'analisi teorica sia quella storica, ossia di insistere sull'assenza di distacco tra una posizione filosofica e la ricostruzione della storia del pensiero che a essa si ispira. Pur nel disaccordo con l'impianto metafisico e dogmatico dell'idealismo, tuttavia, emerge la ripresa di quel concetto, caro a Gentile, del *circolo di filosofia e storia della filosofia* in un senso per il quale la filosofia diviene lo strumento che garantisce l'autonomia e l'eliminazione di ogni elemento storico-metafisico nell'interpretazione della storia e, contemporaneamente ma all'inverso, la consapevolezza storiografica crea una filosofia realmente

storica[2].

Da qui nasce il rifiuto di ogni semplificazione in senso continuista del processo storiografico e il desiderio di opporsi alle grandi sintesi lineari della filosofia, escludendo ogni sequenza che imprigioni una filosofia nel limite di una *verità*. Dal Pra mira inoltre a una ridefinizione della nozione di *criticità*[3], assumendola come *dispositivo* cardine per la ricompreensione della prassi: *una criticità libera è possibile come rinuncia consapevole ad un fondamento pregiudiziale*[4].

L'indagine critica si allarga quindi all'ambito della storiografia filosofica. Vengono messe in crisi le categorie tradizionali - che l'uso metafisico aveva ipostatizzato - e si punta l'attenzione a non confondere il rigore filologico con l'illusione di aver raggiunto l'obiettività e risultati definitivi; si propone pertanto una ricerca meno generica che non può prescindere dal contesto storico-sociale.

La polemica è chiaramente rivolta all'idealismo, alla sua ricerca storica dell'*unità* da far emergere dalla molteplicità, del *superamento* e dei *precorrenti* di altre posizioni filosofiche. La storiografia idealista, costruita sulla base di queste categorie, *ha troppo spesso servito alla giustificazione dei fondamenti metafisici della dottrina: in essa i fatti sono stati spesso troppo arbitrariamente inquadrati in maniera che si risolvessero del tutto negli schemi presupposti*[5]. Il compito dello storico risultava molto diverso da quello di *rifinitore di particolari* in un quadro costruito una volta per tutte.

2. I primi anni del dopoguerra: l'interesse di Dal Pra per lo scetticismo.

In questo contesto, l'indagine sullo scetticismo risponde a due esigenze: da un lato ad approfondire i confini di un modello di razionalità critico verso posizioni metafisiche; dall'altro, e contemporaneamente, a dare il giusto valore a determinate correnti e autori sacrificati dalle storiografie *lineari*:

La vicenda dello scetticismo mi ha interessato come rinnovato tentativo di riaprire lo spirito critico dopo rilevanti tentativi di chiusure metafisiche; l'insofferenza dello scetticismo per l'assolutezza delle presunzioni della conoscenza mi ha attirato anche in quanto essa si collega all'esigenza di evitare la banale contraddizione di negare, con tono di asseveranza metafisica, la verità della metafisica.[6]

Dal Pra stesso parlava infatti di *drastiche condanne* che in quegli stessi anni venivano emanate nei confronti dello scetticismo, il quale veniva visto come una *pericolosa tentazione del maligno*; egli parlava di *timor panico* che lo scetticismo suscitava nell'ambiente filosofico - nel quale egli stesso si era pur formato - permeato com'era della metafisica classica e del suo realismo.

Allora lo scetticismo era da me inteso come il rovesciamento soggettivo del realismo e quindi era fuggito come la peste. E infatti lo scetticismo, in un certo senso, è proprio la "peste" del pensiero metafisico realista poiché ne rappresenta l'altra faccia della medaglia, il riflesso speculativo inevitabile, contro cui vanno ad infrangersi ogni sogno ed ogni illusione metafisica assoluta e totalizzante.[7]

Dal Pra indica come, da un punto di vista teorico, si diano due forme di scepsi: *la prima forma di negazione scettica è quella che si concreta nell'affermazione della non esistenza della verità o del significato assoluto del reale[8]* e ha dunque un carattere a sua volta dogmatico, poiché pone come principio dell'essere la mancanza di ogni principio. Questo tipo di scetticismo risulta l'opposto speculare dell'intellettualismo.

L'altra forma, quella cosiddetta *critica*, non conferisce alcun valore positivo alla propria dottrina, ma si limita a sospendere il giudizio: *alla negazione dell'esistenza d'un significato dell'essere si rifiuta di dare un senso comprensivo appunto del significato dell'essere[9]*.

Allo *scetticismo critico* si presentano due possibilità: o il ritorno alla prima forma, quella dogmatica, o l'abbandono immediatistico a qualsiasi dato della ricerca e dell'azione, rinunciando pertanto a ogni indagine ontologica e a ogni giustificazione del proprio agire. Secondo Dal Pra, in quest'ultimo caso, *per sfuggire al dogmatismo dell'assoluto si è messo capo al dogmatismo della vita nella sua immediatezza*[10], alla fede nella verità della teoresi si è sostituita quella nella verità dell'immediato.

