



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

Aristotelismo e libertinismo
di Tullio Gregory

in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, atti del 25° anno accademico del
Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, a cura di Luigi
Olivieri, Padova, Antenore, 1983, pp. 279-296

Parole chiave: scuole filosofiche, secolo XVI, scetticismo, naturalismo

ARISTOTELISMO E LIBERTINISMO

In una lettera indirizzata a Jean Chapelain il 30 giugno 1647, Jean-Louis Guez de Balzac accennando a La Mothe le Vayer — « visionnaire qui songe en veillant » — con acre umorismo scriveva:

« N'est-il pas vray, Monsieur, [...] que nous le considérons comme une des grandes lumières, un des grands ornemens de l'Académie françoise, comme le restaurateur de la philosophie sceptique, comme le successeur de Montaigne et de Charron, voire mesme, s'il luy plaist, de Cardan et de Vanini, la mémoire duquel est en bénédiction à Tholose? ». ¹

« Filosofo Pirroniano », successore di Montaigne e Charron, di Cardano e di Vanini: tale Orasius Tubero, nemico di Cristo e sottile propagatore di ateismo.

Nel giudizio di Guez de Balzac è facile vedere applicato a La Mothe le Vayer un *topos* ormai assicurato dall'apologetica antilibertina: all'origine dell'ateismo stavano due tradizioni precise: da un lato lo scetticismo antico rinnovato in forme meno tecniche ma più seducenti da Montaigne e Charron, dall'altro il naturalismo italiano del Rinascimento affidato agli scritti di Cardano e di Vanini. Con poche varianti e alcune integrazioni la lista degli autori che costituivano la biblioteca del libertinismo europeo si

¹ *Lettres de Jean-Louis Guez de Balzac publiées par PH. TAMIZEY DE LARROQUE*, in « Mélanges historiques. Choix de documents », t. I, Paris 1873, p. 800; si veda anche la lettera del 22 luglio 1647, p. 802: « Il y a longtemps que j'ay descouvert la cruche que couvre le bonnet du philosophe Suburbain [La Mothe le Vayer] . . . Celui cy n'est pas meilleur amy de Jesus Christ que celuy que nous voulons chastier [Fr. Guyet, priore di Saint-Andrade, comunemente considerato miscredente]. A la verité son atheisme a un peu plus de discrétion, et il se contente de siffler à l'oreille de ses disciples ce que l'autre voudroit faire sçavoir à son de trompe dans les places et sur les theatres. L'un et l'autre méritent l'indignation des fidèles ».



presentava con significativa costanza così negli apologeti, quali Mersenne e Garasse, come nei testi libertini: il frontespizio del *Theophrastus redivivus* ne offrirà l'elenco più completo e significativo poco dopo la metà del secolo.²

La moderna storiografia — se non ha messo ancora in giusta luce l'importanza della tradizione scettica nella cultura del Seicento riconducendola spesso nel fuorviante schema del fideismo — è stata invece concorde nel sottolineare la presenza omogenea, costante in aerea libertina del naturalismo italiano del Rinascimento di prevalente matrice aristotelica e padovana. Tuttavia varrà la pena insistere ancora su questa significativa presenza, che non può limitarsi nell'ambito di un restauro erudito né tanto meno a una « impoverita sopravvivenza del naturalismo del secolo XVI »;³ per comprenderne il senso dovrà infatti essere individuato il modo nel quale alcuni testi e certi autori vengono selezionati e utilizzati, composti in un mosaico nel quale assumono significati diversi e nuovi.

È anzitutto da sottolineare il nesso fra scetticismo e aristotelismo nel vario configurarsi della cultura libertina: se il primo forniva gli strumenti per una critica radicale delle più antiche e consacrate scale di valori e per una teoria della ragione storica, empirica, legata alla mutevole esperienza, con la rinuncia a ogni tentazione metafisica, certo aristotelismo — negli sviluppi naturalistici che si è soliti far risalire alla scuola padovana⁴ — sembrava offri-

² Sia permesso rinviare al mio *Theophrastus redivivus — Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli 1979, pp. 15 sgg.

Per la recente letteratura sul libertinismo nel Seicento, qui presupposta, e i vari orientamenti storiografici, rinvio una volta per tutte al panorama che ho tentato di delineare in: *Il libertinismo nella prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, relazione presentata al convegno di studio « Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento », Genova 30 ott.-1 nov. 1980 (organizzato dal Centro di Studio del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza) e pubblicata negli *Atti*.

³ Questo il giudizio di H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933, p. 2.

