

I motivi centrali della prospettiva libertina — la rivendicazione dell'autonomia dell'indagine razionale e la negazione del miracolo, la tesi dell'impostura religiosa, l'immoralismo, l'anticonformismo, lo scetticismo — hanno avuto un posto importante nell'ideologia borghese dell'età dell'assolutismo, e si pongono in un singolare rapporto di continuità (e di diversità) rispetto alle battaglie degli Illuministi. L'antologia ricostruisce, a partire dalle origini rinascimentali, le posizioni dei libertini francesi del Seicento sui problemi religiosi, morali e scientifici, attraverso pagine di Pomponazzi, Machiavelli, Bruno, Montaigne, Charron, Vanini, Théophile de Viau, i *Quatrans du déiste*, La Mothe Le Vayer, Naudé, Patin, Gassendi, Cyrano, Saint-Evremond, Bayle.

Ornella Pompeo Faracovi, nata a Livorno nel 1946, è ordinaria di storia e filosofia nei Licei. Ha pubblicato il volume *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Milano, 1972, e l'antologia *Sartre: una battaglia politica*, Firenze, 1974, nonché diversi saggi su "Il Ponte" e sulla "Rivista di filosofia". Dirige la rivista "Dimensioni".

filosofia / volumi pubblicati:

Gian Franco Gianotti Mito e storia nel pensiero greco

Giuseppe Cambiano Filosofia e scienza nel mondo antico

Carlo Colombero Uomo e natura nella filosofia del Rinascimento

Luigi Bonanate Diritto naturale e relazioni tra gli stati

Massimo Mori La filosofia della storia da Herder a Hegel

Enrico Fubini L'estetica contemporanea

Margherita Isnardi Parente La filosofia dell'Ellenismo

Ornella Pompeo Faracovi Il pensiero libertino

Lia Formigari La linguistica romantica

Mario Trinchero Il neopositivismo logico

Cod. 2168

FILOSOFIA

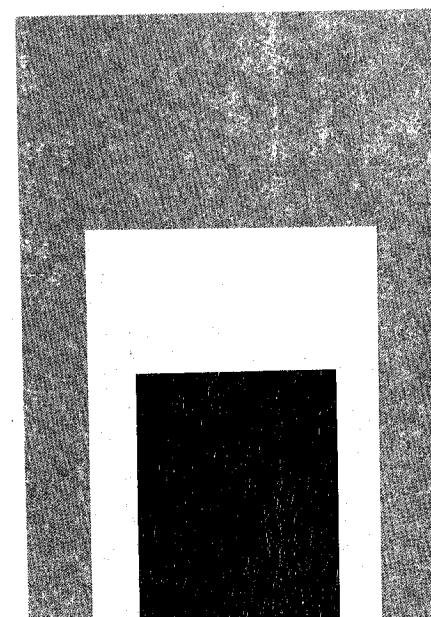
1. 2400 (226A)

Ornella Pompeo Faracovi

Il pensiero libertino

FILOSOFIA 8 LOESCHER

collana diretta da Pietro Rossi



Ornella Pompeo Faracovi

Il pensiero libertino

Filosofia
collana diretta da
Pietro Rossi



Loescher Editore Torino

© Loescher 1977

INDICE

<i>Introduzione</i>	<i>pag.</i>	7
<i>Avvertenza</i>	»	29
<i>Nota bibliografica</i>	»	31
 I. LE ORIGINI RINASCIMENTALI	»	35
1. Pomponazzi: eventi straordinari e cause naturali, p. 41. — 2. Pomponazzi: provvidenza divina e libertà umana, p. 46. — 3. Pomponazzi: mortalità dell'anima e virtù, p. 52. — 4. Machiavelli: religione e politica, p. 57. — 5. Bruno: l'infinità dell'universo, p. 63. — 6. Montaigne: i limiti dell'uomo, p. 70. — 7. Charron: un ideale umano di saggezza, p. 79.		
 II. LA CRITICA DELL'ORTODOSSIA	<i>pag.</i>	85
1. I <i>Quatrains du déiste</i> : cattolicesimo e superstizione, p. 91. — 2. La Mothe Le Vayer: scetticismo e verità religiosa, p. 98. — 3. La Mothe Le Vayer: gli dèi figli dell'uomo, p. 103. — 4. Vanini: l'inesistenza del « miracolo », p. 109. — 5. Cyrano de Bergerac: l'assurda pretesa all'immortalità, p. 115. — 6. Cyrano de Bergerac: un <i>pari</i> rovesciato, p. 122. — 7. Naudé: la religione come <i>instrumentum regni</i> , p. 124.		
 III. TRA CONFORMISMO E UTOPIA	<i>pag.</i>	135
1. Patin: <i>intus ut libet, foris ut moris est</i> , p. 141. — 2. Naudé: la ragion di stato, p. 142. — 3. Gassendi: una morale ragionevole, p. 151. — 4. Saint-Evremond: un episcureismo da salotto, p. 156. — 5. Théophile de Viau: essere se stessi, p. 162. — 6. Cyrano de Bergerac: un modo di vivere alternativo, p. 167.		

IV. PROSPETTIVE SCIENTIFICHE E DISCUSSIONI TEOLOGICHE	<i>pag.</i> 175
1. Gassendi: un sapere fondato sull'esperienza, p. 180. —	
2. Gassendi: atomismo e Provvidenza, p. 188. — 3. Cy-	
rano de Bergerac: eternità e pluralità dei mondi, p. 195.	
— 4. Bayle: il dibattito sull'anima delle bestie, p. 200.	

INTRODUZIONE

1. - A una visione schematica dello sviluppo del pensiero filosofico il « libertinismo » rischia di apparire una corrente decisamente minore rispetto ai grandi movimenti e alle grandi figure che dominano il pensiero del Seicento — il secolo di Galileo e di Descartes, di Hobbes, di Spinoza, di Leibniz. Ma, se si guardano le cose più da vicino, ci si accorge che il processo di formazione di una nuova immagine del mondo si compie, lungo tutto il secolo, su uno sfondo nel quale il libertinismo svolge, almeno in Francia, una funzione non secondaria, se non altro come punto di riferimento polemico dal quale prendere prudentemente le distanze. Si pone allora il problema di un'esatta comprensione dei caratteri del libertinismo francese, della sua problematica teorica, del suo significato politico e del ruolo svolto all'interno della cultura borghese dell'età dell'assolutismo; del nesso, infine, che collega il libertinismo seicentesco alle posteriori battaglie illuministiche. Ciò richiede, anzitutto, un preciso inquadramento delle diverse fasi attraverso le quali venne elaborandosi la tematica « libertina ».

Nel 1593 la conversione di Enrico di Navarra al Cattolicesimo apriva la via alla conclusione di oltre trent'anni di lotte religiose. La stessa Lega — espressione della grande nobiltà terriera e dell'alta gerarchia cattolica — si accostava al principe fin allora avversato: una serie di agitazioni contadine, nelle quali il malcontento popolare per le lunghe guerre aveva assunto un aspetto sempre più marcato di rivendicazione anti-

feudale, rendeva preferibile l'accordo con l'ex-ugonotto al rischio di pericolose prospettive di sovversione. Il compromesso, presto concluso, tra la nuova monarchia e le vecchie classi dirigenti costituisce un dato di estrema importanza nella situazione politico-culturale del primo Seicento francese. Negli ultimi decenni del secolo XVI erano progressivamente emerse, presso le frange più avanzate della nuova borghesia, sostenitrice del Navarra contro il tradizionalismo cattolico e feudale, istanze di rinnovamento sociale e di superamento delle discordie religiose su un piano di superiore tolleranza. Ma di fronte al rischio di nuovi e incontrollati sconvolgimenti, la stessa borghesia acclamava ora la legittimazione cattolica del potere assoluto, l'unico in grado di garantire la pacificazione e la tranquillità sociale.

Anche sul piano culturale sembrava potersi ristabilire senza grossi contrasti, sotto l'egida del potere sovrano, la più rigida ortodossia. I nuovi statuti dell'Università di Parigi, promulgati da Enrico IV, ribadivano la centralità dell'aristotelismo scolastico nell'insegnamento universitario; veniva fondato, sotto il patrocinio del re, il collegio gesuitico di La Flèche, dove avrebbe studiato Descartes; si ponevano le premesse di una grande offensiva gesuitica, volta al conseguimento dell'egemonia intellettuale nel paese. In connessione con le lotte religiose si assisteva non soltanto all'inasprirsi del controllo sulla vita intellettuale, ma altresì alla riaffermazione e alla difesa intransigente di un corpo dottrinale che pochi decenni prima era sembrato sul punto di scomparire definitivamente dalla scena. L'aristotelismo scolastico, dopo aver a lungo dominato la cultura europea, si era avviato fin dal secondo Quattrocento a un'eclisse che sembrava irreversibile, in connessione con la diffusione del nuovo platonismo fiorentino e con la rivalutazione di importanti filoni dell'antica cultura pagana — lo Stoicismo, l'Epicureismo, lo Scetti-

cismo — nonché con la riscoperta, nella scuola di Padova, del volto « empio » del vero Aristotele. La crisi sembrava essere resa irreversibile dal processo di delineazione di una nuova astronomia, di una nuova fisica, di una nuova metodologia scientifica, e dalle conseguenze rivoluzionarie che esso comportava sul piano della concezione dell'uomo e del suo posto nel mondo. Questa linea di tendenza subì una brusca interruzione in rapporto al conflitto religioso, che improntò di sé la storia europea a partire dai decenni centrali del Cinquecento. Nell'asprezza della lotta con il mondo riformato la chiesa della Controriforma operò un netto irrigidimento a difesa del proprio patrimonio tradizionale, avviando un tentativo imponente di riduzione dei paesi cattolici all'ortodossia di stampo tomistico.

Questo tentativo appare in pieno sviluppo nella Francia del primo Seicento, a non lunga distanza dall'editto di Nantes: un'impressionante fioritura di iniziative caritative, di nuovi ordini religiosi, ne costituisce la vistosa conferma. Eppure, in tutto il secolo sermoni e testi apologetici riflettono l'eco di affannose deplorazioni e confutazioni di molteplici manifestazioni di indifferentismo religioso, di eterodossia dottrinale, di vero e proprio ateismo; e un termine torna, sempre più frequente, a designare il mutevole volto dell'incredulità — il termine *libertin*. Dall'aggettivo latino *libertinus*, forma aggettivale da *libertus*, *libertin* è, etimologicamente, colui che è stato affrancato, che è diventato libero; per traslato, passa a designare chi si pretende emancipato dall'insegnamento dogmatico, dalla dottrina ortodossa. Nel Cinquecento il termine compare in alcuni scritti polemici di Calvino, a designare gli appartenenti a una setta protestante eterodossa. Entrato in circolazione come una sorta di ingiuria teologica, esso vede in seguito progressivamente dilatarsi il proprio significato, fino a indicare l'eterodossia non

più soltanto sul piano teologico, ma altresì sotto il profilo filosofico-scientifico, etico e politico. Sarebbe dunque impossibile, e comunque fuorviante, tentare una caratterizzazione univoca del libertinismo francese del Seicento: esso non costituì un vero e proprio movimento, ma fu un insieme disorganico e mobile di atteggiamenti di fronda, che si potrà tentare al più di ricostruire nel suo molteplice configurarsi, nei suoi divergenti significati.

① Una prima linea di motivi libertini viene in luce, con forza esplosiva, negli anni intorno al 1620, in una situazione di crisi politica e intellettuale. Nel 1619 viene arso vivo a Tolosa, sotto l'accusa di ateismo, Giulio Cesare Vanini; Théophile de Viau* poeta famoso della cerchia di Gaston d'Orléans, fratello di Luigi XIII, viene bandito da Parigi. Nel 1623, Théophile è di nuovo il bersaglio di una feroce campagna anti-libertina, condotta in prima persona dall'ordine gesuitico: gesuita è François Garasse, che rivolge contro il poeta il virulento *pamphlet* dal titolo *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps combattue et renversée*. Negli stessi anni il padre Mersenne, che sarà tra i protagonisti del rinnovamento del pensiero filosofico e scientifico, scrive una serie di opere contro la magia, la cabala, l'occultismo, ma altresì contro gli atei, i deisti, i « pirroniani ». Mentre si svolge il processo a Théophile, Parigi è messa a rumore dalla misteriosa presenza della setta segreta (di origine tedesca) dei Rosacroce; si diffonde, anonimo, il poema noto come *L'Anti-bigot*; infine, nel 1624, si ha un clamoroso tentativo, subito stroncato dalle autorità, di pubblica discussione di tesi « contro i seguaci di Aristotele ». Si tratta di episodi dal significato non univoco, dai quali si evince tuttavia la presenza precisa di fermenti polemici, diretti contro il riaffermato nesso religione-potere.

