

ILIESI
CNR

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/>

Il libertinismo della prima metà del Seicento: stato attuale degli studi e prospettive di ricerca

di Tullio Gregory

in TULLIO GREGORY, GIANNI PAGANINI, GUIDO CANZIANI, ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, DINO PASTINE, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre-1 novembre 1981), Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 3-47.

Parole chiave: eterodossia, ateismo, filosofia moderna

TULLIO GREGORY

IL LIBERTINISMO DELLA PRIMA METÀ DEL SEICENTO
STATO ATTUALE DEGLI STUDI E PROSPETTIVE DI RICERCA

Publicato nel 1943, ma terminato già nel 1939, il *Libertinage érudit* di René Pintard¹ non solo ha segnato una svolta, anzi un vero inizio, negli studi sul libertinismo, ma ha costituito per quarant'anni il punto di riferimento essenziale di ogni ulteriore ricerca, monumento non superato per ricchezza di erudizione e finezza di analisi. Del resto, se si eccettua Gassendi, al quale sono stati dedicati vari volumi², nessuna delle figure centrali del grande affresco disegnato da Pintard è stata oggetto di più approfondite ricerche monografiche, anche se altri aspetti del libertinismo sono stati lumeggiati e se per altre aree culturali sono stati messi a punto studi di notevole rilievo: basterà ricordare la sti-

¹ R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 2 voll., Paris 1943.

² Tra gli studi comparsi dopo il mio *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari 1961 (al quale rimando per la precedente bibliografia), vanno segnalati tre volumi: la fondamentale monografia di O. R. BLOCH, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye 1971; R. TACK, *Untersuchungen zum Philosophie- und Wissenschaftsbegriff bei Pierre Gassendi (1592-1655)*, Meisenheim am Glan 1974; W. DETEL, *Scientia rerum natura occultarum. Methodologische Studien zur Physik Pierre Gassendis*, Berlin - New York 1978. Una ristampa delle *Opera omnia* è comparsa da Frommann (PETRUS GASSENDI, *Opera omnia*, Faksimile - Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658 in 6 Bänden mit einer Einleitung von T. Gregory, Stuttgart - Bad Cannstatt 1964; l'introduzione è comparsa in versione italiana in « De homine », 9-10, 1964, pp. 89-114); B. Rochot ha curato una nuova edizione con trad. francese delle *Exercitationes* e della *Disquisitio metaphysica: Dissertations en forme de paradoxe contre les aristotéliens (Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos)*. Livre I et II. Texte établi, traduit et annoté par B. Rochot, Paris 1959; *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa ...*, texte établi, traduit et annoté par B. Rochot, Paris 1962.



molante *Ricerca dei libertini* di Giorgio Spini³, comparsa pochi anni dopo Pintard e indipendentemente da questi.

Dall'opera di Pintard deve dunque ancor oggi prendere le mosse un discorso sul libertinismo francese e non, sia per l'importanza fondamentale della sua ricostruzione di figure e di ambienti, sia perché meritano di esserne riesaminate e discusse alcune prospettive di fondo al fine di una valutazione globale del *libertinage érudit*.

Problema preliminare di ogni ricerca « libertina » — lo richiamava Pintard tracciando, pochi mesi or sono, un suggestivo quadro dei « problemi della storia del libertinismo »⁴ — è la definizione dell'oggetto

³ G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950. Fra le relazioni e gli interventi che provocò, ricordiamo B. NARDI, *Machiavellisti atei libertini*, in « Lo spettatore italiano », IV (1951), pp. 91-96; C. ANTONI, in « Il mondo », II (1950), n. 45; V. DE CAPRARIIS, *Libertinage e libertinismo*, in « Letterature moderne », II (1951), pp. 241-261; M. PETROCCHI, in « Humanitas », VI (1951), pp. 523-525.

Sul problema, Spini è recentemente tornato con un saggio comparso nel volume *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli 1980 che rappresenta la più recente messa a punto di vari aspetti del libertinismo, e del quale diamo qui l'indice: S. BERTELLI, *Presentazione*, pp. 3-24; A. M. BATTISTA, *Come giudicano la 'politica' libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, pp. 25-80; R. WILD, *Freidenker in Deutschland*, pp. 81-116; G. SPINI, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, pp. 117-24; C. VASOLI, *Riflessioni sul 'problema' Vanini*, pp. 125-67; V. MARCHETTI, *Nelle fabbriche dell'immaginazione antilibertina: Andrea Cardoini*, pp. 169-80; R. PILLORGET, *Jean-Jacques Bouchard, voyageur et témoin d'histoire*, pp. 181-98; J. BEAUDE, *Le déiste selon Mersenne*, pp. 199-208; P. INNOCENTI, *Epicureismo e 'libertinage' in Pierre Gassendi*, pp. 209-27; J. J. RENALDO, *I Gesuiti, l'atomismo e l'empirismo nel Seicento italiano*, pp. 229-37; C. VARESE, *Momenti e implicazioni del romanzo libertino nel Seicento italiano*, pp. 239-69; A. SCIBILIA, *Balthasar Bekker. Articolazioni e limiti di una lotta*, pp. 271-304; D. PASTINE, *Era Lapeyrière un libertino?*, pp. 305-18; P. ROSSI, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, pp. 319-49; A. STEGMANN, *Le portrait-type du libertin selon le "Dictionnaire" de Bayle*, pp. 351-67; G. RICUPERATI, *Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti*, pp. 369-415; G. COSTA, *La fortuna europea della filosofia colonnese*, pp. 417-33; M. RAK, *Di alcuni documenti dell'ideologia della ricerca atomista e dei suoi modelli di comunicazione (1681-1709)*, pp. 435-63; A. OLIVETTI, *Dalla dinamica delle passioni alla divisione sociale del lavoro: note su Bernard Mandeville*, pp. 465-502.

⁴ R. PINTARD, *Les problèmes de l'histoire du libertinage, notes et réflexions*, in « XVII^e siècle », XXXII (1980), pp. 131-61; tutto il fascicolo di questa rivista è dedicato a *Aspects et contours du libertinage* con i seguenti articoli, oltre al citato di Pintard: R. ZUBER, *Libertinage et humanisme: une rencontre difficile*, pp. 163-79; G. COUTON, *Libertinage et apologétique: les Pensées de Pascal contre la thèse des Trois Imposteurs*, pp. 181-95; P. RÉTAT, *Libertinage et hétérodoxie: Pierre Bayle*, pp. 197-211; B. TOCANNE, *Aspects de la pensée libertine à la fin du XVII^e*

stesso della ricerca: e qui vorrei osservare subito, in limine, che ritengo possibile individuare le caratteristiche fondamentali del fenomeno libertino anche rinunciando a quel tanto di « inquisitoriale » che lo stesso Pintard indicava come intrinseco al proprio metodo di analisi psicologica, volendo con ciò accennare — non senza umorismo — al tentativo di « violare i segreti » di un'attività pubblicistica costretta all'occultamento delle sue più profonde intenzioni e all'autocensura dalla vigilanza e dalla pressione del potere costituito e dalla forza delle tradizioni.

L'uso stesso dei termini *libertin*, *libertinisme*, *libertinage* (quest'ultimo è neologismo del primo Seicento) nell'area culturale della prima metà del secolo XVII — insieme a significativi sinonimi come *esprit fort* — pur ritrovandosi in contesti diversi, ma non sempre polemici o spregiativi, è già di per sé un punto di riferimento utile per definire i limiti di un'esperienza che a volte rischia di perdere ogni individuazione storica e genericamente dissolversi in quella — sempre equivoca — di « libero pensatore ». Utile quindi riprendere la storia del termine per la quale, dopo tanti contributi parziali, può giovare il volume dello Schneider (1970)⁵: esso permette di seguirne la storia dal Cinquecento — ma si vedrà anche la raccolta di studi *Aspects du libertinisme au XVI^e siècle* (1974)⁶ — e il suo progressivo staccarsi dalla matrice reli-

siècle: le cas de Claude Gilbert, pp. 213-24; R. PINTARD, *Un autre Jean-Jacques Bouchard?*, pp. 225-44.

⁵ G. SCHNEIDER, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgerturns im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart 1970; trad. it., Bologna 1974.

⁶ AUTORI VARI, *Aspects du libertinisme au XVI^e siècle*, Paris 1974.

Il volume comprende i seguenti saggi: J. C. MARGOLIN, *Réflexions sur l'emploi du terme 'libertin' au XVI^e siècle*, pp. 1-33; CH. BÉNÉ, *Erasmus et le libertinisme*, pp. 37-49; C. LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, *Rabelais et le libertinage: position du problème*, pp. 50-8; J. CEARD, *La notion d'hérésie selon le jésuite Jean Maldonat*, pp. 59-71; E. R. BRIGGS, *Galeotto Marzio da Narni (1427? - 1497?)*, pp. 75-84; A. REDONDO, *Les premiers "illuminés" castillans et Luther*, pp. 85-91; M. BATAILLON, *Juan de Valdès "nicodémite"?*, pp. 93-103; G. DEMERSON, *Un mythe des libertins spirituels: le prophète Elie*, pp. 105-20; M. DE GANDILLAC, *C. Agrippa de Nettesheim*, pp. 123-36; G. SPILLEBOUT, *Jodelle l'Hétérodoxe*, pp. 137-51; F. SECRET, *Un cheval de Troie dans l'Eglise du Christ: La Kabbale chrétienne*, pp. 153-66; M. VIELLARD-BARON, *Hétérodoxie et Esotérisme chez J. Böhme*, pp. 167-76; J.-M. MALOCHET, *Aspects du libertinage au XVI^e siècle selon Brantôme*, pp. 179-90; H. MEYLAN, *P. Viret et les libertins d'après l'Intérim*, pp. 191-198; A. STEGMANN, *G. Cassander, victime des orthodoxies*, pp. 199-214; J. J. DENONAIN, *Le livre des Trois Imposteurs*, pp. 215-26; S. MASTELLONE, *Gallicans et libertins*, pp. 229-34; J. P. MOREAU, *Magistrats et réforme religieuse en Angleterre au début du règne d'Elisabeth*, pp. 235-41.

Sull'identificazione polemica di gallicani, « politici » e libertini, cfr. anche S.



giosa — quindi dal legame con l'eterodossia come già sottolineava Tenenti in un bel saggio sulle « Annales » del 1963⁷ — per indicare un complesso di atteggiamenti non conformisti, di reazione e infrazione rispetto a valori tradizionalmente accolti dall'opinione comune e santificati dalle Chiese. Soprattutto certe convergenti testimonianze degli scrittori antilibertini — anche se dettate dal radicalismo e dalla consequenzialità caratteristica delle controversie teologiche — offrono indicazioni utili, quando trovano positivo riscontro in opere di altri scrittori contemporanei, e possono contribuire a individuare i lineamenti di un fenomeno culturale, pur senza forzarlo nei limiti angusti di una fittizia sistematica e senza perdere di vista le sue eterogenee componenti e le diverse manifestazioni. Se volessimo quindi cogliere — in prima approssimazione — certe costanti, potremmo così riassumerle: anzitutto la presenza di determinati autori antichi e moderni come « maestri » e ispiratori della cultura libertina la cui forte componente erudita si configura quale preciso impegno a recuperare testi e temi dimenticati o rimossi, a trovare gli strumenti di una polemica contro santificate scale di valori e a delineare l'inventario degli « errori » umani; la ripresa di una tradizione naturalistica antica e rinascimentale, in cui ecletticamente confluiscono, accanto a motivi aristotelici, suggestioni stoiche e epicuree: essa contribuisce a segnare i limiti entro i quali devono trovare spiegazione tutti i fenomeni, riconducendo a « cause naturali » gli interventi miracolosi, e offre i fondamenti di un'etica mondana, libera dai miti religiosi; sullo sfondo un distaccato relativismo scettico che si configura come rinuncia alla metafisica e alle visioni totalizzanti, rifiuto del dogmatismo e delle polemiche religiose, valorizzazione di un uso della ragione nell'orizzonte umano, limitato, provvisorio e sempre diverso secondo i luoghi e le tradizioni; ovunque — presentandosi sotto aspetti diversi — un progressivo allontanamento dal sacro, la sua esclusione dalla storia, una riduzione dei riti e dei miti religiosi alla sfera dei comportamenti esteriori, pratici, politici.

MASTELLONE, *La reggenza di Maria de' Medici*, Messina - Firenze 1962, pp. 112 sgg. (dello stesso si veda *Venalità e machiavellismo in Francia (1572-1610). All'origine della mentalità politica borghese*, Firenze 1972) e C. VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino 1963, in partic. cap. I.

⁷ A. TENENTI, *Milieu XVI^e début XVII^e siècle: libertinisme et hérésie*, in « Annales. Economies Sociétés Civilisations », XVIII (1963), pp. 1-19 (ora in ital. nel vol. *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed età moderna*, Bologna 1978, pp. 261-85).

Quando nella sua goffa polemica antilibertina Garasse⁸, oltre a indicare con chiarezza la biblioteca dei libertini, scriveva, contro Etienne Pasquier, che questi non è né ugonotto né papista, quindi né eretico né cattolico, ma appartiene a una « terza setta » « libertina e atea », indicava un elemento non marginale dell'atteggiamento libertino che si completava ai suoi occhi con la critica dei miracoli, della vita monastica, dell'Inquisizione, e con il recupero di un ideale di vita pagana esemplarmente rappresentato da Platone e da Seneca. Se è inutile ripercorrere qui la fisionomia dell'esperienza libertina attraverso la lente deformata degli apologeti, tanto più pericoloso sarebbe seguirli nella diretta connessione che essi ponevano fra libertinismo e ateismo: compito dello storico non è certo quello di scrutare l'anima libertina per accertare se credesse ancora in Dio, ma vedere come i vari temi emergenti dalla letteratura libertina esprimano un aspetto non marginale di crisi della coscienza europea, attraverso la critica di un sistema di valori e di una concezione dell'uomo e del mondo, che erano entrati a far parte del patrimonio religioso cristiano ricevendone la più valida protezione. Proprio il costante riferimento polemico a nozioni e problemi tradizionalmente inclusi nella sfera del sacro — dall'uso blasfemo di termini e temi religiosi nella poesia libertina alla critica naturalistica dei fenomeni soprannaturali e alla riduzione delle religioni storiche a impostura politica — costituisce a mio avviso uno degli elementi caratterizzanti il fenomeno libertino, creando altresì uno spartiacque non secondario fra questo e il libertinismo di certe correnti eterodosse della Riforma, fortemente legate a suggestioni religiose.

In questa prospettiva dovremo preliminarmente superare una troppo rigida distinzione — che è venuta di fatto prevalendo convertendosi anche in opposizione — fra il cosiddetto *libertinage érudit* e il libertinismo espresso in opere di poeti e romanzieri spesso identificato, per suggestione forse degli apologeti, con il *libertinage des moeurs*.

È un problema sul quale la futura ricerca dovrebbe tornare a riflettere: se scorriamo la bibliografia di questi ultimi decenni sul libertinismo francese, troviamo pochissimo su quell'ampio gruppo di scrittori, soprattutto poeti, raccolti — con cura filologica pari al disprezzo nella

⁸ F. GARASSE, *Les recherches des recherches et autres oeuvres de M. Estienne Pasquier*, Paris 1622, pp. 691-2; ma tutta la « fenomenologia » del comportamento libertino è significativa: *ivi*, pp. 681 sgg.

valutazione morale — da Lachèvre fra il 1909 e il 1928 nei 15 volumi della serie *Le libertinage au XVII^e siècle*. Massa di documenti che attende ancora il suo storico, dopo il lavoro di Adam su *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620* del 1935⁹; se interesse ha suscitato ancor di recente Théophile de Viau sul piano della critica letteraria in rapporto alla revisione dei concetti di Barocco e Classicismo nella letteratura francese, e se giustamente è stato indicato come « uno dei poeti piú autentici del primo Seicento francese »¹⁰, poco si è fatto per comprendere la sua cultura: mi piace ricordare il saggio di Cecilia Rizza¹¹ che discute alcune interpretazioni di Adam e colloca Théophile nella tradizione della saggistica francese da Montaigne a Charron piuttosto che nella tradizione del naturalismo italiano dei Bruno e dei Vainani; ancor minore interesse han suscitato i poeti del gruppo di Théophile, della cerchia di Gaston d'Orléans, dei « signori del Marais », tanto per accennare ai piú significativi gruppi di poeti libertini, ai quali Adam ha fatto spazio nella bella antologia *Les libertins au XVII^e siècle* (1964)¹². Pure questi scrittori meriterebbero di essere altrimenti esaminati sullo sfondo della cultura libertina. Qui gli accenti di generico epicureismo o anche di piú deciso naturalismo si intrecciano a prese di posizione precise che investono la sfera del sacro e non possono ridursi a superficiali esplosioni blasfeme; essi rispecchiano una complessa cultura *déniaisée*, da non sottovalutare, soprattutto in un'epoca in cui certi motti di spirito non solo facevano trasalire di sdegno teologi cattolici e riformati, ma erano sufficienti a far accendere un rogo a Place de Grève o a Pont Neuf.