Ciò che Dal Pra vuole allora sottolineare è soprattutto che la dottrina scettica non è relativa al solo pensiero antico, ma, come nell'antichità si sono contrapposte ai dogmatismi di determinate filosofie differenti forme di scetticismo, così nel medioevo e nell'età moderna è avvenuta la stessa cosa: lo scetticismo non deve, pertanto, *essere relegato fra le cose che sono scomparse per non tornare mai più*[11]. Se a ogni tentativo intellettualistico di indicare un senso dell'essere come unico e definitivo si è opposto lo scetticismo, negando la validità di tale procedimento, tuttavia né il dogmatismo né la ragione scettica riescono mai ad avere ragione completamente l'uno sull'altro:

così dal dogmatismo si giungerà allo scetticismo, per tornare poi dal secondo al primo e quindi ricominciare il ciclo. La critica che il dogmatismo fa dello scetticismo è appunto tale che da essa è possibile allo scetticismo di rinascere; e l'opposizione che lo scetticismo fa al dogmatismo è tale che da essa il dogmatismo riesca sempre a riprendersi.[12]

3. Lo scetticismo medievale: Nicola di Autrecourt.

Dal Pra ritrova la tensione tra ragione scettica, critica, e dogmatismo anche nell'analisi del pensiero medievale, e in particolare nel pensiero di Giovanni di Salisbury e di Nicola d'Autrecourt[13].

Quale forma ha assunto lo scetticismo in questi filosofi medievali?

Come *ombra* di quale dogmatismo dobbiamo ritenere si sia presentato?

Cominciamo a comprendere l'interesse di Dal Pra per lo scetticismo medievale considerando alcuni elementi della sua lettura di Nicola d'Autrecourt[14], figura che Dal Pra inserisce nello sviluppo del movimento ockhamista. Uno degli elementi caratterizzanti del pensiero di Nicola risiede, secondo Dal Pra, nella sua serrata opposizione all'*ortodossismo dogmatico aristotelico-averroistico*. La critica è volta contro una posizione ormai considerata come verità data e stabile, non più discutibile, che quindi basa la sua autorità più sul passato che su una reale analisi nel presente. Nella sua battaglia critica a questa metafisica, Nicola arriva a proporre una metafisica anti-aristotelica che si pone, tuttavia, sul terreno della semplice probabilità.

Un altro fronte della critica è rivolto alla posizione filosofica di radicale scetticismo, espressa dalle figure di Bernardo d'Arezzo e Maestro Egidio. Essi, a loro volta, muovono obiezioni radicali all'implicita metafisica che si annida nella stessa fondazione dell'empirismo di Nicola. È in relazione a questa analisi che, secondo Dal Pra, emergono i limiti e le aperture proprie della filosofia di Nicola. Vediamo infatti delinearci all'interno di questo secondo fronte di critiche, due possibili posizioni: da un lato, *i maestri* (Bernardo ed Egidio) che incarnano uno scetticismo radicale, possiamo dire *dogmatico*, e, dall'altra parte, Nicola stesso che tenta, proprio in questo scontro, di affinare le armi critiche per evitare le chiusure dogmatiche.

A Nicola si propongono le due possibilità indicate da Dal Pra nella ricostruzione razionale dello scetticismo, ossia il ritorno al dogmatismo o l'abbandono immediatistico. Autrecourt ritiene che la metafisica aristotelica oltrepassi di molto l'ambito della nostra conoscenza in cui si può raggiungere una solida certezza: *Aristoteles non scivit suas conclusiones*. Risulta pertanto necessario restringere l'ambito della verità e tenere invece conto dell'orizzonte che ci è dato di esplorare, puntando la nostra attenzione *alle cose stesse del mondo e non ai testi*[15]. Il compito di Nicola d'Autrecourt, secondo Dal Pra, risulta essere quello di

chiarire i limiti della conoscenza naturale del mondo per persuadere gli uomini a dedicare ad essa soltanto quanto di tempo risulti allo scopo strettamente necessario, persuadere tutti a riservare il maggior tempo dell'esistenza al perfezionamento dell'azione e della vita, al progresso morale e religioso dell'individuo e della collettività.[16]

Per stabilire i limiti in cui è possibile trovare certezza e verità, Nicola deve mostrare giustificata l'identità del mondo dell'esperienza con il mondo della realtà, l'identità dell'apparire con l'essere, ed è proprio qui che deve fare i conti con la radicale critica di Bernardo che nega esattamente questa possibilità.