Giulio Cesare Vanini aveva condensato in due opere

* (1590-1626), omosessuale, poeta accusato di
... scrivere alcuni poemi del

pubblicate in Francia nel 1615-16 il rigoroso razionalismo della scuola padovana, il cui intransigente aristotelismo aveva fatto piazza pulita delle interpretazioni tomistiche e del primato della teologia*. Al libertinismo seicentesco Vanini trasmetteva, in uno stile divulgativo e brillante, la rivendicazione di un'indagine razionale sottratta a ipoteche teologiche: l'immagine di un mondo governato da leggi inflessibili, di una natura intrinsecamente animata da un principio di vita — di un mondo nel quale è integralmente inserito l'uomo, la cui anima, frammento dell'anima cosmica, torna a immergersi, al disgregarsi del corpo, nella vita universale. Quanto alla compatibilità di tali affermazioni con una prospettiva cristiana Vanini è fermo, come i maestri padovani, nel distinguere il piano dall'indagine razionale da quello della rivelazione: il filosofo non può indietreggiare di fronte alle proprie conclusioni; alle verità dogmatiche egli potrà credere soltanto sul piano della fede. La problematizzazione del nesso ragione-rivelazione ritorna, assai diversamente risolta, nell'*Anti-bigot*, conosciuto anche come *Quatrains du déiste*. Si tratta di una esposizione popolare dei temi di una religione « naturale », il cui centro unificatore risiede nella fede in un dio di ragione, eterno e immutabile. Ad essa si connette strettamente una polemica anti-superstiziosa e anti-cristiana, che attinge largamente i propri argomenti al *Colloquium heptaplomeres* di Jean Bodin, un testo che circolava anonimo dagli anni bui delle guerre di religione, e nel quale consapevolmente si delineava, di fronte alle pretese integralistiche delle diverse ortodossie, l'ideale di tolleranza proprio della nuova intellettualità borghese. Sulla scia dell'aristotelismo padovano, i testi di Vanini ci presentano un mondo nel quale la presenza della divinità tende a risolversi sul piano di un radicale immanentismo. Diverso esito raggiunge l'aristotelismo nei *Quatrains*, dove

* Da *admirandis Naturae Rapineae Deique Mortalium*
... (1626): ...

il ricordo preciso della concezione di Dio come « pensiero di pensiero » si traduce nell'esasperazione del motivo della trascendenza di Dio rispetto al mondo: l'eredità del pensiero classico, lungi dal calare Dio nella natura, ne proietta lontanissima l'immagine, su uno sfondo inattingibile di compiuta perfezione. Ciò comporta il rifiuto di ogni antropomorfismo e, più radicalmente, di ogni forma storica di religione: le religioni positive vengono esplicitamente definite come strumento di potere. La prospettiva deistica mette capo a un appello alla tolleranza: le contese tra le diverse confessioni vanno superate in nome dell'adorazione della immobile causa prima, alla quale ognuno può risalire con le sole forze della propria ragione.

② Altra cosa è la produzione poetica di Théophile de Viau, letterato legato a cerchie nobiliari nelle quali la polemica contro l'assolutismo regio rivestirà, lungo tutto il secolo, i toni di una critica anti-religiosa non aliena da manifestazioni clamorose. Dal naturalismo cinquecentesco Théophile riprende l'immagine di un mondo governato da leggi intrinseche, estraneo a interventi provvidenziali; da Lucrezio assume il senso della morte come cessazione totale della vita individuale, come dissoluzione degli elementi che compongono l'uomo, come ritorno al fluire inesauribile delle cose. Su questo sfondo si sviluppa il vagheggiamento del ritorno alla natura, inteso come approdo a una sorta di età dell'oro in cui soltanto l'amore e l'amicizia governino le relazioni tra gli uomini, come rifiuto delle convenzioni sociali, come possibilità di valere per quel che si è, di essere autenticamente se stessi. La visione eterodossa del mondo e gli spunti corrosivi di critica sociale, espressi in componimenti poetici largamente accessibili e diffusi, fanno di Théophile la punta di diamante del « radicalismo » di questi anni. Ma, mentre il razionalismo di Vanini e quello, diversissimo, dei *Quatrains* esprimevano una

esigenza progressiva di emancipazione dall'intolleranza religiosa, la rivolta di Théophile è il riflesso dell'inquietudine di gruppi intellettuali legati alla grande feudalità, la cui opposizione all'assolutismo, al compromesso con l'ortodossia cattolica, al ristrutturarsi della gerarchia e delle consuetudini sociali, assume un tono politicamente reazionario.

③ Ancora un'altra cosa è, infine, la vasta circolazione di temi magici e occultistici che attraversa l'Europa del primo Seicento, esprimendosi nell'attività delle sette segrete, soprattutto di quella dei Rosacroce, e in una serie di scritti, tra i quali assai noti sono quelli di Robert Fludd. Qui è l'eredità dell'ermetismo rinascimentale a fornire le armi per una battaglia contro il disegno egemonico della Controriforma, nel nome di un ideale di rinnovamento religioso e politico che ponga fine alle discordie del mondo cristiano. L'ispirazione anti-cattolica di questo tipo di posizioni è evidente negli elementi protestanti insiti nel movimento dei Rosacroce, che trova la propria origine nella Germania luterana e che presenta elementi luterani nella denominazione e nell'emblema prescelti. Ma, al di là dello stesso Luteresimo, nei manifesti rosacrociari riemergono gli ideali riformatori delle correnti liberali, filo-francesi e anti-spagnole, già vive in alcuni ambienti italiani: l'istanza di una riforma universale presente negli scritti di Giordano Bruno e del primo Campanella. Nel movimento dei Rosacroce, e più in generale nella letteratura magica e occultistica dell'epoca, l'esigenza di pacificazione e di superamento delle fratture religiose si esprime nella forma di una interpretazione allegorizzante, cabalistica, del testo sacro. Questa tematica, che non mancherà di influenzare le prospettive della nascente Massoneria, rivela un'inquietudine largamente diffusa in Europa; la stessa inquietudine che si ritrova nel libertinismo francese degli anni '20.

2. - Dal complesso di attese, di aspirazioni e talvolta di rimpianti, che agitano l'intera Europa, confluiscono nel libertinismo temi e suggestioni diverse, unificati nella polemica contro l'assolutismo e la riaffermata ortodossia cattolica. Da questa prima ondata libertina emergono motivi che definiscono larga parte del successivo sviluppo del pensiero eterodosso: in primo luogo la rivendicazione dell'autonomia dell'indagine razionale, il riconoscimento consapevole del dissidio tra fede e ragione, tra ragione e rivelazione. Su questa linea il primo libertinismo è caratterizzato da una estrema spregiudicatezza in materia religiosa. Essa è evidente anzitutto nella negazione della presenza provvidenziale della divinità: rifiuto che in Vanini e Théophile si risolve in una visione naturalistica dell'universo, e nei *Quatrains* approda all'immagine di una divinità immobile, estranea alle sorti dell'uomo. D'altro lato, viene a cadere l'impostazione ortodossa del problema dell'anima: nei *Quatrains* si assiste a una discussione approfondita della concezione cattolica della vita ultraterrena, e del connesso tema del premio-castigo divino; quando addirittura non si giunge alla negazione del motivo della spiritualità e dell'immortalità dell'anima individuale. Serpeggia infine un po' dovunque quello che è forse il tema più tipico, più denso di futuro, della prospettiva libertina: il motivo dell'impostura religiosa. Sulla considerazione evemeristica del fatto religioso, sulla riduzione della religione a strumento di potere, pesa indubbiamente la lezione di Pomponazzi e di Machiavelli; ad essa si connette l'interpretazione — altro luogo per così dire obbligato di larga parte del movimento libertino — dei miracoli come meri espedienti, volti a trarre in inganno popolazioni sprovviste. La visione naturalistica dell'universo, riassorbendo il presunto miracolo all'interno dell'ordine naturale, fornisce un salda base teorica alla riduzione delle religioni positive a fatto uma-

no e storico, costruito da uomini scaltri, che nel timore religioso individuano il migliore strumento di dominio sulle masse indocili. Tutto ciò non comporta necessariamente, per il momento, posizioni ateistiche; implica bensì, di volta in volta, una sorta di panteismo, imperniato sul tema dell'universale animazione delle cose, ovvero l'immagine deistica di una divinità immobile e perfetta. Implica, ancora, il diffondersi di ideali di pacificazione, che nei *Quatrains* assumono l'aspetto di una rivendicazione di tolleranza, e nella letteratura occultistica e cabalistica quella della proposta del superamento delle diverse confessioni in direzione di una religiosità di stampo ermetico.

Al rifiuto della centralità della teologia, alla negazione della Provvidenza, alla messa in questione dell'immortalità dell'anima si connette il cosiddetto immoralismo libertino. Su di esso ampiamente insistevano gli avversari dei *libertins*, assai spesso propensi a interpretare tutto il libertinismo in termini di semplice sregolatezza morale. Indubbiamente, nel libertinismo del primo Seicento c'è una componente di questo tipo, la tendenza a un comportamento licenzioso, volutamente in contrasto con la morale corrente, quasi a voler stupire e scandalizzare i benpensanti. Ma, anche nelle sue punte scandalistiche, il libertinismo di questi anni comporta, sul piano etico, qualcosa di profondamente serio: il rifiuto delle norme della morale teologica, quale tendeva a riaffermarsi nel quadro del rilancio dell'iniziativa cattolica; l'ideale, variamente giustificato, di un ritorno alla natura, intesa come unica valida fonte di norme di comportamento. Anche sotto questo aspetto il libertinismo eredita dal pensiero del Rinascimento e, attraverso di esso, dall'antica cultura pagana la visione di un mondo umano che ha al proprio interno, come natura o ragione, le norme sulle quali strutturarsi.

La battaglia si conclude, per il momento, con un fal-

limento: con la sconfitta e la dispersione del libertinismo « radicale ». Lo scontro con l'ortodossia culminò con il processo a Théophile, che assunse il significato di una battaglia, combattuta con estrema asprezza dalle forze del tradizionalismo religioso, contro ogni forma di eterodossia. Gli ultimi anni del regno di Enrico IV, assassinato nel 1610 da un fanatico cattolico, avevano visto il re muoversi progressivamente in direzione della lega anti-papistica e anti-asburgica, di cui andavano tessendosi le fila in Europa. Alla drammatica morte del sovrano fece seguito la massiccia offensiva del partito clericale, a cui non era avversa la stessa reggente, Maria de' Medici. Il processo contro Théophile fu letteralmente montato dai Gesuiti, che scesero in campo in prima persona, con gran clamore. L'*affaire* si concluse con il bando del poeta, ma anche con lo smascheramento delle macchinazioni sulle quali era stata imbastita l'accusa: l'Ordine vide bandito da Parigi uno dei suoi padri, che aveva svolto il ruolo di principale accusatore. La sconfitta del libertinismo coincideva con la sconfitta del partito clericale. La dispersione dell'opposizione avveniva non sotto il segno delle forze del tradizionalismo religioso e politico, bensì sotto quello dell'affermazione dello stato assoluto, sotto la mano ferma del cardinale Richelieu.

La crisi del libertinismo « radicale » era senza appello; tuttavia la nuova situazione era profondamente segnata dalla netta subordinazione dell'unità religiosa alle esigenze dell'accentramento del potere. La religione cattolica si avviava a diventare religione di stato, nel senso preciso di uno strumento di coesione politica e di coercizione nei confronti delle minoranze dissidenti: basti pensare all'uso spregiudicato che dei processi per stregoneria, impostati come arma di difesa della comunità dei credenti, ma in realtà spesso indirizzati a colpire le isole di resistenza al disegno accentratore, operò

Richelieu. L'unità culturale del paese si costruiva su basi diverse da quelle offerte dal tradizionalismo scolastico. Nell'ambito stesso della teologia si attuava un progressivo abbandono delle prospettive tomistiche, sia per quanto riguarda il problema dell'immortalità, che si tendeva a presentare ormai come pura verità di fede, indimostrabile per via razionale, sia per quanto riguarda l'esistenza di Dio, dimostrata più spesso col ricorso ad argomenti come l'ordine del mondo o la voce interiore della coscienza che non attraverso le tradizionali « cinque vie ».* Al centro del dibattito filosofico si collocavano pensatori ed eruditi che, in direzioni diverse, lavoravano alla definizione di prospettive che riassorbissero, espungendone gli spunti eterodossi, le nuove acquisizioni dell'indagine scientifica. Il problema era quello di salvare dal naufragio della Scolastica le affermazioni irrinunciabili dello spiritualismo cristiano — la trascendenza di Dio, la Provvidenza, il miracolo, la spiritualità e l'immortalità dell'anima — nel quadro di una sistemazione concettuale che accettasse il quadro politico-sociale definito dalle strutture dello stato assoluto.

È quanto avviene in Descartes, in Gassendi, in Mersenne, schierati tutti dalla parte del sistema copernicano e delle teorie galileiane, ma tutti ugualmente impegnati a vanificare ogni interpretazione eterodossa di tali teorie. In questo quadro, la proposta di Descartes è quella di una nuova metafisica che, in accordo con le nuove prospettive scientifiche, salvaguardi meglio dell'aristotelismo l'esistenza di Dio e la spiritualità dell'anima. Tale proposta, inizialmente avversata dalla teologia « ufficiale », guadagnerà progressivamente terreno, finché nei decenni centrali del secolo non si assisterà all'elaborazione di una teologia razionalistica, di stampo appunto « cartesiano », soprattutto attraverso l'opera di Malebranche. Quanto a Gassendi, all'aristotelismo tramontante egli tenta di sostituire, come prospettiva

* 1/ ex moto; 2/ ex causa; 3/ ex contingentiis; 4/ ex gradibus;
5/ ex finibus; 6/ ex similitudine a creaturis.

di insieme, una sorta di epicureismo epurato dai risvolti « empi »; Mersenne, infine, più direttamente impegnato nella polemica anti-magica e anti-libertina, attacca il libertinismo non soltanto sotto il profilo dell'empietà, ma anche sotto quello della pressoché totale estraneità alle nuove prospettive scientifiche. La causa della fede sembra poter coincidere con quella del progresso scientifico: ciò implica la rottura con il tradizionalismo oscurantistico, ma comporta anche la decisa messa al bando delle interpretazioni radicali delle prospettive aperte dal rinnovamento scientifico. Non a caso negli scritti polemici del primo Mersenne ricorre spesso l'attacco a Bruno, il pensatore nel quale l'adesione all'astronomia copernicana, sfociando nella teoria dell'infinità dell'universo, aveva comportato la negazione di ogni provvidenzialismo e la ripresa degli spunti materialistici dell'antico pensiero greco.

