

## Aspetti del pensiero libertino

1

Il termine francese *libertin* deriva dall' aggettivazione latina (*libertinus*) del sostantivo *libertus*, etimologicamente *colui che è stato affrancato, che è diventato libero*, concepito in origine come espressione essenzialmente giuridica. Utilizzata per lo più in senso spregiativo già nel linguaggio quotidiano, la parola assunse una tonalità specificamente filosofica a partire dall' uso all' interno delle polemiche tardoscolastiche del XIV secolo, designando, come estranei all' ortodossia (e, di conseguenza, lontani dalla divinità), i seguaci del *nominalismo* di Guglielmo d' Ockham, impegnati nella contestazione di alcuni fondamenti logico-ontologici della sintesi tomistica, e nella battaglia contro l' autorità pontificia. Penetrato nella cultura moderna soprattutto attraverso le traduzioni della Bibbia e degli storici latini, a fissarne ulteriormente la significazione intervennero due importanti libelli di Calvino, *Brieve instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (1544) e *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituelz* (1545), nei quali il riformatore ginevrino prendeva posizione contro un gruppo di spirituali esaltati dei Paesi Bassi spagnoli, accusati di propugnare un panteismo amorale, che appariva decisamente pericoloso, dal punto di vista religioso, etico e quindi anche politico, per la comunità cristiana. In quanto *appartenenti ad una setta ereticale*, ma in fondo anche in quanto *liberi da coscrizioni dogmatico religiose*<sup>1</sup>, i *libertini* si presentavano ai sostenitori della Riforma come avversari della religione e della teologia, quindi, per associazione, *atei ed epicurei*.

Nel XVI secolo, dunque, il termine *libertinus*, nella sua carica dispregiativa, corrispondeva alla coeva doppia accezione di *libertus* (schiavo liberato, quindi persona di bassa estrazione) e *liberus* da preoccupazioni di ortodossia religiosa (e, quindi, anche da freni morali). Entrato in circolazione come una sorta di ingiuria teologica, esso allargò progressivamente il proprio spettro semantico, arrivando ad individuare ogni forma di eterodossia, filosofica, scientifica, etica, politica, oltre che, ovviamente, religiosa. In Francia, con *libertinage* si finì così per coinvolgere, a partire dal XVII secolo, ogni manifestazione di indifferentismo ed eterodossia, articolandone poi talvolta l' ambito: *libertinage érudit* sarà allora il *libertinismo* espresso nelle opinioni di letterati e filosofi, *libertinage des moeurs* quello invece praticato contro la morale corrente, con intrecci e richiami reciproci difficili da sceverare, almeno nelle intenzioni dei detrattori contemporanei.

---

<sup>1</sup>) Per la storia del termine è fondamentale G.Schneider Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo, Il Mulino, Bologna, 1974. Si può utilmente consultare anche la Presentazione di S.Bertelli a AA.VV. Il libertinismo in Europa, a cura di S.Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli, 1980. Per una sintetica introduzione generale del problema l' Introduzione di O.Pompeo Farracovi in Il pensiero libertino, a cura di O.Pompeo Farracovi, Loescher, Torino, 1977.

La nostra attenzione si appunta su questo fenomeno, che fu prevalentemente ma non esclusivamente francese, che non si presentò come un vero e proprio movimento, risultando piuttosto un insieme disorganico di atteggiamenti e prese di posizione, in ogni caso sufficientemente caratterizzabile, nella convinzione che esso abbia costituito il crogiolo della cultura illuministica, rivestendo, in particolare, l' essenziale funzione di connettivo tra i risultati più radicali del *Rinascimento* filosofico e l' elaborazione più propriamente "critica". Uno dei maggiori specialisti dell' argomento, S.Bertelli, ha così efficacemente riassunto prospettive e difficoltà:

«Seguire la storia del movimento libertino è seguire lo scorrere di un fiume carsico che, sgorgando in superficie nell' età di Pomponio Leto, di Pomponazzi, di Machiavelli, si inabissa nelle profondità della terra al tempo della Riforma, del Concilio di Trento, delle guerre di religione, per riemergere alla luce del sole con Spinoza e Bayle, disperdendo poi le sue acque e confluendo nel grande fiume dell' Illuminismo»<sup>2</sup>.

Di questa *corrente*, almeno nella sua versione *erudita*, noi possiamo definire per sommi capi certe costanti:

- la presenza di determinati autori antichi e moderni come riferimenti da recuperare, in una tradizione che li aveva in qualche misura "rimossi";
- la tendenza a ritrovare in tale lezione gli strumenti di una polemica contro i valori correnti, per delineare l' inventario degli *errori* umani;
- la ripresa di una tradizione naturalistica antica e rinascimentale in cui convergono, accanto a motivi aristotelici, suggestioni stoiche e epicuree;
- il tentativo di ricollocare all' interno di quell' orizzonte i fondamenti di un' etica mondana, libera dai miti religiosi;
- la rinuncia alle grandi sintesi metafisiche, alle visioni totalizzanti;
- la valorizzazione di un uso della ragione in chiave genuinamente umana<sup>3</sup>.