Naturalmente, Nicola non può accettare questa posizione che, assumendo come incerta la coincidenza di una situazione con la realtà, conduce a un radicale scetticismo[17]. Questo è per lui inaccettabile in quanto mina alle fondamenta il mondo della fede e la stessa vita della collettività, due ambiti che egli voleva rimanessero non intaccati dall'analisi scettica. Per evitare quindi *le assurdità*[18] dello scetticismo non ci si può che affidare alla verità dell'esperienza, a una *realtà garantita* nel suo stesso essere autonomamente fornita di verità, ma che Nicola non riesce tuttavia a provare, della quale non fornisce, cioè, nessuna prova valida che permetta il passaggio *garantito* dall'apparire all'essere. Nicola è costretto quindi a ricercare nell'esperienza qualcosa che la renda criterio di realtà e di verità, così parla di esperienza *propriamente tale*, di esperienza *ultimativa*. Ma, nello stesso momento in cui cerca di indicare il principio fondamentale della realtà, ecco che l'ombra dello scetticismo si mostra: infatti, domandiamo, è possibile fissare oggettivamente il carattere di *ultimatività* dell'esperienza? Nicola non può dunque far altro che misurare l'esperienza con se stessa e così, ancora una volta, la fondatezza della sua posizione è data dall'opposizione allo scetticismo radicale[19].

Il percorso di Nicola risulta chiaro: egli era partito reagendo al dogmatismo metafisico aristotelico che si presentava come verità contrastante la verità della fede e, per colpire alla radice tale pretesa,

occorreva evidenziare l'impotenza della ragione naturale a dimostrare alcune delle dottrine classiche metafisiche; ossia occorreva chiarire i limiti della conoscenza, così da non perdersi nelle costruzioni metafisiche che, invece, assumevano il carattere di dottrine solamente probabili. Per giustificare poi tale critica, egli finisce col fare appello all'evidenza che lo porta però a un'indagine sul suo stesso fondamento: infatti dalla solidità di tale criterio dipende, secondo Nicola, tutta la stabilità della sua critica ad Aristotele.

In termini generali Nicola ha mostrato di combattere le posizioni intellettualistico-dogmatiche, rappresentate dalla metafisica aristotelica, utilizzando un attento spirito critico; troviamo in lui, sottolinea Dal Pra, *uno schietto approfondimento dello spirito critico che si giova di tutte le armi storicamente elaborate dallo scetticismo contro la metafisica*[20]. Egli tuttavia non è riuscito ad andare oltre il dogmatismo che stava criticando ed è ricaduto in una forma di immediatismo fideistico. Infatti il suo pensiero si è mostrato critico rispetto alla verità *naturale* ma dietro a essa si è profilata una verità sovrannaturale incriticabile.

Secondo Dal Pra, Nicola sembra creare *luoghi di sospensione* dell'indagine critica, spazi intoccabili, modalità che lo storico mette subito in relazione con la situazione contemporanea:

Oggi non possiamo scegliere come punti di sosta dell'indagine critica, né l'immediatismo fideistico né l'immediatismo empiristico, positivistico o neo-positivistico. Per contro allo sforzo che da più parti si sta oggi compiendo per sciogliersi da un uso puramente intellettualistico della ragione reca certamente conforto tutta l'indagine critica del maestro d'Autrecourt [...] la filosofia contemporanea proseguendo su questa strada potrebbe portare a più intensa maturazione quella storia del pensiero critico, alla quale l'età medievale (nonostante tutte le apparenze in contrario) portò così largo contributo e nella quale Nicola occupa un posto che non gli può essere contestato.[21]

4. Giovanni di Salisbury: limiti e aperture della sua filosofia.

Nella monografia su Giovanni di Salisbury, Dal Pra mira a mettere in evidenza determinati aspetti del pensiero, allo scopo di modificarne l'immagine pregiudiziale diffusa nella storiografia. In particolare, Dal Pra si rivolge all'opera di Karl Prantl, *Storia della logica in occidente*, che molti interpreti (tra i quali, per esempio, lo stesso Gilson) avevano di fatto accettato come una sorta di autorità nello studio della storia della logica. Secondo Prantl, Giovanni di Salisbury si configura come *un eclettico, che procede assolutamente senza scorta di principi*, tale che sarebbe *filosofo tanto poco quanto Cicerone, con il quale si trova in intimo accordo*[22]. L'accusa di essere un autore incline alla *faciloneria da retore praticone* ha finito per dare al pensiero di Giovanni una collocazione prevalentemente *culturalistica*. Non risulta così per Dal Pra:

Per parte mia ho cercato di reagire a questa presentazione tradizionale sottolineando il pieno valore autonomo del suo pensiero una volta che si comprendano adeguatamente le sue critiche alle pretese della metafisica. La parte più rilevante della sua produzione mi sembra infatti proprio quella nella quale sviluppa una discussione generale intorno al valore della filosofia, intorno alla conoscenza probabile, al suo fondamento, alla sua estensione, nonché ai limiti della conoscenza assolutamente valida e vera.[23]

Pur riconoscendo la debolezza e frammentarietà della parte propositiva della sua metafisica, egli vuole dare rilievo al valore filosoficamente pregnante che assume in Giovanni la critica alle pretese assolutistiche della ragione[24]. Attento osservatore della situazione socio-politica e filosofica dei suoi tempi, Giovanni nelle sue due opere principali, *Policraticus* e *Metalogicon*, esprime un forte intento polemico che si esplica in varie direzioni. Lasciando da parte l'ambito

prettamente politico, prendiamo a esaminare gli altri punti di critica che Dal Pra mette in rilievo nel testo. Possiamo riassumerli in due direzioni.