⁴ Gli studi recenti sull'aristotelismo rinascimentale sono indicati nelle note della relazione di E. Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, in questi *Atti*.

re validi argomenti non solo per eliminare la connessione fra filosofia e teologia, ma altresì per negare ogni esito teistico della speculazione filosofica. È così che la critica ai mezzi della conoscenza, il richiamo all'immediato sentire, il rifiuto dell'argomentazione sillogistica e dello *scire per causas*, l'eliminazione del *consensus gentium* come canone di giudizio, si congiungono nel discorso libertino agli argomenti aristotelici contro la creazione, la Provvidenza, l'immortalità dell'anima, conferendo ad essi una venatura scettica in quanto proverebbero l'incapacità della ragione a dimostrare verità centrali della tradizione cristiana, difese dalle prevalenti scuole teologiche come dimostrabili con il solo lume naturale.

Ma v'è soprattutto un complesso più specifico di temi che tornano insistenti nell'area libertina per i quali si realizza un'interessante saldatura fra tradizione scettica e naturalismo aristotelico: si tratta della critica ai miracoli e alle profezie, strumenti privilegiati dell'apologetica cristiana, della negazione di angeli e demoni e di tutto il complesso di miti e riti cristallizzati nella sfera del sacro. Qui la polemica scettica contro la *superstitio fusa per gentes*,⁵ contro le « impostures, badinages que nous avons vu naistre comme miracles et ravir tout le monde en admiration »,⁶ trovava nella tradizione aristotelica, soprattutto pomponazziana, una sua giustificazione teorica per la precisa riduzione dei vari fenomeni considerati sovranaturali nell'ambito di una causalità fisica.

Guy Patin, sufficientemente scettico per non credere a demoni e a possessi, e per guardare con qualche commiserazione chi credeva ancora nei miracoli, legato a tutto l'ambiente libertino francese, ha lasciato una testimonianza significativa:

« Si j'avois à choisir de toutes les Sectes des anciens Philosophes, et que je fusse obligé de me déclarer, je prendrois celle d'Aristote qui a fait

⁵ *Theophrastus redivivus*, Paris, Bibl. Nat. fonds latin 9324, p. 430: è citazione da CICERONE, *De divinatione*, II, 148, ed. A.S. Pease, Darmstadt 1963, p. 579; sulla significativa fortuna del *De divinatione* e del *De natura deorum* nell'area libertina ho insistito altrove (v. n. 2).

⁶ P. CHARRON, *De la sagesse*, cito dall'ed. Paris 1768 (secondo l'ed. 1601), I, 7, pp. 66-7; secondo l'ed. 1603, che cito dall'ed. Paris 1836, I, 42, p. 195.



les Peripateticiens. Ce sont les plus honnêtes gens, qui ont le plus approché de la vertu, et qui ne se sont pas arrêtez à des sottises comme les autres. Ils ne veulent point être trompez, et ne croient que ce qu'ils voyent. [...] Ces gens-là ont plus de certitude et de principes que les autres; ils n'admettent point de Diabes, de Miracles et de Sorcelleries; ils admettent et reconnoissent les richesses, comme des moyens tous bons et légitimes pour parvenir au souverain bien; ils font profession de savoir tout ce que l'esprit humain peut comprendre naturellement, sans y mêler de revelation, ni de miracles, et autres choses extraordinaires et cabalistes qu'on a persuadées au monde, qui s'est laissé coiffer et brider, tant il est sot ».⁷

I motivi di preferenza per l'aristotelismo in area libertina sono indicati con estrema chiarezza: non il sistema nelle sue strutture fondamentali di cui si discuteva nelle scuole — Gassendi a nome di tutti gli amici della Tetrade ne aveva fatto giustizia — ma quegli aspetti che concorrevano all'eliminazione di ogni intervento soprannaturale, di miracoli e rivelazioni, di angeli e demoni; l'aristotelismo come filosofia mondana, legata all'esperienza, capace di rendere *deniaisés*, liberi dagli errori popolari e dalle mitologie religiose.

Non diversa la lezione dell'aristotelismo agli occhi di Naudé:

« il n'y a rien si certain dans la doctrine d'Aristote, et de si constant parmy tous les Interpretes, qu'il n'a iamais admis d'autres intelligences que celles qu'il donnoit à chacun des globes de la machine celeste pour lui causer con mouvement, reiettant toutes autres sortes de Demons et d'Anges pour demeurer ferme en ses principes, et n'admettre aucune chose qui ne luy fust cogneuë ou par le mouvement ou par l'operation [...] il rapportait tout ce que l'on a coustume de leur attribuer à la Nature, c'est à dire aux proprieté des choses naturelles, aux humeurs et au temperament des animaux, à la condition des lieux et à leurs vapeurs et exhalaison, ne laissant rien à faire à ces substances [...]. Si est-ce neantmoins que l'on ne sçauroit manquer de conclure suivant sa doctrine, qu'elles ne sont rien que des songes et chimeres ».⁸

⁷ *Naudaeana et Patiniana ou singularitez remarquables, prises des conversations des Mess. Naudé et Patin*, Amsterdam 1703², *Patiniana*, pp. 122-123.

⁸ G. NAUDÉ, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de Magie*, Paris 1625, pp. 320-323.