Seppur originariamente legato, nelle polemiche religiose cinquecentesche, alle punte estremiste della Riforma, il *libertinage érudit*, proprio per la costante allusione alla sfera del sacro in termini blasfemi o, in ogni modo, radicalmente decostruttivi, per la puntuale riduzione naturalistica dei presunti fenomeni soprannaturali e della stessa storia religiosa, rappresentò uno scarto rispetto al *libertinismo* di quelle correnti eterodosse, fortemente segnate dall' esperienza religiosa.

---

<sup>2</sup>) S.Bertelli Presentazione cit.p.3.

<sup>3</sup>) T.Gregory Il libertinismo della prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca, in AA.VV. Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento, Atti del Convegno di studio di Genova (30 Ottobre - 1 Novembre 1980), La Nuova Italia, Firenze, 1981, p.6.

Un nesso decisivo, da un punto di vista culturale generale, per comprendere il fenomeno libertino, è quello con la lezione antica e rinascimentale, che i pensatori radicali del Seicento assunsero recuperandone particolarmente i risvolti più inquietanti per la tradizione. Così, accentuando le spinte già chiaramente delineatesi tra Quattrocento e Cinquecento, dobbiamo registrare, nella cultura letteraria e filosofica del XVII secolo, un grande ritorno dell' atomismo epicureo e lucreziano, in un' ottica intransigentemente materialistica, mortalistica ed edonistica, in cui, rispetto al dettato dei classici, si esasperavano i motivi ateistici, non limitandosi all' emarginazione della divinità, ma proponendone, di fatto, l' espunzione. Con la dissoluzione del soprannaturalismo nel riduzionismo di marca epicurea si coniugava, poi, frequentemente, il sarcasmo e l' irrisione delle forme di pregiudizio e superstizione, veicolati dalla significativa presenza di Luciano (*Atheorum coripheus*), critico della fede cieca nei miracoli e negli oracoli, individuato dagli apologeti ortodossi come uno dei grandi maestri della polemica libertina. Nella stessa prospettiva si deve valutare anche il coinvolgimento del Cicerone del *De natura deorum* e del *De divinatione*, per la messa a nudo degli inganni perpetrati con le tecniche divinatorie, e dell' uso strumentale delle religioni a scopo politico. Motivi che si potevano ancora riscontrare nella *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio, presente nella cultura secentesca tanto come referente enciclopedico, quanto come modello di erudizione naturalistica, cui aspiravano, per meglio colpire le presunzioni metafisiche e religiose della tradizione, quegli esponenti radicali. Questi autori giungevano certamente attraverso la mediazione delle grandi edizioni rinascimentali, risultandone la lettura fortemente condizionata dai contesti in cui i recuperi erano originariamente avvenuti. Questo vale anche per l' altro grande strumento della *campagna* eterodossa libertina, la lezione scettica classica, valorizzata soprattutto nei suoi risvolti relativistici, per la sua liquidazione delle smanie razionalistiche, per le sue conseguenze eversive dei pilastri della *filosofia di scuola*, e per il suo contributo alla formazione di una personalità resistente al pregiudizio, piuttosto che nei suoi temi ed esercizi teoretici, secondo l' insegnamento di Giovanfrancesco Pico e di Montaigne.

Si profilava, in tal modo, un quadro della cultura antica che, ripristinando tradizioni perdute (atomismo, epicureismo, scetticismo), rifiutava la sua riduzione entro gli schemi concordistici della speculazione teologica o le rassicuranti prospettive umanistiche della *pia philosophia*. La cultura antica non si connetteva più al cristianesimo, quasi sua preparazione in un disegno provvidenzialistico, proponendosi, semmai, come espressione di una ragione tutta terrena, arsenale spendibile contro superstizioni e miti religiosi<sup>4</sup>. Non a caso il proficuo e intenso confronto con il Rinascimento era impostato intorno a temi e autori *maledetti* di quella stagione, come Pomponazzi, Machiavelli, Cardano, Bruno, Campanella, di cui si ammirava da un lato la sintesi erudita, essenziale, come già rimarcato, per il sistematico azzeramento dei preconcetti e delle prevenzioni, dall' altro il rigoroso naturalismo, che si rivelava un' arma micidiale contro le metafisiche della trascendenza, fossero di stampo platonico o aristotelico, e contestualmente funzionale a quella restaurazione dei valori

---

<sup>4</sup>) T.Gregory Etica e religione nella critica libertina, Guida, Napoli, 1986, p.16.

mondani, contro le *tavole* delle tradizionali religioni storiche, che era sempre implicita nella polemica libertina, sebbene essa mai abbia assunto, a causa del suo taglio decisamente elitario, i toni di una battaglia di civiltà.