3. - Entro le coordinate così descritte si compie un profondo mutamento delle prospettive libertine. Rese ormai improponibili sortite clamorose, negli anni immediatamente precedenti la metà del secolo si assiste al fenomeno del libertinismo « erudito ». Ne sono protagonisti Gabriel Naudé, Guy Patin, La Mothe Le Vayer, lo stesso Gassendi: intellettuali dagli interessi divergenti, accomunati da uno stesso gusto per la discussione e l'erudizione, da una curiosità che non si arresta di fronte alle opinioni più nuove, ma anche dalla totale accettazione della nuova realtà politica e dalla limitazione dell'esigenza razionalistica entro ambiti rigorosamente definiti. Gabriel Naudé, che ha studiato a Padova e ha compiuto frequenti soggiorni in Italia, difonde negli ambienti colti francesi le teorie padovane, e sviluppa la lezione di Machiavelli nel senso di una visione estremamente disincantata del potere politico: è uno dei rari scrittori di cose politiche che si sia spinto,

nel Seicento francese, a difendere esplicitamente il massacro di San Bartolomeo. Guy Patin, medico ed erudito, legato a Naudé e Gassendi, esprime — in una lettera indirizzata al figlio — il diritto a una libertà privata di giudizio che sprezza i canoni delle opinioni correnti, ma coesiste con l'adeguazione esteriore alle consuetudini sociali: una scissione tra interiorità ed esteriorità, che è forse il motivo più caratteristico del libertinismo erudito. François (La Mothe Le Vayer,) riprendendo diversi spunti di Montaigne, dimostra in una serie di scritti la mutevolezza delle opinioni umane in materia religiosa, l'influenza che l'educazione e le consuetudini esercitano sull'idea stessa che l'uomo si fa della divinità; sottolinea l'utilità politica delle religioni e il ricorso, da parte dei fondatori di religioni, a una serie di espedienti, di falsi miracoli, di vere e proprie imposture, per presentarsi alla moltitudine con il crisma degli inviati di Dio. Quanto a Gassendi, nel corso della sua giovanile battaglia anti-scolastica, e poi nella serrata polemica svolta contro le cartesiane *Méditations métaphysiques*, egli sviluppa una critica precisa delle pretese dogmatiche della ragione e rivendica il ruolo dell'esperienza nella costruzione del sapere umano. Nelle *Objections* anti-cartesiane, in particolare, egli sottolinea con energia l'origine empirica di ogni rappresentazione, non esclusa l'immagine che gli uomini si fanno della divinità, valendosi spesso di esempi tratti dalle relazioni sui costumi degli abitanti del Nuovo Mondo. D'altra parte, nel recupero — da molti considerato eccessivamente audace — di parte delle dottrine epicuree, fino allora quasi universalmente esecrate come empie, egli delinea sul piano etico un Cristianesimo anti-ascetico, largamente aperto ai temi rinascimentali della ragionevolezza, della misura, di una umana saggezza; mentre sul piano delle dottrine fisiche prospetta un originale tentativo di integrazione dell'atomismo, tanto

congenere alle prospettive della nuova scienza, e del tradizionale spiritualismo cristiano.

Ma la spregiudicatezza di questi autori — « disincantati » (*déniés*), come essi amavano definirsi — si colloca entro limiti ben precisi. Essa è in primo luogo il risvolto, soltanto in apparenza contraddittorio, del loro conformismo politico. I libertini eruditi sono sudditi fedeli del potere assoluto: La Mothe Le Vayer è precettore del principe ereditario, Naudé è bibliotecario di Mazarino, Gassendi compie la propria carriera ecclesiastica e accademica sotto l'auspicio di personalità vicine a Richelieu. Analisi al limite dell'ortodossia vengono sviluppate all'ombra e con la protezione del potere; del resto, sono caratteristiche comuni dei libertini eruditi il disprezzo per il volgo illetterato, la chiusura elitaria, la convinzione che soltanto a pochi sia dato raggiungere una considerazione della realtà, che sarebbe politicamente e socialmente pericoloso estendere alle masse. È significativo il riemergere, in questa nuova forma di libertinismo, dei toni scetticeggianti dei testi di Montaigne e Charron, nei quali la spregiudicatezza privata già si sposava al conservatorismo politico, e consapevolmente si affacciava la teorizzazione del dissidio tra interiorità ed exteriorità, tra libertà privata e conformismo esteriore. In Montaigne l'acuta disamina della vanità delle pretese della ragione, l'insistenza sui limiti dell'uomo, si accompagnava alla rinuncia cosciente a modificare in qualche modo la realtà, all'accettazione di quanto è sancito dalla consuetudine e dalla tradizione. Lo stesso conservatorismo torna nei libertini eruditi, rappresentanti intellettuali di una borghesia che accetta, come condizione del proprio ulteriore sviluppo, le strutture del potere assoluto; che rinuncia, per il momento, a trasferire nella politica l'esigenza di razionalità, confinando il diritto alla discussione e la libertà di critica nella sfera di un'interiorità che non pretende

ancora di investire la sfera del comportamento pubblico. D'altra parte la carica innovatrice delle argomentazioni volte a dimostrare il condizionamento empirico, e perciò stesso il carattere non assoluto, delle idee religiose è per larga parte soltanto implicita. Non è soltanto per opportunismo che La Mothe Le Vayer esclude il Cristianesimo dal novero delle religioni cui applicare la propria spregiudicata analisi; né può semplicisticamente intendersi come una sorta di doppio gioco il coesistere, in Gassendi, del dignitario ecclesiastico e del restauratore dell'Epicureismo. L'audacia filosofica costituisce spesso il risvolto di un atteggiamento di stampo fideistico, della preliminare accettazione dell'indubitabilità della rivelazione cristiana: un nesso che viene particolarmente in luce nel pensiero di Gassendi. La rivendicazione delle origini empiriche del sapere e la polemica contro le pretese dogmatiche alla verità assoluta si saldano con l'assunzione del tema teologico dei limiti dell'uomo, della labilità di ogni sforzo umano verso il sapere. La rinuncia, sul piano filosofico, a conclusioni definitive e il rifiuto della pretesa dimostratività del ragionamento filosofico costituiscono il correlato della preliminare accettazione di una verità inattingibile dalle forze della ragione, e acquisibile soltanto sul piano della fede. Sotto questo aspetto lo « scetticismo » di Gassendi — anche in ciò allievo di Montaigne — si colora di precise intenzioni apologetiche. Ciò spiega la prudenza del recupero di Epicuro e le cautele che accompagnano l'accettazione delle teorie copernicane e galileiane, accolte sempre e soltanto a livello di ipotesi esplicative, che non possono in alcun modo pretendere di esaurire la realtà, poiché all'uomo è preclusa la conoscenza delle radici delle cose.

4. - Il periodo della Fronda* segna nella storia del libertinismo un nuovo punto di rottura. Proprio nel

momento in cui l'assolutismo, consolidato a spese dell'opposizione nobiliare e parlamentare, assume consapevolmente la religione cattolica come strumento della propria conservazione, la conciliazione « erudita » di lealismo politico e smascheramento critico delle radici del potere risulta non più ulteriormente proponibile. Per il sovrano assoluto gli intellettuali libertini rischiano di diventare testimoni scomodi: ciò implica che le esigenze razionalistiche dell'ascendente borghesia si sviluppano, nella seconda metà del secolo, in maniera sotterranea, non più con l'appoggio del potere bensì, potenzialmente, contro di esso.

A cavallo del periodo della Fronda si colloca l'opera di Cyrano de Bergerac,* letterato tra i più interessanti dell'età barocca, spesso definito il più ardito dei libertini. I suoi romanzi filosofici — *Estats et empires de la Lune* e *Estats et empires du Soleil*, pubblicati postumi nel 1657 e nel 1662 — assumono come punto di partenza la polemica spietata, condotta sul filo di una scintillante ironia, contro ogni tradizionalismo, contro la pedanteria e l'oscurantismo, specialmente di marca clericale. Conquistato alla teoria dell'impostura religiosa, Cyrano la applica, appena velata dalla tenue veste della finzione romanzesca, alla Chiesa del tempo: celebre, nel romanzo lunare, è la parodia del processo a Galileo, presentato come ennesima macchinazione della casta sacerdotale per imporre alle moltitudini una verità prefabbricata. Partigiano del copernicanesimo, Cyrano recepisce la nuova astronomia sotto il profilo della concezione bruniana dell'universo infinito e della pluralità dei mondi; l'universo è per lui un immenso organismo, dotato di intrinseca animazione. Su questo sfondo si inserisce la lezione di Gassendi, di cui sembra che Cyrano sia stato allievo diretto. Ma nella ripresa dell'atomismo viene a cadere il tentativo, mai intermesso dal canonico di Digne, di espungere le punte anti-cristiane

della prospettiva epicurea; cadono il tema della creazione degli atomi dal nulla, l'interpretazione provvidenzialistica degli incontri tra gli atomi, la concezione di un'anima spirituale infusa nell'uomo direttamente da Dio. Questa saldatura tra naturalismo e atomismo avviene nella prospettiva di un interesse scientifico che, seppur non specialistico, è ben vivo non soltanto al livello dell'astronomia copernicana, ma anche nei confronti dei problemi della costituzione della materia, del movimento, dell'esistenza del vuoto. Ciò costituisce un salto di qualità rispetto all'ambito tematico del libertinismo degli anni '20, che aveva esercitato la propria funzione critica nell'ambito esclusivo di una problematica etico-religiosa, ancorata a una cosmologia di stampo pre-copernicano. D'altra parte la recezione del copernicanesimo nella forma di un'interpretazione infinitistica e materialistica colloca Cyrano in posizione di netta rottura rispetto agli ambienti ufficiali, nei quali l'abbandono della fisica aristotelica e l'adozione delle teorie di Galileo — operazioni già di fatto compiute — erano state condotte sotto il segno di una interpretazione « moderata » delle prospettive aperte dalla nuova scienza. Così è in Gassendi e in Mersenne; così in Descartes, pronto a rinunciare, di fronte alla condanna di Galileo, alla pubblicazione di un trattato sul mondo che dava per acquisite le teorie copernicane, e a presentare sempre sotto la riserva dell'ipotesicità la nuova immagine del mondo, evitando con particolare cura di affermare positivamente l'infinità dell'universo. Tutt'altra è la posizione di Cyrano, per il quale il copernicanesimo è descrizione reale, e non ipotetica, dell'universo fisico, con la quale egli fa convergere un atomismo che riacquista i propri originari caratteri materialistici. L'universo infinito appare costituito da infiniti atomi, eterni e immutabili, il cui incontro dà luogo a una molteplicità di aggregati: ciò comporta la materialità ed eternità del

mondo, la negazione della creazione e dell'esistenza stessa di Dio, e quindi il rifiuto della necessità della fede, la negazione dell'immortalità dell'anima.

Tuttavia l'audacia delle concezioni filosofiche non comporta in Cyrano alcuna vocazione rivoluzionaria. Al contrario, in una *Lettre sur les frondeurs* del 1649, piena di rispettosi elogi per Mazarino, Cyrano si fa difensore della causa del cardinale e dell'assolutismo contro la Fronda. Ciò è in apparente contrasto con il fatto che, sul piano del costume, dell'organizzazione e delle consuetudini sociali, i romanzi di Cyrano presentano, con significative tracce della campanelliana *Città del sole*, un mondo largamente alternativo a quello contemporaneo. Messa in crisi dell'istituto familiare, libero amore, rifiuto della guerra, monarchia elettiva ed egualitarismo sociale danno all'utopia cyranesca un certo sapore di radicalismo. Ma nella forma romanzesca tali motivi vengono in qualche modo a stemperarsi; l'alternativa scivola nel limbo dell'immaginario; la veste giocosa conferisce al racconto il carattere di una lettura di evasione, di una sorta di intrattenimento anti-conformistico, allo stesso livello di certa letteratura irriverente e blasfema, ben rappresentata dai sonetti del barone di Blot. Anche in Cyrano le concezioni libertine si configurano come un messaggio riservato a pochi, che non implica alcuna volontà di modificare l'ordine stabilito.

L'ipotesi di una sostanziale mancanza di mordente è confermata dal fatto che, nella seconda metà del secolo, le concezioni libertine, quando non forniscono lo spunto a ulteriori descrizioni romanzesche di mondi immaginari, come nella *Histoire des Sévarambes* (1677) di Denis Veiras o nel *Voyage dans la terre australe connue* (1676) di Gabriel de Foigny, sembrano diventare patrimonio di poeti galanti e di uomini di mondo: Dehénault, Madame Deshoulières, Saint-Evremond. L'eredità libertina pare estenuarsi, da un lato, nella ma-

linconica meditazione sull'infelicità dell'uomo, in contrasto con la serenità della natura, e sulla morte, sentita come dissoluzione senza ritorno; d'altro lato, il grande tema epicureo della liberazione dalle vane paure si assottiglia nella codificazione di un edonismo raffinato, che trova in Petronio il proprio modello classico. Altri sono i testi che veramente contano nella storia del libertinismo del secondo Seicento. Anzitutto, il *Theophrastus redivivus* (1659 circa), voluminoso trattato manoscritto che compendia le opinioni di pensatori antichi e moderni a favore dell'ateismo, dell'evemerismo, della tensione materialistica dell'anima. Importantissimo è poi lo sviluppo in senso materialistico e anti-finalistico dell'eredità gassendiana, di alcuni aspetti del pensiero cartesiano e, in Italia, dello stesso galileismo. Particolarmente interessante appare, in questo contesto, accanto all'affermarsi della visione meccanicistica dell'universo, della teoria dell'infinità del mondo e dell'esistenza di mondi innumerevoli, l'incipiente applicazione della spiegazione meccanica ai fenomeni della vita. Per strade diverse, percorse a partire dalle tesi cartesiane sull'automatismo animale e da quelle gassendiane sull'anima ignea, propria anche degli animali — tesi che a più riprese si affrontano con quelle scolastiche nel grande dibattito sull'anima delle bestie — si approda infine, soprattutto all'interno della letteratura medica, alla tesi della corporeità dell'anima, con tutte le conseguenze che da essa scaturiscono sul piano delle concezioni etiche e religiose.