Robert Burton, conoscitore attento dei filosofi italiani e degli apologeti francesi, potrà riassumere in poche righe — sulla scorta di Vanini — il nucleo caratteristico delle dottrine peripatetiche che stava alle origini delle posizioni degli atei, politici, libertini, da lui aspramente combattuti: « according to the doctrine of Peripatetics, he refers all apparitions, prodigies, miracles, oracles, accidents, alterations of religions, kingdoms, etc. [...], to natural causes (for spirits he will not acknowledge), to that light, motion, influences of heavens and stars, and to the intelligences that move the orbs ».⁹

Che dietro alle posizioni libertine vi sia un radicale naturalismo è del resto motivo costante dell'apologetica: Mersenne fa dire al deista convertito che alla base di tutti i suoi errori stava la presunzione « de rapporter toutes choses à la nature et à la nécessité »;¹⁰ Garasse, con molta chiarezza — pur nell'estrema semplificazione polemica — riconduce a una tesi centrale gli insegnamenti del *De admirandis naturae arcanis* di Vanini vero manuale di ateismo che potrebbe intitolarsi « Introduction à la vie indevote »: « il n'y a point autre Divinité ny puissance souveraine au monde, que la Nature [...] Dieu est la Nature et la Nature est Dieu ».¹¹

Per questo non si insisterà mai abbastanza sul significato che viene ad assumere nei testi libertini il richiamo a una natura come realtà totale, onnicomprensiva, assoluta, natura in cui rifluiscono motivi genericamente aristotelici con altre tradizioni tardo-antiche: essa è il *principium motus* in cui ogni essere trova il proprio posto, ogni fenomeno la sua causa.

« Natura enim — scriverà il *Theophrastus redivivus* raccogliendo in poderosa *summa* le argomentazioni di tutta la tradizione

⁹ R. BURTON, *The Anatomy of Melancholy*, p. III, sect. 4, mem. 2, subs. I, ed. H. Jackson, London, 1961, vol. III, p. 385.

¹⁰ M. MERSENNE, *L'impiété des deistes, athées et libertins de ce temps*, Paris 1624, vol. II (con il titolo leggermente modificato: *L'impiété des deistes et des plus subtils libertins*, etc.), p. 237.

¹¹ F. GARASSE, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*, Paris 1623, pp. 675-676; 683.



aristotelica e ateistica — mundus totus est qui universa continet et complectitur, tamquam corpus singula membra: nihil habet infra aut supra se, nihil extra se, sed in se omnia. Natura tota est in illo et ille totus in ea. Vis eius ac potestas in omnibus rebus etiam infirmioribus elucet, hanc a se ipsa habet. Nihil ante, nihil post ipsam est; a nullo pendet, praeter a se; cuncta ab ea pendunt ».

Questa natura *aeterna, independens*, retta da una *vis ordinatarum inter se causarum et effectioinum*, detta dai peripatetici « fato », può anche essere identificata con Dio, aggiunge l'autore del *Theophrastus* che ha presente Vanini (*natura quae Deus est, est enim principium motus*), purché si sappia che essa costituisce la negazione radicale del Dio delle varie tradizioni religiose: « tunc autem confitendum erit esse quidem Deum, sed non qualem illum leges et theologi fingunt ». ¹²

La Mothe le Vayer, sicuro dell'ateismo dei filosofi antichi, sottolinea con forza l'ascendente aristotelico di questa concezione: Aristotele infatti, pur avendo « jetté beaucoup de sable aux yeux de ceux qui doivent lire ses escrits sur ce subiect », per non fare la fine di Socrate, « a tellement attaché son Dieu aux necessitez naturelles, que la pluspart a estimé qu'il ne reconnoissoit point d'autre Dieu que la Nature mesme ». ¹³

È noto come storici acuti quali Lenoble e Febvre abbiano ritenuto di poter escludere dalla formazione del pensiero moderno l'incidenza dell'aristotelismo rinascimentale — quale si presenta in un Pomponazzi e in un Cardano — non solo per la loro fisica essenzialmente qualitativa — « luogo geometrico della confusio-

¹² *Theophrastus redivivus*, ms. cit., pp. 86-88; per la citazione di Vanini, *De admirandis naturae arcanis*, dial. 50, ed. L. CORVAGLIA, Milano-Napoli, p. 276; cfr. il mio *Theophrastus redivivus*, cit., pp. 61, 75-76.