Una prima linea mette in luce che, scrivendo il *Metalogicon*, Giovanni punta a opporsi al formalismo logico, imperante a suo dire nelle scuole del tempo, e si preoccupa di stabilire i confini entro i quali deve, viceversa, essere mantenuta la dialettica; parimenti, egli indirizza la sua critica anche a quanti volevano trarre lo spunto dalla constatazione dell'insufficienza della logica presa per se stessa, per giungere a una radicale svalutazione della cultura letteraria e retorica. Ed è proprio nello spazio tra queste due posizioni che Giovanni situa la peculiarità dell'indagine filosofica.

La seconda linea evidenzia che, avendo posto la logica[25] come ricerca della verità (essa consiste *in scrutinio veritatis*), che s'inserisce con un preciso valore nel quadro degli interessi umani, Giovanni intende sottolineare la necessità di mantenere un presupposto conoscitivo. Questo lo spinge a indagare i limiti della conoscenza umana. L'indagine porta Giovanni ad aprire il campo alla probabilità e, se da una parte egli dichiara di voler seguire il probabilismo accademico, dall'altra deve confrontarsi proprio con le posizioni di scetticismo radicale che non può accettare.

Giovanni specifica ulteriormente il carattere della logica: non si tratta della logica dimostrativa - che mira alla necessità e che *prescinde dalla considerazione dell'assenso e mira all'assolutezza della verità, per se stessa considerata* - e nemmeno della logica sofistica - che tende solamente a ingannare l'interlocutore - bensì della logica probabile e della dialettica, che ne è la forma più notevole: essa tende a presentare un punto di vista verosimile; tende cioè al conseguimento della verità mediante la persuasione umana, a esaminare insomma la verità *prompta et mediocri probabilitate*[26].

La volontà di Giovanni di collocare quel tipo di logica in un punto ben preciso dell'ordinamento generale del sapere, sottolineandone il ruolo strumentale, è dettata proprio dall'esigenza di evitare che essa divenga fine a se stessa[27]. In questo modo Giovanni prende di mira proprio quel formalismo logico che egli constatava essersi diffuso

nelle scuole. Si tratta dei *puri philosophi*, di coloro che a eccezione della logica si disinteressano tanto della cultura letteraria quanto degli altri aspetti dello studio filosofico come fisica ed etica. La critica di Giovanni, come Dal Pra mette in evidenza, è dunque rivolta contro una logica ridotta a eccessivo verbalismo e astrattismo; essa infatti non viene applicata al mondo degli interessi umani, viene presa per se stessa, privata del vigore che potrebbe ricevere dalle altre discipline e finisce per *consumarsi nel suo vuoto*.

Per Giovanni, tuttavia, il formalismo può essere superato facendo agire la logica nei concreti atteggiamenti in cui gli uomini si vengono a trovare nella vita quotidiana, in quella religiosa dei chiostrì, nell'ambito delle corti, nella vita pubblica. Risulta necessario quindi *artis officium explere* proprio attraverso il passaggio dalle parole ai fatti[28]. Il criterio, secondo Dal Pra, attraverso il quale Giovanni valuta il sapere è pertanto: *quid ad usum vitae conferat?* Si tratta cioè di tenere sempre presente la domanda: *che fare?*

Ma domandiamo: se la posizione di Giovanni mira a mettere in rilievo la necessità di agire praticamente nella vita, di porre l'azione in primo piano, perché le sue critiche si indirizzano anche verso quella corrente dei *cornificiani* che aveva reagito proprio al verbalismo della logica e alla sua insufficienza nel contribuire alla formazione del *vir bonus*? Le arti liberali sembra non abbiano valore nel dirigere la condotta umana. Ma è proprio questo che Giovanni non può accettare del rigorismo pragmatico-religioso dei *cornificiani*, ossia la svalutazione totale del sapere, la sua eliminazione[29]. Contro le posizioni eccessivamente formalistiche, come del resto anche contro quelle che svalutano ogni funzione conoscitiva e principio etico nella formazione dell'uomo virtuoso, Giovanni oppone una concezione della scienza fortemente orientata all'azione.