⁹ A. ADAM, *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Lille 1935, ristampato con breve *avant-propos* a Genève s. d. (1965).

¹⁰ Cfr. G. MACCHIA, *La letteratura francese*, vol. II, *Dal Rinascimento al Classicismo*, Milano 1970, p. 69.

¹¹ C. RIZZA, *Théophile de Viau: libertinage e verità*, in « Studi francesi », XX (1960), pp. 430-61. Una nuova edizione delle opere di Théophile de Viau a cura di G. Saba è in corso di pubblicazione: THÉOPHILE DE VIAU, *Oeuvres*, seconde partie (1623), édition critique publiée par G. Saba, Roma 1978; *Oeuvres complètes*, troisième partie ... par G. Saba, Paris - Roma 1979; cfr. di G. SABA, *Aspetti di Théophile de Viau prosatore*, in « Saggi e ricerche di letteratura francese », IX (1968), pp. 107-86.

¹² A. ADAM, *Les libertins au XVII^e siècle*, Paris 1964. Su Gaston d'Orléans e il suo ambiente si vedranno le monografie di G. DETHAN, *Gaston d'Orléans, conspirateur et prince charmant*, Paris 1959 e di Cl. K. ABRAHAM, *Gaston d'Orléans et sa cour*, Chapel Hill 1964.

Si ha l'impressione che in questi scrittori l'imprecazione, la bestemmia, l'uso dissacrante di riferimenti alla storia biblica e alla liturgia, costituiscano non solo una scoperta infrazione, ma una consapevole sfida a un dominante clima di bigotteria e di controllo inquisitoriale che si esercitava anche nella minuta verifica della formale pratica dei comuni atti di culto. Le domande che troviamo nei verbali dei processi a carico dell'inquisito — se pratici i sacramenti, se partecipi alle cerimonie religiose, se mangi carne il venerdì, se bestemmi — trovano preciso riscontro polemico in tanti versi libertini. Cantava Claude de Chouigny, barone de Blot l'Eglise:

De tous nos amis qui disnent chez Prudhomme, / Turenne, je plains qui vit selon sa loy; / Car de fausser les préceptes de Rome, / C'est un des plus grands plaisirs selon moy. / Béný soit celuy qui nous l'a deffendu! / La viande n'est pas sy bonne le jeudy. / Et nous avons là-dessus prétendu / Le doux plaisir de rompre un vendredy.

E altrove:

Je suis bougre de vieille roche, / Qui n'auray jamais de reproche / D'avoir usé du Sacrement. / Morbleu, tous sept je les mesprise, / Et, pour le monstrier hautement, / Je consens qu'on me desbaptise¹³.

De Blot non è un caso isolato e varrebbe la pena rintracciare nella tematica della poesia libertina i riferimenti a motivi che trovano ben altro sviluppo nella contemporanea saggistica erudita: l'esaltazione della natura (« J'approuve qu'un chacun suive en tout sa nature; / Son empire est plaisant, et sa loy n'est pas dure »; « Je pense qu'un chacun auroit assez d'esprit / Suyvant le libre train que nature prescrit » cantava Théophile)¹⁴, la ricerca epicurea del piacere (« Estudions-nous plus à jouir qu'à connoistre », Des Barreaux)¹⁵, nella sicura persuasione « Pour-

¹³ *Les chansons libertines de Claude de Chouigny baron de Blot l'Eglise (1605-1655)* (vol. VII della serie di F. LACHÈVRE, *Le libertinage du XVII^e siècle*), Paris 1919, pp. 59, 8. Nelle citazioni conservo sempre la grafia delle edizioni utilizzate.

¹⁴ THÉOPHILE DE VIAU, *Satyre première*, versi 85-86, 175-176, in *Oeuvres poétiques*, ed. J. Streicher, Paris 1951, vol. I, pp. 85, 89. Sono versi censurati e contestati all'autore nel corso del processo: cfr. F. LACHÈVRE, *Le procès du poète Théophile de Viau*, t. I, Paris 1909, p. 376.

¹⁵ F. LACHÈVRE, *Jacques Vallée des Barreaux. Sa vie et ses poésies (1559-1673)*, Paris 1907, p. 163; la poesia prosegue: « Et nous servons des sens plus que de la raison. / D'un sommeil éternel ma mort sera suivie, / J'entre dans le néant quand je sors de la vie » (*ivi*, pp. 163-4).

quoy prescher la mort aux hommes? / Ce sont des discours superflus. / Elle n'est pas tant que nous sommes, / Quand elle est, nous ne sommes plus [...] / Nous devons croire avec sagesse / Que l'âme meurt avec le corps »¹⁶; oppure la piú decisa polemica sull'impostura delle religioni (« La fable vaut la Bible »¹⁷, come diceva un anonimo trascritto da Voltaire; e De Blot: « Je ne suis pas sy sot / De croire à la Genèse »¹⁸), contro il settarismo teologico, e infine l'appello ora sfumatamente deistico come nella poesia di Vauquelin « A monseigneur le duc de Vendosme » (« Dieu ne s'achete point par de grands sacrifices, / Ny pour luy consacrer de pompeux edifices; / Il aime beaucoup mieux les esprits innocens, / Que les autels couverts de chandelle et d'encens. / Hay les sectes de part, mais aime tous les hommes. / Sans te reduire aux lois des climats où nous sommes »)¹⁹, ora apertamente ateistico (« Messieurs, accordez-vous, / Huguenots et papistes; / Morbleu, croyez-moy tous: / Soyons francs athéistes »)²⁰.

Tema centrale *avoir l'esprit purgé des erreurs populaires* come cantava Des Barreaux²¹, ovvero, come Scarron scriveva nel dettare l'epitaffio burlesco del barone De Blot, essere l'*antipode du sot*²²: l'atteggiamento dei libertini eruditi, almeno in questo, non era difforme.

Del resto che precisi legami esistessero fra gli scrittori dell'ambiente di Gaston d'Orléans e dei Signori del Marais e i piú severi circoli eruditi è noto: Pintard ha messo in luce l'intreccio di amicizie che matura nei *cabinets* parigini: Des Barreaux, forse allievo di Cremonini a Padova, è l'amico intimo di Théophile De Viau e di Luillier, così caro a Gassendi e la compagnia dei due poeti era ricercata dal medico di Guy de la Brosse, creatore del *jardin des plantes*, che aveva come insegna « la vérité non l'autorité », anch'egli frequentatore della casa Luillier e dell'« academia puteana » dove s'incontrava con La Mothe e Gassendi; gli esempi potrebbero moltiplicarsi e stanno lí tutti a indicare

¹⁶ Dal ms. Paris, Arsenal 3127, ed. in A. ADAM, *Les libertins au XVII^e siècle*, cit., p. 85.

¹⁷ *Ivi*, p. 86; VOLTAIRE, *Les oeuvres complètes*, 81: *Notebooks*, edited in large part for the first time by Th. Besterman, I, Genève 1968², p. 295.

¹⁸ *Les chansons libertines de Claude de Chouigny*, cit., p. xxvii.

¹⁹ N. VAUQUELIN DES YVETEAUX, *Oeuvres complètes ...*, par G. Mongrédien, Paris 1921, p. 50.

²⁰ *Les chansons libertines de Claude de Chouigny*, cit., p. 14.

²¹ F. LACHÈVRE, *Jacques Vallée des Barreaux*, cit., p. 159.

²² *Les chansons libertines de Claude de Chouigny*, cit., p. xxix.

un'affinità di elezione pur nella diversità di formazione culturale e di collocazione sociale.

Ma anche fuori dai rapporti diretti, dalla frequentazione dei medesimi ambienti, mi sembra necessario approfondire le componenti di quella cultura che circola in Francia dagli anni Venti del XVII secolo e che costituisce lo sfondo da cui anche i poeti libertini traggono suggestioni, ancor oltre il celebre processo di Théophile de Viau e il regime sempre piú repressivo che lo seguí. In questo clima sarà opportuno riesaminare alcuni testi capitali della grande letteratura francese, dalla prima edizione (1623) dell'*Histoire comique de Francion* di Sorel al teatro di Molière che non senza fine caratterizzazione, in polemica contro la bigotteria ispirata da *Tartuffe*, annoterà: « C'est être libertin que d'avoir de bons yeux / Et qui n'adore pas de vaines simagrées »²³.

Venendo piú direttamente a quelle che ritengo essere le componenti della cultura libertina, credo che si debba anzitutto individuare e valutare il significato della tradizione antica e rinascimentale. Il nesso era stato chiaramente colto già dai polemisti antilibertini e trova riscontro nelle opere di La Mothe le Vayer, di Naudé, di Gassendi, per dir solo di alcuni, così come nelle biblioteche private parigine studiate con tanta attenzione da Henri-Jean Martin²⁴.

Se questa presenza dei classici antichi è ben nota e piú volte sottolineata, si deve ancora analizzare piú attentamente quale sia stata la cultura antica privilegiata, quali scelte vengano compiute: poiché si ha l'impressione che il quadro della cultura antica nel Seicento libertino vada cambiando e che l'interesse si volga soprattutto ai dossografi, ai moralisti, agli storici e ai geografi della tarda antichità, o verso autori negletti o condannati, o verso opere finora diversamente utilizzate. Al di là del caso esemplare di Epicuro — sul quale ha scritto Alberto Tenenti²⁵ — e il determinante valore della *epicurea anastasis* operata da

²³ MOLIÈRE, *Tartuffe*, I, 5. Per l'*Histoire comique* si veda la messa a punto di F. GARAVINI, *Francion rivisitato: diacronia di una struttura*, in « Saggi e ricerche di letteratura francese », XIV (1975), pp. 38-107; per i legami di Molière con l'ambiente libertino, cfr. R. MCBRIDE, *Un ami sceptique de Molière*, in « Studi francesi », XVI (1972), pp. 244-61.

²⁴ H.-J. MARTIN, *Livre pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, 2 voll., Genève 1969; in partic. vol. I, pp. 481 sgg., 503 sgg.

²⁵ A. TENENTI, *La polemica sulla religione di Epicuro nella prima metà del Seicento*, in « Studi storici », I (1959-60), pp. 227-43 (ora in *Credenze, ideologie, libertinismi*, cit., pp. 287-306).

Gassendi per tutta la cultura del Seicento; e al di là della nuova lettura di Lucrezio — tradotto per la prima volta in francese nel 1650 da Michel de Marolles, uomo pio legato all'ambiente « du Puy » e interlocutore nei *Dialoghi* di La Mothe²⁶ —, vorrei solo sottolineare la costante presenza di Diogene Laerzio per recuperare un quadro della filosofia antica diverso sia da quello imposto da Aristotele — già Patrizi aveva seguito questa strada — sia da quello, caro a una persistente tradizione umanistica, della *pia philosophia*; l'interesse per alcune opere di Plutarco, *Se le bestie ragionano o Grillo*, e su *La fine degli oracoli*; il continuo riferimento a Sesto Empirico per la critica della ragione dogmatica e il recupero di tutta la tradizione della « divine philosophie sceptique » che trova il suo primo maestro in Socrate e lascia volentieri ai papi e ai dervisci la loro infallibilità, come diceva La Mothe; e ancora la forte presenza di Luciano, la cui polemica contro la superstizione, i miracoli e gli oracoli, costantemente ripresa, fa che sia indicato quale uno dei maestri del libertinismo e dell'ateismo dai polemisti ortodossi (*Atheorum coripheus*); o infine la predilezione per certe opere di Cicerone come il *De natura deorum* e il *De divinatione* di cui mai come allora è stata utilizzata l'assidua polemica contro le tecniche divinatorie e i miracoli, contro la « superstitio fusa per gentes » e il richiamo all'interpretazione razionale dei *portenta*, unita alla spiegazione evemeristica e alla più netta riduzione politica delle tradizioni religiose. Temi che tornano in un altro autore del quale si deve ancora studiare la fortuna, Plinio il Vecchio: la *Naturalis historia* è presente nel Seicento non solo come testo « enciclopedico », ma proprio per la sua lezione naturalistica, con la critica della *secordia*, dei *puerilia deliramenta* della religione popolare e con la riduzione a origini umane del pantheon, « cum singuli... ex semet ipsis totidem deos faciant ».

Nella stessa prospettiva andrà valutata l'eredità del Rinascimento, anch'essa accortamente selezionata e presentata dalla cultura libertina secondo una prospettiva che elimina le forti componenti religiose e anche magiche e ermetiche, privilegia il naturalismo dei Pomponazzi, Cardano, Vanini e la lezione politica di Machiavelli²⁷; più difficile forse va-

²⁶ Cfr. R. PINTARD, *Le libertinage érudit*, vol. I, pp. 278-9; *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, Paris 1943, pp. 19, 27.

²⁷ Per la « biblioteca dei libertini » sono particolarmente significative le testimonianze dei polemisti quali F. Garasse e M. Mersenne: per questo e per tutto il problema sia permesso rinviare al mio *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli 1979 (sulla « biblioteca », pp. 16-7 in nota).

lutare la presenza di Bruno, ben noto a Naudé, ampiamente discusso da Mersenne che ne conosce gli scritti latini e italiani e ne individua con chiarezza le tesi centrali²⁸. Ma di tutto questo altri parlerà in questo Convegno.

Accennerò solo alla necessità di fare ampio spazio alla mediazione della cultura francese, alla significativa presenza nel Seicento di Rabelais e di Des Périers e, soprattutto, di Montaigne, Bodin e Charron. Quanto a Bodin dovrebbe essere finalmente ricostruita la fortuna dell'*Heptaplomeres* — quello che di recente ha scritto Daniels Kuntz non va al di là della vecchia prefazione di Chauviré²⁹ — perché il testo è ben presente nell'area libertina: lo cita con avveduta riserva Naudé (« ... utinam numquam edatur... »), lo ricerca assiduamente la regina Cristina (« reyne qui ne connoissoit point de Dieu ni de religion », secondo Condé), intende confutarlo Grozio, lo utilizza ampiamente il *Theophrastus redivivus* riprendendone soprattutto le pagine di critica del testo biblico e le obiezioni radicali contro la dogmatica cristiana, componendolo in significativo mosaico con altri testi capitali del naturalismo italiano³⁰.

Per Montaigne e Charron — la cui fortuna nel Seicento è stata largamente studiata³¹ — andranno riprese certe considerazioni di Anna Maria Battista³² che tendono a riportare al loro insegnamento — e so-

²⁸ Cfr. N. BADALONI, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955, pp. 292 sgg. e, dello stesso, *Appunti intorno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII*, in « Società », XIV (1958), pp. 487-519.

²⁹ Cfr. *Colloquium of the seven about Secret of the Sublime. Colloquium Heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis* by Jean Bodin. Translation with Introduction, Annotations, and critical Readings, by Marion Leathers Daniels Kuntz, Princeton 1975; R. CHAUVIRÉ, introd. a *Le Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes*, Paris 1914, pp. 4 sgg.