¹³ [La Mothe le Vayer] *De la divinité*, in *Cinq autres dialogues du mesme auteur faits comme les precedents à l'imitation des anciens*, Francfort 1606, p. 148; come è noto è la seconda serie che segue i *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*: tutti con false indicazioni di stampa (cfr. R. PINTARD, *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, Paris 1943, pp. 5 sgg.).

ne » — ma soprattutto per avere negato, con il miracolo, la possibilità stessa di ogni intervento soprannaturale: in tal modo il naturalismo rinascimentale si sarebbe posto fuori della linea del razionalismo moderno essenzialmente dualista, meccanicista e spiritualista, per attardarsi invece su un concetto di natura e di causalità arcaica e magica.¹⁴ Non è qui il caso di discutere questa interpretazione scopertamente apologetica, che fra l'altro riduce al meccanicismo cartesiano la ben più complessa origine del razionalismo moderno: varrà solo la pena sottolineare che quando Lenoble afferma che nell'ambito del naturalismo rinascimentale la natura finisce per essere identificata con Dio sostituendosi a Lui, dice cosa molto significativa e indica un'esperienza che andrà altrimenti valutata in una più articolata considerazione della cultura del Seicento. Poiché in area libertina lo sforzo della cultura moderna di liberarsi dalle metafisiche e dalle teologie, dall'inquietante presenza del soprannaturale, per uscire dalla sfera del sacro e rendere « la ragione umana indipendente dal cielo », ¹⁵ come polemicamente affermava Yves de Paris, passa attraverso la puntuale ripresa — e l'accorta manipolazione — degli argomenti propri di certo aristotelismo rinascimentale per ricondurre alla causalità naturale anche i più venerati miracoli delle tradizioni religiose: *miraculorum nomina* — annotava Guy Patin ¹⁶ — *invexit ignorantia causarum*. Mersenne individua con chiarezza alla radice dell'ateismo moderno l'affermazione della « *causarum naturalium sufficientia* », sicché « *quaecumque vide-*

¹⁴ R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943, pp. 5, 83 sgg.; dello stesso, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris 1969, pp. 294 sgg. (trad. it., *Storia dell'idea di natura*, Napoli 1976, pp. 330 sgg.); L. FEBVRE, *Aux origines de l'esprit moderne: libertinisme, naturalisme, mécanisme*, nel vol. *Au coeur religieux du XVIe siècle*, Paris 1957, in partic. pp. 349 sgg. (già prima come recensione al *Mersenne* di Lenoble e al *Libertinage érudit* di Pintard, in « *Mélanges d'histoire sociale* », VI 1944); cfr. anche la mia relazione di cui alla nota 2. Siamo innanzi a uno di quei « miti storiografici » analizzati da P. Rossi nella sua relazione in questo Convegno.

¹⁵ YVES DE PARIS, *La théologie naturelle*, t. I, Paris 1640⁴, p. 5.

¹⁶ Secondo gli inediti *Naudeana*, *Grotiana*, etc., cit. in R. PINTARD, *Le libertinage érudit*, Paris 1943, vol. I, p. 318.



mus a natura fieri possunt, igitur praeter illam Deum esse gratis seu frustra dicimus ». ¹⁷ E indicando come maestri di questa posizione i Pomponazzi, i Machiavelli, i Cardano, i Vanini coglie una genealogia precisa: la negazione del soprannaturale nello sforzo di « repasser par l'estamine de la raison » ¹⁸ trovava nella tradizione naturalistica — secondo una nota pagina di Naudé — quell'« ordre assuré des causes naturelles » capace di eliminare « tous ces effets extraordinaires » che il popolo ignorante attribuisce al diretto intervento di Dio. E quando l'erudito libertino afferma che questo è il motivo dell'accusa di ateismo rivolta ai filosofi, conferma, rovesciandolo, il giudizio di Mersenne. ¹⁹

Inutile sottolineare come il richiamo ad Aristotele — e ai suoi commentatori e seguaci antichi e recenti — sia sempre selettivo e tendenzioso negli autori libertini che non possono in alcun modo ricondursi all'alveo dell'aristotelismo o degli aristotelismi secenteschi, fosse anche quello di un Cremonini che per quanto *deniaisé et gueri du sot*, resta pur sempre, come annota Naudé, *un vrai Tiercelet et parfait abrégé* della filosofia di Aristotele. ²⁰ La polemica precisa e costante non solo contro il concordismo teologico ma contro l'Aristotele preso nelle scuole come maestro e guida della filosofia e dalla ragione, segnano il netto distacco dall'aristotelismo rinascimentale come da quello ancor vivo nell'insegnamento universitario; del resto la letteratura libertina ha ben assimilato la polemica dei *novatores*, da Telesio a Patrizi, da Basson a Bacone: non per nulla Mersenne — che come gli altri apologeti contemporanei tiene a distinguere Aristotele dai suoi interpreti arabi e rinascimentali — si sente in dovere di difendere lo Stagirita contro quei *neoterici novitatum amantes* che chiamano Aristotele « carnificem philosophiae ingeniorumque tortorem ». ²¹

¹⁷ M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris 1623, col. 379-380, 457.

¹⁸ G. NAUDÉ, *Apologie*, cit., p. 639.

¹⁹ G. NAUDÉ, *Apologie*, cit., p. 62.

²⁰ *Naudaeana et Patiniana*, cit., pp. 55-56.

²¹ M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, cit., col. 366.