Il riproporsi di alcuni temi libertini all'interno di una problematica strettamente connessa agli sviluppi scientifici e filosofici di un pensiero al quale sempre meno si adattano i vecchi schemi concettuali riveste grande importanza per la chiarificazione del nesso che lega il libertinismo seicentesco alle prospettive illuministiche. Motivi e temi libertini filtrano nella cultura

del Settecento attraverso svariati tramiti, tra i quali si deve menzionare almeno la grande ricognizione svolta nel pensiero del passato dal *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle. Resa più utilizzabile dall'avvenuta decantazione delle sue componenti « pre-copernicane », la prospettiva libertina fornisce ai *philosophes* una serie di spunti corrosivi di critica religiosa ed etico-politica che ritorneranno negli scritti di Fontenelle, di Jean Meslier, dello stesso Montesquieu. Certamente il tono e l'impostazione di fondo sono assai diversi. Rappresentanti intellettuali di una borghesia consolidata, che rivendica ormai apertamente il proprio ruolo di classe dominante, i *philosophes* impostano una battaglia per la ragione, che lascia cadere sia la conformistica conciliazione tra spregiudicatezza interiore e ossequio esteriore all'autorità assoluta, sia l'approdo evasivo alla dimensione dell'utopia. Tuttavia la ragione borghese, protesa ormai audacemente a improntare di sé la realtà, si vale per la propria affermazione di non pochi degli strumenti critici che erano stati approntati, in altro clima e con altre intenzioni, dai *libertins*.

AVVERTENZA

Per la scelta dei passi di Pomponazzi sono stati utilizzati i seguenti testi: *Petri Pomponatii Mantuani de naturalium effectuum causis, sive de incantationibus*, Basileae, per Henricum Petri, 1556, pp. 20-22, 27-28, 36-38, 45-47, 54-55; *Petri Pomponatii Mantuani Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* (a cura di R. Lemay), Lugano, Thesaurus Mundi, 1957, pp. 137-144; *De immortalitate animae* (a cura di G. Gentile), Messina, Principato, 1925, pp. 86-87, 100-104. Di Bruno sono state inserite pagine tratte dall'edizione critica di *La cena de le ceneri* (a cura di G. Aquilecchia), Torino, Einaudi, 1955, pp. 164-66, 168-72; 192-93, 215-18; di Machiavelli, brani dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, tratti da *Il Principe e Discorsi* (a cura di S. Bertelli), Milano, Feltrinelli, 1960, pp. 160-63, 163-64, 282-83. La traduzione dei brani della *Apologie de Raimond Sebond* è stata condotta sul testo dell'edizione critica di M. Montaigne, *Essais* (a cura di A. Thibaudet), Paris, Gallimard, 1950, pp. 489, 494-95, 497-98, 500-501, 538, 540-41, 553, 621, 632-34. I passi di Charron sono tratti dal *De la sagesse. Trois livres*, Genève, s.e., 1777, vol. I, pp. v-vii, x-xi; vol. II, pp. 53-56.

Il testo dei *Quatrains du déiste* al quale ci siamo rifatti è quello pubblicato in A. Adam, *Les libertins au XVII^e siècle*, Paris, Buchet-Chastel, 1964, pp. 90-100, 102-8. I passi di François La Mothe Le Vayer sono tratti dal *Dialogue de la diversité des religions*, in *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, Mons, Paul de La Flèche, 1671, pp. 271-81, 282-93. Di G. C. Vanini sono state utilizzate alcune pagine della traduzione italiana del *De admirandis naturae arcanis*, in *Le opere* (trad. it. di G. Porzio), Lecce, Bortone, 1909, vol. II, pp. 309-12, 315-16, 350-51, 397-98. Per i brani di Cyrano de Bergerac sono state utilizzate *Les oeuvres diverses de Monsieur de Cyrano Bergerac* (a cura di R. de Prades), Amsterdam, Desbordes, 1741, vol. I, pp. 15-17, 89-95, 104-10, 121-

22, 130-35, 318-20, 343-46; vol. III, pp. 240-41, 293-96. Alcuni brani, espunti da R. de Prades, sono stati ripresi in C. de Bergerac, *L'Autre Monde, ou Les estats et empires de la Lune et du Soleil* (a cura di F. Lachèvre), Paris, Garnier, s.d., edizione condotta sulla base di un manoscritto della Bibliothèque Nationale di Parigi. I brani di Gabriel Naudé sono tratti da *Considerazioni politiche sui colpi di stato* (trad. it. di P. Bertolucci), Torino, Boringhieri, 1958, pp. 26-27, 46-49, 57-59, 73-74, 107-12, 146-52.

Per la traduzione della *Lettre à son fils* di Guy Patin è stato seguito il testo pubblicato in A. Adam, *Les libertins au XVII^e siècle* cit., pp. 156-57. La discussione gassendiana dell'etica epicurea è stata ricostruita attraverso la traduzione di brani tratti da P. Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laërtii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri*, Lugduni, Barbiero, 1675, pp. 4, 6-7, 25. I passi di Saint-Evremond sono tratti dalla *Lettre sur la morale d'Epicure à la moderne Léontium*, pubblicata in A. Adam, *Les libertins au XVII^e siècle* cit., pp. 229-35. Di Théophile de Viau sono stati utilizzati brani tratti da *Oeuvres poétiques de Théophile* (a cura di L. R. Lefèvre), Paris, Garnier, 1926, pp. 79-85, 72-73.

I passi delle obiezioni anti-cartesiane sono ricavati da P. Gassendi, *Quinte Obbiezioni* (trad. it. di A. Tilgher), in Cartesio, *Opere* (a cura di E. Garin), Bari, Laterza, 1967, vol. I, pp. 453-55, 457-61. Per la fisica gassendiana si è seguito il testo di P. Gassendi, *Syntagma philosophicum*, in *Opera omnia* (a cura di N. Averanio), Firenze, Tartini e Franchi, 1727, vol. I, pp. 225-28, 250-51. La voce *Rorarius* è stata tradotta dalla quarta edizione di P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (a cura di H. Des Maizeaux), Amsterdam, Brunel-Wetstein ecc., 1730, vol. IV, pp. 76-87.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Sul movimento libertino nel suo insieme sono da vedere: R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943, 2 voll.; A. Adam, *Les libertins au XVII^e siècle*, Paris, Buchet-Chastel, 1964; J. S. Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire* (trad. it. di L. Roberti Sacerdote), Firenze, Vallecchi, 1974; G. Schneider, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo* (trad. it. di G. Panzieri), Bologna, Il Mulino, 1974.

Sul rapporto tra libertinismo francese e Rinascimento italiano è ancora utilizzabile lo studio di R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Paris, Champion, 1919. Indicazioni sulla fortuna del pensiero del Pomponazzi e dei maestri padovani nella cultura francese dei secoli XVI e XVII si trovano in H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1553-1601)*, Paris, Vrin, 1943. Per l'utilizzazione delle tesi del Machiavelli sono da vedere: F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna* (trad. it. di D. Solari), Firenze, Sansoni, 1970; A. Cherel, *La pensée de Machiavel en France*, Paris, L'Artisan du Livre, 1935; G. Proccacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1955; A. M. Battista, *Direzioni di ricerca per una storia di Machiavelli in Francia*, Roma, A.B.E.T.E., 1970. Per il rapporto tra Bruno e il libertinismo cfr. N. Badaloni, *Il pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, Parenti, 1955, e F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* (trad. it. di R. Pecchioli), Bari, Laterza, 1969. Su Montaigne e Charron si vedano: H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933; J. P. Sabrié, *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1601), l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Paris, s.e., 1913; A. M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Milano, Giuffrè, 1961.

Le posizioni libertine sul problema religioso sono esaminate nel loro insieme nel volume già citato di H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*. Il testo dei *Quatrains du Déiste*, rimasto per tre secoli manoscritto, fu pubblicato da Frédéric Lachèvre in appendice a *Voltaire mourant*, Paris, Champion, 1908, e successivamente in *Le procès du poète Théophile de Viau*, Paris, Champion, 1909, vol. II, pp. 91-126: esso è ora accessibile nell'antologia di A. Adam, *Les libertins au XVII^e siècle*, Paris, Buchet-Chastel, 1964, pp. 90-106. Su François La Mothe Le Vayer un'ampia indagine è svolta da R. Pintard in *Le libertinage érudit* cit; dello stesso autore cfr. anche *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin. Etudes de bibliographie et de critique*, Paris, Vrin, 1943. Sul pensiero di G. C. Vanini cfr. l'Introduzione di G. Porzio a G. C. Vanini, *Le Opere*, Lecce, Bortone, 1909, vol. I. Su Cyrano de Bergerac la monografia più recente è quella di M. Alcover, *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*, Paris-Genève, Droz, 1970; utili sono anche lo studio di G. Mongrédien, *Cyrano de Bergerac*, Paris, Berger-Levrault, 1964, nonché gli scritti di L. Erba, *Incidenza della magia nell'opera di Cyrano de Bergerac*, in « Contributi del Seminario di Filologia moderna », Serie francese, Milano, 1959, vol. I, pp. 1-74, e *Magia e invenzione. Note e ricerche su Cyrano de Bergerac e altri autori del primo Seicento francese*, Milano, All'insegna del pesce d'oro, 1967. Per una valutazione critica del pensiero di Naudé, oltre agli studi generali sul movimento libertino, sono da vedere le osservazioni contenute in S. Bertelli, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

Sul pensiero politico libertino, oltre al volume ora indicato di Sergio Bertelli, cfr. R. Von Albertini, *Das politische Denken in Frankreich zur Zeit Richelieu*, Marburg, « Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte », 1951; *Cristianesimo e ragioni di stato. Atti del II Congresso Internazionale di Studi umanistici*, Roma-Milano, Castelli, 1952. Su Gassendi moralista è da vedere l'analisi contenuta in C. Rosso, *Moralisti del « bonheur »*, Torino, Edizioni di « Filosofia », 1954. Su Saint-Evremond è ancora da consultare la monografia di A. M. Schmidt, *Saint-Evremond, ou l'humaniste impur*, Paris, Presses Universitaires de France, 1932. Su Théophile de Viau sono particolarmente importanti le ricerche compiute da Antoine Adam, di cui è da vedere soprattutto il volume su *Théophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, Genève, Slatkine Réprints, 1965.

Su Gassendi, teorico di una gnoseologia di stampo empiristico, la più ampia monografia in italiano è quella di T. Gre-

gory, *Scetticismo ed empirismo. Saggio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1962. Sui limiti dell'empirismo gassendiano acute osservazioni si trovano in A. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 173-97. Sull'atomismo in Gassendi esiste lo studio di B. Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*, Paris, Vrin, 1944. Sulla questione dell'anima delle bestie, oltre al classico volume di L. C. Rosenfield, *From Beast Machine to Man Machine*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1941, sono da vedere A. Tenenti, *Il libero pensiero francese nel Seicento e la nascita dell'« homme machine »*, « Rivista storica italiana », LXXIV, 1962, pp. 562-67, e i *Saggi sull'Illuminismo* (a cura di G. Solinas), Cagliari, Istituto di Filosofia, 1973. Sul rapporto tra Bayle e il libertinismo cfr. G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

I/ LE ORIGINI RINASCIMENTALI

La tematica del libertinismo seicentesco si costruisce attraverso l'assimilazione e la rielaborazione di una complessa eredità culturale, i cui punti centrali possono essere indicati, oltre che nella riscoperta umanistica della cultura antica, in alcuni pensatori del Cinquecento italiano, negli *Essais* (1580) di Michel Montaigne, nel *De la sagesse* (1601) di Pierre Charron. Che alcune delle più tipiche concezioni libertine trovino il proprio luogo di origine nella filosofia del Rinascimento italiano fu già polemicamente sottolineato, nell'infuriare delle polemiche sul libertinismo, nella *Doctrine curieuse* (1623) del gesuita François Garasse e negli scritti anti-libertini del padre Mersenne: le *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), *L'impiété des déistes* (1623), *La vérité des sciences* (1624). Particolarmente rilevante appariva fin da allora l'influenza di Pietro Pomponazzi, di Nicolò Machiavelli, di Giordano Bruno.

Nato a Mantova nel 1462, Pomponazzi è uno dei maggiori esponenti della scuola padovana nel cui ambito si attua, a cavallo tra il Quattrocento e il Cinquecento, una rinascita aristotelica largamente polemica nei confronti dell'ortodossia scolastica. Il breve trattato *De immortalitate animae*, del 1516, gli attirò accuse di eresia; le altre sue opere maggiori — *De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus*, e *De fato, libero arbitrio et praedestinatione* — furono pubblicate postume a Basilea tra il 1556 e il 1557. In Pomponazzi la battaglia, tipica dell'ambiente padovano, per il ritrovamento del « vero » Aristotele si configura come netta rivendicazione dell'autonomia dell'indagine filosofica contro ogni forma di condizionamento esterno; della superiore dignità della filosofia, come sapere laico, in polemica con le pretese egemoniche della teologia. Il recupero della genuina lezione aristotelica implica una

rottura con il pregiudizio religioso, con la pretesa centralità della teologia, con ogni aristotelismo da compromesso. Ne derivano, sul piano della dottrina, una serie di concezioni eterodosse, destinate ad avere larga fortuna nel Seicento francese. Si tratta, da una parte, dell'immagine di un mondo governato da una necessità che non lascia spazio a eventi miracolosi, e nel quale il preteso miracolo viene riassorbito in una complessa trama di cause naturali; di un mondo, cioè, nel quale la nascita delle religioni si riconduce interamente a influenze astrali. D'altra parte, sul problema decisivo dell'immortalità c'è l'affermazione che, sulla base dei testi di Aristotele, e quindi sul piano della più elevata indagine razionale, è impossibile *dimostrare* l'immortalità, alla quale si può credere solo sul piano della fede.