3

Un primo riscontro di questi sondaggi è possibile ricavare dal contributo di uno degli esponenti più radicali della prima, esplosiva stagione libertina secentesca, da collocarsi intorno alla fine del secondo decennio del secolo, in quella terra francese scossa da gravi crisi politiche e ancora segnata dal dramma del recente conflitto religioso. Giulio Cesare Vanini - morto sul rogo (condannato per ateismo), trentaquattrenne, a Tolosa nel 1619 - fu infatti colui che, coscientemente, lavorò al recupero dell'eterodossia rinascimentale, con la probabile intenzione di mettere in circolazione un complesso di dottrine la cui attualità era da valutare nel contesto del contemporaneo confronto teologico. Contro le nuove tendenze ermetizzanti ed esoteriche, che finivano per sfumare le differenze tra filosofia e rivelazione nell'ansia di una sorgiva manifestazione della verità, il frate carmelitano italiano, girovago tra Francia e Inghilterra, rivendicava l'autonomia di un'indagine razionale sottratta ad ogni ipoteca teologica, che voleva presentarsi come interpretazione scientifica della realtà, sfruttando ecletticamente il richiamo all'aristotelismo naturalistico del Pomponazzi e dei maestri patavini, intrecciato ai temi della natura vivente bruniana<sup>5</sup>. Così nel *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (1616) egli proponeva un'immagine dell'universo in cui tutti i fenomeni, fisici e *morali*, erano visti come momenti di un unico processo vitale che coinvolgeva l'intera vita del cosmo. Bandendo ogni finalismo e armonia di stampo platonico, Vanini prospettava un quadro crudo delle vicissitudini naturali, che coinvolgevano pienamente anche l'uomo, a prescindere dalla retorica *centralità* umanistica, in una continuità tra fisico e psichico che annullava ogni dualismo immortalistico. Nel ciclo biologico, dalla procreazione alla morte, era destinata ad essere spesa ogni esistenza, con un'analogia strutturale che avvicina molto questo naturalismo, attraverso il modello bruniano, alla sintesi di caso e necessità dell'universo epicureo.

Come in Bruno, d'altra parte, anche in Vanini era possibile distinguere Dio e Natura solo nell'astrazione, dal momento che la seconda era la manifestazione del primo, pur non identificandosi le due idee (sempre limitata quella di natura, assoluta quella di Dio). La natura manifestava Dio attraverso gradi di oggettivazione, dalle regolarità astrali alla vita delle creature, coincidendo di fatto la *volontà* divina con le operazioni naturali. In quanto inverificabile nei fatti, la distinzione non poteva dar luogo ad un processo dimostrativo che prendesse le mosse dal mondo per risalire ad una autonoma, fondativa sapienza divina: rifiutato il *kosmos* armonico della lezione platonica, l'italiano rimarcava, sulla scorta dell'infinito distacco del dio aristotelico da tutto l'ordine delle cose, l'assoluto scarto tra divinità (quasi dissolta nella distan-

---

<sup>5</sup>) Sul senso di questa operazione si veda in particolare il saggio di C. Vasoli Riflessioni sul "problema" Vanini in AA.VV. Il libertinismo in Europa cit.

za) e vicende cosmiche, raccolte nel circolo chiuso della natura, indifferenti rispetto a qualsiasi trascendenza<sup>6</sup>.

A questo naturalismo asettico, in cui si iscrivevano e coagulavano tutti i temi della riflessione fisica, metafisica e morale, rimanda anche l' *Amphitheatrum divinae providentiae* (1615), dedicato proprio alla focalizzazione dell' idea di divina provvidenza e in genere di un piano sapiente del mondo. Sfruttando particolarmente i motivi del *De fato* di Pomponazzi, Vanini, scettico riguardo alle possibilità di cogliere nell' eterna vicenda dei cieli il senso di un inflessibile e imparziale disegno universale, sonda il conflitto tradizionale tra le diverse dottrine filosofiche, per rilevare le difficoltà, le contraddizioni logiche e metafisiche che coinvolgono i concetti di *provvidenza*, *prescienza* e di *legge divina*. Egli riusciva in tal modo a mettere in luce la tensione tra il piano delle incerte e contrastanti opinioni teologiche, dettate dai diversi schieramenti ideologici, e la posizione dei *dotti*, dei *filosofi*, convinti dell' inevitabilità dei *miti* religiosi, delle finzioni consolatorie, per una massa incapace di accettare la precarietà della sorte umana.

Nella sintesi vaniniana si saldavano dunque la lezione dei *filosofi della natura* cinquecenteschi, intesa ad esaltare l' autonoma economia dei processi generativi e corruttivi nell' immenso organismo mondano, l' aristotelismo dei maestri padovani, impegnato alla riduzione del miracoloso nei termini del determinante nesso causale tra regolarità celeste e materiale caoticità terrestre, ed il pessimismo antropologico di Machiavelli, sconsolatamente attento a constatare la *ferinità* umana, e ad individuare gli adeguati strumenti di disciplina sociale, politici e ideologici (le religioni, in primo luogo). Tuttavia, questa sapiente utilizzazione delle fonti antiche e moderne riusciva a sortire un tracciato naturalistico antiteologico, in cui, da un lato, non si cedeva alla tentazione della santificazione delle antiche filosofie, dall' altro si procedeva all' eliminazione di tutti i residui astrologici ed ermetici, ben documentati, invece, nelle tradizioni e negli autori da cui Vanini ampiamente attingeva, risolvendoli nella teoria della finalità politica del sacro, anticipatrice del tema dell' *impostura* delle religioni<sup>7</sup>.