Inoltre lo scarso interesse per un pensiero sistematico, l'amore per le dossografie, il sottolineato esito diverso dei vari modi di filosofare — componenti non marginali per difendere i pregi della « divina filosofia scettica » — conducevano a un'attenta selezione, negli autori citati, di quei temi che più giovavano all'immediata polemica. Aristotele — letto soprattutto attraverso alcuni testi rinascimentali — non si sottrae a questa operazione: abbandonata la metafisica — anche in questo seguendo la prospettiva dell'aristotelismo padovano ma con più forte rifiuto critico (ricondata a un cumulo di *leves coniecturas* e di *vana argumenta* da Gassendi, a un mondo di "chimere" dal *Theophrastus redivivus*) — e con essa ogni pretesa del metodo dimostrativo, distrutto il sistema dal cumulo delle divergenti interpretazioni sulle quali con compiacimento si soffermavano gli scrittori libertini, restano dell'aristotelismo quei motivi che rendevano impossibile non solo un'interpretazione di Aristotele orientata verso esiti compatibili con la religione cristiana, ma ancor più ogni fuga nel soprannaturale; proprio per questo l'aristotelismo è contrapposto alla tradizione platonica che con le sue « cabale » — soprattutto la demonologia — ha aperto la strada alle più sciocche superstizioni:

« Il faut faire état d'Aristote autant qu'on peut estimer un homme — si legge nei *Naudaeana* —; il a surpassé Platon en tout. Platon était un Cabaliste et un fondement à toute sorte de sottises et de rêveries. Aristote est un fondement pour les détruire ».²²

Naudé — che nel suo radicale razionalismo scettico non solo rifiuta l'autorità di Aristotele, ma sottolinea compiaciuto l'inevitabile rovina del suo sistema — non manca di sottolineare, e la testimonianza è per noi preziosa, come ogni tentativo di dimostrare l'esistenza di angeli e demoni quali cause di fenomeni meravigliosi, debba prima fare i conti con le obiezioni di un Pomponazzi e di un Cardano e con le loro coerenti spiegazioni « par les principes de la philosophie naturelle ».²³

²² *Naudaeana et Patiniana*, cit., p. 127.

²³ G. NAUDÉ, *Apologie*, cit., pp. 339-340.

Se il significato della polemica attorno al miracolo è presente alla storiografia non foss'altro per il posto che questo tema occupa nelle *Pensées* di Pascal, non sembra si sia valutato pienamente il senso della connessa polemica, nella cultura secentesca, contro l'esistenza di angeli e demoni che va al di là della critica storica e scettica della realtà delle possessioni demoniache, delle visioni e delle profezie di cui erano piene non solo le tradizioni religiose ma le contemporanee gazzette. Pure basta leggere i trattatisti antilibertini e i classici della demonologia come le *Disquisitiones magicae* di Del Rio per rendersi conto che discutendo dell'esistenza degli angeli e dei demoni si metteva in discussione tutta la struttura fisica e metafisica dell'universo cristiano. Del Rio è categorico: negare l'esistenza delle streghe e dei sabba, gli interventi demoniaci dei quali si ha quotidiana esperienza compreso il viaggio sui manici di scopa, significa negare non solo l'autorità della Chiesa e di una costante tradizione teologica, ma negare l'esistenza di Dio stesso; di qui la sua polemica contro Pomponazzi e Cardano, contro "epicurei" e "pirronii", tutti atei proprio perché riconducono a cause naturali fenomeni che la Chiesa, sempre infallibile, persegue e punisce come manifestazioni di interventi demoniaci e che stanno là a proclamare la gloria dell'onnipotenza divina.²⁴

Non diversamente, lo ricorda Naudé, il teologo Vasquez « dit formellement que les livres de Magie sont necessaire, et les Magiciens permis de Dieu, afin que les irreligieux et libertins soient aucunement retirez de l'Atheisme, en recognoissant par le moyen d'iceux qu'il y a d'autres substances que celles desquelles on peut iuger au doigt et à l'oeil ».²⁵

Lessio e Mersenne, Campanella e Yves de Paris confermano questa costante attenzione a difendere un mondo di esseri spirituali che costituisce parte essenziale dell'orizzonte religioso e filosofico cristiano, e mettono in evidenza come la polemica aperta

²⁴ M. DEL RIO, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Venetiis 1640 [la prima ed. è del 1599], col. 119b, 126-129, 138a, 173b, 175a, 181a, e passim.