La concezione naturalistica del fatto religioso apre la via alla disincantata considerazione « politica » delle religioni positive, che caratterizza la riflessione di Machiavelli. Quella di Nicolò Machiavelli (1469-1527) è figura troppo nota perché sia necessario tratteggiarla in questa sede. Basterà ricordare che, nelle pagine del *Principe*, e più estesamente in alcuni capitoli dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, la religione appare essenzialmente come vincolo sociale: assicurando la coesione morale dei cittadini, essa costituisce il più saldo puntello del potere; è, dunque, strumento di dominio, come ben sanno legislatori e sovrani. Le tesi di Machiavelli ebbero vasta eco in Francia: tradotto per la prima volta nel 1553, *Il Principe* conosceva nel 1637 la diciottesima edizione francese. L'interesse per Machiavelli si lega a un atteggiamento nazionalistico e anti-italiano, assai vivo all'epoca della reggenza di Caterina de' Medici, in particolare tra gli esponenti della parte ugonotta, e più tardi rinvigorito dall'opposizione a Mazarino. A Caterina e ai suoi consiglieri, dopo la notte di San Bartolomeo, venne mossa ripetutamente l'accusa di aver fatto propria la mancanza di scrupoli di Machiavelli, considerato il teorico di un radicale immoralismo politico. Nonostante la diffusa esecrazione, e in parte attraverso di essa, Machiavelli esercitò un'influenza profonda sul pensiero politico francese del secolo XVII, fornendo spunti essenziali ai teorici della ragion di stato, come il Naudé delle *Considérations politiques sur les coups*

d'estat (1639) e il Machon della *Apologie pour Machiavel* (1643). In particolare, l'interpretazione politica del fatto religioso costituisce l'imprescindibile punto di riferimento per il tema libertino dell'impostura religiosa.

Giordano Bruno (1548-1600), nel corso di una vita errabonda tragicamente conclusa — come è noto — sul rogo di Campo dei Fiori, compì, tra il 1581 e il 1586, due soggiorni a Parigi, dove pubblicò diverse opere importanti, tra le quali la commedia *Il candelaio* (1582) e scritti di argomento magico. Che l'opera di Bruno fosse nota in Francia è documentato dalla puntigliosa confutazione che di alcune sue tesi svolse il padre Mersenne in *L'impiété des déistes*. Ciò che Mersenne combatteva in Bruno era soprattutto l'integrazione dell'astronomia copernicana in una visione cosmologica che recupera alcuni temi dell'antico pensiero greco, soprattutto nel filone atomistico. Mersenne fu tra i protagonisti di un tentativo di integrazione della nuova scienza all'interno delle prospettive dello spiritualismo cristiano, che caratterizzò larga parte della cultura « ortodossa » del Seicento francese. Si spiega allora la necessità di prendere le distanze dalla visione bruniana dell'universo infinito, nel quale, intorno a molteplici soli, ruota una sterminata pluralità di mondi — di un universo materiale ed eterno, sottratto a ogni provvidenzialismo, animato da un'intrinseca forza vitale. A tale sorta di panteismo si accompagna in Bruno la considerazione delle credenze religiose come mito, dal quale il sapiente si affranca in virtù della raggiunta comprensione razionale del tutto. Divenuto quasi il simbolo di un pensiero empio, da cui il filosofo cristiano deve prudentemente guardarsi, Bruno eserciterà sotteraneamente una larga influenza sugli inizi del movimento libertino.

Negli *Essais** di Michel de Montaigne (1533-92) sono condensati i frutti di una riflessione caratteristicamente asistemica, che assume come proprio oggetto esclusivo il mondo dell'uomo. L'*Apologie de Raimond Sebond*, nel secondo libro dell'opera, affronta il problema del rapporto fede-ragione divaricando all'estremo i due ambiti, e contrapponendo alla luminosa certezza della fede la contraddittorietà, le insufficienze e i limiti della ragione umana. Il tema della discontinuità tra ragione e fede, filosofia e teo-

logia ritorna nel trattato *De la sagesse* del teologo Pierre Charron (1541-1601), che fu messo all'indice. Il problema affrontato da Charron è quello della vita giusta; esso viene risolto attraverso una preliminare distinzione — più volte ripresa dai libertini — tra interiorità ed exteriorità. Nella sfera del comportamento esteriore, sostiene Charron, è necessario adeguarsi alle norme vigenti; nell'interiorità del pensiero, al contrario, la libertà razionale del saggio è sovrana. La ragione umana, tanto vigorosamente svalutata da Montaigne, è in questo ambito una fonte esclusiva di valori: saggezza è adeguarsi alla legge morale che la natura ha posto all'interno dell'uomo; è « probità », virtù essenzialmente laica.

L'influenza esercitata dagli *Essais* e dal trattato *De la sagesse* sul dibattito seicentesco è assai vasta. Il testo di Montaigne incide soprattutto sotto il profilo della « pirroniana » svalutazione delle pretese della ragione, della sottolineatura dei limiti della conoscenza. Ma all'anti-dogmatismo di Montaigne si collegano, sul piano politico, un sostanziale conservatorismo e, su quello teologico, l'esaltazione della certezza della fede contro la debolezza della ragione. Ciò fa sì che, assai più che contro Montaigne, a cui pur risale la crisi del nesso ufficialmente istituito tra teologia e filosofia, le ire dei difensori dell'ortodossia si appuntino contro il testo di Charron. Se infatti la scissione tra interiorità ed exteriorità conduce Charron a un conservatorismo politico del tutto analogo a quello dell'amico Montaigne, alla consapevolezza dell'avvenuto divorzio tra religione ed etica si accompagna nel trattato *De la sagesse* un'importanza del tutto nuova dell'autonomia morale. C'è in Charron una forma di teologia negativa: Dio è talmente al di sopra degli uomini, che essi sono incapaci di accostarsi razionalmente a lui. Ma la separazione tra Dio e la creatura è qui tanto netta da privare di qualsiasi validità le religioni positive; quella del saggio diventa una morale esclusivamente terrena. Il mondo umano si sgancia da verità assolute; in esso vengono emergendo, come unico valore proponibile, le virtù stoiche della moderazione, della saggezza, della padronanza di sé.

1. Pomponazzi: eventi straordinari e cause naturali.

Concludendo dunque con il primo argomento, diciamo che, dal momento che i demoni non possono operare tali guarigioni miracolose se non volendolo, e non possono volere senza intendere; ma non possono intendere se non in uno dei modi che abbiamo loro assegnato, e d'altra parte nessuno di essi è apparso possibile in un demone, si ha dunque la conclusione che i demoni non possono operare tali cose; che era appunto il primo argomento. Il secondo argomento è tratto dal fatto che, secondo gli stessi sostenitori della capacità dei demoni a operare tali guarigioni, i demoni — per fare un esempio — non inducono la salute introducendo alterazioni in modo diretto, bensì applicando principi attivi a corpi passivi... Per l'acutezza del loro ingegno, e attraverso una lunga esperienza, essi hanno dunque appreso molte cose che lo spirito umano non può conoscere sia a causa della limitatezza dell'intelletto, sia per la scarsità della sua esperienza, poiché vive solo per breve tempo. Oltre a ciò, gli elementi materiali obbediscono ai demoni secondo il moto locale, nella misura in cui ciò è permesso dalla virtù divina: per tale motivo i demoni, essendo a conoscenza di questo tipo di medicinali, se ne impadroniscono e li applicano agli ammalati; da ciò può risultare la guarigione. In verità tutto questo è incredibile, in primo luogo perché questi medicinali hanno carattere corporeo, cioè sono erbe, frutti, succhi, pietre o altre cose del genere, che sono sensibili, e in diversi casi olfattivamente percettibili: appare dunque straordinario che non vengano visti, non percepiti dall'odorato, non sentiti dal tatto; se infatti una mosca aderisse alle nostre carni, noi la percepi-

remmo in quel punto. In qual modo, poi, questi medicamenti sono a disposizione dei demoni, tanto da venir trasferiti in maniera quasi immediata dall'estremo Oriente ai limiti dell'Occidente, e viceversa? Oppure i demoni si portano dietro scatolette o sacchi pieni di impiastri e di succhi, quasi fossero chirurghi e speciali: se è così, è straordinario che non vengano visti da tutti a meno che non si dica che i demoni incantano anche i nostri sensi. In terzo luogo, si conclude che le guarigioni non sono opera di demoni dal momento che noi possiamo osservare esperienze di questo genere attraverso cause naturali, e non c'è alcuna ragione che costringa ad ammettere che tali eventi siano operati dai demoni. Perciò invano vengono posti i demoni, ed è ridicolo e fatuo lasciar da parte fatti manifesti, che possono essere provati con la ragione naturale, alla ricerca di realtà nascoste di cui non si può in alcun modo essere verosimilmente persuasi.

(*De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus*, I, pp. 20-22)

Il popolo ignorante e profano e gli uomini rozzi riferiscono a Dio o ai demoni tutto ciò che non apprendono avvenire per cause manifeste ed evidenti; e ciò non si trova soltanto in riferimento a operazioni di questo genere, ma altresì riguardo ad azioni prudenti e sagge, alle stesse scienze. Un uomo dottissimo e santissimo come Boezio — secondo quanto egli stesso riferisce di sé nel libro I del *De consolazione* — non andò esente da tale connotazione, a motivo della sua mirabile scienza: si pensò infatti che egli avesse commercio con spiriti immondi. Anche di Galeno, il principe dei medici, per il fatto che era capace, sulla base di una grande

conoscenza della medicina, di dire molte cose che erano in precedenza avvenute all'ammalato, e di predire ciò che si sarebbe in seguito verificato, si credette che lo facesse attraverso un'arte demoniaca, come egli stesso riferisce: la stessa cosa è accaduta a infiniti altri uomini...

È opinione comune quasi a tutti che l'uomo sia il termine medio tra le realtà eterne e quelle generabili e corruttibili; e non viene considerato medio tanto per il fatto che escluda le due cose, quanto perché partecipa a entrambe. Perciò l'uomo potrà partecipare a tutte le possibilità estreme: così l'uno viene assimilato a uno degli estremi, l'altro all'altro. Ciò è reso manifesto dall'esperienza... Da ciò deriva che alcuni uomini sono naturalmente inclinati verso una certa virtù o verso un qualche vizio, mentre altri inclinano ai loro opposti, o ad altri ancora...

Talvolta i fanciulli, e anche gli adulti, quando vedono offrire a qualcuno una pozione amara, si sentono immediatamente la saliva amara all'interno della bocca; a ciò li spinge una fervida immaginazione. Talvolta, per effetto di un pensiero di tal genere, anche il ventre si scioglie e — cosa straordinaria — ad alcuni si irrigidiscono i denti per aver visto o udito qualcosa. Che cosa può la compassione, che è una forma di dolore? Non è forse vero che il corpo di colui che è mosso da pietà soffre talvolta dello stesso male da cui vede affetto il corpo di un altro? Ciò è dimostrato da coloro che, alla vista del sangue umano, subito svengono, mancando loro il respiro; e da quelli ai quali duole il gomito, non appena vedono o sentono dire che il gomito di un altro è ferito. Che cosa può il timore? Non è forse vero che spesso, guardando verso terra da alte finestre, abbiamo la vista offuscata dal timore, e tre-

miamo? Impallidiamo nel momento in cui abbiamo paura: allo stesso modo arrossisce chi si vergogna. Il cuore trepida per uno spavento improvviso; i capelli si rizzano, la voce muore in gola, la vita vien meno, oppure si susseguono continue malattie. Talvolta il timore cura certi disturbi, come il singhiozzo e la febbre quartana. Quando poi un timore fortissimo concorre con un violento desiderio, ne derivano talvolta effetti straordinari. Come si narra in Erodoto, nel momento in cui uno dei Persiani voleva uccidere il re Creso, il figlio di Creso, per l'addietro muto, sia perché temette grandemente la morte del padre, sia per il gran desiderio di urlare, sciolse improvvisamente la lingua, e gridò a gran voce « non uccidere Creso! », e da quel momento fu in grado di parlare... Vi sono poi i moti veri e propri dell'animo: infatti tutto ciò che l'animo giudica buono, oppure cattivo, lo desidera, se ne rallegra, lo teme, se ne addolora. Da ciò deriva che la natura corporea è profondamente soggetta ai moti dell'anima.

(*De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus*, III, pp. 27-28, 36-38)

Si perviene in tal modo alla conclusione che alcuni hanno operato diversi effetti attraverso la conoscenza della natura e degli astri, e tuttavia si è creduto che lo abbiano fatto come opera di santità o di negromanzia, sebbene non fossero né santi né negromanti. Se poi è vero ciò che si asserisce da parte di molti uomini famosi, che cioè esistono alcune erbe o pietre, o altre cose del genere, capaci di respingere la grandine, le piogge, i venti, ne consegue altresì che se ne trovano naturalmente anche altri, atti a causare tali fenomeni. Poiché gli uomini sono in grado di conoscere naturalmente

queste cose, applicando forze attive a elementi passivi, potranno produrre la grandine, le piogge, oppure respingerle: e questo non è, secondo me, impossibile... Ne consegue ancora che molti sono forse stati considerati maghi e negromanti... senza che tuttavia abbiano avuto alcun rapporto con spiriti immondi; forse, al contrario, essi credevano, con Aristotele, che i demoni non esistessero. Altri sono stati considerati santi dal volgo, si è creduto che avessero rapporti con gli angeli, a causa di opere visibili, mentre forse erano uomini malvagi. E se si dirà che alcuni hanno usato segni buoni ed altri segni cattivi, per esempio che alcuni hanno fatto il segno della croce e hanno recitato le orazioni dei santi, mentre gli altri hanno fatto il contrario, credo che queste azioni siano state compiute per ingannare gli uomini. Penso però che gli uomini dotti e buoni non abbiano apertamente denunciato il male, affinché il sapere non ne uscisse avvilito e profanato...