A questo naturalismo radicale si può in qualche misura ricollegare l' altro esponente di punta della prima stagione *libertina* secentesca, il poeta Théophile de Viau, morto trentaseienne nel 1626 (dopo aver scampato la condanna a morte nel 1625), a seguito delle prove persecutorie cui fu sottoposto dalle autorità civili e religiose. Nei suoi versi ritroviamo, infatti, l' immagine di un mondo dominato da leggi intrinseche, estraneo ad interventi provvidenziali, in cui si susseguono senza sosta le vicissitudini materiali della nascita e della morte, cessazione totale di ogni vita individuale: l' uomo risultava originariamente immerso in tale sfondo, a cui cercavano di strapparli innaturali convenzioni sociali, che per un verso penalizzavano i genuini valori conservativi, per altro si ergevano su finzioni corroborate da pedanti apparati ideologici. In questo caso la natura fungeva soprattutto da parametro di autenticità, da far reagire sulla corruzione di un mondo *artificiale*, frutto delle manipolazioni della tradizio-

---

<sup>6</sup>) Id. p.153.

<sup>7</sup>) T.Gregory Il libertinismo della prima metà del Seicento cit. pp.18-9.

ne culturale e religiosa, cui si intendeva contrapporre, in modo dissacrante, l' immediatezza della vita e delle pulsioni che guidavano all' equilibrata felicità animale.

4

La sintesi globale più impressionante, per erudizione e veemenza critica, di questo nuovo *naturalismo ateo* è comunque documentata in un manoscritto anonimo, approssimativamente databile intorno alla metà del XVII secolo, che ebbe una notevole notorietà nell' ambito della letteratura e della circolazione *clandestina* europea, secentesca e settecentesca. Il *Theophrastus redivivus* svolge infatti, sino alle estreme conseguenze, il dubbio sui valori e sulle certezze della tradizione, in cui finzione e inganno strutturano tutta l' *humana substantia*, mentre, a differenza dell' ambigua sospensione scettica, persegue la finalità positiva di restituire l' uomo a se stesso e alla sua verità naturale<sup>8</sup>.

Il principio critico intorno a cui si articola l' opera è quello della contrapposizione polare tra *ratio* e *opinio*, formulata avendo presenti tanto la *canonica* epicurea, quanto le cautele scettiche. Il compito della *ratio naturalis* consiste solo nell' elaborazione di rappresentazioni che consentano di riordinare i dati sensibili, così garantendo una certezza piena, universalmente partecipabile: quando la razionalità pretende, invece, di porsi come facoltà autonoma, trascendendo il limite empirico, non produce che *opinioni*, incostanti e contraddittorie. Su questo terreno incerto spazia l' arbitrio della manipolazione ideologica, con la progressiva definizione storica degli *enti fittizi* che affollano la mente umana: tutto quanto è separato dalla verifica empirica, costituisce non una vera conoscenza, bensì materia d' opinione, e si presta ad essere plasmato e configurato secondo il puro arbitrio di chiunque lo desidera<sup>9</sup>.

Nel corso del tempo, il processo di *civiltà*, con le sue esigenze di relazione e dominio, ha prodotto l' ispessimento di tale opacità doxastica, cristallizzando la dimensione *convenzionale* dell' esistenza umana in una vera e propria *seconda natura* (il *costume*). L' analisi dell' anonimo, affondando il proprio bisturi nelle consuetudini linguistiche, in altre parole all' interno dei meccanismi all' origine della produzione ideologica, punta alla omogeneizzazione tra il comportamento espressivo umano e quello più genericamente animale, per superare il discrimine tra razionalità e irrazionalità, secondo i precedenti di Gianfrancesco Pico e Montaigne: la riduzione naturalistica è, in questo senso, intesa a rilevare l' *inversione* propria della civiltà, che, allontanando l' uomo dall' immediatezza del rapporto (anche linguistico) con la natura, irretendolo nell' artificio dell' *opinione*, finisce per degradarne la condotta. L' erudita rassegna comparativa dei caratteri dei viventi non consente, in effetti, all' autore di discernere uno scarto ontologico o attitudinale:

«la loro anima è simile secondo Natura; simile è la ragione poiché simile è la cura della propria conservazione, che è l' unico obiettivo al quale la

---

<sup>8</sup>) G. Paganini *La critica della "civiltà" nel Theophrastus redivivus* in op.cit. pp.50-1.

<sup>9</sup>) Id. p.56.

Natura mira; simile infine è la condizione che in entrambi i gruppi, gli uomini e gli animali, si ritrova»<sup>10</sup>.