Se la sapienza è l'atteggiamento che conduce alla salvezza, essa stessa comprende in sé anche un aspetto conoscitivo, la *scientia*; Giovanni ribadisce che non può eliminarsi dal processo di salvazione il momento del conoscere, ma che anzi è proprio questo a conferire una certa stabilità all'azione, infatti non si può desiderare quello che non si

conosce e il fine stesso della vita non può essere conseguito se prima non si individua conoscitivamente.

Siamo quindi di fronte a quello che Dal Pra, con una frase che sembra rivolta al proprio intento teorico, indica come *impegno che è approfondimento della conoscenza mediante l'azione e approfondimento dell'azione mediante la conoscenza*[30]. Con questo si vuole sottolineare che la parola è uscita dalla sua *vuotezza e astrattezza* attraverso due mediazioni: *la prima è la mediazione teorica del concreto e la seconda è la mediazione pratica dello stesso*[31]. Giovanni (e, come vedremo, anche Dal Pra) si trova quindi costretto a ripensare il rapporto tra teoria e prassi. Infatti se la sua difesa della logica e della filosofia ha mostrato che il peggior nemico dell'indagine filosofica è il considerare questa stessa autonoma rispetto al complesso della vita, dall'altra parte, Giovanni ritiene che la mediazione pratica debba comunque essere fondata su presupposti conoscitivi poiché, se questi venissero meno, si arriverebbe all'ipostatizzazione dall'azione. Come chiarisce Dal Pra,

egli pensa dunque di salvarsi dall'attivismo immediatistico proprio erigendo sul processo dell'azione umana un orizzonte teorico che le indichi il senso valido del suo svolgimento.[32]

Mantenere, quindi, la dipendenza dell'agire dal conoscere, quello che Dal Pra definisce ancora *un sostanziale teoricismo*, porta Giovanni a compiere un'ulteriore analisi: quella sui limiti della conoscenza e sul suo fondamento.

Nell'indagine generale intorno al valore e ai confini della conoscenza umana, Giovanni dichiara di voler seguire il probabilismo accademico, che ha le sue fonti in Cicerone, e dichiara di collocarsi dalla parte di coloro che si sforzano di raggiungere una conclusione probabile intorno al non-evidente. Egli, come osserva Dal Pra, aprendo il campo alla probabilità, deve prendere in esame le pretese di coloro che, manifestando una fiducia illimitata nelle possibilità della conoscenza umana, sono vincolati dalla necessità. Concedere

un'eccessiva fiducia al proprio punto di vista, come coincidente con la verità assoluta, conduce per Giovanni a conseguenze deleterie. È infatti questo a portare il dogmatico a un eccesso di superbia e al disprezzo della stessa verità: una sorta di ribellione a Dio, a cui solamente è noto l'ambito sia del possibile che del necessario. Bisogna invece guardarsi bene dalla pretesa evidenza di una verità che non risulta affatto evidente e, quindi, è *preferibile* attenersi al probabile (che si richiama a ciò che appare *frequentissime*), ma senza la pretesa di esprimere giudizi di verità assoluta. Ove si ha probabilità, infatti, resta sempre un margine di possibilità di errore: essa non può mai conseguire il dominio completo della totalità dell'essere[33]. Ciò è invece quanto aspirano a fare i *matematici*, che pretendono di arrivare a una indiscutibile previsione del futuro sulla base di una conoscenza pienamente razionale della natura delle cose. Il *matematico*, non rispettando i limiti della conoscenza, si perde nell'astrattezza, giungendo a conclusioni dannose come quella di negare la libertà dell'iniziativa umana. Egli impone una struttura necessaria all'essere, e quindi all'universo, facendola derivare dalla provvidenza e prescienza di Dio. In tal modo, porta gli uomini alla convinzione di un'impotenza rispetto agli eventi necessariamente stabiliti. È molto interessante leggere come Dal Pra interpreti questa posizione: *importa soprattutto a Giovanni che si tolga ogni necessità all'agire umano e che lo si restituisca alla responsabilità dell'individuo*[34].

Tuttavia, l'introduzione della possibilità mette a rischio proprio la scienza divina che Giovanni non può, naturalmente, ammettere sia mutevole. Egli differenzia l'oggetto della conoscenza, che può essere mutevole, dalla stessa conoscenza divina, che non viene quindi intaccata. Giovanni riesce così a tenere stabile la scienza divina, cercando di conservare anche il principio della possibilità come struttura dell'essere. Con una sorta di aggiustamento *ad hoc* Giovanni, come anche Nicola, crea un *luogo di sospensione* non ulteriormente indagabile[35]. L'immutabile scienza divina sembra essere messa da parte, come *sospesa*: l'infinità divina (*potentia Dei absoluta*) non pregiudica così la possibilità dell'essere (*potentia ordinata*).