Lo spirito e il sangue, quando subiscono diverse alterazioni, producono naturalmente effetti diversi, come ci insegnano l'esperienza quotidiana e la storia. Se infatti durante l'unione sessuale uno immagina qualcosa, produce realmente un feto simile a ciò che viene immaginato. E una donna gravida, per il forte desiderio, ad esempio, di un cece, genera il feto con un segno simile al cece. Da ciò trasse nome la casa dei Ciceroni, e lo stesso è avvenuto a innumerevoli altri. Perciò è un atteggiamento imprudente e eccessivamente ostinato quello di chi vuol negare le esperienze di questo tipo e le loro cause. Poiché le nostre energie possono operare in tal modo all'interno di noi, accade per ciò stesso che producano effetti simili anche all'esterno, ove siano opportunamente disposte, secondo la vicinanza e le

disposizioni di colui che agisce. Perciò nei primi due casi [di guarigioni « miracolose »] conta molto la giovane età: i fanciulli vengono affascinati come da un incantesimo; ciò non avviene con altrettanta facilità a soggetti di altre età, poiché i loro corpi offrono maggiore resistenza alle alterazioni; allo stesso modo gli olii e gli unguenti convengono di più, per la medesima ragione, ai fanciulli che agli uomini di altre età. Nel terzo caso, poi, conta molto la fiducia nella cura, secondo quanto afferma Galeno nel primo capitolo dei *Pronostici*, che cioè guarisce molte persone colui nel quale molti hanno fiducia.

Una (De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus, IV, pp. 45-47, 54-55)

2. Pomponazzi: provvidenza divina e libertà umana.

Non è nostra intenzione investigare se esista il fato secondo i diversi significati che questo termine può assumere (sono estremamente numerose, infatti, le accezioni con cui compare in importanti autori); intendiamo invece parlare del fato soltanto in quello che è il significato usuale della parola, ossia se ciò che sta per avvenire avverrà inevitabilmente, e se ciò che non è sul punto di verificarsi non potrà verificarsi; cosicché, se qualcosa avverrà, avverrà necessariamente e inevitabilmente, mentre, se qualcosa non avverrà, è impossibile che avvenga. Perciò noi estenderemo il nostro discorso soltanto a questo significato del termine, ricordando le opinioni che si riferiscono ad esso. E poiché ci pare che siano due i punti sui quali si fonda l'affermazione o la negazione del fato, ricorderemo le

opinioni riguardanti il fato riferendoci ad essi, ma, sulla base del significato che abbiamo prima assegnato alla parola, al quale soltanto, come abbiamo detto, intendiamo riferirci.

Gli argomenti principali per sostenere o negare il fato sono, mi sembra, la provvidenza di Dio e il libero arbitrio che si attribuisce all'uomo. Se infatti Dio, gli angeli e le intelligenze motrici siano o no dotati di libero arbitrio è problema che non riguarda il nostro attuale compito, poiché nell'un caso e nell'altro il nostro argomento non sembra subire variazioni. Non credo neppure che possa essere dimostrato, attraverso la ragione naturale, che essi ne siano dotati; che si possa cioè pensare che, ponendosi a Dio o alle intelligenze una qualche questione, sia in loro potere scegliere o fare l'una o l'altra cosa. Negli uomini la cosa appare però più chiara, e sembra che l'uomo ne faccia esperienza in se stesso. Sembra infatti che sia in mio potere di volere o di non voler scrivere questo trattato. Dico dunque che, a mio parere, sono queste le questioni dalle quali dipende l'esistenza del fato. Se infatti scopriremo che la provvidenza divina regola e conosce infallibilmente ogni cosa, appare chiaro che tutto ciò che avviene avviene secondo il fato. Se però concediamo che sia in noi il libero arbitrio, allora è chiaro che non tutte le cose, certamente non quelle che dipendono da noi, avvengono secondo il fato. Per questo motivo anche Boezio disse saggiamente, nel capitolo V del *De consolatione*: « è chiaro che la provvidenza distrugge il libero arbitrio, e il libero arbitrio distrugge la provvidenza ». È evidente, dunque, che le due cose non possono coesistere. Accade infatti che, se si pone la provvidenza, si pone il fato e si distrugge il libero arbi-

trio; se invece si pone il libero arbitrio, si distruggono insieme la provvidenza e il fato. Se però non uniamo tra loro i due termini, sembra, come dice ancora Boezio, che essi possano realmente esistere: negare la provvidenza di Dio sarebbe infatti empio e sacrilego, mentre affermare che l'uomo non sia padrone delle proprie scelte va contro l'esperienza. Appare perciò necessario ammettere separatamente che i due termini sussistano; quando però li avremo uniti, e avremo perfettamente considerato la natura di ognuno, ci convinceremo che le due cose, che avevamo ritenuto possibili separatamente, non siano compostibili e anzi si contraddicano tra loro.

Da ciò deriva il fatto che, su una questione così ardua, esistono tesi diverse; e, sebbene esse siano tante, e importanti, non ve ne è tuttavia alcuna che non soffra di grosse difficoltà, e che appaia pienamente soddisfacente. Poiché infatti alcuni compresero il problema che abbiamo posto, e ritennero che la provvidenza divina e la libertà umana non potessero sussistere contemporaneamente, sperimentando in se stessi l'esistenza del libero arbitrio, ammisero questo e negarono la divina provvidenza. Costoro sono suddivisi a loro volta in due gruppi.

Alcuni di essi, infatti, hanno negato l'esistenza della provvidenza, per il fatto che non esiste Dio: come Diagora, detto l'Ateo, quasi il senza Dio. A lui fu molto vicino Protagora che, pur non negando che esistessero gli dèi, non affermò neppure il contrario. Diceva infatti che vi sono molti motivi per ritenere che gli dèi esistano, e molti per ritenere che non esistano. Per questo non osò né affermare né negare l'esistenza degli dèi.

Altri poi, sebbene affermassero l'esistenza degli dèi,

negarono però che tutta la realtà fosse regolata e diretta da loro, ritenendo che chi si occupasse di ciò sarebbe pieno di preoccupazioni e si troverebbe in continua angustia e in affanno, per cui sarebbe infelice; ma l'infelicità non sembra poter toccare gli dèi, una volta che si affermi, da parte di tutti coloro che ne ammettono l'esistenza, che essi sono interamente beati. Il primo e il più grande di costoro fu Epicuro...

In verità, altri hanno ammesso sia la provvidenza sia il libero arbitrio. Poiché però, come si è detto, i due termini appaiono tra loro in contrasto, essi hanno posto la provvidenza riguardo a certe cose, e il libero arbitrio riguardo a certe altre... Vogliono perciò che la provvidenza divina si estenda soltanto fino a includere la sfera della luna; delle realtà corruttibili, che si trovano al di sotto della sfera lunare, essi affermano che la provvidenza non si cura, dal momento che sono disordinate, incerte, caduche e ben lontane da qualsiasi stabilità. Non è infatti lecito ritenere che la divina provvidenza possa operare in questo modo.

È chiaro infatti che, se Dio provvedesse a queste cose, le ordinerebbe in maniera certa e stabile, oppure incerta e instabile. Ora, il primo modo non può ammettersi, poiché la cosa sarebbe appresa in maniera diversa dalla sua stessa natura; ma non è comprensibile che cose impossibili siano conosciute, e che il sapere non coincida con il proprio oggetto. Se però si verificasse che la provvidenza divina fosse instabile e incerta, questo non sembrerebbe potersi dare se non per il fatto che qualcosa si oppone all'ordinamento e alla volontà di Dio, o almeno, se non si oppone, non è atto a recepire la regola e l'ordine assegnato dalla provvidenza. Nessuna delle due cose sembra poter convenire a Dio.

Se infatti le realtà inferiori si opponessero all'ordine e alla volontà divini, ne deriverebbero, in Dio, l'impotenza e la mancanza di volontà. Ciò non si addice a Dio, che viene definito come somma beatitudine: in qual modo, infatti, potrebbe essere beato se fosse debole, se qualcosa avvenisse al di fuori della sua volontà? Ciò si oppone alla natura della beatitudine. Se invece questa mancanza di regolarità, questa trasgressione fosse dovuta a un difetto delle cose, incapaci di recepire l'ordine, allora Dio non andrebbe esente dall'accusa di insipienza. Voler imporre una legge a qualcosa che è incapace di riceverla è infatti sciocco e risibile; sarebbe come se si volesse insegnare la filosofia a un asino. Per non incorrere in questo tipo di difficoltà sembra necessario togliere a Dio il compito di provvedere alle realtà caduche.

Di più: si sottrarrebbe agli uomini stessi il libero arbitrio. Se infatti Dio governa e regola gli uomini, poiché ciò che è regolato non si muove se non secondo la regola che lo dirige, come la sega non si muove se non come è mossa e diretta da colui che sega, che cosa potremo assegnare all'uomo come soltanto suo? Tutto sarà infatti di colui che lo dirige e lo governa. Viene perciò tolto integralmente ciò che è nostro, cioè il libero arbitrio. Tutto ciò che era ascritto e attribuito agli uomini sarà proprio di colui che li dirige e governa, nelle cose che avvengono secondo le sue intenzioni; oppure sarà opera del caso, se le cose andranno al di là dei suoi intenti, come avviene nella grammatica e in qualsiasi altra arte: se infatti qualcosa è ben fatto, è merito dell'artefice; se invece qualcosa va per traverso, è un fatto casuale e preterintenzionale, e proviene o dalla distrazione di colui che scrive, o dal difetto del

suo strumento, o da qualche altro impedimento. Perciò, come avevamo inferito, nulla sarà in potere dell'uomo. Anzi, da quanto abbiamo posto deriva che universalmente, né negli uomini, né in alcuna altra realtà caduca, può avvenire qualcosa al di fuori delle intenzioni di Dio; ovvero, se ciò è possibile, si ha che Dio può incontrare ostacoli nella sua azione. Poiché o qualcosa accade al di là delle intenzioni di Dio, nel suo regolare e nel suo governare, oppure nulla accade in questo modo. Nel secondo caso, poiché tutto è da lui governato e si muove secondo le regole da lui poste, e non ha altra regola se non quella di Dio, assolutamente nulla potrà verificarsi al di là delle sue intenzioni; se invece qualcosa accade al di fuori degli intenti di Dio, deriverà da qualcosa che si oppone alla norma posta da Dio. Affermare che non ci sia nulla assolutamente che vada contro le intenzioni, e che si verifichi casualmente, sarebbe contro l'opinione e il senso comune; ma nello stesso modo non è lecito né dire né pensare che Dio possa trovare impedimenti di qualche natura. A che cosa si ridurrebbe la potenza di Dio se qualcosa potesse farle resistenza e addirittura soverchiarla, se alla sua volontà corrispondessero realizzazioni che non ha voluto? Quale eccellente beatitudine! Per sfuggire dunque a tali difficoltà bisogna negare che la provvidenza divina si eserciti sulle realtà caduche del mondo sublunare, e porla al livello delle realtà eterne, che sono certe e immutabili...

Alcuni altri, però, in parte si distaccarono da questi, in parte convennero con loro.

Si distaccarono dai primi per il fatto che questi allontanarono del tutto la provvidenza divina dalle realtà caduche. Se infatti gli dèi governano i corpi celesti e

esercitano su di essi la provvidenza, dal momento che l'esperienza e il ragionamento attestano che tutte le realtà caduche subiscono mutamenti in relazione ai mutamenti dei corpi celesti (infatti gli elementi, misti e inanimati, perfetti e imperfetti, si generano e si corrompono secondo la disposizione dei corpi celesti, com'è agevole vedere; anche le piante e le bestie sono soggette alle stesse disposizioni dei corpi inanimati; anche gli uomini si differenziano in quantità e qualità in relazione alle diverse plaghe del cielo, non soltanto nel corpo, ma anche nei costumi e nelle capacità intellettive), come può avvenire che Dio non si prenda cura delle realtà caduche, poiché è la causa di tutti i corpi caduchi? Se i corpi celesti causano le realtà inferiori con i loro movimenti, e la sostanza e il moto dei corpi celesti sono a loro volta causati dagli dèi, è evidente che gli dèi causano il mondo della caducità. Ma Dio non può essere causa di esso, se non intendendo e volendo, e perciò provvedendo. Dio avrà dunque un'infallibile provvidenza anche delle realtà caduche.

(*De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, libro II, pp. 137-44)

3. Pomponazzi: mortalità dell'anima e virtù.

Rispondere in modo soddisfacente a tali argomentazioni [contro la tesi della mortalità *essenziale* dell'anima] mi appare arduo e gravoso, soprattutto in quanto è opinione diffusa che l'anima sopravviva alla morte e, come si afferma nel libro II della *Metafisica*, è difficile pronunciarsi contro ciò che è corrente. Tuttavia, per quanto potremo, cercheremo di svolgere su questo argomento un discorso almeno probabile...