Per la fortuna di Rabelais in area libertina, cfr. M. DE GRÈVE, *François Rabelais et les libertins du XVII^e siècle*, in « Etudes rabelaisiennes », I (1956), pp. 120-50.

³⁰ GABRIELIS NAUDAEI *Bibliographia politica*, Venetiis 1633, p. 49; per la testimonianza sulla regina Cristina, cfr. R. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., pp. 394, 398-9; per il *Theophrastus*, si veda il mio *Theophrastus redivivus, Erudizione e ateismo nel Seicento*, cit., e *ivi*, p. 99 n. 38 la più recente bibliografia su Bodin.

³¹ Restano fondamentali punti di riferimento H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933; P. VILLEY, *Montaigne devant la posterité*, Paris 1935; A. M. BOASE, *The fortune of Montaigne. A history of the Essays in France, 1580-1669*, London 1935; M. DREANO, *La renommée de Montaigne en France au XVIII^e siècle, 1677-1802*, Angers 1952.

³² Soprattutto A. M. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano 1966; per altri studi della Battista, v. più avanti n. 38.



prattutto alla *Sagesse* — temi che una prevalente storiografia legava a una diretta influenza machiavelliana. Inoltre per comprendere gli sviluppi della critica erudita e della ricerca storica nella prima metà del Seicento andranno seguite alcune linee di ricerca su l'*Humanisme érudit* aperte da J. Jehasse nella sua grande monografia *La renaissance de la critique* (1976)³³: soprattutto la presenza di Giusto Lipsio nell'area libertina deve ancora essere valutata.

Ho accennato a certe mediazioni: evidentemente non andranno intese come anodine trasposizioni, ma come significativi sviluppi di temi, vie attraverso le quali la cultura rinascimentale — e certi autori — si fanno presenti nel Seicento e assumono nuova fisionomia. Da questo punto di vista una funzione mediatrice di eccezionale importanza è quella esercitata da Charron e Vanini, l'uno e l'altro indicati dagli apologeti come veri ispiratori e capiscuola del movimento libertino e ateistico.

Quanto a Charron non sono solo gli apologeti a sottolinearne la posizione eminente: tutti gli amici della Tetrade, da La Mothe a Gassendi e Naudé, lo indicano unanimemente quale maestro di vita superiore allo stesso Socrate e collocano la *Sagesse* subito dopo la Bibbia. Tuttavia non può dirsi che molti siano stati i contributi per chiarire meglio così la cultura come le componenti fondamentali della sua opera di apologeta e moralista: non solo *Le trois vérités* non sono state più ristampate dopo il 1635 e i *Discours* dopo il 1604, ma la stessa *Sagesse*, tante volte ristampata e tradotta ancora nel Settecento, è stata pubblicata l'ultima volta nel 1836 con un esame sommario delle principali varianti, ma attende ancora un'edizione critica con un raffronto puntuale fra le due edizioni (1601 e 1604) e un'analisi delle fonti la cui natura composita e significativa ben emerge dai sondaggi della Battista che tra l'altro ha giustamente sottolineato l'influenza di Giusto Lipsio. Non starò qui a ricordare quelli che ritengo i tratti salienti del pensiero di Charron, nella *Sagesse*: vorrei solo dire che mi sembra fuorviante il tentativo di ricondurlo nell'ambito del fideismo o dell'agostinismo di altri apologeti contemporanei; il suo scetticismo — che recupera e approfondisce l'esperienza di Montaigne — si configura come critica radicale del fanatismo religioso e del dogmatismo filosofico, premessa per realizzare la « pleine, entiere et genereuse liberté d'esprit », nella con-

³³ J. JEHASSE, *La renaissance de la critique. L'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, Saint-Etienne 1976.

sapevolezza che « l'on ne doibt croire d'une homme que ce qui est human ». Il dubbio rende liberi: rinunciando a visioni totalizzanti, a universali valori, esso permette di definire un ambito umano nel quale si afferma il primato della ragione, fondamento di un'etica autonoma, senza ipoteche religiose. La netta distinzione fra morale e religione è particolarmente significativa: contro un'etica servile legata alla paura dell'al di là, Charron afferma il valore di un comportamento che si fonda sulla natura e sulla ragione. È un ideale che il saggio rinuncia a comunicare ai piú non solo perché è pretesa tipica del dogmatismo voler persuadere gli altri (« Quiconque croit quelque chose, estime que c'est oeuvre de charité de le persuader à un aultre... Où le moyen ordinaire fault, l'on y adjouste le commandement, la force, le fer, le feu. Ce vice est propre aux dogmatistes, et à ceulx qui veulent gouverner et donner loy au monde »), ma soprattutto perché il saggio conosce la forza invincibile della *coustume*, seconda natura che ha definitivamente corrotto la massa degli *esprits foibles* ai quali ben si addicono le briglie « di religioni, leggi, costumi, scienze, precetti, minacce, promesse mortali e immortali ». Il saggio, se non vuole « inviare la coscienza al bordello », dice efficacemente Charron, deve « lasciare il mondo là dove è »³⁴.

Tradizionalismo e conservatorismo sono i risvolti, piú volte sottolineati, dello scetticismo di Charron, ma il significato della sua lezione è ben piú ampio: la Battista, che ha scritto alcuni lavori importanti su Charron (lo stesso non può dirsi dei troppo rapidi e riduttivi volumi di Jean Daniel Charron e Renée Kogel, rispetto ai quali resta sempre piú valido il vecchio, onesto studio di Sabrié)³⁵, ha messo bene in evidenza

³⁴ Cfr. P. CHARRON, *De la Sagesse*, secondo l'ed. 1601 che cito dall'ed. Paris 1783, II, 2, p. 299; I, 7, p. 63; I, 7, pp. 65-65; I, 16, p. 138; II, 3, p. 325; II, 8, p. 395; secondo l'ed. riveduta 1604 che cito dall'ed. Paris 1836 (con in calce le varianti rispetto alla prima), II, 2, p. 285; I, 42, p. 192; I, 42, p. 193; I, 15, p. 74; II, 3, p. 323; II, 8, p. 392.

³⁵ Tra i piú recenti studi su Charron, dopo lo studio di J.-B. SABRIÉ, *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603): l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Paris 1913, cfr. in partic. R. H. POPKIN, *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960, pp. 56-63 (nuova ed. Berkeley, Los Angeles-London 1979, pp. 55-62); M. D'ADDIO, *Il pensiero politico di Gaspare Scioppio e il machiavellismo del Seicento*, Milano 1962, pp. 345-357; A. TENENTI, *Milieu XVI^e début XVII^e siècle: libertinisme et hérésie*, in « Annales - Economies Sociétés Civilisations », XVIII (1963), cit., pp. 1-19, in partic. pp. 12 sgg.; A. LEVI, *French moralists. The theory of the passions 1585 to 1649*, Oxford 1964, pp. 95-111; G. PROCACCI, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma 1965, p. 100 sgg.; A. M. BAT-

l'importanza della *Sagesse* nel processo di laicizzazione della dottrina del diritto e dello Stato: con la radicale negazione del diritto di natura — eliminato dalla piú drastica critica scettica che utilizza insieme Sesto Empirico e le notizie sui popoli del Nuovo Mondo — e con il rifiuto di riconoscere un fondamento o una finalità di ordine etico allo Stato, ridotto a funzione meramente strumentale, utilitaristica, come garante di un ordine positivo. Su questa linea Charron — seguito dal prevalente orientamento politico dei libertini cui ha di recente dedicato un lucido saggio Vittor Ivo Comparato³⁶ — avalla il carattere coattivo del potere statale facendosi sostenitore dell'assolutismo. La connessione posta dalla Battista — che riprende con diverso sviluppo alcune rapide considerazioni di Del Noce³⁷ — tra relativismo scettico di Charron e teoria dell'assolutismo è indubbia; ma non può sfuggire come la critica scettica, rifiutando ogni significato etico allo Stato e privandolo anche di qualsiasi fondamento teologico, considerando le leggi nella loro positiva fattualità — da osservare perché leggi e non perché giuste, questo il loro « fondamento mistico », come già notava Montaigne — non solo riusciva a ritagliare uno spazio di libertà alla vita del saggio attraverso la netta distinzione fra sfera pubblica e privata, ma configurava il rapporto tra

TISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, cit., p. 51 sgg.; T. GREGORY, *La saggezza scettica di Pierre Charron*, in « De homine », n. 21, 1967, pp. 163-82; A. SOMAN, *P. Charron: a revaluation*, in « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », XXXII (1970), pp. 56-79; G. SCHNEIDER, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart 1970, pp. 154-171; M. C. HOROWITZ, *Pierre Charron's view of the source of wisdom*, in « Journal of the History of Philosophy », IX (1971), pp. 443-57; R. KOGEL, *Pierre Charron*, Genève 1972; M. C. HOROWITZ, *Natural Law as the foundation for an autonomous ethic: Pierre Charron's "De la Sagesse"*, in « Studies in the Renaissance », XXI (1974), pp. 204-27; A. SOMAN, *Methodology in the history of ideas: the case of P. Charron*, in « Journal of the History of Philosophy », XII (1974), pp. 495-501; M. C. HOROWITZ, *Complementary methodologies in the History of ideas*, in « Journal of the History of Philosophy », XII (1974), pp. 501-9; D. BOSCO, *Charron moralista: temi e problemi di La Sagesse*, in « Rivista di filos. neo-scolastica », LXIX (1977), pp. 247-78; M. IOFRIDA, *A proposito della "Sagesse" di P. Charron*, in « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa », serie III, vol. VIII, 2 (1978), pp. 525-64. Per la fortuna di Charron, oltre Sabrié e Popkin, cfr. H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933, pp. 177 sgg. e A. M. BOASE, *The fortune of Montaigne. A history of the Essais in France, 1580-1669*, London 1935, capp. VI, VII e passim.

³⁶ V. I. COMPARATO, *Il pensiero politico dei libertini*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, *L'età moderna*, Torino 1980, pp. 95-164.

³⁷ A. DEL NOCE, *La crisi libertina e la ragion di Stato*, in *Cristianesimo e Ragion di Stato*, Roma - Milano 1953, pp. 35-47.

cittadino e Stato come puramente esteriore e insieme apriva la via alla piú radicale critica delle origini stesse del potere statale e delle leggi, quale si verrà configurando in tutta maturità nel *Theophrastus redivivus*: qui lo Stato, come « mostro » innaturale, è l'espressione, con le sue leggi, del primato del piú forte, della classe che emerge vittoriosa, la quale impone propri criteri di giustizia e di equità del tutto ignoti al primitivo stato di natura e in contrasto con questo.

Gli esiti della riflessione politica libertina sono stati ben sottolineati dalla Battista quando, riesaminandone il significato nel piú generale processo di evoluzione da un'etica comunitaria a un'etica individualista (che caratterizza la società e la cultura francese del Seicento), ha rilevato come in essa si esprima il rifiuto non solo di « fondare l'istituzione monarchica su basi etiche e religiose » ma altresí di « fondare il diritto positivo su un codice etico oggettivo »; poiché non esiste una nozione oggettiva di giustizia e le leggi trovano il loro fondamento sul solo criterio dell'utile, al di fuori di ogni connotazione etica³⁸. Era la crisi di una secolare tradizione politico-giuridica, grave di implicazioni teologiche e religiose.

Sono linee di ricerche che vale la pena sviluppare: dalle fini analisi di Gassendi — sulla scorta di Epicuro — sul carattere convenzionale del concetto di giustizia in precisa connessione con il criterio dell'utile come fonte di diritto, alla formazione e alla fortuna, in ambiente libertino, della filosofia di Hobbes e del positivismo giuridico, sino alla reazione di Grozio alle tesi politiche libertine. Il ricordato saggio di Comparato costituisce in questo campo una messa a punto e insieme un programma di lavoro.

Quanto a Vanini — l'altro grande nemico e capofila denunciato dagli apologeti antilibertini con Charron, e con lui significativamente presente in alcune biblioteche parigine studiate da Henri-Jean Martin — lo stato degli studi lascia ancora spazio a ulteriori ricerche, soprattutto dopo la pubblicazione di nuovi importanti documenti sulla sua vita e le sue relazioni da parte di Spini, Namer e piú recentemente di De

³⁸ A. M. BATTISTA, *Morale "privée" et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle*, in *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975, pp. 87-119; *Come giudicano la 'politica' libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, in *Il libertinismo in Europa*, Milano - Napoli 1980, pp. 25-80.

Per il cenno a Gassendi che segue nel testo, cfr. G. GORI, *Tradizione epicurea e convenzionalismo giuridico in Gassendi*, in « Rivista critica di storia della filosofia », XXXIII (1978), pp. 137-153.

Paola. Superata la concezione di un Vanini plagiario — anche qui uno strano destino storiografico ha avvicinato Vanini a Charron ridotto per molto tempo a plagiario di Montaigne —, ricollocata la sua figura nella dinamica del libertinismo italiano da Spini, studiato piú recentemente da Corsano, Namer, Bozzi, Vasoli³⁹, resta ancora da valutare l'opera vaniniana come vero tramite fra il naturalismo rinascimentale e il libertinismo europeo, se non come una delle prime testimonianze del libertinismo di cui propone le tematiche fondamentali: radicale naturalismo in cui non trova spazio né l'immortalità dell'anima né l'esistenza di un Dio personale e provvidente; polemica antistoica e ripresa di suggestioni epicuree fino alla negazione di tutta l'etica cristiana con l'apologia delle passioni, prima fra tutte la *libido*; riduzione della varia fenomenologia religiosa — miracoli e profezie, angeli e demoni, maghi e streghe — alla struttura organica del corpo umano — dalla fantasia alla melancolia — per essere infine con piú radicale spiegazione ricondotta all'impostura politica. In questa prospettiva, l'opera del Vanini, nella sua sapiente utilizzazione delle fonti antiche e rinascimentali, — attraverso l'ambiguo gioco dialogico denunciato da Garasse — riesce a tracciare una linea di pensiero che non è affatto riducibile alle sue fonti, ma fa emergere, con abile incastro, una tradizione naturalistica antiteologica in cui confluiscono Platone e Aristotele, Epicuro e Luciano, Galeno e Avicenna, Pomponazzi e Machiavelli, Cardano e Scaligero; così da respingere da un lato ogni pretesa santificazione delle antiche filosofie — e con essa anche tutta una cospicua tradizione rinascimentale — dall'altro eliminando anche ogni residuo astrologico, fortemente presente

³⁹ G. SPINI, *Vaniniana*, in « Rinascimento », I (1950), pp. 71-90; *Ricerca dei libertini*, cit., pp. 117-135; A. CORSANO, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*, II, *Giulio Cesare Vanini*, in « Giornale critico della filosofia italiana », XXXVI (1958), pp. 201-244; E. NAMER, *Documents sur la vie de Jules-César Vanini de Taurisano*, Bari 1965; F. BORRI, *La 'ratio' e le 'leges' in Giulio Cesare Vanini*, in « Il pensiero politico », VIII (1975), pp. 299-321; FRANCESCO DE PAOLA, *Vanini e il primo Seicento anglo-veneto*, Taurisano 1979; E. NAMER, *La vie et l'oeuvre de J. C. Vanini Prince des libertins mort à Toulouse sur le bûcher en 1619*, Paris 1980 (che raccoglie anche precedenti studi dello stesso autore); C. VASOLI, *Riflessioni sul problema Vanini*, in *Il libertinismo in Europa*, cit., pp. 125-67. Un panorama degli studi vaniniani, con raccolta di saggi di vari autori, ha tracciato G. PAPULI, *Le interpretazioni di G. C. Vanini*, Galatina 1975; dello stesso, *Pensiero e vita del Vanini: verso una nuova consapevolezza filosofica e una nuova prospettiva d'azione sociale*, in « Bollettino di storia della filosofia dell'Università degli studi di Lecce », V (1977), pp. 23-52. Altri recenti studi su Vanini si troveranno nei citati saggi di Vasoli e Papuli.

in alcune peculiari fonti di Vanini, Pomponazzi soprattutto e Cardano. Esempio di uno sviluppo del naturalismo aristotelico in ambiente libertino è appunto la critica che Vanini rivolge alla tesi pomponazziana delle intelligenze celesti e in genere delle influenze dei cieli che nel *De incantationibus* sono parte integrante della spiegazione dei miracoli e delle profezie, del loro infittirsi e poi dileguarsi in concomitanza al nascere e al morire delle religioni. Spiegazione che presuppone, sottolinea Vanini, da un lato la « verità » di quei fenomeni considerati « miracolosi », dall'altro l'esistenza delle intelligenze celesti: ma come queste sono pure invenzioni della mente umana (« humanus intellectus eas fingit et ex se nomen eis indidit »), così i miracoli, le profezie non hanno alcuna realtà, non sono *vera*. Proprio per questo viene in primo piano e resta unica valida la spiegazione di Machiavelli — « atheorum facile princeps » — che sostiene « omnia falsa esse et a principibus ad incautae plebeculae instructionem conficta ut, quam ratio non posset ad officium, religio saltem duceret »⁴⁰.