²⁵ G. NAUDÉ, *Apologie*, cit., p. 527.

dal *De incantationibus* abbia una portata vastissima, offrendo il presupposto delle più radicali posizioni naturalistiche: lo avverte chiaramente Garasse nella sua lunga polemica contro la settima massima dei libertini che « il n'y a ny Anges ny Diables au monde », né altre « creatures qui soient purement intellectuelles »; e Mersenne non esita a far ricorso a tutte le sue conoscenze di ottica per dimostrare la verità delle apparizioni angeliche, demoniache, e delle anime dei defunti, « cum hoc saeculo plurimos reperias quibus nullo modo suadere possis ullos esse spiritus vel eos apparere ».²⁶

In questa prospettiva, che indica il tentativo di eliminare ogni possibile evasione spiritualistica, assume particolare rilievo, nell'aristotelismo presente in area libertina, un'operazione compiuta da Vanini sulla quale vale un momento insistere: la negazione delle intelligenze motrici. Esse avevano in Pomponazzi un'importanza decisiva e la loro azione era invocata per spiegare fenomeni straordinari non altrimenti riducibili a cause naturali, come quelli che accompagnano la nascita delle religioni. Vanini sente questo ricorso alle intelligenze come rinuncia a una causalità naturale, una fuga verso una causalità trascendente in qualche modo analoga a quella, pure esclusa, degli angeli e dei demoni; di qui il suo rifiuto preciso in aperta polemica al venerato Pomponazzi: « Nulla ratione probari possit intelligentias adesse. Humanus intellectus eas confingit et ex se nomen eis indidit »;²⁷ meglio l'ipotesi di una forma unica immanente alla natura che agisce ed opera in essa. Sulla stessa linea si muoverà il *Theophrastus redivivus* che, pur accettando il cosmo aristotelico nella sua compattezza e individuando nei cieli le cause universali di ogni processo di generazione e corruzione, non lascia alcuno spazio alle intelligen-

²⁶ F. GARASSE, *La doctrine curieuse*, cit., p. 793; M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, cit., col. 473. Per la fortuna del testo pomponazziano cfr. G. ZANIER, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del « De incantationibus » di Pomponazzi*, Firenze 1975.

²⁷ G.C. VANINI, *De admirandis naturae arcanis*, dial. 56, ed. cit., p. 318; cfr. anche dial. 60, p. 363 e, per l'unica rerum omnium forma, in luogo delle intelligenze motrici dei cieli, dial. 4, pp. 15-16.

ze; quando trascrive luoghi di Pomponazzi nei quali il ricorso alle intelligenze — o a Dio stesso (*ex Dei intelligentiarum munere*) — si presenta come unica soluzione dei fenomeni non altrimenti riducibili a cause naturali, taglia il riferimento o spiega in termini inequivoci: « Hoc est ex naturae viribus et corporum coelestium impressione ». ²⁸

Si tratta di correzione non marginale e particolarmente significativa: al di là del posto che demoni, angeli, intelligenze potevano o meno occupare nel cosmo aristotelico, era in discussione la possibilità dell'esistenza di esseri superiori all'uomo, spirituali, fuori della « natura », sui quali i teologi potevano fare sicuro affidamento per dimostrare l'esistenza di Dio, del soprannaturale, del sacro. Mersenne, sempre sensibile pur nella polemica a certe sfumature delle posizioni avversarie, non manca di distinguere fra gli atei quelli che accettano o negano intelligenze e demoni perché non è difficile indurre coloro che ne ammettono l'esistenza a riconoscere l'esistenza di Dio o quanto meno di esseri al di fuori e al di sopra della natura: « Si concedere velint intelligentias coelorum motrices, facili negotio probabimus deum esse, a quo illae intelligentiae dependent » egli scrive; e poco oltre: « atheos in duplici genere constituere possumus, vel enim genios quosdam invisibiles admittunt, vel in solo naturae ordine constituunt. De primis si quis agat, eos facile convincet si daemones asserant, ad quos nempe tantum recurrunt, quia minime possunt explicare omnia, quae fiunt in rerum natura ». ²⁹

Da questo punto di vista la negazione vaniniana delle intelligenze — e non solo degli angeli e dei demoni secondo la tradizione di certo aristotelismo — assume il suo più pieno significato come negazione dell'ultima possibilità di dimostrare l'esistenza di esseri spirituali, fuori dell'ordine fisico, causa diretta dei fenomeni soprannaturali.

Ma v'è ancora un'altra conseguenza dell'eliminazione delle intelligenze: se esse servivano, nello schema pomponazziano, a

²⁸ Cfr. il mio *Theophrastus redivivus*, cit., pp. 147-148.

²⁹ M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, cit., col. 567, 639.

spiegare fenomeni non diversamente riconducibili a cause naturali, una volta negata l'esistenza delle intelligenze, quegli stessi fenomeni, se non trovano spazio nel sistema della natura — nei temperamenti, nei climi, nelle forze della fantasia — dovranno più semplicemente ricondursi a frode, a impostura di legislatori e sacerdoti. La teoria politica delle religioni — già presente nell'aristotelismo averroistico, più volte accennata in Pomponazzi, denunciata dai polemisti cattolici e protestanti alla fine del Cinquecento come propria di atei e politici — si impone quale spiegazione più coerente e radicale una volta eliminate le intelligenze celesti e negata la verità storica dei fenomeni che esse erano chiamate a giustificare: il machiavellismo appare l'esito estremo del naturalismo aristotelico.