Il percorso di Giovanni risulta chiaro: egli era partito opponendosi sia al formalismo logico che al rigorismo pragmatico-religioso dei *cornificiani* con la volontà di ridefinire il rapporto tra teoria e prassi attraverso una mediazione che riapre al mondo dell'azione, tuttavia egli non riesce ad abbandonare una fondazione ancora teorica dell'azione e quindi basata sulla conoscenza. Proprio questo aspetto lo porta a indagare i limiti della conoscenza e a contrapporsi a posizioni dogmatiche che pensano di poter giungere al fondo della conoscenza del reale, mostrando invece come all'uomo sia consentito raggiungere solamente una conoscenza probabile. L'apertura al campo della probabilità permette a Giovanni di modificare la visione di una struttura dell'essere basata sulla necessità con una, invece, aperta alla possibilità, sempre spinto dalla volontà di restituire l'azione *alla responsabilità dell'individuo*. Ma nel momento stesso in cui Giovanni dichiara la sua posizione enunciata come solamente probabile e non necessaria - valida quindi fino a quando non se ne trovi una migliore, propendendo così verso una sorta di autofondazione della probabilità - proprio in questa situazione ecco sorgere lo spettro dello scetticismo radicale. Infatti fondare la probabilità su se stessa comporta non poter differenziare il più certo dal meno certo, comporta trovarsi in un mondo esclusivamente probabile in cui non possiamo provare nulla; comporta infine un fondarsi e demolirsi a un tempo, confermando la crisi intera del processo conoscitivo.

Giovanni è allora costretto, proprio per evitare l'assurdità dello scetticismo radicale, a indicare un fondamento diverso per la probabilità, ritornando a proporre un valore necessario a tale fondamento - e ciò implica sottolineare come la necessità abbia nuovamente il sopravvento sulla possibilità[36]. Egli finisce così per rifondare la probabilità sull'infinita potenza di Dio e sembra teorizzare un preciso ordinamento del sapere in cui trovano posto da un lato conoscenze sottoposte al dubbio e dall'altro conoscenze certe e indiscutibili.

Tuttavia, come lo stesso Dal Pra sottolinea, questi campi, così isolati, non risultano evidenze dimostrate, dotate quindi del carattere

proprio della scienza, ossia il *necessario*, ma piuttosto evidenze di fatto (evidenze storiche)[37].

Quindi, il limite di Giovanni risiede proprio nel fatto che egli comunque si riduce a trovare in qualcosa di indubitabile il fondamento della probabilità:

egli abdica di fronte alla fede a quell'insoddisfazione che l'aveva colto di fronte alle costruzioni metafisiche; aveva tolto fiducia alle costruzioni assolutistiche della ragione per liberare l'azione dell'uomo dai rigidi schemi presupposti; ma questa azione di liberazione non poteva compiersi che nell'eliminazione radicale di ogni presupposto fideistico-dogmatico della stessa azione; ed è appunto a questo risultato che Giovanni non perviene, trattenuto com'è dall'orizzonte teoristico della tradizione greca passato nel tessuto stesso della tradizione cristiana.

In particolare, per quanto concerne il mondo della fede, Giovanni, da un lato lo accetta acriticamente e, dall'altro, sembra ridurlo a una giustificazione storica e concreta. Il risultato è in tutti e due i casi una ricaduta in una *adesione immediatistica* alla realtà storica e sociale. Il presupposto fideistico, pur ridotto nei suoi termini, viene mantenuto e Giovanni sembra accettare il mondo della fede con lo stesso principio con cui gli scettici del II secolo d.c. accettavano la realtà del vivere quotidiano, ovvero, come dice Dal Pra, *perché bisogna pur vivere e operare*.

5. Conclusioni: meriti e limiti dello scetticismo

Dall'analisi dello scetticismo medievale si può rilevare come Dal Pra sia riuscito a costruire un'immagine dello scetticismo che, pur nella diversità delle singole posizioni puntualmente rilevata, presenta tratti

unitari e coerenti. Ma senza che questo assuma la forma di una forzatura in senso lineare e continuista[38]. La lettura del pensiero di Giovanni di Salisbury e Nicola d'Autrecourt, mostra una forma di scetticismo che possiamo identificare con quella definita *critica*, che sceglie *l'abbandono immediatistico* rinunciando a ogni indagine ontologica e a ogni giustificazione del proprio agire. L'indirizzo scettico ha due grossi meriti: da un lato, ha mostrato l'impossibilità di una fondazione teorica della filosofia, avviando la demolizione della persuasione che il problema del valore dell'essere fosse risolvibile nella dimensione della teoresi[39]; dall'altro lo scetticismo ha smascherato l'arbitrarietà *dell'assolutizzazione di ogni singolo dato*, di ogni tentativo di elevare un dato particolare a valore universale del reale. Esso si è mostrato come reazione legittima a ogni dogmatismo, cioè all'adesione a una verità non solo immutabile e universale, ma definitivamente e pienamente posseduta dallo spirito.[40]