È la conclusione estrema — in cui la lezione di Machiavelli lucidamente connessa al naturalismo rinascimentale prende il sopravvento — che Vanini affida alla cultura libertina la quale poi sempre insisterà su questa finalità politica del « sacro » e quindi sull'impostura delle religioni, lasciando cadere l'ambiguo contesto astrologico; del resto si ha l'impressione che in questo ambiente sia proprio l'opera di Vanini a diffondere le tesi di Pomponazzi e Machiavelli: Mersenne le presenta trascrivendo una pagina dell'*Amphitheatrum* e Garasse dice esplicitamente di conoscere Pomponazzi attraverso Vanini⁴¹.

La forte componente erudita, cioè la larga e continua utilizzazione dei classici antichi e degli autori del Rinascimento nella cultura libertina — utilizzazione che come abbiamo accennato va ancora valutata nelle sue scelte e nelle sue esclusioni — insieme al teorizzato disimpegno politico e alla connessa scelta conservatrice, ha fatto esprimere a Pintard un giudizio conclusivo che forse è qui bene riprendere in esame:

⁴⁰ Cfr. G. C. VANINI, *Amphitheatrum aeternae providentiae*, Exercitatio VI; *De admirandis naturae arcanis*, Dialogus LVI, in L. Corvaglia, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, 2 voll., Milano - Napoli 1934, vol. I, pp. 23-4, vol. II, p. 318.

⁴¹ Cfr. F. GARASSE, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou pretendus tels*, Paris 1623, p. 1013; MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum 1623, col. 379.



Ils avaient songé, eux, à utiliser tout ce qu'avait produit le XVI^e siècle incrédule, à l'étendre, à l'enrichir, pour en faire la philosophie des temps nouveaux: ils donnent l'impression de n'avoir guère sauvé que des débris: et ils sont morts avec l'apparence de vaincus, à l'arrière-garde des armées de la Renaissance.

Morti « senza ideale da comunicare » questi libertini — la cui eredità peraltro lo stesso Pintard non può non ritrovare nella seconda metà del secolo — questi umanisti « embarrassés d'une masse énorme de connaissances livresques, encombrés d'un fardeau de références, et socioux d'y ajouter encore », sono « volti verso il passato anche quando volevano lavorare per l'avvenire »⁴².

Conclusione grave, soprattutto dopo tante pagine di estrema finezza, che diviene ancora più netta nella recensione del *Libertinage érudit* scritta da Lucien Febvre che sottolineava il nesso dell'opera di Pintard con quella di Lenoble, comparsa lo stesso anno. Per Febvre questi « scettici », questi residui dell'Umanesimo « embarrassés d'un énorme fatras d'érudition livresque » hanno chiuso la loro vita con uno scacco, un aborto, una disfatta: *ratage, avortement, défaite*, e sono di fatto tagliati fuori dal processo di nascita del mondo moderno⁴³.

Già De Caprariis polemizzava contro questa interpretazione così fortemente e paradossalmente riduttiva⁴⁴: ma il discorso merita di essere approfondito seguendo altre prospettive. In realtà dietro la conclusione di Pintard, e più scopertamente ancora in Febvre, vi è ancora una prospettiva direi 'cartesiana', che da un lato rifiuta di considerare l'erudizione come positivo strumento di ricerca e di progresso, dall'altro identifica la nascita del mondo moderno con la nascita della filosofia di Cartesio o quanto meno di quel meccanicismo che avrebbe nettamente separato — e insieme « salvato » — anima e corpo, *res cogitans* e *res extensa*. Lo dice esplicitamente Febvre riferendosi a Brunschvig: cosa segna la nascita della cultura moderna? La distinzione fra pensiero e cosa, natura spirituale e natura materiale, la definizione di « una scienza che possa essere detta una scienza », « della nozione di un'anima che possa essere detta un'anima »; secondo la posizione assunta di fronte a

⁴² R. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., pp. 568-9 (ma una diversa prospettiva sembra aprirsi nelle ultime righe del volume, p. 576).

⁴³ La recensione di L. FEBVRE, comparsa nei « Mélanges d'histoire sociale », VI (1944), è stata ripubblicata con il titolo *Aux origines de l'esprit moderne: libertinisme, naturalisme, mécanisme* nel volume *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, Paris 1957, pp. 337-58.

⁴⁴ V. DE CAPRARIIS, *Libertinage e libertinismo*, cit., in partic. pp. 248 sgg.

questa distinzione, a questa « scoperta », si devono valutare gli autori del tempo e il loro posto nello sviluppo del pensiero moderno. Ed ecco allora, con una semplificazione estrema di cui il bel libro di Lenoble è in parte responsabile, respingere l'erudizione come qualcosa che non rientra in quel lineare processo dello spirito scientifico del Seicento con il quale si è fatta coincidere la nascita del mondo moderno e respingere insieme, soprattutto, il naturalismo rinascimentale per i suoi elementi panpsichistici, vitalistici, magici e astrologici che, di contro al nascente meccanicismo, rappresenterebbero, secondo Lenoble, « il luogo geometrico della confusione »⁴⁵.

Ove è inutile dire quanto questo schematismo non risponda alla realtà di un complesso sviluppo storico — all'interno stesso delle origini dello spirito scientifico moderno — per l'intreccio di suggestioni diverse, la costante presenza di filosofie panpsichistiche e ilozoistiche antiche e rinascimentali, spesso alleate, con i protagonisti della nuova scienza, nella lotta contro l'aristotelismo, la cui forte presenza nelle scuole non dovrà peraltro essere dimenticata. In realtà quel che orienta tutta la ricerca di Lenoble è la preoccupazione di salvare la distinzione tra naturale e soprannaturale, di lasciare aperta la possibilità del « miracolo » che sarebbe assicurata dal meccanicismo, mentre il naturalismo rinascimentale viene a negare quella distinzione riconducendo alla natura i miracoli di Dio. Ma se ci poniamo da un punto di vista meno « apologetico » non tarderemo a comprendere come proprio la lezione del naturalismo di un Pomponazzi, di un Cardano, di un Vanini, stia nel tentativo di ridurre nell'ambito « naturale » — sia pur della fisica aristotelica e delle sue « leggi » — tutti i fenomeni, compresi quelli che la riflessione teologica vuole riservare a Dio: la distinzione fra natura e soprannatura deriva per essi semplicemente dall'ignoranza delle cause naturali. Proprio per questa lezione tale naturalismo è ancora presente nella cultura del Seicento e offre lo schema entro cui si rende possibile l'eliminazione del sacro dalla storia, riconducendo nell'ambito naturale anche le religioni con la loro omogenea fenomenologia. Non a caso proprio Mersenne, fra le cause dell'ateismo contemporaneo, colloca « inor-

⁴⁵ R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943, p. 5 e cfr. cap. III, pp. 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 1974, pp. 330 sgg.); il riferimento a L. BRUNSCHVIG (Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris 1927, vol. I, pp. 110-11) è già in LENOBLE, *Mersenne*, cit., p. 5.



dinatum studium, nimiaque sollicitudo, qua nonnulli rebus naturalibus incumbunt, et earum motus omnes, opera proprietates et affectiones in causam naturalem referunt, adeout nihil illis supra naturam esse videatur; hinc fit ut philosophi atque medici atheismo faverint, et in eum incidere-
rint » e, piú sinteticamente, riportando le obiezioni ateistiche: « Quicquid refertur de Deo, deque miraculis in causas naturales referri potest, igitur nullus Deus astruendus est, frustra enim per plura fieri, et explicari dicuntur, quae possunt per pauciora »⁴⁶.

Il giudizio di Mersenne è perentorio e, pur nella sua prospettiva apologetica, sostanzialmente esatto; e andrebbe altresí notato che il naturalismo libertino, lungi dall'essere — come voleva Busson — « un'im-poverita sopravvivenza del naturalismo del secolo XVI »⁴⁷, si presenta con tratti diversi e nuovi: non solo perché di fatto il riferimento alla natura non è piú in diretto rapporto al sistema aristotelico — spesso polemicamente abbandonato — ma è richiamato, se volete generico, a una realtà omogenea e autonoma che trova in sé i principi capaci di spiegare i singoli fenomeni cosmici e umani, ma anche perché questo naturalismo ha eliminato ogni componente astrologica e magica per privilegiare invece l'analisi del comportamento umano in termini di condizioni ambientali (la teoria dei climi), di struttura fisiologica dell'organismo (la teoria degli umori, soprattutto della melancolia come principio di fenomeni che vanno dalla mistica alla stregoneria), di conflitto di passioni come strutture portanti della storia (analisi dell'origine dello Stato, del potere politico ecc.). Basterebbe notare in questo contesto come, rispetto alla riduzione di miracoli e profezie entro gli schemi della fisica aristotelica, alla causalità 'naturale' delle influenze celesti e delle virtù occulte, venga nettamente prevalendo la teoria politica che riconduce il « soprannaturale » alla frode, all'« impostura » dei « legislatori », dei fondatori di religioni e di Stati. Teoria antica certo, di cui si ritrovano tracce cospicue nel pensiero antico e medievale, ma che prende forza nel Rinascimento, legata ai nomi di Pomponazzi e Machiavelli, per trovare pieno sviluppo — molto al di là della tematica della « ragion di Stato » — proprio nell'area libertina, divenendone quasi un segno di riconoscimento. Quando si dice che questa riduzione naturalistica del fenomeno religioso — insieme alla chiusura dei destini umani in un cir-

⁴⁶ M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, cit., col. 230, 234.

⁴⁷ H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933, p. 2.

colare nascere e morire, secondo uno schema caro a Naudé — segna una rottura della concezione cristiana della storia e marca un « secolo senza apocalissi »⁴⁸, si sottolinea un aspetto molto importante di quel processo di caduta del sacro che caratterizza l'esperienza libertina, nel suo tentativo di analizzare l'attività umana in termini 'naturalistici' e 'realistici', in un orizzonte che esclude fughe escatologiche e mitologie religiose. Da questo punto di vista non si comprende quanto di 'negativo' è stato posto in quella felice definizione, a meno che non si assuma come specola di osservazione il tranquillo partito della Città di Dio.

Ma per tornare al giudizio di Pintard e Febvre sul significato dell'erudizione libertina, vorrei non solo sottolineare il carattere spesso fittizio e fuorviante dell'opposizione fra erudizione e spirito scientifico — basti pensare al costituirsi di una nozione di scienza empirica quale descrizione del particolare concreto « hystorico stilo » e la stretta connessione metodologica fra storia umana e « storia naturale » — ma piú decisamente respingere una prospettiva che privilegia, lungo il Seicento, lo svolgimento della « nuova scienza » liberata da ogni impuro rapporto con il lavoro erudito: si dimentica quanto alla distruzione di un antico mondo intellettuale abbiano contribuito non solo i nuovi sistemi fisici e metafisici, ma la ricerca storica, la critica erudita che, dal Rinascimento all'età dei lumi, ha costituito uno strumento assiduamente ricercato e praticato per eliminare consolidati tabù, sottoponendo a analisi filologica e riconducendo a origini umane santificate tradizioni. Il « razionalismo critico » di Naudé — sul quale ha scritto pagine tanto fini Pintard — è un esempio emblematico della carica polemica dell'erudizione libertina, senza la quale è difficile, credo, comprendere l'opera di Bayle: non a caso proprio Naudé — dall'*Instruction* all'*Apologie*, dalle *Considérations* al *Mascurat* — insiste sulla critica erudita come premessa per una *censura veri*⁴⁹, sullo studio della storia come strumento per 'emanipare' lo spirito e « le mettre en pleine et entière possession de son bien »⁵⁰.

⁴⁸ G. SPINI, *Ricerca dei libertini*, cit., pp. 34 sgg.

⁴⁹ *De censura veri* è il titolo di un'opera che G. Naudé aveva in animo di scrivere, come accenna in una lettera a Peiresc del 16 giugno 1633 (*Lettres inédites écrites d'Italie à Peiresc, 1632-1636*, par Tamizey de Larroque, Paris 1887, p. 22).

⁵⁰ G. NAUDÉ, *Apologie pour les grands hommes supçonnez de magie*, Paris 1625, p. 129.

Su Naudé si ricorderanno i saggi di Ch. BISSEL, *Die "Bibliographia politica"*



Più in generale non può sfuggire come l'erudizione, ritrovando nel passato titoli di credito a sostegno delle posizioni scettiche e libertine, veniva proponendo una lettura nuova e diversa di autori che autorevoli tradizioni storiografiche avevano letto in tutt'altra prospettiva: di qui un'interpretazione della cultura antica che rompeva lo schema della continuità fra mondo precristiano e mondo cristiano; è questa, già lo notava Del Noce, un'acquisizione tipica del pensiero libertino⁵¹. Il quadro della storia della filosofia antica come storia dell'ateismo delineato dal *Theophrastus redivivus* — con tutto il suo apparato erudito — è appunto il preciso contrario della prospettiva storiografica proposta da tanta parte della tradizione cristiana e ripreso negli schemi umanistici della *pia philosophia*⁵².

Credo sia necessario insistere sui nuovi schemi storiografici proposti dalla cultura libertina: essa non è solo rivolta al passato — anche perché quel passato è ben diversamente utilizzato per una battaglia nel presente — ma è estremamente attenta a tutto quanto poteva contribuire a mutare prospettive pacificamente accolte, affrontando i problemi così della storia sacra come della storia profana con spirito disincantato, nella denuncia dei « pregiudizi », delle « superstizioni », degli « errori » di cui era infarcita la cultura tradizionale (si ricordi il programma mai realizzato di Naudé di scrivere l'*Elenchus rerum hactenus falso creditarum*), per ricondurre nell'ambito della ragione e della natura l'analisi del com-

des Gabriel Naudé, Erlangen 1966; e di J. A. CLARKE, *Gabriel Naudé, 1600-1653*, Hamden Conn. 1970; in Italia, oltre la scheda di B. CROCE, *La grande superiorità della filosofia italiana del Rinascimento rispetto alla francese secondo Gabriele Naudé*, in *Aneddoti di varia letteratura*, vol. II, Bari 1953, pp. 160-2 (già in « Quaderni della Critica », IV, 1948, quad. 10, pp. 116-17): V. DE CAPRARIIS, *Politica ed erudizione nel pensiero di Gabriel Naudé*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana », IV (1950-52), pp. 29-53; G. PROCACCI, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, cit., pp. 100-6, 170-2, 288-90, 329-30 e *passim*; F. SIMONE, *Un aspect négligé de l'italianisme de Gabriel Naudé*, in *L'italianisme au XVII^e siècle*, Suppl. al n. 35 di « Studi francesi », XII (1968), pp. 31-37; V. MARTINO, *Gabriel Naudé e il pensiero politico libertino*, in « Pubblicazioni dell'Università di Bari - Annali della Facoltà di Magistero », VI (1967), pp. 173-200; G. MIRANDOLA, *Naudé a Padova. Contributo allo studio del mito italiano nel secolo XVII*, in « Lettere italiane », XIX (1967), pp. 239-47; A. PESSINA, *Etica del privato e laicizzazione dello Stato. Naudé interprete di Charron*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », LXXI (1979), pp. 508-42.