Vanini mette bene in luce il nesso, e la differenza, fra Pomponazzi e Machiavelli: il primo « vera fuisse confitetur oraculorum responsa, non tamen a Deo edita vel a daemone, seb ab anima et corpore coeli », mentre più radicalmente Machiavelli « atheorum facile princeps... existimavit haec omnia falsa esse et a principibus ad incautae plebeculae instructionem conficta, ut, quam ratio non posset ad officium, religio saltem duceret ».³⁰

Campanella — nella sua polemica contro Aristotele e l'aristotelismo scolastico — denuncia la dottrina politica delle religioni (« religio est ars regnandi et retinendi populos in officio et obedientia »), come teoria schiettamente aristotelica, conseguenza della negazione della creazione, della Provvidenza, dell'immortalità dell'anima, della rivelazione divina, dottrine tutte ricondotte a « fabulas utiles legislatorum »: ³¹ egli pone quindi una dipendenza diretta fra l'insegnamento di Aristotele e di Averroè e la dottrina di machiavellisti e libertini attraverso la mediazione dei filosofi del Rinascimento italiano, primi fra tutti Pomponazzi e

³⁰ G.C. VANINI, *Amphitheatrum aeternae providentiae*, ed. L. Corvaglia, Milano-Napoli 1934, exercitatio 6, pp. 23-24; cfr. ex. 8, pp. 31-32.

³¹ T. CAMPANELLA, *De Gentilismo non retinendo*, Parisiis 1636, p. 17; *Atheismus triumphatus*, Parisiis 1636 (qui edito con il precedente; la prima ed. è del 1631), pp. 19-20; cfr. G. PROCACCI, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma 1965, pp. 71 sgg.



Cremonini: « Averroes... et Aristoteles putant legislatores omnes esse simulatores vafros et prudentes propter sui utilitatem aut populorum excitos. Hanc sententiam mordicus tuetur Machiavellus et liber de tribus impostoribus impiissimus fovet ». E ancora « A quo enim Machiavellus didicit religionem esse artem regnandi et leges imposturas astutorum, Deum humana non curare, nisi ab Aristotele, Averroee, Alexandro Afrodisiense et horum sequacibus? ». ³²

« Natus est ex Aristotele et Averroee et aliis machiavellismus radix malorum faciens religionem *di ragion di stato* »: il nesso fra aristotelismo e machiavellismo — secondo la lezione di Vanini e Campanella — diventerà uno schema interpretativo della cultura del Rinascimento italiano destinato a larga fortuna in Europa mentre la dottrina dell'origine politica del sacro, dell'impostura delle religioni, si farà strada fra le rovine della teologia scolastica che pure aveva insistito, ma con opposte prospettive, sulla religione quale vincolo essenziale della società civile e dell'organizzazione politica: essa diviene come il contrassegno della letteratura libertina da Vanini al *Theophrastus redivivus*, da La Mothe le Vayer a Naudé. L'orizzonte aristotelico è variamente presente in questi autori: negli eruditi libertini è solo un richiamo a una filosofia ormai sorpassata ma che ha lasciato un segno profondo nella cultura europea con i suoi esiti naturalistici e ateistici; in Vanini e nel *Theophrastus* è ancora una valida concezione del mondo fisico capace di ricondurre a forze naturali i fenomeni miracolosi; ma negli uni come negli altri ritroviamo con pari vigore la teoria politica delle religioni non solo come strumento polemico, ma come preciso canone di analisi e di interpretazione storica che permette di ricondurre al gioco delle passioni, alla paura e alla

³² T. CAMPANELLA, *Atheismus triumphatus*, cit., p. 184; *De Gentilismo non retinendo*, cit., p. 20; per la citazione che segue nel testo, *ivi*, p. 8. Ma la denuncia delle empietà della tradizione aristotelica è ben più ampia e, coinvolgendo averroisti e alessandrini, non meno degli scolastici, risale a Giovanni di Jandun e Marsilio da Padova, per arrivare fino a Pomponazzi, Zimara, Zabarella e Cremonini (cfr. *Atheismus*, cit., in partic. pp. 20-21; *De Gentilismo*, cit., pp. 10-11).

forza, alla volontà di dominio, l'origine del Pantheon e della società politica, con una radicale riduzione del sacro a creazione umana, facendo gli dei figli degli uomini.