E tuttavia domandiamo: perché lo scetticismo, mostrando di penetrare con le sue critiche nel cuore del dogmatismo, non è riuscito a vincere il suo avversario? Di fronte a che cosa la sua forza si è arrestata? Rispondere a tale domanda significa mostrare i limiti stessi dell'istanza scettica in entrambe le sue forme, sia in quella *dogmatica*, sia in quella *critica*. Infatti, lo scetticismo dogmatico, pur mostrando l'arbitrarietà della saldatura tra la tensione ontologica e un qualunque dato in un orizzonte esclusivamente teorico, tuttavia proprio a questo orizzonte non riesce a rinunciare; esso viene conservato anche nella sua vuotezza e negatività. In altri termini, lo scettico dogmatico mostra di considerare come dato supremo della conoscenza la stessa non-conoscenza e come guida suprema all'azione proprio la non-azione. Lo scettico critico, allo stesso modo, pur salvandosi dal crollo dell'orizzonte teorico grazie al ricorso al mondo dell'immediatezza ancora una volta compie, con questo gesto, l'adesione acritica a un dato immediato e rinuncia alla ricerca di una giustificazione[41].

Sembra dunque che il grande limite dello scetticismo sia quello di non aver compiuto il passo decisivo per l'apertura di un nuovo orizzonte: esso non riesce a giungere *alla conclusione della filosofia*

del conoscere per il fatto stesso che, come mostrano le indagini dello scetticismo medievale, vi rimane comunque attaccato.

Note

- [1] I due interventi, il mio e quello di Chiara Selogna, nascono da un comune lavoro di ricerca e approfondimento e da un costante confronto; è opportuno in particolare precisare che il paragrafo 4 è direttamente connesso ai temi di ricerca approfonditi da Chiara Selogna per la tesi di laurea.
- [2] M. Dal Pra, *Cinque anni di vita*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", VI (1951), p. 1.
- [3] M. Dal Pra, *Sul concetto di criticità*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", VIII (1953), pp. 1-13.
- [4] Ivi, p. 8.
- [5] M. Dal Pra, *Premessa* a "Rivista Critica di Storia della Filosofia", I (1946), pp. 1-3.
- [6] M. Dal Pra, *Appunti sullo sviluppo del mio pensiero*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 4 (2000), pp. 665-670.
- [7] M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e Storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992, p. 96.
- [8] M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bocca, Milano 1950, p. 8.
- [9] *Ibidem*.
- [10] Ivi, p. 11.
- [11] Ivi, p. 438.
- [12] Ivi, p. 447. Da questa ricostruzione dello scetticismo potrebbe sorgere la domanda se non si sia in presenza di una riproposizione di una linearità. In realtà non risulta così proprio perché l'operazione di Dal Pra non è volta all'eliminazione delle categorie storiografiche ma a uno svuotamento di ogni presupposizione e, quindi, all'apertura verso una comprensione critica (lo storico non deve rinunciare alla classificazione ma essere consapevole di fornire una interpretazione possibile di cui si assume la responsabilità in sede teorica).

- [13] M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Bocca, Milano 1951; *Nicola di Autrecourt*, Bocca, Milano 1951.
- [14] Nicola d'Autrecourt, maestro parigino, nato intorno al 1300, condannato per eresia fra il 1340 e il 1346.
- [15] M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, Bocca, Milano 1951, p. 38.
- [16] Ivi, p. 39.
- [17] È nella *Prima epistola ad Bernardum* che Nicola discute l'atteggiamento di estremo scetticismo di Bernardo e ne mette in luce le conseguenze in ordine alla conoscenza comune e in ordine alla fede. Cfr. Lappe J., *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 6 (1908).
- [18] Ivi, p. 6: *Absurda secuuntur ad positionem vestram que ad positionem Academicorum. Et ideo ad evitandum tales absurditates sustinui in aula Sorbone in disputationibus, quod sum certus evidenter de obiectis quinque sesuum et de actibus meis.*
- [19] M. Dal Pra, *La fondazione dell'empirismo e le sue aporie nel pensiero di Nicola di Autrecourt*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia" 7 (1952), p. 394: *L'esperienza sensibile, come quella che è fornita di intrinseca chiarezza, è rivelatrice della realtà e quello che in essa si presenta è del tutto vero: a questo risultato il nostro giunge, ancora e sempre in forza della necessità pragmatica di superare lo scetticismo e di avere una base sicura di realtà e verità. Egli non sa vedere alcuna alternativa possibile fra l'abbandono scettico della verità e l'assunzione dogmatica della verità dell'esperienza sensibile.*
- [20] Ivi, p. 400.
- [21] M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, op. cit., p. 190.
- [22] K. Prantl, *Storia della logica in occidente. Età medievale, Parte prima. Dal secolo VII al secolo XII*, trad. it. a cura di Ludovico Limentani, La Nuova Italia, Firenze 1937, pp. 420-463; le citazioni si trovano a p. 422. Per il giudizio di Gilson su Giovanni di Salisbury cfr. E. Gilson, *La filosofia nel medioevo*, trad. it. a cura di Maria Assunta Del Torre, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 332-336.
- [23] M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e Storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992, p. 96.