⁵¹ A. DEL NOCE, *La crisi libertina e la Ragion di Stato*, cit., pp. 35-6.

⁵² T. GREGORY, *Theophrastus redivivus*, cit., in partic. pp. 12 sgg.

portamento umano nelle sue varie manifestazioni, nella sua storia: « esquarrer toutes choses au niveau de la raison », scriveva icasticamente Naudé⁵³. È in questo campo che l'erudizione libertina consuma alcune esperienze cruciali e incide significativamente nella « crisi della coscienza europea ».

Ho volutamente fatto riferimento al celebre libro di Hazard perché ritengo — e già da altri del resto è stato osservato — che molti dei temi che egli ritrova negli ultimi decenni del Seicento siano già presenti nella prima metà del secolo. Non si tratta di cedere alla tentazione di trovare sempre nel passato i germi del futuro: ma quando ad esempio Hazard insiste su tutto quello che ha rappresentato per la cultura europea l'esperienza del diverso, le scoperte geografiche, i viaggi, le notizie dei popoli lontani dall'Europa, noi ritroviamo una tematica saliente della cultura libertina che nelle relazioni su usi e costumi di Paesi antichi e nuovi — dalla Cina all'America — vedeva una valida conferma di un radicale relativismo che investe il campo delle norme etiche civili religiose fino alla negazione di quella fede nell'immutabilità e universalità della natura umana che era stata, secondo Meinecke, la stella polare della tradizione occidentale per quasi due millenni.

Il problema è da tempo presente alla storiografia: non starò quindi a ricordare le classiche opere di Chinard, di Atkinson, di Pinot, i volumi di Romeo e di Gerbi⁵⁴, fino ai più recenti contributi di Pastine, Mishra, Beonio Brocchieri, Gliozzi, Zoli raccolti negli *Atti* del Convegno promosso da questo Centro nel '77 su *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*⁵⁵, né il precedente lucido problematico

⁵³ G. NAUDÉ, *Instruction à la France sur la verité de l'histoire des Frères de la Roze-Croix*, Paris 1623, p. 64.

⁵⁴ G. CHINARD, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle*, Paris 1911; *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris 1913; G. ATKINSON, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, Paris 1935; R. ROMEO, *Le conquiste americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Milano - Napoli 1954; A. GERBI, *La Natura delle Indie Nove. Da Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Milano - Napoli 1975.

Per la nascita e la fortuna del mito della Cina nel Seicento, dopo il classico volume di V. PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris 1932, si veda il saggio di S. Zoli citato nella nota seguente: ad esso si rimanda anche per la più recente bibliografia.

⁵⁵ *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, Firenze 1978, che comprende i seguenti saggi: D. PASTINE, *Il problema teologico delle culture non cristiane*, pp. 1-22; L. P. MISHRA, *Di alcuni aspetti dell'induismo*



quadro tracciato da Garin nel '71 *Alla scoperta del « diverso »: i selvaggi americani e i saggi cinesi*⁵⁶. Ricorderò invece, tra i lavori piú recenti, i volumi di Landucci e Gliozzi ove è dato il giusto rilievo all'importanza dell'area del libertinismo erudito per le discussioni su civiltà diverse dall'europea, la cinese come l'americana, e sulle origini della specie umana⁵⁷.

Già il significato delle scoperte geografiche negli *Essais* di Montaigne è noto, cosí come le conclusioni relativistiche cui egli era giunto e che saranno ben altrimenti approfondite e radicalizzate da Charron. Sulla stessa linea di quest'ultimo si muove nei suoi *Dialogues* La Mothe le Vayer, soprattutto discutendo *De la philosophie sceptique*: qui la testimonianza di autori antichi (come Diodoro e Sesto Empirico) e recenti, soprattutto Herrera, Oviedo, Ramusio, è addotta per confermare il decimo tropo di Sesto (« qui considerare les moeurs, coustumes et opinions diverses des hommes »): la costante comparazione di usi e costumi permette di concludere « Il n'y a folie, pourveu qu'elle soit bien suivie, qui ne passe pour sagesse, il n'y a vertu qui ne soit prise pour un vice, n'y vice qui ne tienne lieu de vertu ailleurs »; fino alla ripresa di un tema antico che viene ad assumere nuovo significato nella riflessione politica del tempo, cioè che « il n'y avoit rien qui fust naturellement iuste ou iniuste » essendo il giusto e l'ingiusto *non natura sed lege*, e alla denuncia delle follie di un dogmatismo che non solo ipostatizza una scala di valori come assoluta, ma, con evidente impostura, erige in legge venuta dal cielo le piú diverse follie; il cenno all'impostura delle religioni non è poi troppo crittico:

Escrire des fables pour des veritez, donner des contes à la posterité pour des histoires, c'est le fait d'un imposteur, ou d'un autheur leger et de nulle consideration; escrire des caprices pour des revelations divines, et des resveries pour

alla luce delle relazioni dei viaggiatori europei del XVI e del XVII secolo, pp. 23-45; P. BEONIO BROCCIERI, *Il Giappone e la cultura europea nel Seicento*, pp. 447-66; G. GLIOZZI, *Il "Nuovo Mondo" nella cultura del Seicento*, pp. 67-84; S. ZOLI, *La Cina nella cultura europea del Seicento*, pp. 85-164.

⁵⁶ Pubblicato nel « Quaderno » n. 2 dell'Ente autonomo del Teatro Comunale di Firenze, 1971, pp. 25-49 come relazione a una tavola rotonda su « Rapporto tra la musica occidentale e le civiltà mondiali extraeuropee », poi nel volume *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, Roma-Bari 1975, pp. 329-62.

⁵⁷ S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari 1972; G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze 1976.

des loix venuës du Ciel, c'est à Minos, à Numa, à Mahomet, et à leurs semblables, estre grands Prophetes, et les propres fils de Iupiter⁵⁸.

Le notizie sulla varietà dei costumi vengono incorporate nell'esperienza libertina che — attraverso la polemica contro la pretesa di universali valori, di conoscenze assolute — giunge a mettere in dubbio l'esistenza di un'identica omogenea natura: che seppur originariamente esisteva, è poi stata sostituita da quella seconda natura che è la *coustume*, veicolo ormai incorreggibile di errori e superstizioni. Le considerazioni degli *Essais*, soprattutto nel capitolo XXIII del I libro « de la coustume », assumono un valore paradigmatico in ambiente libertino: e come Montaigne riduceva alla *coustume* anche le cosiddette leggi della coscienza (« les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume »)⁵⁹, La Mothe denuncia come espressione della *coustume* — e non voce di una natura incorrotta, né segno del lume divino — il consenso universale, che è consenso di folli: « le mot *plebiscitum* me fait faire trois pas en arriere; ne croyant pas qu'il y ait rien de si populaire que de se tromper »⁶⁰. Non è solo critica degli errori popolari,

la populace ... beste à plusieurs testes, vagabonde, errante, folle, estourdie, sans conduite, sans esprit, ny iugement ... tout ce qu'elle pense n'est que vanité, tout ce qu'elle dit est faux et absurde, ce qu'elle improuve est bon, ce quelle approuve mauvais, ce qu'elle loue infame, et tout ce qu'elle fait et entreprend n'est que pure folie⁶¹,

ma precisa polemica contro l'argomento del *consensus gentium* al quale con sempre maggiore insistenza ricorreva l'apologetica del Seicento per

⁵⁸ LA MOTHE LE VAYER, *De la philosophie sceptique*, in *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens* par Orasius Tubero, Francfort 1506, pp. 27, 41, 43; come è noto il luogo e la data d'edizione sono falsi e questa ediz. è forse del 1633 (ma una prima ediz. sarebbe del 1630): cfr. R. PINTARD, *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, cit., pp. 5 sgg.; anche J. BEAUDE, *Le Dialogue d'Orasius Tubero sur le sujet de la divinité*, in « Recherches sur le XVII^e siècle », I (1976), pp. 50-62.

⁵⁹ M. DE MONTAIGNE, *Essais*, I, 23, ed. M. Rat, Paris 1952, vol. I, p. 121.

⁶⁰ LA MOTHE LE VAYER, *Le Banquet sceptique*, in *Quatre dialogues*, cit., pp. 133-134; si ricordi CHARRON, *De la Sagesse* (1601), I, 16, ed. cit., p. 135; (1604), I, 15, ed. cit., p. 71: « Le plus grand argument de verité c'est le general consentement du monde. Or le nombre des fols surpasse de beaucoup celuy des sages ... ».

⁶¹ G. NAUDÉ, *Considerations politiques sur les coups d'Etat*, Roma 1639, pp. 152-154.

dimostrare le verità fondamentali della tradizione spiritualistica e della teologia naturale, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio⁶². Inutile ricordare come la polemica di Gassendi contro il dogmatismo aristotelico, il platonismo di Herbert di Cherbury, la nuova metafisica di Descartes, batta insistentemente sull'impossibilità di trovare nozioni comuni e innate in tutti i popoli, perché popoli interi — « ut nuperae de novo orbe relationes factae testantur » — non sanno nulla di Dio né della Provvidenza, dell'immortalità dell'anima o di un diritto naturale⁶³.

Da questa esperienza della varietà dei popoli — unita alla critica scettica della ragione — nasceva la distaccata posizione del saggio, di cui abbiamo visto i risvolti politici, il disprezzo per la moltitudine con i suoi miti e riti: proprio mentre Descartes andava scrivendo quella nota pagina sul buon senso come la cosa meglio distribuita fra gli uomini, La Mothe, in quel *méschant libre* del quale Descartes ebbe forse notizia, poteva scrivere che il buon senso è ormai moneta fuori corso, merce di contrabbando:

Voilà donc ce bon sens, ou ce bon esprit dont on se veut tant prevaloir, qui n'est plus d'usage que dans le desert et la solitude, puis que dans le cours et traffic de la vie civile, il passe pour marchandise de contre bande, ou pour monnoye deffenduë, et qui n'est de mise, plustost capable de vous nuire et mettre en peine, que de vous servir en vos affaires et au besoin⁶⁴.

Di qui quella rinuncia al proselitismo, alla propaganda, quell'imperativo charroniano di « lasciare il mondo là dove è » che ha fatto giudicare i nostri libertini come dei reazionari. Ove però non andrà dimenticato che proprio attraverso questo atteggiamento scettico, attraverso la voluta rinuncia a universali scale di valori si apriva una strada maestra alla tolleranza come grande ideale civile e con essa al rispetto della « coscienza errante ».

⁶² Cfr. H.-M. BARTH, *Atheismus und orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971, pp. 183 sgg.

⁶³ T. GREGORY, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, cit., pp. 101-5; P. GASSENDI, *Ad librum ... Herberti Angli de veritate Epistola*, in *Opera*, cit., vol. III, p. 417 AB; *Disquisitio metaphysica*, in *Opera*, vol. III, p. 357 B.

⁶⁴ LA MOTHE LE VAYER, *De la philosophie sceptique*, cit., p. 53; a questi *Dialogues* d'Orasius Tubero accennerebbe Descartes in varie sue lettere a Mersenne del 1630, secondo una suggestiva ipotesi di R. PINTARD, *Descartes et Gassendi*, in « Travaux du IX^e Congrès de philosophie - Congrès Descartes », II, « Etudes cartésiennes », II partie, Paris 1937, pp. 120-1; *Le libertinage érudit*, cit., p. 205.

Altri temi si raccolgono attorno al discorso sulla varietà delle usanze di popoli antichi e nuovi: ricorderò soltanto come anche qui l'analisi critica della fenomenologia religiosa sembra costituire un motivo privilegiato: già l'esame comparato di miti e riti che si trovano con costante analogia fra i diversi popoli (dagli oracoli e i miracoli alla « genealogia degli dei ») porta verso la negazione di una « storia sacra » privilegiata e riconduce piuttosto l'origine e lo sviluppo delle religioni allo smarrimento dei primitivi di fronte alle forze del cosmo, all'ignoranza delle cause naturali, all'astuzia dei legislatori; parallelamente si sottolineava — secondo una suggestione di Montaigne e di Charron — il carattere del tutto relativo della scelta religiosa, legata all'ambito delle tradizioni del Paese in cui si è nati. Inoltre le notizie sui popoli del nuovo mondo che « senza religione », « atei », non solo conducono una vita virtuosa, sono « buoni selvaggi », ma conoscono forme di vita associata, di organizzazione politica, mettevano in crisi l'idea che la religione, il timore degli dei, fosse un elemento naturale e necessario per la vita civile.

La netta dissociazione fra virtù etica e religione teorizzata da Charron, trovava qui una precisa conferma, insieme alla sensazione che forse proprio la religione ha introdotto un elemento di turbamento e di decadenza nel primitivo stato di natura. Il medico Guy de la Brosse, scriveva: « Questi grandi popoli senza leggi e senza religioni, vivendo secondo natura, non avevano vizi fra loro... noi invece, sperando un bene maggiore, combattiamo continuamente contro la natura... e questa guerra è chiamata il cammino della virtù », e ancora: « la natura e la virtù non sono nate insieme. Da molto tempo la prima governava il mondo con la semplicità delle sue leggi, quando apparve la virtù... Poi essendo stata legata la virtù alla legge, la religione l'ha fatta sua schiava e l'ha messa alle strette, gli ha reso la natura sospetta sicché da amiche che erano ora non fanno altro che litigare... »⁶⁵.

Del resto, si domanda La Mothe, cosa ha portato l'Occidente al Nuovo Mondo? « Per soddisfare l'ambizione, l'avarizia e tutte le avidità degli uomini » i conquistatori non solo hanno « spopolato e devastato tutto l'altro emisfero con atti inumani tanto sconcertanti quanto innumerevoli », ma hanno imposto « le nostre vecchie leggi corrotte » sostituendole a quelle « della pura natura ». Non era sufficiente la natura

⁶⁵ G. DE LA BROUSSE, *Traicté contre la mesdisance*, Paris 1624, pp. 183-5, 188-9; cfr. R. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., pp. 197-8.

alla salvezza, invece di un cristianesimo imposto con la forza (« de si mauvaise main »)? Infine anche se quei popoli fossero atei, non è meglio l'ateismo della superstizione? ⁶⁶.

Così l'esperienza dei popoli « atei » conduceva alla negazione di quel nesso etica-politica-religione che pareva essenziale alla vita civile e si configurava invece l'emblematica figura dell'ateo virtuoso. Contemporaneamente entrava in crisi tutta la dottrina della redenzione: se l'esaltazione della « virtù dei pagani » da Socrate a Confucio, secondo il celebre scritto di La Mothe le Vayer, elideva la nozione di peccato originale, la costatata esistenza di tanti popoli nel vecchio e nuovo mondo, ai quali non è giunto il messaggio evangelico, metteva in discussione l'universale valore salvifico della morte di Cristo. Si dovrà dunque riconoscere, chiedeva Vanini come poi l'autore del *Theophrastus redivivus*, che il regno del demonio è più ampio e forte del regno di Dio? « Efficacior est... diaboli quam dei voluntas... Vult daemon damnari omnes, innumeri damnantur » ⁶⁷.

D'altro canto la conoscenza sempre più ravvicinata delle storie di popoli lontani dall'Europa — dai « saggi » cinesi ai « selvaggi » del Nuovo Mondo — poneva insistentemente il problema dell'origine di quei popoli e delle loro civiltà, in rapporto con la storia biblica e la sua limitata e ben composta cronologia. È un problema recentemente affrontato da Gliozzi nel volume *Adamo e il Nuovo Mondo*, e che proprio nell'area libertina aveva trovato una prima paradossale dirompente soluzione in Isaac La Peyrère, amico di La Mothe le Vayer e legato all'ambiente dei libertini eruditi; è un autore sul quale di recente la storiografia è tornata con rinnovato interesse: basterà ricordare quanto hanno scritto, oltre al Gliozzi, Pastine, Dini e Popkin che ha significativamente aggiunto un capitolo dedicato a La Peyrère nella sua ultima recente edizione della *History of scepticism* ⁶⁸. È questa una linea di ricerca che deve essere

⁶⁶ *Dialogue sur l'opiniastreté*, in *Cinq autres dialogues ... faits comme les precedents à l'imitation des anciens*, Francfort 1606 (si tratta forse dell'ed. 1633; cfr. *supra*, p. 27, n. 58), pp. 172-73.