Il mortalismo sotteso in queste tesi trovava, in effetti, riscontro anche in altri ambienti culturali coevi, come quello inglese in cui vedeva la luce la *Religio medici* di Thomas Browne (composta intorno al 1635), e sarebbe arrivato, attraverso il contributo di *Anima mundi* (1678) di Charles Blount, in cui esplicitamente si collega la fede immortalistica alla strategia ideologica del potere politico che intende, per suo tramite, imporre la religione come strumento di coesione, fino alle *Letters to Serena* (1704) di John Toland. Con una progressiva metamorfosi, dall'originaria impronta settaria, maturata nel seno della dissidenza anabattistica, al materialismo delle riduzioni di marca hobbesiana o derivatamente cartesiana, tra Sei- Settecento, quando, ancora in area francese, troviamo significative riprese negli anonimi *L'âme matérielle* e *Militaire philosophe*, sollecitati dall'influenza di una lettura materialistica dell'*Ethica* spinoziana, dal cartesianesimo dei fisici e dal dibattito sull'anima delle bestie<sup>11</sup>.

Nel *Theophrastus* è, in ogni modo, la stessa storia degli inizi della *civiltà* a mostrare come la continuità animale fosse stata chiaramente avvertita dai sapienti antichi: l'idea originaria della comunanza, in un unico nesso, di tutti i viventi (che appartiene alle remote intuizioni caldaiche ed egiziane), nella ciclicità immanente della natura, che assicurava a ogni ente pari dignità ontologica, fu in seguito stravolta negli sviluppi ebraico-cristiani, allo scopo di esercitare un controllo sulla psicologia dei fedeli. La relazione intrinseca tra *opinione* e strumentalizzazione, cui i legislatori, per ragioni di disciplina sociale, avevano fatto ricorso, evocando finzioni mitico-religiose per sottomettere le masse incolte, si giustificava quindi sullo sfondo della degenerazione della *natura* nel processo della *civiltà*.

La critica etico-politica del *Theophrastus* muove da tali premesse generali, appellandosi ad un imperativo fondamentale: *ogni essere animato deve avere cura di sé e provvedere alla propria conservazione*. Così, una sintesi compiuta della *summa aequitas* infusa dalla natura in tutti gli animali sarebbe stata la traduzione di tale istanza autoconservativa (*unicuique suum tribuere*), destinata però allo stravolgimento, all'*orribile violenza della giustizia legale e umana*, che gerarchizza e impone il dominio attraverso l'inganno, interrompendo i processi di compensazione naturale. Le leggi, puntellate dalla religione, sono stati gli strumenti con cui, nel corso della storia, si è articolato il disegno della *civiltà*, imperniato su impostura e servaggio, sull'inversione dei valori della natura attraverso consuetudini artefatte, bisogni artificiali, tradizioni imbastite sulle finzioni dell'ordine armonico, della discontinuità tra terrestre e celeste, della trascendenza divina e della sua provvidenza. La compiuta incarnazione di tutti questi pregiudizi, vittima designata di tale ottenebramento, e quindi prototipo di ogni condizione di asservimento è il *popolo*, il cui distacco dalla

---

<sup>10</sup>) Cit. in Id. p.80.

<sup>11</sup>) Per questi aspetti del dibattito sul *mortalismo* si veda G.Recuperati Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti in AA.VV. Il libertinismo in Europa cit..

natura è stato pilotato e sfruttato da legislatori e sacerdoti. Una situazione, questa dipinta dall' anonimo, tanto più fosca in assenza di alcuno sbocco, foss' anche utopistico, verso una *migliore* organizzazione politica.

5

Anche alla luce di quanto siamo venuti sinteticamente illustrando, risulterà evidente un dato: la fondamentale presenza, all' interno della prospettiva libertina, di un' istanza emancipativa indirizzata essenzialmente in direzione polemica nei confronti della tradizione religiosa e della morale corrente, su di essa fondata<sup>12</sup>. D' altra parte le matrici lontane del *libertinismo* seicentesco vanno rintracciate, come abbiamo rilevato, nello *spiritualismo* dei gruppi radicali della Riforma: alla fine del XVI secolo, anche a motivo dell' orrendo bagno di sangue delle guerre di religione, l' eterodossia cede progressivamente il posto alla critica della religione, il confronto aggressivo con l' ortodossia si trasforma nella clandestina eversione della verità delle religioni storiche.

Alla definizione della posizione libertina contribuiscono diversi elementi. Intanto l' analisi del *Colloquium heptaplomeres* di Jean Bodin, che circolò manoscritto a partire dall' ultimo decennio del Cinquecento, denunciando, nel contraddittorio tra i rappresentanti delle fedi positive, l' insensata cecità delle varie ortodossie, reciprocamente intolleranti, e delineando per la prima volta i contorni di una religione razionale distante dai conflitti teologici e dalla prassi persecutoria. Probabilmente muovendo da tale modello, l' *Antibigot o Quatrains du déiste*, anonima opera in versi dei primi del Seicento, sistematizzò e divulgò i temi della religione naturale (*deismo*, secondo la terminologia già in uso ai primi del Cinquecento), in altre parole la fede in un dio di ragione, eterno e immutabile, lontana dalla superstizione dei culti storicamente consolidati. La forza della ragione conduce a riconoscere l' esistenza di una divinità dai tratti aristotelici di *atto puro*, insondabilmente trascendente nella sua compiuta perfezione, sfuggente rispetto ad ogni approssimazione antropomorfa. Cosciente di tale assolutezza ed esasperata alterità, l' anonimo può stigmatizzare l' impronta superstiziosa di ogni forma storica di religione, che ha piegato quella perfezione alle credenze più assurde, pur di incutere timore nelle masse incolte, per meglio asservirle e assicurarsi il proprio potere. Il rifiuto della *positività* delle tradizioni religiose comportava il rigetto delle loro norme etiche, cui si intendeva contrapporre il senso dell' immanenza terrestre (che sarebbe stato illusorio pretendere di trascendere) e dei suoi piaceri, e il valore della tolleranza, tanto più marcato quanto più si diventava consapevoli della incommensurabile distanza della divinità.