- [24] Ivi, p. 258: *La riflessione di Giovanni, anche se risulta estremamente appartata e ben lontana dal clamore e dal frastuono delle varie scuole, rimette infatti in discussione tutta la metafisica classica aprendo alla ricerca filosofica orizzonti impensati e nuove possibilità. L'esiguità e la frammentarietà, in positivo, della sua proposta metafisica non devono farci perdere di vista l'enorme importanza del suo lavoro di scavo critico.*
- [25] Giovanni intende per *logica* non la *ratio disserendi* in senso stretto, ma anche lo studio della *ratiocinandi via*. Cfr. Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, ed. a cura di C. C. J. Webb, Clarendon Press, Oxford 1929, II, 1.
- [26] Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, cit., II, 3 .
- [27] M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Bocca, Milano, 1951, p. 47: *egli tiene dunque la via di mezzo tra la pretesa di giungere alla verità assoluta e il totale disinteresse per la verità che viene mostrato da chi si applica soltanto a mostrare, nelle proprie argomentazioni, una qualche apparenza di verosimiglianza o di verità, per aver vittoria sull'avversario.*
- [28] Ivi, p. 51: *Alla radice di tale atteggiamento di Giovanni sta l'osservazione che corre un divario rilevante tra le parole e i fatti e che importa essenzialmente che il sapere si traduca dal piano della parole a quello dei fatti.*
- [29] Se, da un lato, Giovanni accetta la tesi della non-autonomia del sapere in generale, che deve essere subordinato alla prassi religiosa, dall'altro si oppone all'eliminazione totale della cultura, ossia di quello *strumento* di cui proprio attraverso il suo testo (il *Metalogicon*) ha mostrato la profonda necessità per superare il formalismo logico. *Sentit hic quod disciplinae liberales virum bonum non faciunt. Ego ei consentio; et de aliis ipsum arbitror. Scientia enim inflat, sed charitas sola virum fecit bonum. Deprimit artes, sed tamen a philosophia non reicit; neque enim soli philosophi boni viri sunt.* Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, cit., I, 22.
- [30] M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Bocca, Milano 1951, p. 61.
- [31] Ivi, p. 62.
- [32] Ivi, p. 54-55.
- [33] Ivi, p. 73: *proprio ciò che resta fuori del suo orizzonte e che sfugge alla sua presa, dà luogo alla dialettizzazione; il discorso che si può fare contro una determinata affermazione è l'indice dei limiti entro cui ogni affermazione probabile si muove.*
- [34] Ivi, p. 83.

- [35] Ivi, p. 86.
- [36] Ivi, p. 99: *All'esaltazione dell'autofondazione del probabile egli era spinto dagli eccessi del dogmatismo necessitaristico; ma gli eccessi del dubbio scettico radicale lo rispingono ora all'eterofondazione del probabile sul necessario.*
- [37] Ivi, pp. 101-108.
- [38] Si legga ad esempio il seguente passo: (...) *gli scettici greci non erano riusciti a distaccarsi del tutto dalla loro tradizione etico-politica: l'avevano svuotata di valore assoluto e così si erano pacificati con essa; Giovanni di Salisbury fa lo stesso nei confronti della fede cristiana; tanto più la svuota di significato "scientifico", tanto più fortemente e decisamente l'abbraccia nella vita quotidiana* (M. Dal Pra e F. Minazzi, *Ragione e Storia*, Rusconi, Milano 1992, p. 258).
- [39] M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bocca, Milano 1950, p. 444: *La sua ribellione al dogmatismo, accanita e multiforme, ha scosso per prima la fiducia nell'orizzonte teoretico come rivelatore e giustificatore del valore ontologico.*
- [40] Ivi, p. 438: *contro l'intellettualismo, contro l'intuizione, contro il ragionamento, considerati come strumenti di penetrazione nella realtà in sé lo scetticismo ha pienamente ragione e risulta invincibile.*
- [41] Come osserva lo stesso Dal Pra: *conservare il puro orizzonte teoretico vuoto vuol dire restare legati pur sempre all'orizzonte teoretico e ritenere che solo da esso possa venire la risoluzione del problema del valore ontologico; ciò significa, in ultima analisi, rinunciare all'impostazione pratico-trascendentale del problema del valore ontologico. Chiudere totalmente l'orizzonte teoretico e con esso ogni problematica del valore ontologico vuol dire rimanere ancora legati alla persuasione che il crollo dell'orizzonte teoretico come assoluto non può che trascinare con sé anche il crollo del valore ontologico e ritenere quindi ancora come principio del valore ontologico il criterio teoretico.* (Ivi, pp. 442-443).