In questa prospettiva assume valore anche un altro motivo fatto risalire ad Aristotele e piuttosto frutto del più tardo sviluppo astrologico della teoria aristotelica dell'universale causalità dei cieli: la dottrina del necessario, ciclico avvicinarsi di sette, chiese, regni, in cui si inserisce — dietro l'insegnamento di Albumasar — l'oroscopo delle religioni. Qui il naturalismo aristotelico — attraverso Pomponazzi e Cardano — si pone come nuova filosofia della storia che esclude ogni disegno provvidenzialistico e chiude la vicenda umana in un alterno nascere e morire senza escatologia, senza apocalissi. Vanini, parafrasando Pomponazzi, attribuisce direttamente ad Aristotele il discorso del maestro mantovano:

« Omne progenitum in unaquaque specie incrementum suscipit, statos habet dies et tandem abit in corruptionem, quam cum nova generatio consequatur necesse est praecedere dispositiones atque illius dispositionibus esse contrarias [. . .]. Quae regula non modo vera est in particularibus hominibus, sed in urbibus, regnis et religionibus ut innuere videtur Aristoteles et probatur, non solum ratione hac vulgari et trita, omnia orta occidunt et aucta senescunt, sed quotidianis experimentis, ut historicos perlegens videbit cuiusque domini et religionis principium et finem [. . .] ».³³

Le pagine per più aspetti analoghe di Naudé nelle sue *Considerazioni politiche sui colpi di Stato* sono troppo note per essere qui ripetute: varrà solo la pena sottolineare come nel discorso dell'erudito libertino la considerazione di « ... comme ce grand cercle de l'univers depuis qu'il a une fois commencé son cours, n'a point cessé d'emporter et faire rouler quant y soit les Monarchies, les Religions, les sectes, les villes, les hommes, les bestes,

³³ C.G. VANINI, *De admirandis naturae arcanis*, cit., dial. 52, p. 289; cfr. P. POMPONAZZI, *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, Basileae 1567, pp. 279-281.



arbres, pierres, et generalement tout ce qui se trouve compris et enfermé dans cette grande Machine », stia alla base di un'analisi storica delle condizioni "naturali" in cui deve inserirsi il politico che voglia realizzare i suoi obiettivi e trionfare dell'avversario, giacch  « ...cette maxime generale luy fera croire de premier abord, qu'une telle entreprise n'est pas impossible, puis qu'il n'y en a pas une qui io isse du privilege de pouvoir tousiours durer et subsister ».

Scrivendo queste pagine Naudé, come   noto, intendeva seguire scrupolosamente « ... le moyen qu'enseigne Aristote dans les Analytiques, pour parler de toutes choses   propos, et suivant les principes et demonstrations qui leur sont propres et essentielles... » che   poi il metodo di tutti i veri teorici della politica come Cardano e Machiavelli.³⁴ Ancora una volta l'aristotelismo e il machiavellismo si trovano saldati in un testo estremamente emblematico: sotto gli auspici di Aristotele, letto attraverso i maestri padovani e sagacemente connesso con la lezione del segretario fiorentino, si affermava una nuova scienza dell'uomo e della societ  tutta legata all'analisi dei temperamenti, dei climi, delle passioni, dei calcolati comportamenti. Era la nuova « teologia » dei libertini secondo Yves de Paris, tutta risolta nella « consideration physique de l'homme ».³⁵

« Aristoteles philosophorum deus arbitratus est omnes vates esse melancholicos »... « Aristoteles machiavellizat »... « vafer Aristoteles dixit loquendum esse ut plures consueverant, sed credendum ut pauci »... « Il se moque de tous les demons du platonisme et de toutes nos hierarchies spirituelles. Les peines des

³⁴ G. NAUD , *Considerations politiques sur les coups d'Etat*, Rome 1639, pp. 140, 142, 11.

Nella stessa prospettiva dell'universale ciclicit  della storia, Naudé osserva che la fine della filosofia aristotelica avverr  non tanto per la forza degli argomenti dell'« essaim de novateurs qui se grossit de iour   autre sous la conduite de Telesius, Patrice, Campanella, Verulamio, Jordan Brun et Basson », ma per « avoir pris l'occasion du cercle et de la revolution de toutes choses qui la conduit insensiblement   son declin » (*Apologie*, cit., pp. 331-32).

³⁵ YVES DE PARIS, *La théologie naturelle*, cit., vol. II, p. 492.

damnés aussi bien que les récompenses des bienheureux lui sont autant de fables ». ³⁶ Questi i pensieri, i frammenti di un'augusta tradizione destinati a operare ancora nella coscienza europea, in un momento in cui il mondo appariva a Naudé « hors de page et deniaisé plus que jamais ».

³⁶ Per i luoghi citati, in successione, cfr. G.C. VANINI, *De admirandis naturae arcanis*, dial. 53, p. 296; T. CAMPANELLA, *Atheismus triumphatus*, cit., p. 245; *Theophrastus redivivus*, ms. cit., p. 30 (cfr. CARDANO, *De sapientia*, III, in *Opera*, Lugduni 1663, vol. I, p. 548A); LA MOTHE LE VAYER, *Discours chrétiens de l'immortalité de l'âme*, in *Oeuvres*, t. III, Dresde 1756, p. 412 (nella ristampa anastatica, Genève 1970, vol. I, p. 548).