⁶⁷ G. C. VANINI, *De admirandis naturae arcanis*, dial. XVI, ed. cit., p. 313; cfr. T. CAMPANELLA, *Atheismus Triumphatus*, 2, Parisiis 1636, p. 13; T. GREGORY, *Theophrastus redivivus*, cit., p. 155.

⁶⁸ G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo*, cit., pp. 535 sgg.; D. PASTINE, *Le origini del poligenismo e Isaac La Peyrère*, in « *Miscellanea Seicento* », vol. I, Firenze 1971, pp. 7-234; A. DINI, *La teoria preadamitica e il libertinismo di La Peyrère*, in « *Annali dell'Istituto di filosofia* », Università di Firenze - Facoltà di

proseguita non solo per una piú attenta ricostruzione delle origini della critica biblica in area libertina — dall'*Heptaplomeres* di Bodin a La Peyrère fino a Hobbes e al *Theophrastus redivivus* — ma per il piú ampio problema della storia delle origini della civiltà in rapporto polemico con l'angusto quadro biblico, che avrà nel secondo Seicento quegli sviluppi e quella importanza che Paolo Rossi ha acutamente sottolineato nelle *Sterminare antichità* e poi ancora ne *I segni del tempo*⁶⁹: la discussione sulle origini dell'uomo, i tentativi di datare a tempi remotissimi la civiltà egizia, caldea, cinese, americana, il dibattito sugli oracoli e le sibille, la riduzione della storia biblica a semplice storia del popolo ebreo, saranno denunciati come segni sicuri di libertinismo, via aperta all'ateismo.

Non a caso Pascal, con la sua sensibilità estrema a segni di libertinismo e di irreligione, nel progetto apologetico di cui restano testimonianza *I Pensieri*, si proponeva di scrivere « contre l'histoire de la Chine », polemizzava contro le « extravagances des préadamites » e preparava una linea ben precisa di difesa della veridicità del racconto mosaico, fondata su calcoli cronologici cari all'apologetica contemporanea, per mostrare come Mosè avesse attinto a testimoni diretti dei fatti narrati, tanto da poter essere considerato « un historien qu'on peut appeler contemporain »; sicché di fronte alla storia mosaica « la plus authentique du monde », tutte le altre come quelle degli Egizi e dei Cinesi, non solo sono piú recenti, ma sono del tutto favolose, perché « ces historiens fabuleux ne sont pas contemporains des choses dont ils écrivent »⁷⁰.

L'uso che i libertini venivano facendo delle scoperte geografiche, delle notizie sui popoli recentemente entrati in contatto con l'Europa, si presenta dunque come un momento non secondario del piú ampio processo di dissoluzione di un cosmo assicurato da venerate tradizioni fi-

Lettere e filosofia, Firenze 1979, pp. 165-235; R. H. POPKIN, *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley - Los Angeles - London 1979, pp. 214-28.

⁶⁹ P. ROSSI, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa 1969; *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979.

⁷⁰ B. PASCAL, *Pensées*, Br. 594, 651, 622, 628; Lafuma 481, 575, 474, 436, nonché il frammento restituito a Pascal da J. MESNARD e raccolto da Lafuma nell'ed. PASCAL, *Oeuvres complètes*, Paris 1963, p. 639. Cfr. H. GOUHIER, *Blaise Pascal: commentaires*, Paris 1966, pp. 220 sgg.; T. SHIOKAWA, *Pascal et les miracles*, Paris 1977, pp. 194 sgg.; G. COUTON, *Libertinage et apologétique: les Pensées de Pascal contre la thèse des trois imposteurs*, in « XVII^e Siècle », XXXII (1980), cit., pp. 181-95.



siche e metafisiche, cui corrispondeva una precisa scala di valori e un concetto di civiltà e di barbarie tramandato da una storia millenaria.

Un altro tema, strettamente connesso ai problemi fin qui esaminati, merita di essere seguito: la crisi di un cosmo antico con tutti i suoi valori coinvolgeva la posizione stessa dell'uomo nel mondo. Messo in discussione dalla nuova cosmologia, l'antropocentrismo — elemento essenziale di bene ordinate costruzioni filosofiche e soprattutto della storia biblica e della teologia cristiana — costituisce uno dei bersagli verso i quali più insistentemente si volge la polemica libertina che riprende, portandolo alle estreme conseguenze, l'antico paragone uomo-animale. Le pagine di Montaigne sulla condizione degli animali, la loro intelligenza, persino la loro religione sono troppo note per essere qui ricordate: esse utilizzano una serie di notazioni, tratte da naturalisti e moralisti antichi, da Plinio a Plutarco, tutt'altro che estranei alla saggistica del Cinquecento. Ma già in Montaigne quei testi convergono sistematicamente nel paragone con l'uomo per mettere in crisi la certezza della sua superiorità. Il tema è ampiamente sviluppato da Charron che se è sicuro degli *advantages des bestes* rispetto agli uomini, vantaggi « certains et hors de dispute », non lo è ugualmente dei presunti vantaggi dell'uomo « qui sont disputables et que, peut-estre, sont au rebours pour les bestes contre l'homme »: tanto più che le bestie non sono affatto prive delle facoltà spirituali, anzi fanno « concludere » gli universalisti dai particolari, usando « discours et ratiocinations »; sono in tutto « più libere degli uomini », praticano la virtù meglio degli uomini; se poi tutto questo si volesse ridurre a « inclinazione e istinto naturale » sarebbe una considerazione che ancora una volta si ritorce contro gli uomini giacché « è senza paragone più nobile, onorevole e simile alla divinità agire per natura piuttosto che per arte e per istruzione ». Sicché « vainement et mal l'homme se glorifie tant par dessus les bestes »⁷¹.

Nella prima metà del Seicento, in area libertina, il tema prende uno sviluppo più apertamente polemico: non si dimentichi, d'altra parte, che proprio a Naudé si deve la pubblicazione dello scritto di Rorarius che diventerà un punto di riferimento significativo in tutto il secolo⁷².

⁷¹ P. CHARRON, *De la Sagesse* (1601), I, 8, ed. cit., pp. 71 sgg.; (1604), I, 35, ed. cit., pp. 124 sgg.; cfr. MONTAIGNE, *Essais*, II (nel corso del celebre cap. XII, *Apologie de Raimond Sebond*), ed. cit., pp. 132 sgg.

⁷² H. RORARIUS *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine libri duo*,

Non si tratta piú solo di un paragone introdotto per colpire la vanità umana; esso diviene preciso argomento polemico contro la tradizione spiritualistica cristiana e anzitutto contro l'antropocentrismo biblico. Già per sé attribuire all'animale una facoltà razionale prossima a quella dell'uomo metteva in crisi un argomento centrale a favore dell'immortalità dell'anima umana: l'esser questa dotata di una facoltà propria, l'intendere, superiore ai sensi e prova quindi della sua autonomia e spiritualità era argomento che aveva assunto un valore centrale nel corso delle dispute suscitate dall'interpretazione pomponazziana. Ma anche al di fuori delle scuole e delle polemiche sull'autonomia dell'intelletto nel contesto della psicologia aristotelica, il paragone uomo-animale presente nella saggistica secentesca portava direttamente all'ipotesi di una sostanziale analogia di natura e di destini, chiudendo l'uomo nel naturale ciclo di vita e morte, senza sopravvivenza. Scriveva nel 1634, fra tanti, Jean Silhon:

Car si l'on venoit à confesser que les Bestes eussent un Principe de Raison, et d'Intelligence aussi bien que l'Homme, comme quelques uns pretendent: qu'elles usassent d'election, et fussent capables de Bonté, de Justice, de reconnoissance et des autres vertus Morales aussi bien que luy; bref que la nature leur eust fait les avantages qu'on s' imagine, et donné par precipû ce qu'elle a refusé à l'Homme; combien y en a t'il qui infereroient de là, que puis qu'on confesse que les Ames des Bestes sont mortelles ... il faut avoüer que l'Ame de l'Homme est pareillement mortelle.

Preoccupazioni non diverse manifestava Descartes sul finire della V parte del *Discours de la méthode*, con l'evidente proposito di sottolineare la possibile utilizzazione apologetica della sua teoria dell'animale-macchina:

... après l'erreur de ceux qui nient Dieu ... il n'y en a point qui esloigne plutost les esprits foibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'ame des bestes soit de mesme nature que la nostre, et que, par consequent, nous n'avons rien a craindre, ni a esperer, après cete vie, non plus que les mouches et les fourmis⁷³.

Parisiis 1648; nell'*Epistola* di dedica ai fratelli Du Puy, Naudé ricorda la «libertas illa philosophica» di cui si godeva nel loro «Museo», sempre aperto ai piú dotti uomini nel tempo (pp. 5-6).

⁷³ J. DE SILHON, *De l'immortalité de l'ame*, Paris 1634, p. 485; DESCARTES, *Discours de la méthode*, in *Oeuvres de Descartes*, AT, VI, p. 59. Cfr. H. BUSSON, *La pensée religieuse française*, cit., pp. 186 sgg.; G. BOAS, *The happy beast in french thought of the Seventeenth Century*, Baltimore 1933; per gli sviluppi post-

L'importanza capitale che veniva a assumere il paragone uomo-animale in polemica con lo spiritualismo e l'antropocentrismo cristiano è ben sottolineata da Lessio: scrivendo *adversus atheos et politicos* egli così riassumeva l'argomento principale (*ratio praecipua*) addotto contro l'immortalità dell'anima e l'esistenza di un Dio provvidente:

Videmus enim homines et bruta similiter concipi, formari, nasci, ali, auge-scere, senescere, mori: similibus constare partibus tum internis, tum externis, quae singulae similes usus in utrisque habeant. Sicut ergo moriente et expirante bruto, in nihilum evanescit ejus anima, nec quidquam illius post corpus superest: ita dicendum videtur moriente homine, animam ejus in nihilum redire.

Non diversamente si articola l'argomento ateistico nell'*Atheismus triumphatus*: « Porro si consimilia cupiunt, agunt et patiuntur bestiae nobiscum: ergo omnes eiusdem sumus naturae »⁷⁴.

Del testo di Lessio si servirà Vanini che, nel *De admirandis*, aveva fortemente insistito — riproponendo certa tematica rinascimentale ma conferendole un netto risvolto ateistico — sulla nascita dei viventi *ex putredine, ex spuma maris, e putrefactione*, e sull'ipotesi — sempre messa in bocca all'ateo — di un'analogia origine dell'uomo, « fortuito ex limo terrae », « ex simiarum, porcorum et ranarum putredine », « Iis enim est, aggiungeva, in carne moribusque persimilis »; non valga, insisteva, a privilegiare l'uomo la statura eretta, frutto dell'educazione, né il presunto impero sugli altri viventi con i quali è invece in lotta continua: « Si interfecit homo interfecitur quoque, si vorat voratur »⁷⁵.

È una pagina di Vanini — « grand advocat de l'impiété » — ben presente a Garasse che si dilunga a confutarla osservando con tutta serietà che nel tempo sono certo più i pesci pescati dagli uomini che i pescatori mangiati dai pesci, ma che non si lascia neppure sfuggire la matrice pagana dell'obiezione e la più grande portata del paragone uomo-

cartesiani, L. COHEN ROSENFELD, *From beast machine to man-machine. Animal soul in french letters from Descartes to La Mettrie*, New York 1941; H. KIRKINEN, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du Règne de Louis XIV (1670-1715). Étude sur l'histoire des idées*, Helsinki 1960; ma di capitale importanza, per tutto il problema, resta la voce *Rorarius* del *Dictionnaire* del Bayle.

⁷⁴ L. LESSII *De Providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus atheos et politicos* (1613), in *Opuscula*, III, Parisiis 1880, p. 431; T. CAMPANELLA, *Atheismus triumphatus*, 14, p. 16.

⁷⁵ G. C. VANINI, *De admirandis naturae arcanis*, dial. XXX, XXXVII, ed. cit., pp. 152 sgg., 178 sgg.

animale: « Il y a long temps que les atheistes ont remué cette pierre de scandale, et que certains meschans esprits ont pris Dieu à partie, de ce qu'il avoit en apparence avantage les bestes par dessus les hommes »⁷⁶.

Anche Mersenne nel riassumere le obiezioni degli atei, dà un rilievo centrale al paragone uomo-animale tratto da Vanini, poi ripreso e lungamente discusso nel corso del commento genesiaco alla *Quaestio* trentacinquesima « an belvae mundi primordiis loquerentur ac ratione pollerent »: questione *non parva* che, se risolta nel senso di attribuire ragione e intelletto alle bestie, è prova evidente di empietà e di ateismo perché lega a identici destini le anime di uomini e di animali, negando all'uomo quel primato che la Bibbia, quindi la parola di Dio, gli ha assegnato⁷⁷. Circa negli stessi anni i giudici contestavano a Théophile de Viau, nel lungo processo, « du mespris de l'homme, de la louange des bestes qui suivent la nature »⁷⁸.

La polemica libertina, attraverso il paragone uomo-animale, sposta anche il senso della piú tradizionale tematica dell'immortalità dell'anima, divenuta marginale — la critica scettica ha rinunciato ad argomenti probanti l'immortalità — rispetto alla messa in discussione della posizione dell'uomo nel mondo. La Mothe le Vayer — sulla scorta di Charron e di un'antica tradizione dossografica — verrà sottolineando con efficacia il nesso tra la negazione di una differenza specifica fra uomo e animale e la polemica contro il presunto primato dell'uomo. È una pagina emblematica ove, dopo aver ricordato l'opinione di antichi filosofi secondo i quali la differenza della capacità discorsiva fra uomo e animale è solo *secundum plus et minus, qui ne changent point l'espece*, per asserire — con i pitagorici e gli epicurei — che noi non abbiamo alcun dominio sugli animali, polemizza contro gli stoici con una battuta che sarà altrimenti sviluppata da Cyrano:

Je ne m'arresteray point non plus sur ce que tous les hommes conviennent quasi avec les Stoïciens, à se persuader que ce monde n'est fait que pour eux,

⁷⁶ F. GARASSE, *Doctrine curieuse*, cit., p. 715.

⁷⁷ M. MERSENNE, *Quaestiones in Genesim*, cit., col. 234: « More belluarum tam in nativitate, quam in vita et morte sese habent homines, igitur nulla immortalitas animae, neque per consequens ullus Deus admittendus est »; cfr. col. 1261 sgg.

⁷⁸ Cfr. F. LACHÈVRE, *Le procès du poète Théophile de Viau*, cit., t. I, pp. 375-6.

et que particulièrement ils sont maistres de la vie de tous les autres animaux, desquels ils se nourrissent, comme les chats, peut estre, se persuadent que Dieu n'a créé les rats et les souris que pour les engraisser⁷⁹.

Si ricordi la storia degli uccelli negli *Estat du soleil*: se i piú saggi si domandano come l'uomo possa essere « si sot et si vain qu'il se persuade que nous n'avons esté fait que pour lui », la « commune » tagliava corto:

pour la commune, elle crioit que cela estoit horrible de croire qu'une beste qui n'avoit pas le visage fait comme eux eut de la raison. « Hé quoy, murmuroient-ils l'un à l'autre, il n'a ny bec, ny plumes, ny griffes, et son âme seroit spirituelle? O Dieux! quelle impertinence ».