In secondo luogo, per la critica libertina si rivelano significativi i risultati del sondaggio sulla *civiltà* condotto nel corso del XVI secolo sull' onda dell' allargamento, drammaticamente rapido, degli orizzonti geografici, etnici e culturali a seguito dei viaggi di esplorazione e di conquista: da un lato erano nei fatti messi in discussione l'

---

<sup>12</sup>) O.Pompeo Faracovi L' antropologia della religione nel libertinismo francese del Seicento in A-A.VV. Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento cit. , p.120.

etnocentrismo e l' universalismo propri della tradizione occidentale cristiana, manifestandosi, dall' altro, il carattere di non naturalità della cultura e del costume<sup>13</sup>. La tematizzazione della molteplicità e varietà delle forme della civiltà implicava, a sua volta, non solo il relativismo avanzato negli *Essais* di Montaigne e ripreso nel *De la Sagesse* di Pierre Charron, che inglobava il fenomeno religioso all' interno di quelle articolazioni geografiche delle civiltà, ma anche il rilievo delle superstizioni, in primo luogo religiose, e la progressiva riduzione del culto a pratica rigorosamente vincolata alle attese psicologiche dei differenti gruppi umani. A ciò doveva aggiungersi l' approfondimento della prospettiva storica, con una revisione della stessa storia delle *origini*, nell' ipotesi *preadamitica* sviluppata da Isaac Lapeyrère nelle sue *Preadamitae sive Exercitatio* e *Systema theologicum ex Preadamitarum hypothesis* (1655), secondo cui alcuni passi biblici, logicamente interpretati, avrebbero giustificato la supposizione dell' esistenza di abitatori terrestri prima di Adamo: argomento ovviamente destinato a scuotere radicalmente le letture tradizionali, e, conseguentemente, oggetto di attacchi furibondi<sup>14</sup>.

Dissolvendo le pretese dogmatiche della ragione in questo mondo privato di centri unificatori, insistendo sulla mutevolezza e incertezza delle opinioni umane, i libertini in un certo senso riproponevano in termini originali temi già presenti nella cultura rinascimentale. L' obiettivo della loro polemica clandestina non era, infatti, tanto il ridimensionamento delle presunzioni di una tradizione o la ricognizione dell' equivalenza ideologica delle religioni storiche: guardando alla Francia lacerata dalla guerra civile, la diversità delle religioni si presenta come radice essenziale dei contrasti, richiedendo di essere svuotata della sua carica perturbatrice:

«In forma apparentemente paradossale, questa operazione viene condotta dai libertini non attraverso l' attenuazione, bensì attraverso l' esasperazione dei contrasti: dal *Colloquium heptaplomeres* e dai testi già ricordati di Montaigne e Charron, fino alla *Continuation des pensées diverses sur la comète* di Pierre Bayle, la diversità viene assunta come un dato irriducibile, e l' accento batte sugli elementi di divaricazione, più che su quelli di vicinanza; sulle variabili, anziché sulle costanti, dell' esperienza religiosa»<sup>15</sup>.

Come a suo modo testimonia anche il *Theophrastus redivivus*, nella *civiltà* domina la frattura tra natura e ragione (naturale) da un lato, e religioni dall' altro, che comporta l' azzeramento delle pretese di verità delle religioni storiche, valutate dai libertini nella loro portata pratica, a prescindere da qualsiasi interesse teoretico, riproponendo la dicotomia della lezione averroistica tra *legislatores* e *sapientes*. I filosofi costituiscono, così, i campioni di un' ininterrotta storia del materialismo e dell'

---

<sup>13</sup>) Id. p.123.

<sup>14</sup>) Su questo tema si veda D.Pastine *Era Lapeyrère un libertino?* in AA.VV. *Il libertinismo in Europa*, cit.; P.Rossi *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie* ibidem.