Né meglio l'uomo era uscito dal confronto con gli animali negli *Estats de la lune*: con molta crudeltà Cyrano accusa i preti di aver inculcato la « credenza » « que c'estoit une impiété espouvantable de croire que non seulement des bestes, mais des monstres, fussent de leur espèce » e mette sulla loro bocca tutti gli argomenti — ma rovesciati — che erano comuni nelle opere dei teologi: con la lode di Dio perché ha dato agli animali quattro zampe (« Dieu ne se volut pas fier d'une chose si précieuse à une moins ferme assiette »), affidando invece l'uomo « au caprice de la Nature, laquelle, ne craignant pas la perte de si peu de chose, ne les appuya que sur deux pattes »; e la contrapposizione della *disette* della stazione eretta (« car cette posture suppliante tesmoigne qu'ilz cherchent au Ciel pour se plaindre à Celuy qui les a créés ») alla « heureuse condition » degli animali con la testa rivolta verso terra « pour contempler les biens dont nous sommes seigneurs »⁸⁰.

Polemica che trova il suo completamente nella liquidazione dell'antropocentrismo e del geocentrismo biblico chiaramente connessi da Cyrano, aperto piú di altri libertini alle suggestioni della nuova scienza:

Adjoustez à cela l'orgueil insupportable des humains, qui leur persuade que la Nature n'a esté faite que pour eux, comme s'il estoit vraysemblable que le Soleil, un grand corps quatre cens trente quatre fois plus vaste que la Terre, n'eût esté allumé que pour meurir ses neffles, et pommer ses choux. [...] Quoy! parce

⁷⁹ LA MOTHE LE VAYER, *De l'ignorance louable*, in *Cinq autres dialogues*, cit., p. 71.

⁸⁰ CYRANO DE BERGERAC, *Les Estats et Empires du Soleil*, in *Les oeuvres libertines de Cyrano de Bergerac ...* par F. Lachèvre, Paris 1922, vol. I, p. 150; *Les Estats et Empires de la Lune*, ivi, pp. 52-3.

que le Soleil compasse nos jours, et nos années, est-ce à dire pour cela qu'il n'aust esté construit qu'afin que nous ne cognions pas de la teste contre les murs? [...] Car il seroit aussy ridicule de croire que ce grand corps lumineux tournast autour d'un point dont il n'a que faire, que de s'ymaginer quand nous voyons une alouette rostie qu'on a, pour la cuire, tourné la cheminée à l'entour⁸¹.

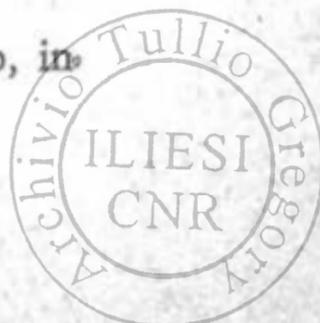
Cyrano, che attende ancora uno studioso del suo pensiero dopo il modesto volume di Alcover e il fuorviante studio di van Vledder, riassume con mano felice gli argomenti teologici contemporanei volgendoli al ridicolo: ma che il nodo dei problemi fosse grave per la teologia — che avvertiva i legami tra l'antropocentrismo biblico e il geocentrismo e a questi collegava la dottrina del peccato e della redenzione — lo sa bene chi appena ricordi le argomentazioni anticopernicane. Alla suggestione dell'antropocentrismo e del geocentrismo biblico non si sottraeva neppure Mersenne nelle sue *Quaestiones*, né il padre Le Cazrée nella sua polemica con Gassendi contro l'ipotesi copernicana: se si nega la centralità della Terra e dell'uomo « tota Verbi Incarnati Oeconomia, atque Evangelica veritas suspecta reddetur, imo et tota fides Christiana »⁸². Quanto a Gassendi che, copernicano convinto, preferisce insistere sul valore ipotetico dei sistemi astronomici in ossequio alle decisioni della Chiesa di cui peraltro sottolinea i limiti, non si potrà dimenticare il significato preciso che assume in lui il paragone uomo-animale: se già nelle *Exercitationes* si riprometteva di restituire la ragione agli animali (« Brutis rationem restituo: intellectum fantasiamque nullo discerno discrimine »), nella polemica con Descartes, riprendendo una tematica propria della tradizione sensistica e epicurea, afferma molto nettamente che unica è la facoltà di immaginare e di intendere (*una eademque facultas*), eguale negli animali e nell'uomo, per giungere infine all'ipotesi assai più radicale di una materia che pensa: « ... probandum esse tibi — egli scrive — repugnare naturae corporeae, ut sit cogitationis capax: sicque principium peteretur, cum quaestio de te instituta sit, an nempe tenue corpus non sis, quasi cogitare corpori repugnet »⁸³.

⁸¹ *Les Etats et Empires de la Lune*, cit., pp. 13-4, 12.

Nel testo accenno a M. ALCOVER, *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*, Genève 1970; W. H. VAN VLEDDER, *Cyrano de Bergerac (1619-1655) philosophe ésotérique*, Amsterdam 1976. Ma si vedano i positivi contributi di L. ERBA, *Magia e invenzione. Note e ricerche su Cyrano de Bergerac e altri autori del primo Seicento francese*, Milano 1967.

⁸² La lettera di P. Le Cazrée a Gassendi, in P. GASSENDI *Opera omnia*, cit., VI, p. 451B.

⁸³ P. GASSENDI *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, Praefatio, in



Il tema, come è noto, tornerà insistente nella seconda metà del Seicento, nella discussione attorno al cartesianesimo e troverà una esemplare messa a punto nell'articolo *Rorarius* del *Dictionnaire* di Bayle; ma gli esiti possibili erano ormai definiti e con molta precisione sviluppati dal *Theophrastus redivivus* sia in polemica con tutta la dogmatica cristiana, sia come strumento critico dell'analisi dello stato di natura e del passaggio all'organizzazione politica⁸⁴.

Prima di terminare questo mio discorso permettetemi di accennare rapidamente ad altre linee di ricerca che andrebbero sviluppate. Molto ancora si potrebbe dire sul libertinismo italiano che ha trovato in Giorgio Spini il suo primo acuto storico, anche se forse troppo riduttivamente da lui ricondotto non solo a « ripiegamento verso il passato » ma a « sottoprodotto eterodosso della Controriforma ». Tanto meno si potrà accettare il giudizio di De Caprariis che — riprendendo un cenno del Croce — parla di « vuoto interiore, dell'assenza assoluta di vigore di pensiero, di capacità speculativa, di senso dei problemi che la vita contemporanea veniva ponendo »⁸⁵.

Si dovrà pur sempre spiegare non solo la costante presenza della cultura italiana del primo Seicento nel più ampio discorso europeo, ma anche l'attrazione verso il nostro Paese di uomini di ogni parte d'Europa e — per quel che ci concerne — dei libertini francesi. Certo anche qui è necessario procedere cautamente per non allargare a dismisura la presenza del « libertinismo », che non può identificarsi direttamente con la polemica giurisdizionalistica — sulla scorta del Sarpi⁸⁶ — né con la critica antigesuitica — ove la *Monarchia solipsorum* assume quel significato già ben sottolineato da Spini — né con la critica anticuriale e neppure solo con la fortuna di Machiavelli e con la tematica della ragion di Stato, anche se questi temi si presentano negli scritti e negli atteggiamenti dei *déniaisés* italiani, non senza rapporti con gli ambienti

Opera omnia, cit., vol. III, p. 102; *Disquisitio Metaphysica*, ivi, p. 399 B (*Obiectiones quintae*, 4, in *Oeuvres de Descartes*, AT. VII, p. 337); cfr. ivi, p. 396 A: « ... mentem esse unam rem, quae extensa sit et cogitans sit ... ».

⁸⁴ Cfr. T. GREGORY, *Theophrastus redivivus*, cit., pp. 190 sgg.

⁸⁵ G. SPINI, *Ricerca dei libertini*, cit., pp. 34-5, 198-9, 292-4; *Alcuni appunti sui libertini italiani*, cit., p. 120; V. DE CAPRARIIS, *Libertinage e libertinismo*, cit., p. 256; per il cenno di B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari 1946², p. 57.

⁸⁶ G. SPINI, *Ricerca dei libertini*, cit., pp. 217 sgg.

della nuova scienza. La figura di Vanini — ho accennato — comincia finalmente ad essere valutata come punto di riferimento essenziale nella costituzione della tematica del libertinismo europeo, mentre resta ancora da studiare l'ambigua figura di Cremonini che pareva a Naudé « un homme déniaisé et gueri du sot ». Ma proprio ripercorrendo le tracce indicate da Spini, si dovrà fare maggior luce anzitutto sull'ambiente veneziano, entro e fuori gli Incogniti, e tornare a studiare anche figure come quella di Ferrante Pallavicino la cui produzione non può ricondursi nell'ambito di una libellistica scandalista: del resto, lo notava di recente Claudio Varese, già la ricerca di un certo pubblico attraverso una determinata tematica che dia « spazio » e « scopo » allo scrittore è qualcosa il cui significato va di volta in volta analizzato, al di fuori della fuorviante categoria degli « avventurieri della penna »⁸⁷. Non può sfuggire come Ferrante Pallavicino — al quale il suo biografo Brusoni rimprovererà di « toccare delle materie, che mai si toccano senza rischio, o della vita o dell'honore »⁸⁸ — al di là del generico tema della corruzione del clero, denunci più precisamente la politica oppressiva della Chiesa, lo strapotere dei Gesuiti, l'iniquità di strumenti come l'Inquisizione e l'Indice attraverso i quali si esprime la volontà di tenere i fedeli nell'ignoranza negando loro anche la lettura della Bibbia in volgare; a tutto questo Ferrante contrappone non solo un richiamo alla libertà degli stessi credenti (« Si legge che Christo ha illuminato i ciechi, ma non si legge che habbia accecato alcuno per condurlo in Paradiso, né già mai l'eterna salute fu addita all'huomo per la via della cecità »⁸⁹), ma altresì una spregiudicata e parodistica analisi di episodi biblici, una polemica antipapale — fino all'identificazione del Papa con l'Anticristo — unita alla prevalente polemica antiromana del *Divortio celeste*, presentato come « stromento che forse varrà a disingannar la tua simplicità »⁹⁰, e infine la condanna dell'ascetismo per un'etica libera da condizionamenti religiosi. Sullo sfondo la consapevolezza che la repressione cattolica ha isolato la cultura italiana, mentre « di là da' monti »,

⁸⁷ C. VARESE, *Momenti e implicazioni del romanzo libertino nel Seicento italiano*, in *Il libertinismo in Europa*, cit., p. 249.

⁸⁸ *Vita di Ferrante Pallavicino*, in *Opere scelte* di Ferrante Pallavicino, Villafranca 1660, p. 4.

⁸⁹ F. PALLAVICINO, *Il divortio celeste cagionato dalle dissolutezze della sposa romana*, in *Opere scelte*, cit., p. 123.

⁹⁰ F. PALLAVICINO, *Il divortio celeste*, cit., p. 5.



« col idioma Tedesco e Francese s'impara a conoscere il vero, proprio oggetto dell'intelletto »⁹¹.

Temi che saranno ripresi da Antonio Santacroce ne *L'Anima di Ferrante Pallavicino*⁹² con una piú precisa polemica teologica sui poteri del papa e del clero, sul valore delle scomuniche e delle indulgenze (« le vere indulgenze sono le opere buone e... chi non vi porta altro che queste indulgenze de' Papi, comprate con pochi danari, o ricevute con poca penitenza, se ne va all'Inferno schernito »), contro l'eternità delle pene ultraterrene per la finale salvezza di tutti, anche degli « Infedeli, Eretici, Idolatri ».

La polemica, da Ferrante a Leti, è soprattutto contro la curia romana e forse non poteva essere altrimenti nella situazione italiana. Del resto il significato di tanta polemica anticuriale e antiromana può forse esser meglio illustrata da una considerazione degli inediti *Naudeana* citata da Pintard: « Si perdona a Roma agli atei, ai sodomiti, ai libertini e a molti altri debosciati, ma non si perdona mai a quelli che parlano male del Papa o della corte romana, e che sembrano revocare in dubbio l'onnipotenza papale sulla quale i canonisti italiani hanno impasticciato tanto le carte »⁹³.

Cosí la polemica, anche di un Ferrante, con tutti i suoi rischi, assume un valore emblematico come reazione a quello che era l'aspetto piú oppressivo della Chiesa e che, non si dimentichi, trovava piena giustificazione in ben ordinati sistemi teologici ove anche « le usurpazioni della corte romana » notava Sarpi, erano difese « sotto colore di fede e di religione ». Ciò non sfuggiva a Ferrante Pallavicino che, presentando il suo *Divortio celeste*, avvertiva: « si tiene in certo modo per eretico chi non acconsente alle operationi (quali elle si siano) della Corte Romana ». E come « eretico », reo di lesa maestà divina e umana,

⁹¹ F. PALLAVICINO, *Dialogo molto curioso e degno tra due Gentilhuomini Acanzi*, ecc., in *Opere scelte*, Parte Seconda, Villafranca 1673, p. 250.

⁹² Incerta l'attribuzione de *L'Anima di Ferrante Pallavicino*; per i luoghi cit. F. PALLAVICINO, *Opere scelte*, Parte Seconda, Villafranca 1673, pp. 506, 516-517; sul Pallavicino, oltre SPINI, *Ricerca dei libertini*, cit., pp. 164 sgg., si veda soprattutto C. VARESE, *Momenti e implicazioni del romanzo libertino nel Seicento italiano*, cit., in partic. pp. 248 sgg., nonché il saggio di P. GETREVI, *Libertinismo e romanzo a Venezia. Il caso di Ferrante Pallavicino*, in « Primo quaderno veronese di filologia, lingua e letteratura italiana », Verona 1979, pp. 37-77.

⁹³ R. PINTARD, *Le libertinage érudit*, p. 262; in quest'opera (in partic. cap. II della II parte, pp. 209 sgg.) si leggeranno le pagine piú stimolanti e problematiche sul libertinismo italiano.

morirà Ferrante, che secondo uno storico moderno « non esisteva come coscienza »; il significato della sua morte non sfuggerà al Santacroce: egli era stato « violentemente e ingiustamente cacciato di vita per avere veracemente parlato e scritto degli abusi della Christiana Repubblica », « in difesa della calpestata ragione »⁹⁴.

Non a caso del resto la Chiesa di Roma era soprattutto attenta a libri che — come scriveva Bellarmino in una ben nota lettera agli inquisitori delle singole provincie italiane — « direttamente o indirettamente mordono la riputazione di questa sede apostolica ». La polemica libertina insomma — nelle sue audacie come nei suoi sotterfugi — dovrà certo essere valutata in rapporto alla posizione della Chiesa in Italia e a quella precisa politica di repressione di idee e di libri ancor di recente studiata da Rotondò⁹⁵; ma non per questo può semplicemente intendersi quale « fenomeno d'involuzione », « non già l'antagonista, sibbene figlio » della Controriforma⁹⁶.

Le ricerche sul libertinismo italiano dovranno ricostruire altri ambienti, fuori della libera Venezia: per esempio gli ambienti romani tanto cari al Naudé il quale, proprio a Roma, secondo un'arguta testimonianza di Guy Patin, sarebbe divenuto « fort indifferent dans le choix de la religion ». Soprattutto si dovrebbe ricostruire la fitta rete di corrispondenze fra eruditi e bibliotecari, riprendendo alcune preziose linee di ricerca di Pintard (utili indicazioni si possono trovare anche nelle ricerche di Sergio Bertelli sui *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*): dal pisano Paganino Gaudenzi a Cassiano dal Pozzo il cui epistolario, finalmente reso accessibile dall'Accademia dei Lincei, attende di essere sfruttato⁹⁷.

⁹⁴ P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, VI, ed. G. Gambarin, Bari 1935, vol. II, p. 331; F. PALLAVICINO, *Il divorzio celeste*, cit., p. 3; *L'anima di Ferrante Pallavicino*, cit., pp. 492, 495-6; nel testo si accenna al giudizio di V. DE CAPRARIIS, *Libertinage e libertinismo*, cit., p. 257.