<sup>15</sup>) Id. p.126.

ateismo, intangibile agli attacchi teologici, ai tentativi di dimostrare *razionalmente* l'esistenza di Dio, secondo un percorso che abbraccia gli *atei* della tradizione antica, ma anche il *divino* Platone, fino agli autori rinascimentali: i *credenti*, che vivono nell'ambito della fallace opinione, sottoposti all'*auctoritas*, sono dunque contrapposti a coloro che sono guidati dalla *ratio naturalis*, legata all'esperienza sensibile come a principio e criterio di conoscenza<sup>16</sup>. Il *Theophrastus* punta a rimarcare la continuità della tradizione religiosa, per coglierne il senso nella storia dell'umanità e confermare come il culto degli dei si fondi su un *figmentum*, sulla creazione *umana* di un nome cui non corrisponde nulla. All'interno di questo sfondo critico, storico-erudito, si innesta la valutazione della natura eminentemente *politica* della religione.

I legislatori e i teologi imposero con l'autorità quanto non era possibile imporre con la ragione (essendo indimostrabile), facendo leva sulle componenti istintive e irrazionali dell'uomo: nella loro azione coercitiva essi sfruttarono il timore e lo sgoimento dei popoli incolti per ideare e introdurre i primi dei, procedendo in seguito anche alla divinizzazione di cose utili o di uomini illustri. Ai legislatori, che crearono gli dei, figli delle leggi, si affiancarono i teologi, per rendere più complesse e sofisticate le prime credenze, ispessirne i miti e quindi formare una *consuetudo* più forte della natura stessa. Così la religione si presenta come un fatto storico, legato alle strutture politiche della società, che non esprime alcun sentimento innato del divino, ma fornisce uno strumento di organizzazione e coesione, un'ideologia tesa a giustificare un determinato assetto sociale<sup>17</sup>.

Anche in Charles Blount possiamo ritrovare l'incalzante riferimento erudito alla storia antica, al suo valore esemplarmente negativo, in linea con l'insegnamento machiavelliano, montaigneano e hobbesiano: in *Anima mundi* (1678), *Great is Diana of the Ephesians* (1679) e *The life of Apollonius Tyaneus* (1680) egli ricorreva al repertorio classico per denunciare il significato e l'origine della religione, nel suo valore politico, nella sua inevitabile componente d'inganno, nella sua utilizzazione al fine di occupare lo spazio reso libero dalla debolezza umana. Tutte le forme di culto documentate nelle religioni antiche avrebbero avuto così una motivazione ideologica, in quanto imposte da un'autorità che si era proposta di mantenere gli uomini in uno stato di soggezione, utilizzando spregiudicatamente falsi miracoli e profezie<sup>18</sup>.

La teoria dell'*impostura*, centrale nella polemica libertina, non è comunque l'unica pista interpretativa del fenomeno religioso, dal momento che già in Montaigne e Charron essa si collega più spesso al problema della *funzione* e dell'*uso*, che non a quello dell'*origine* delle religioni. Su questo problema sono presenti anche ipotesi diverse, quali quella psicologica del *bisogno* della divinità, di fronte alla paura, poi strumentalizzata dai potenti: la contestazione di tali manipolazioni comporta la denuncia della debolezza delle religioni storiche, anche se non sempre e necessaria-

---

<sup>16</sup>) T.Gregory *Theophrastus Redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Morano, Napoli, 1979, p. 19.

<sup>17</sup>) Id. p.90.

<sup>18</sup>) U.Bonamate *Cultura classica e critica libertina in Inghilterra* in AA.VV. *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento* cit..

mente della dimensione personale e privata della fede, non a caso emancipata dalla grettezza dei pregiudizi popolari. In Cyrano de Bergerac, ad esempio, la condanna dell'esteriorità vuota e formale del culto avviene sulla base di un giudizio di valore in qualche misura *cristiano*, come sostanziale meschinità e mancanza di carità<sup>19</sup>. Il rifiuto della bigotteria rientrava, in questo senso, nella ricerca di libertà e indipendenza di giudizio che il *sapiente* perseguiva rispetto alle credenze volgari: l'identificazione della *saggezza* con l'emancipazione dai preconcetti imponeva una presa di posizione contro le degenerazioni miracolistiche e il soprannaturalismo, radicati nella pratica religiosa tradizionale.

## 6

Come abbiamo avuto modo di verificare nel riferimento agli autori e ai testi, uno dei motivi di fondo della nuova cultura libertina secentesca sembra proprio essere il rifiuto dell'ideale morale tipico dell'uomo del *Rinascimento*, che aveva esaltato nella dimensione politica della vita il momento più alto, il più completo dell'esperienza umana<sup>20</sup>. Un rifiuto seguito dall'assunzione di un nuovo, antitetico canone di moralità: la scissione dalla società, dal mondo, quale garanzia di riscatto etico. Tale *distacco*, fuga dall'artificiosità della vita sociale, è sentito come condizione imprescindibile di perfezionamento morale già nei *Saggi* di Montaigne (*De la Solitude*), dove l'isolamento è perseguito coscientemente per la liberazione ed emancipazione interiore; in altri autori lo si valuta invece funzionale alla *tranquillità* d'animo (con eco anche cartesiana). Nella letteratura libertina, in ogni caso, la *fuite du monde* perde ogni implicazione speculativa o religiosa, per rivestire, decisamente, il valore di mezzo essenziale per il recupero di un codice naturale stravolto dalle convenzioni false della vita sociale.

Una coerente espressione di queste convinzioni troviamo nei testi di La Mothe Le Vayer (come il letterario *De la vie solitaire*), dove si insisteva in primo luogo sull'esigenza di una *solitude* non già fisica ma psicologica, la sola in grado di assicurare indipendenza di giudizio, vincendo la schiavitù delle opinioni comuni. Tale analisi urtava, evidentemente, nella lunga tradizione che proprio nella *socialità* aveva individuato il tratto peculiare dell'uomo, legittimandosi, tuttavia, con il richiamo alla contemporanea mistificazione dei genuini valori naturali. Nonostante questo appello, essa in generale manifestava la sfiducia nei confronti della portata etica di quella tradizione comunitaria: ne è testimonianza la dura presa di posizione ironica dello stesso autore rispetto all'univocità miope e ottusa del *cittadino* (nel modello classico di impegno civile, quello romano), incapace di accogliere la varietà di aspetti della realtà nell'angusta ottica del moralismo civile.

D'altra parte, contro la logica della *socievolezza*, potevano essere coinvolti anche grandi esempi classici, come dimostrano i recuperi, da parte di Montaigne e Gassen-

---

<sup>19</sup>) O.Pompeo Farcovi *L'antropologia della religione* cit. p.135.

<sup>20</sup>) A.M.Battista *Come giudicano la politica libertini e moralisti nella Francia del Seicento* in AA.VV. *Il libertinismo in Europa* cit. p.28.

di, degli argomenti di Epicuro sui pregi morali dell' astensionismo politico, inquadrati a sostegno di un ideale di saggezza realizzato nella serenità della vita privata, nel distacco da passioni ambiziose e da moventi di potere; oppure i temi stoici seneccani utilizzati da La Mothe Le Vayer, che proponevano il modello del saggio che contempla, dall' alto di una conquistata libertà morale, tutto quanto riguarda la politica, soggetto alla medesima logica vincolante del potere. Protesta elitistica, in nome della consapevolezza di una superiorità etica nei confronti dei giochi ambiziosi di chi assume responsabilità politiche, e, contestualmente, della necessità del giogo politico per le masse incolte.

Nella cultura libertina è infatti forte la convinzione che, comunque, l' organizzazione politica costituisca un male inevitabile, per il mantenimento dei bisogni individuali, in primo luogo la pace, la sicurezza esterna e l' ordine. Privato di ogni supporto ideologico legittimo, svuotato di ogni significazione divina o provvidenziale, ridotto al puro esercizio della forza, in nome di una giustizia cui non si riconosce più alcuna oggettività paradigmatica, lo stato non è più dotato di una propria intrinseca finalità, di una autonoma logica specifica (in senso machiavelliano), risulta piuttosto *automaton* (meccanismo) contro l' anarchia e la violenza gratuita (in senso hobbesiano), capace di assicurare al saggio, con la funzione coercitiva delle proprie leggi, il diritto alla conservazione e il tranquillo godimento della sua libertà interiore. Il processo di scissione in atto tra società civile e Stato, nel secolo dell' assolutismo, fa sì che si accentui sempre più, a livello di riflessione filosofica, la tendenza a valutare le strutture politiche in una prospettiva utilitaristica<sup>21</sup>.

La spregiudicatezza di molti *libertini eruditi* spesso si coniuga, quindi, in modo apparentemente contraddittorio, con il loro conformismo politico, di sudditi fedeli del potere assoluto: così La Mothe Le Vayer è precettore del principe ereditario, Gabriel Naudé è bibliotecario di Mazzarino, Pierre Gassendi compie la propria carriera ecclesiastica all' ombra di Richelieu. Effetto, abbiamo visto, della convinzione che soltanto a pochi sia dato raggiungere una considerazione della realtà che sarebbe politicamente e socialmente pericoloso estendere alle masse<sup>22</sup>, ma anche del riemergere di spunti scetticeggianti già palesi in Montaigne e Charron, dove si insisteva sulla vanità delle pretese riformatrici della ragione, sulla supponenza dei disegni di emancipazione politica, che non fossero rigorosamente vincolati all' interiorità. Quando poi, con Cyrano de Bergerac, negli *Estats et empires de la Lune* (1657) e *Estats et empires du Soleil* (1662), sembra ritornare la polemica spietata del naturalismo rinascimentale, intrecciata a significative anticipazioni di un modello organizzativo della società ampiamente alternativo a quello contemporaneo (sulla scorta forse Della *Città del sole*), la forma romanzesca della trattazione, il contesto satirico e l' irriverenza gioiosa stemperano il tono di denuncia morale, configurando anche in questo caso, un messaggio confezionato per pochi, sottili lettori, attento a conservare sufficientemente un aristocratico distacco ironico.

---

<sup>21</sup>) Si veda su questi temi complessivamente il saggio della Battista cit..

<sup>22</sup>) O.Pompeo Faracovi Introduzione a Il pensiero libertino cit. p.22.

Dario Zucchello, Como 1996