⁹⁵ La lettera del Bellarmino è stata pubblicata, insieme ad altri significativi documenti, da A. ROTONDÒ, *Nuovi documenti per la storia dell' "Indice dei libri proibiti"*, in « Rinascimento », seconda serie, III (1963), pp. 196-8; cfr. dello stesso, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in AA. VV., *Storia d'Italia*, V, *I documenti*, 2, Torino 1973, pp. 1399-492.

⁹⁶ Così G. SPINI, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, cit., p. 120.

⁹⁷ S. BERTELLI, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze 1973; C. RIZZA, *Rapports franco-italiens dans la recherche érudite et scientifique: Cassiano dal Pozzo*, in *Le XVII^e siècle et la recherche - Actes du 6^e Colloque de Marseille (janvier 1976)*, Marseille 1976, pp. 91-102.



Il ben noto e ripetuto giudizio di Naudé sull'Italia, Paese di atei e libertini, non può essere semplicisticamente ritenuto ripetizione di un luogo comune, troppe volte egli ritorna su questo tema parlando di uomini e ambienti da lui ben conosciuti. Si dovrebbe finalmente scrivere un volume su Naudé e l'Italia, qualcosa di simile al bel libro della Rizza su *Peiresc e l'Italia*⁹⁸, non solo perché l'erudito francese rappresenta in maniera esemplare la stretta connessione fra la cultura del Rinascimento italiano e il *libertinage érudit* (basti pensare alla sua ammirazione per Pomponazzi e Machiavelli, alle edizioni di Brunini, di Nifo, di Rorario, di Cardano), ma perché gli itinerari di Naudé in Italia — dal primo incontro con Cremonini al difficile rapporto con Campanella — possono aiutare a orientarsi nei sottili meandri della cultura italiana nel secondo quarto del secolo. Proprio seguendo le amicizie italiane di Naudé e di tanti altri eruditi, medici, libertini francesi — dei Bourdelot, dei Bouchard, dei Gaffarell, o di poeti come Saint Amand tanto sensibile ai destini di Campanella e di Galilei — si potranno ricostruire personaggi e motivi « libertini » che circolano nella cultura italiana e che contribuiscono a spiegare il nuovo discorso filosofico che si avvia nella seconda metà del secolo, non riconducibile tutto a una semplice nuova influenza della « filosofia del Nord » — che non avrebbe fruttificato se non avesse trovato un terreno preparato ad accogliere un nuovo messaggio di « filosofia libera ». Né può sfuggire che temi caratteristici della tradizione libertina torneranno puntualmente nel processo napoletano contro gli « ateisti », i cui documenti sono stati recentemente pubblicati⁹⁹.

Altri motivi andrebbero ripresi della stimolante ricerca di Spini: come ad esempio certe considerazioni su atteggiamenti libertini di Bruno — sui quali già richiamava l'attenzione Firpo nella sua puntuale ricostruzione del processo — e sul significato della polemica antilibertina di Campanella: alle preziose ricerche campanelliane di Firpo dobbiamo fra l'altro il ritrovamento e l'edizione delle *Risposte alle censure dell'Ateismo triunfato*¹⁰⁰, importanti anche per meglio comprendere il

⁹⁸ C. RIZZA, *Peiresc e l'Italia*, Torino 1965; cfr. P. O. KRISTELLER, *Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment: Gabriel Naudé as an Editor*, in « Renaissance Quarterly », XXXII (1979), pp. 41-72.

⁹⁹ Cfr. L. OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti (1688-1697)*, Roma 1974; si veda in particolare il ricorrente tema dell'impostura di Cristo, pp. 255, 270, 274, 276-7, 280, 286; cfr. le fini considerazioni di M. AGRIMI in « Itinerari », XIX (1980), pp. 241-2.

¹⁰⁰ L. FIRPO, *Appunti campanelliani*, XXI, *Le censure all' "Atheismus trium-*

senso e la fortuna di questo straordinario testo che, insistendo sulla connessione fra machiavellismo e naturalismo aristotelico ha orientato, in Francia soprattutto e in Inghilterra, una precisa interpretazione della cultura italiana e ne ha favorito, con Vanini, l'utilizzazione libertina.

Un discorso a parte e ancor piú complesso meriterebbe l'ambiente inglese, cosí fortemente marcato dalla presenza di Bruno prima, poi di Vanini; qui il periodo che va dalla fine del regno elisabettiano agli sconvolgimenti politici degli anni Quaranta presenta piú di un motivo che può essere connesso alla tematica libertina, al di fuori del cosiddetto deismo di Herbert di Cherbury che resta fortemente teologico con tutta la sua metafisica platonica: la polemica di Gassendi rappresenta molto bene la reazione scettica ed empiristica contro il ripresentarsi di tematiche platonizzanti, mentre d'altra parte basterebbe il confronto con i *Quatrains du déiste* per cogliere i ben diversi esiti del 'deismo' libertino che, liquidate tutte le religioni storiche e le loro mitologie come imposture politiche, relega la divinità in una lontana indifferenza molto simile a quella degli dei di Epicuro¹⁰¹.

Gli studi sulle « origini intellettuali della rivoluzione inglese », e soprattutto alcune ricerche di Hill, in particolare *Puritanism and Revolution* e *The World turned Upside Down*¹⁰², offrono indicazioni preziose, anche se piú spesso orientate ai risvolti politici di certe posizioni radicali; d'altra parte è pur vero che il puritanesimo ha fortemente segnato le dispute politiche e teologiche della prima metà del secolo, sicché anche certe estreme posizioni classificate « libertine » restano invece all'interno di prospettive religiose, anche se fuori e contro le chiese costituite. Tuttavia non è difficile trovare motivi piú specificatamente

phatus », in « Giornale critico della filosofia italiana », XXX (1951), pp. 509-24 e, a cura dello stesso, TOMMASO CAMPANELLA, *Opuscoli inediti*, Firenze 1951, pp. 7-54; cfr. N. BADALONI, *Tommaso Campanella*, Milano 1965, pp. 184-6, in nota.

¹⁰¹ I *Quatrains du déiste* parzialmente noti dapprima per la confutazione di Mersenne (*L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps ... Ensemble la refutation du Poëme des Déistes*, Paris 1624), ritrovati da F. Lachèvre in un ms. latino della Bibl. Nat. di Parigi (fonds latin 10329) e pubblicato in *Le procès du poète Théophile de Viau*, cit., vol. II, pp. 91-126; anche in A. ADAM, *Le libertins au XVII^e siècle*, cit., pp. 88-109. Una parziale trad. italiana ha curato O. POMPEO FARACOVI nell'antologia *Il pensiero libertino*, Torino 1977.

¹⁰² Cfr. CHR. HILL, *Puritanism and Revolution, The World turned Upside Down. Radical ideas during the English Revolution*, London 1972, in partic., cap. VIII; dello stesso *Intellectual origins of the English Revolution*, Oxford 1965, in partic. cap. IV.



libertini sui quali converrebbe altrimenti insistere; anzitutto, ancora una volta, la presenza degli autori classici della biblioteca libertina: tra gli antichi Luciano, tra i moderni Machiavelli — la cui fortuna in Inghilterra dall'età elisabettiana è ben nota —, quindi Vanini, Cardano, Campanella, e poi Montaigne e Charron tradotti in inglese agli inizi del secolo; la circolazione di certi temi caratteristici, come la critica delle religioni e la loro riduzione a impostura politica, temi già attribuiti al circolo degli amici di Walter Raleigh, tra i quali è Hariot forse sostenitore di teorie preadamite o poligeniste; e ancora la negazione dell'immortalità dell'anima che Browne attribuisce all'influenza degli arabi e del naturalismo italiano (nello stesso autore — che non potremo certo classificare 'libertino' — troviamo altre interessanti testimonianze relative alla circolazione della teoria dei tre impostori, alla critica naturalistica del miracolo, al rapporto significativo Luciano-Machiavelli)¹⁰³, fino al testo famoso di Overton *Mans Mortalitie*.

Altre linee di ricerca dovranno tener conto della polemica sull'inferno in quel progressivo *decline of hell* tracciato da Walker, e sulle streghe e i poteri magici seguendo il *decline of magic* studiato da Thomas: sono tracce che vanno seguite per comprendere certi esiti libertini del pensiero inglese nel secondo Seicento, e primo fra tutti Blount studiato da Bonanate; altre indicazioni, come sempre preziose, ha dato Ricuperati¹⁰⁴.

Anche uno sguardo alla ricca letteratura di polemica teologica contro gli atei nella prima metà del Seicento inglese potrà offrire suggestioni interessanti, svolgendo più ampiamente il rapido quadro tracciato da G. E. Aylmer, *Unbelief in Seventeenth-century England*, nel volume di saggi offerto nel '78 a Christofer Hill¹⁰⁵. Certo sembra che l'apologetica teologica inglese riprenda dei luoghi comuni della più ricca apologetica

¹⁰³ TH. BROWNE, *Religio medici*, ed. H. Sutherland, London - New York 1962, pp. 8-9, 11, 24.

¹⁰⁴ Cfr. D. P. WALKER, *The decline of hell. Seventeenth-century discussions of eternal torment*, London 1964; K. THOMAS, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth Century England*, London 1971; U. BONANATE, *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, Firenze 1972; G. RICUPERATI, *Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti*, in *Il libertinismo in Europa*, cit., pp. 369-415, in partic. pp. 376 sgg.

¹⁰⁵ G. E. AYLMER, *Unbelief in Seventeenth-century England*, in *Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-century history presented to Christofer Hill*, ed. by D. Pennington and K. Thomas, Oxford 1978, pp. 22-46; ivi anche N. TYACKE, *Science and religion at Oxford before the civil War*, pp. 73-93.

continentale ed è difficile individuarne gli obiettivi polemici immediati; comunque testi come *Gods arrow against atheists* di Henry Smith — undici edizioni fra il 1593 e il 1640 — o *l'Atheism defined and confuted by undeniable arguments drawne from Scripture and Reason*, di John Dove nel 1603 e più volte ristampato, possono offrire significative testimonianze: ad esempio, su Machiavelli maestro di ateismo, sul machiavellismo degli « englishmen italianat » che, senza credere in nulla, professano la religione a fine politico, e in generale sull'influenza del naturalismo italiano. Da tale punto di vista, molto più interessante di questi modesti trattati teologici, può essere rileggere le pagine di Robert Burton dedicate alla *religious melancholy*, ove discute la dottrina dell'impostura delle religioni, teorizzata dai « libertini » e dai « politici » seguaci di Machiavelli, praticata dai preti di Roma e soprattutto dai papi, accusati di essere in gran parte atei, infedeli e lucianisti; ove sarà interessante vedere come la polemica calvinista antiromana — collocata nel più ampio quadro della lotta al libertinismo e all'ateismo — si intesse di riferimenti precisi non solo agli antichi (Lucrezio e Cicerone, Luciano e Sesto Empirico), ma soprattutto a Pomponazzi e Machiavelli, a Cardano, a Campanella e Vanini, con la ripresa di tutti i testi sull'oroscopo delle religioni, sull'origine delle religioni dalla paura, e quindi sulla negazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, così da testimoniare la viva presenza di questa tematica con i suoi « classici » autori ¹⁰⁶. Ed è curioso che uno studioso della fortuna di Machiavelli in Inghilterra come Raab ¹⁰⁷, non abbia fatto alcun conto di Burton che pure testimonia quel legame tra machiavellismo e naturalismo italiano costantemente presente in tutta la tradizione libertina e che orienta una determinata interpretazione del pensiero di Machiavelli. Dopo la metà del secolo, in Inghilterra, la polemica teologica sarà soprattutto rivolta contro Hobbes, mentre la tematica libertina avrà esiti più ricchi e diversi nel deismo.

¹⁰⁶ R. BURTON, *Anatomy of melancholy*, in partic. part. III, sec. 4, mem. 1, sec. 2 (*Causes of religious melancholy*), e part. III, sec. 4, mem. 2, subs. 1 (*Religious melancholy in defect*), ed. H. Jackson, London - New York 1961, vol. III, pp. 325 sgg., 379 sgg.; tocca appena marginalmente questi problemi J. R. SIMON, *Robert Burton (1577-1640) et l'Anatomie de le Mélancolie*, Paris 1964.

¹⁰⁷ F. RAAB, *The english face of Machiavelli. A changing interpretation 1500-1700*, London - Toronto 1965.



Poiché è ormai tempo di concludere, permettetemi un'ultima considerazione che necessiterebbe ben altro sviluppo: se mi sono limitato ad accennare ad autori e temi della prima metà del Seicento, secondo l'argomento propostomi, non intendo per questo accettare lo schema storiografico — che è stato di Pintard, Lenoble, Febvre — secondo il quale il libertinismo si sarebbe estinto, o scomparso, prima degli anni Cinquanta per ricomparire sulla fine del secolo, a causa dello « sbarramento » creato dalla metafisica di Descartes, dall'apologetica di Pascal, dalla rinascita cattolica promossa da Francesco di Sales e da Berulle, dal giansenismo. Già altri ha polemizzato contro questo schema che, anche limitatamente all'ambito francese, sopravvaluta sia l'influenza del cartesianesimo alla metà del secolo, sia la forza della cultura cattolica, accogliendo peraltro la tesi di Hazard che individua alla fine del Seicento la « crisi della coscienza europea ». In realtà non solo è rischioso porre nella storia brusche cesure o ipotizzare sussulti, ma per quel che ci riguarda appare difficile trovare fratture fra la cultura libertina dei primi quattro decenni del secolo e il *Theophrastus redivivus* (1659), fra l'ambiente dei Du Puy e della « tetrade » e la critica di Cyrano nei viaggi lunari e solari o la fine esperienza libertina di Saint-Evremond. Più decisamente, osservava Garin, « proprio nell'area del pensiero libertino della metà del Seicento [...] avviene la saldatura fra tradizione rinascimentale italiana e scienza e filosofia dei moderni »¹⁰⁸.

¹⁰⁸ E. GARIN, *Da Campanella a Vico*, già in *Atti dell'Accademia dei Lincei* (1969), poi nel volume *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa 1970, pp. 86-7.

Fra gli studi recenti che hanno discusso il significato dell'esperienza libertina nello sviluppo del pensiero europeo, si veda in partic. J. S. SPINK, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, London 1960 (trad. it. Firenze 1974, con fine Introduzione di N. Badaloni); J. O. WADE, *The intellectual origins of the french Enlightenment*, Princeton 1971; cfr. anche P. O. KRISTELLER, *The myth of renaissance atheism and the french tradition of free thought*, in « *Journal of the history of philosophy* », VI (1968), pp. 233-44.

Sull'apologetica antilibertina, utili indicazioni, oltre che nel citato studio di H.-M. BARTH, *Atheismus und Orthodoxie*, nei volumi di Ch. CHESNEAU (alias Julien-Eymard d'Angers), *Le Père Yves de Paris et son temps (1590-1678)*, 2 voll., Paris 1946; *L'apologétique en France de 1580 à 1670. Pascal et ses précurseurs*, Paris 1954; dello stesso si ricordano anche i saggi raccolti nel volume *Recherches sur le stoïcisme au XVI^e et XVII^e siècles*, Hildesheim 1976.

I saggi raccolti in « *Revue des sciences philosophiques et théologiques* », LXIV (1980), n. 3, sotto il titolo *Révélation et rationalité au XVII^e siècle*, offrono

Lungo questa linea di ricerca si annodano problemi cruciali per intendere gli sviluppi della cultura del Seicento e per valutare in tutta la loro eterogenea complessità gli esiti dell'esperienza libertina.

alcuni spunti in rapporto a temi qui trattati: cfr. in partic. F. CHARLES-DAUBERT, *Raison, révélation, libertinage*, pp. 401-8.

Dopo il Convegno, nel 1981, è comparsa un'importante monografia sul libertinismo che riteniamo opportuno segnalare: D. Bosco, *Metamorfosi del 'libertinage'. La 'ragione esigente' e le sue ragioni*, Milano 1981.