Al terzo e principale argomento, nel quale [dalla mortalità dell'anima] si inferiva che o Dio non sarebbe il reggitore di tutti gli esseri, oppure sarebbe ingiusto, a ciò rispondo che non ne deriva nessuna delle due conseguenze. Affermo inoltre che nessun male resta essenzialmente impunito, né alcun bene resta senza ricompensa. Bisogna sapere, a tale proposito, che vi sono due tipi di premi e di pene: uno essenziale e inseparabile, l'altro accidentale e separabile. Il premio essenziale della virtù è la virtù stessa, che rende l'uomo felice. La natura umana non può infatti conseguire niente di più grande della virtù, che sola rende l'uomo sereno e privo di ogni turbamento. Tutto è armonico nell'uomo virtuoso: egli non ha timore di nulla e non spera in nulla; si conduce in maniera uniforme nella buona e nella cattiva sorte, come si afferma alla fine del libro I dell'*Etica*. Anche Platone ha detto nel *Critone*: « all'uomo onesto non può accadere alcun male, né da vivo, né da morto ». Il contrario si può dire del vizio: la pena dell'uomo vizioso è il vizio stesso, del quale non può esserci nulla di più triste e di più malvagio. Quanto perversa sia la vita del vizioso, e quanto sia opportuno tenersene lontani, è indicato da Aristotele nel libro VII dell'*Etica*, dove mostra che tutto nel vizioso è disarmonico: non si fida di nessuno, neppure di se stesso; non trova pace né da sveglio, né nel sonno; è angustiato da feroci tormenti del corpo e dell'anima: la sua è una vita infelicissima. Nessun sapiente, sia pure in condizioni di bisogno, ammalato, privo di beni di fortuna, sceglierebbe la vita di un tiranno o di un qualche potente vizioso, e preferirebbe, saggio, restare nella propria condizione. Così ogni virtuoso è premiato dalla propria virtù e felicità. Perciò Aristotele... laddove

pone la questione del perché si stabiliscano premi per le gare, e non per le virtù e per il sapere, dice che ciò avviene perché la virtù è di per se stessa un premio. Infatti, poiché il premio dev'essere più importante della gara, e nulla può essere più importante della prudenza, essa è premio a se stessa. Il contrario avviene del vizio. Quindi nessun uomo vizioso resta impunito, se per il vizioso il vizio stesso è una pena.

Premio e pena sono accidentali quando possono essere separati [dall'azione], come l'oro o un danno qualunque. In questo senso non tutti i beni sono remunerati, e non tutti i mali sono puniti. Né si tratta di cosa sconveniente, poiché sono conseguenze accidentali. È tuttavia opportuno che si sappiano due cose: in primo luogo che un premio accidentale è di gran lunga più imperfetto del premio essenziale; l'oro è infatti meno perfetto della virtù. Una pena accidentale è di gran lunga minore di quella essenziale: infatti è accidentale la pena costituita dal danno, essenziale quella costituita dalla colpa; ed è di gran lunga peggiore la pena della colpa che non quella del danno. In secondo luogo bisogna ancora sapere che, quando un'azione virtuosa viene premiata in maniera accidentale, il bene essenziale appare diminuito, e non conserva la propria perfezione. Per esempio, se uno agisce virtuosamente senza sperare in un premio, e un altro con la speranza in un premio, l'atto del secondo non risulta virtuoso quanto quello del primo. Perciò viene premiato di più, essenzialmente, colui che non riceve alcun premio accidentale. Allo stesso modo, chi opera in maniera viziosa e viene punito in maniera accidentale, appare punito meno di colui che non viene punito in tale maniera; infatti la pena della colpa è maggiore e peggiore della

pena del danno; e quando alla colpa si aggiunge la pena del danno, si diminuisce la colpa. Perciò chi non viene punito accidentalmente viene punito essenzialmente più di colui che è punito accidentalmente...

Alla quarta obiezione poi, nella quale si diceva che quasi tutti gli uomini sarebbero ingannati, poiché tutte le religioni positive pongono l'anima immortale, si risponde che — se il tutto non è altro che le sue parti, come si ritiene da molti — poiché non vi è alcun uomo che non sia ingannato, come dice Platone nella *Repubblica*, non è peccato, ma anzi è necessario concedere che o tutto il mondo è ingannato, o lo è la maggior parte degli uomini. Infatti, supponendo che vi siano soltanto tre religioni positive, quella di Cristo, quella di Mosè e quella di Maometto, o sono tutte false, e così tutto il mondo è ingannato, o lo sono soltanto due, e così è ingannata la maggior parte degli uomini. È tuttavia opportuno sapere che, come dicono Platone e Aristotele, il politico è il medico delle anime, e il proposito del politico è di rendere l'uomo più diligente che sapiente; perciò bisogna procedere a conseguire questo fine con diversi mezzi, secondo la diversa indole degli uomini. Vi sono infatti uomini di animo nobile, ai quali Dio ha dato una natura buona; essi sono indotti alla virtù dalla sola eccellenza della virtù, e distolti dal vizio dalla sua sola scelleratezza. Questi uomini hanno la migliore disposizione, sebbene siano pochissimi. Altri invero hanno disposizione meno buona; questi coltivano la virtù e fuggono i vizi, spinti, oltre che dalla nobiltà della virtù e dalla nefandezza del vizio, anche dai premi, come lodi e onori, e dalle pene, come il biasimo e la cattiva fama. Questi sono gli uomini di secondo grado. Altri ancora diventano diligenti per la spe-

Tutti
impuniti
bu

ranza in qualche bene e per il timore di una pena corporale: perciò i politici stabiliscono, affinché essi conseguano tale virtù, denaro o cariche pubbliche, o qualcosa del genere; affinché poi fuggano i vizi, stabiliscono che siano puniti in denaro o nell'onore o nel corpo, sia col mutilarli in qualche membro, sia con l'ucciderli. Tuttavia alcuni, per la ferocia e la perversità della loro natura, non sono colpiti da nessuna di queste conseguenze, come ci insegna l'esperienza di tutti i giorni. Per questo motivo vengono proposti ai virtuosi premi eterni in un'altra vita, e al contrario ai viziosi vengono proposte pene eterne, che li atterriscano in sommo grado. La maggior parte degli uomini, se opera il bene, lo fa più per il timore di un danno eterno che non per la speranza di un'eterna felicità, essendo i danni più conosciuti da noi che non quei beni eterni. E poiché quest'ultimo ritrovato può giovare a tutti gli uomini, di qualunque grado essi siano, il legislatore religioso, avendo riguardo all'umana disposizione al male e mirando al bene comune, sancì l'immortalità dell'anima, curandosi non della verità ma soltanto della probità, con lo scopo di indurre gli uomini alla virtù. Né il politico è per questo da accusarsi. Così come il medico, infatti, escogita diversi ritrovati per restituire all'ammalato la salute, così il politico forma degli apologhi per portare gli uomini sulla retta via. Di fatto in questi apologhi... non vi è propriamente né verità né falsità. Nello stesso modo, infatti, le nutrici inducono i loro piccoli a ciò che sanno giovare ai fanciulli. Se si trattasse di un uomo sano, o di un essere in grado di ragionare da solo, né il medico né la nutrice avrebbero bisogno di tali infingimenti. Perciò, se tutti gli uomini fossero al livello di quello che abbiamo sopra enumerato come

primo grado, essi sarebbero dediti alla virtù nonostante la mortalità delle anime. Ma non c'è quasi nessuno che abbia tale disposizione. Per tale motivo fu necessario ricorrere a quegli altri ritrovati. Né è cosa sconveniente, poiché la natura dell'uomo è quasi del tutto immersa nella materia e partecipa assai poco dell'intelletto; per cui l'uomo dista dalle intelligenze pure più che il malato dal sano, il fanciullo dall'uomo e l'indotto dal sapiente. Non c'è dunque da meravigliarsi se il politico si serve di tali metodi.

(*De immortalitate animae*, xiv, pp. 86-87, 100-104)

4. Machiavelli: religione e politica.

Avvenga che Roma avesse il primo suo ordinatore Romolo, e che da quello abbi a riconoscere come figliuolo il nascimento e la educazione sua, nondimeno giudicando i cieli che gli ordini di Romolo non bastassero a tanto imperio, ispirarono nel petto del Senato romano di eleggere Numa Pompilio per successore a Romolo: acciò che quelle cose che da lui fossero state lasciate indietro, fossero da Numa ordinate. Il quale trovando un popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obbedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà, e la costituì in modo che per più secoli non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella repubblica; il che facilitò qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini romani disegnassero fare. E chi discorrerà infinite azioni, e del popolo di Roma tutto insieme e di molti de' Romani di per sé, vedrà come quelli cittadini temevano più assai rompere il

giuramento che le leggi, come coloro che stimavano più la potenza di Dio che quella degli uomini...

E vedesi, chi considera bene le istorie romane, quanto serviva la religione a comandare gli eserciti, ad animare la Plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei. Talché se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse più obligata, o a Romolo o a Numa, credo più tosto Numa otterrebbe il primo grado: perché dove è religione facilmente si possono introdurre l'armi; e dove sono l'armi e non religione, con difficoltà si può introdurre quella. E si vede che a Romolo, per ordinare il Senato e per fare altri ordini civili e militari, non gli fu necessario dell'autorità di Dio, ma fu bene necessario a Numa, il quale simulò di avere domestichezza con una Ninfa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare al popolo; e tutto nasceva perché voleva mettere ordini nuovi ed inusitati in quella città, e dubitava che la sua autorità non bastasse.

E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate: perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere a altrui. Però gli uomini savi che vogliono torre questa difficoltà ricorrono a Dio. Così fece Licurgo, così Solone, così molti altri che hanno avuto il medesimo fine di loro. Maravigliando adunque il Popolo romano la bontà e la prudenza sua, cedeva ad ogni sua diliberazione. Ben è vero che l'essere quelli tempi pieni di religione, e quegli uomini con i quali egli aveva a travagliare grossi, gli dettono facilità grande a conseguire i disegni suoi, potendo imprimere in loro facilmente qualunque nuova

forma. E senza dubbio chi volesse ne' presenti tempi fare una repubblica, più facilità troverrebbe negli uomini montanari, dove non è alcuna civiltà, che in quelli che sono usi a vivere nelle città dove la civiltà è corrotta; ed uno scultore trarrà più facilmente una bella statua d'un marmo rozzo, che d'uno male abbozzato da altrui.

Considerato adunque tutto, conchiudo che la religione introdotta da Numa fu intra le prime cagioni della felicità di quella città, perché quella causò buoni ordini, i buoni ordini fanno buona fortuna, e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese. E come la osservanza del culto divino è cagione della grandezza delle repubbliche, così il dispregio di quello è cagione della rovina di esse. Perché, dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini o che sia sostenuto dal timore d'uno principe che sopperisca a' difetti della religione. E perché i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù d'esso. Donde nasce che gli regni i quali dipendono solo dalla virtù d'uno uomo sono poco durabili, perché quella virtù manca con la vita di quello; e rade volte accade che la sia rinfrescata con la successione, come prudentemente Dante dice:

Rade volte discende per li rami
l'umana probitate, e questo vuole
quei che la dà, perché da lui si chiami¹.

Non è adunque la salute di una repubblica o d'uno regno avere uno principe che prudentemente governi mentre vive, ma uno che l'ordini in modo che morendo ancora la si mantenga. E benché agli uomini rozzi più

¹ *Purgatorio*, VII, vv. 121-23.

facilmente si persuada uno ordine o una opinione nuova, non è però per questo impossibile persuaderla ancora agli uomini civili, e che presumono non essere rozzi. Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo; nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza: ma io dico bene che infiniti lo credevono, senza avere visto cosa nessuna straordinaria da farlo loro credere: perché la vita sua, la dottrina, e il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede. Non sia pertanto nessuno che si sbigottisca di non potere conseguire quel che è stato conseguito da altri: perché gli uomini, come nella prefazione nostra si disse, nacquero, vissero e morirono, sempre con uno medesimo ordine.

Quelli principi o quelle repubbliche le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino. Questo è facile a intendere, conosciuto che si è in su che sia fondata la religione dove l'uomo è nato; perché ogni religione ha il fondamento della vita sua in su qualche principale ordine suo. La vita della religione Gentile era fondata sopra i responsi degli oracoli e sopra la setta degli indovini e degli aruspici: tutte le altre loro cerimonie, sacrifici e riti, dependevano da queste; perché loro facilmente credevono che quello Iddio che ti poteva predire il tuo futuro bene o il tuo futuro male, te lo potessi ancora concedere. Di qui nascevano i templi, di qui i sacrifici, di qui le supplicazioni ed ogni

* cfr. Cicerone, *De divinatione*

altra cerimonia in venerarli: per che l'oracolo di Delo, il tempio di Giove Ammone ed altri celebri oracoli i quali riempivano il mondo di ammirazione e divozione. Come costoro cominciarno dipoi a parlare a modo de' potenti, e che questa falsità si fu scoperta ne' popoli, diventarono gli uomini increduli ed atti a perturbare ogni ordine buono. Debbono adunque i principi d'una repubblica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro repubblica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascono in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali. E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato l'opinione dei miracoli che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augmentano da qualunque principio e' si nascano, e l'autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque.

(Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, I, xi-xii, pp. 160-64)

Pensando dunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della libertà che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti: la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata nella diversità della religione nostra dalla antica. Perché avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo: onde i Gentili stimandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro costituzioni, co-

minciandosi dalla magnificenza de' sacrifici loro alla umiltà de' nostri, dove è qualche pompa più delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. Qui non mancava la pompa né la magnificenza delle cerimonie, ma vi si aggiugneva l'azione del sacrificio pieno di sangue e di ferocità, ammazzandovisi moltitudine d'animali: il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui. La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere adunque pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini per andare in Paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle. E benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio e non secondo la virtù. Perché se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere. Fanno adunque queste educazioni e sì false interpretazioni, che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva antica-

mente; né per conseguente si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora: ancora che io creda più tosto essere cagione di questo, che lo Imperio romano con le sue arme e sua grandezza spense tutte le repubbliche e tutti e' viveri civili. E benché poi tale Imperio si sia risoluto, non si sono potute le città ancora rimettere insieme né riordinare alla vita civile, se non in pochissimi luoghi di quello Imperio. Pure comunque si fusse, i Romani in ogni minima parte del mondo trovarono una congiura di repubbliche armatissime ed ostinatissime alla difesa della libertà loro. Il che mostra che il Popolo romano senza una rara ed estrema virtù mai non le avrebbe potute superare.

(Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, II, II, pp. 282-83)

5. Bruno: l'infinità dell'universo.

TEOFILO — Disse appresso Nundinio che non può essere verisimile che la terra si muove, essendo quella il mezzo et centro de l'universo, al quale tocca essere fisso et costante fundamento d'ogni moto. Rispose il Nolano: che questo medesimo può dir colui che tiene il sole essere nel mezzo de l'universo, et per tanto immobile et fisso, come intese il Copernico et altri molti che hanno donato termine circonferenziale a l'universo. Di sorte che questa sua raggione (se pur è raggione) è nulla contra quelli, et suppone i proprii principii. È nulla anco contra il Nolano il quale vuole il mondo essere infinito, et però non esser corpo alcuno in quello al quale semplicemente convenga essere nel mezzo, o nell'estremo, o tra que' dua termini. Ma per certe relazioni ad altri corpi, et termini intenzionalmente appresi.

SMITHO — Che vi par di questo?

TEOFILO — Altissimamente detto. Per che come di corpi naturali nessuno si è verificato semplicemente rotondo, et per conseguenza aver semplicemente centro, cossì anco de moti che noi veggiamo sensibile et fisicamente ne' corpi naturali, non è alcuno che di gran lunga non differisca dal semplicemente circolare, et regolare circa qualche centro: forzensi quantosivoglia color che fingono queste borre et empiture de orbi disuguali, di diversità de diametri, et altri empiastri, et recettarii, per medicar la natura sin tanto che venga al servizio di Maestro Aristotele, o d'altro, a conchiudere che ogni moto è continuo et regolare circa il centro. Ma noi che guardamo non a le ombre fantastiche: ma a le cose medesme; noi che veggiamo un corpo aereo, etereo, spirituale, liquido, capace loco di moto et di quiete, sino immenso et infinito (il che dovamo affermare al meno perché non veggiamo fine alcuno sensibilmente, né razionalmente) et sappiamo certo che essendo effetto et principiato, da una causa infinita, et principio infinito, deve secondo la capacità sua corporale; et modo suo essere infinitamente infinito. Et son certo che non solamente a Nundinio, ma ancora a tutti i quali sono professori de l'intendere, non è possibile giamai di trovar ragione semiprobabile per la quale sia margine di questo universo corporale; et per conseguenza ancora li astri che nel suo spacio si contengono, siino di numero finito; et oltre essere naturalmente determinato centro et mezzo di quello...

Rispose il Nolano che se quando Luciano disse la luna essere un'altra terra cossì abitata et colta come questa; venne a dirlo per burlarsi di que' filosofi che affermono essere molte terre (et particolarmente la luna

la cui similitudine con questo nostro globo, è tanto più sensibile, quanto è più vicina a noi) lui non ebbe ragione: ma mostrò essere nella comone ignoranza, et cecità: per che se ben consideriamo troveremo la terra et tanti altri corpi che son chiamati astri: membri principali de l'universo; come danno la vita et nutrimento alle cose, che da quelli togliono la materia, et a' medesmi la restituiscano: cossì et molto maggiormente hanno la vita in sé, per la quale con una ordinata et natural volontà da intrinseco principio se muovono alle cose, et per gli spacci convenienti ad essi. Et non sono altri motori estrinseci che col muovere fantastiche sfere vengano a trasportar questi corpi come inchiodati in quelle: il che se fusse vero, il moto sarrebbe violento fuor de la natura del mobile, il motore più imperfetto, il moto et il motore sollecciti et laboriosi, et altri molti inconvenienti s'aggiongerebbero. Consideresi dunque che come il maschio se muove alla femina, et la femina al maschio; ogni erba et animale, qual più et qual meno espressamente si muove al suo principio vitale come al sole et altri astri. La calamita se muove al ferro, la paglia a l'ambra, et finalmente ogni cosa va a trovar il simile, et fugge il contrario: tutto avviene dal sufficiente principio interiore per il quale naturalmente viene ad esagitarse, et non da principio esteriore come veggiamo sempre accadere a quelle cose che son mosse o contra, o extra la propria natura. Muovesi dunque la terra, et gli altri astri secondo le proprie differenze locali dal principio intrinseco che è l'anima propria. Credete (disse Nundinio) che sii sensitiva questa anima? Non solo sensitiva, rispose il Nolano, ma anco intelletiva; non solo intellettiva come la nostra, ma forse anco più. Qua tacque Nundinio et non rise.

PRUDENZIO — Mi par che la terra essendo animata deve non aver piacere quando se gli fanno queste grotte et caverne nel dorso, come a noi viene dolor, et dispiacere quando ne si pianta qualche dente là o ne si fora la carne.

TEOFILO — Nundinio non ebbe tanto del Prudenzio che potesse stimar questo argomento degno di produrlo, benché gli fusse occorso, per che non è tanto ignorante filosofo, che non sappia che se ella ha senso; non l'ha simile al nostro; se quella ha le membra; non le ha simile a le nostre; se ha carne, sangue, nervi, ossa, et vene, non son simili a le nostre: se ha il core, non l'ha simile al nostro; cossì de tutte l'altre parti, le quali hanno proporzione a gli membri de altri et altri che noi chiamiamo animali, et comunmente son stimati solo animali. Non è tanto buono Prudenzio, et mal medico, che non sappia che alla gran mole de la terra, questi sono insensibilissimi accidenti, li quali a la nostra imbecillità sono tanto sensibili. Et credo che intenda che non altrimenti che ne gli animali quali noi conoscemo per animali, le loro parti sono in continua alterazione et moto, et hanno un certo flusso, et reflusso, dentro accogliendo sempre qualche cosa dall'estrinseco, et mandando fuori qualche cosa da l'intrinseco: onde s'allungano l'unghie; se nutriscono i peli, le lane, et i capelli; se risaldano le pelle, s'induriscono i cuoi: cossì la terra riceve l'efflusso, et influsso delle parti, per quali molti animali (a noi manifesti per tali) ne fan vedere espressamente la lor vita: come è più che verisimile (essendo che ogni cosa partecipa de vita) molti et innumerabili individui vivono non solamente in noi, ma in tutte le cose composte, et quando vediamo alcuna cosa che se dice morire, non doviamo tanto credere quella morire,

quanto che la si muta, et cessa quella accidentale composizione, et concordia, rimanendono, le cose che quella incorreno, sempre immortali: più quelle che son dette spirituali, che quelle dette corporali, et materiali come altre volte mostreremo.

(*La cena de le ceneri*, III, pp. 164-66, 168-72)

Pure di nuovo gli confermava che l'universo è infinito. Et che quello costa d'una immensa eterea reggione. È veramente un cielo il quale è detto spacio et seno, in cui sono tanti astri che hanno fissione in quello, non altrimenti che la terra. Et cossì la luna il sole et altri corpi innumerabili sono, in questa eterea reggione, come veggiamo essere la terra. Et che non è da credere altro firmamento, altra base, altro fundamento, ove s'appoggino questi grandi animali che concorreno alla costituzion del mondo. Vero soggetto, et infinita materia della infinita divina potenza attuale: come bene ne ha fatto intendere tanto la regolata ragione et discorso: quanto le divine rivelazioni che dicono non essere numero de ministri de l'Altissimo, al quale migliaia de migliaia assistono, et diece centinaia de migliaia gli amministrano. Questi sono gli grandi animali de quali molti con lor chiaro lume che da lor corpi diffondono: ne sono di ogni contorno sensibili. De quali altri son effettivamente caldi come il sole et altri innumerabili fuochi; altri son freddi, come la terra, la luna, Venere, et altre terre innumerabili. Questi per comunicar l'uno a l'altro; et partecipar l'un da l'altro il principio vitale, a certi spacci, con certe distanze, gli uni compiscono gli lor giri circa gli altri, come è manifesto in questi sette, che versano circa il sole, de quali la terra è uno che movendosi circa il spacio di 24

ore dal lato chiamato occidente verso l'oriente: caggiona l'apparenza di questo moto de l'universo circa quella, che è detto moto mundano, et diurno. La quale imaginazione è falsissima, contra natura, et impossibile: essendo che sii possibile, conveniente, vero, et necessario, che la terra si muova circa il proprio centro per partecipar la luce et tenebre, giorno et notte, caldo et freddo. Circa il sole per la partecipazione de la primavera, estade, autunno, inverno. Verso i chiamati poli, et oppositi punti emisferici: per la rinovazione di secoli, et cambiamento del suo volto; a fin che dove era il mare, sii l'arida: ove era torrido, sii freddo; ove il tropico, sii l'equinozziale: et finalmente sii de tutte cose la vicissitudine, come in questo; cossi ne gli altri astri, non senza ragione da gli antichi veri filosofi chiamati mondi.

(*La cena de le ceneri*, iv, pp. 192-93)

SMITHO — Essendo che nella natura non è cosa senza provvidenza et senza causa finale: vorrei di nuovo saper da voi (perché per quel ch'avete detto, ciò si può perfettamente comprendere) per qual causa è il moto locale della terra?

TEOFILO — La caggione di cotal moto è la rinovazione et rinascenza di questo corpo. Il quale secondo la medesima disposizione non può essere perpetuo; come le cose che non possono essere perpetue secondo il numero (per parlar secondo il comune) si fanno perpetue secondo la spezie: le sustanze che non possono perpetuarsi sotto il medesimo volto; si vanno tutta via cangiando di faccia: per che essendo la materia et sustanza delle cose incorrottibile, et dovendo quella secondo tutte le parti esser soggetto di tutte forme, a fin che

secondo tutte le parti (per quanto è capace) si fia tutto, sia tutto, se non in un medesimo tempo, et instante d'eternità; al meno in diversi tempi, in varii instanti d'eternità, successiva et vicissitudinalmente: per che quantumque tutta la materia sia capace di tutte le forme insieme; non però de tutte quelle insieme può essere capace ogni parte della materia. Però a questa massa intiera della qual consta questo globo, questo astro, non essendo conveniente la morte, et la dissoluzione; et essendo a tutta natura impossibile l'annihilazione: a tempi a tempi, con certo ordine, viene a rinnovarsi, alterando, cangiando, mutando le sue parti tutte: il che conviene che sia con certa successione ogn'una prendendo il loco de l'altre tutte: per che altrimenti questi corpi che sono dissolubili, attualmente talvolta si dissolverebbero: come avviene a noi particolari et minori animali. Ma ad costoro (come crede Platone nel *Timeo*, et crediamo ancor noi) è stato detto dal primo principio: *voi siete dissolvibili: ma non vi dissolverete*. Accade dunque che non è parte nel centro, et mezzo della stella, che non si faccia nella circonferenza, et fuor di quella: non è porzione in quella extima et esterna, che non debba tal volta farsi, et essere intima et interna: et questo l'esperienza d'ogni giorno nel dimostra: che nel grembo et viscere della terra, altre cose s'accogliono, et altre cose da quelle ne si mandan fuori. Et noi medesmi, et le cose nostre andiamo et vegnamo: passiamo et ritorniamo: et non è cosa nostra che non si faccia aliena, et non è cosa aliena che non si faccia nostra. Et non è cosa della quale noi siamo, che tal volta non debba esser nostra, come non è cosa la quale è nostra, della quale non doviamo talvolta essere: se una è la materia delle cose: in un genio: se due sono le materie:

in dui geni: per che ancora non determino se la sustanza, et materia che chiamiamo spirituale, si cangia in quella che diciamo corporale, et per il contrario: o veramente non. Cossì tutte cose nel suo geno hanno tutte vicissitudine di dominio et servitù, felicità et infelicità, de quel stato che si chiama vita, et quello che si chiama morte; di luce, et tenebre; di bene et male. Et non è cosa alla quale naturalmente convegni esser eterna eccetto che alla sustanza che è la materia; a cui non meno conviene essere in continua mutazione. Della sustanza soprasustanziale non parlo al presente, ma ritorno a ragionar particolarmente di questo grande individuo ch'è la nostra perpetua nutrice et madre, di cui dimandaste; per qual caggione fusse il moto locale; et dico che la causa del moto locale, tanto del tutto intiero, quanto di ciascuna delle parti, è il fine della vicissitudine, non solo per che tutto si ritrova in tutti luoghi: ma ancora perché con tal mezzo tutto abbia tutte disposizioni, et forme: per ciò che degnissimamente il moto locale è stato stimato principio d'ogni altra mutazione, et forma: et che tolto questo non può essere alcun altro.

(*La cena de le ceneri*, v, pp. 215-18)

6. Montaigne: i limiti dell'uomo. *E la virtù degli uomini*

Noi non riceviamo la nostra religione se non a modo nostro e attraverso le nostre mani, non diversamente da come si ricevono le altre religioni. Ci siamo imbat- tutti nel paese in cui essa era praticata; rispettiamo la sua antichità o l'autorità degli uomini che l'hanno conservata; o temiamo le minacce che essa fa ai miscre-

denti; o seguiamo le sue promesse. Sono considerazioni, queste, che devono essere adoperate per la nostra fede, ma come sussidiarie: si tratta di legami umani. Un'altra regione, altri testimoni, promesse e minacce simili potrebbero imprimerci, per la stessa via, una credenza contraria.

Noi siamo Cristiani allo stesso titolo per cui siamo Tedeschi o abitanti del Périgord...

Consideriamo dunque per il momento l'uomo solo, senza soccorsi esterni, armato solamente delle proprie armi e sfornito della grazia e della rivelazione divina, che sono tutto il suo onore, la sua forza, il fondamento del suo stesso essere. Vediamo quanta stabilità ha, con questo bell'equipaggiamento. Mi faccia capire, con la forza del suo discorso, su quali fondamenti ha costruito i grandi vantaggi che pensa di avere rispetto alle altre creature. Chi lo ha persuaso che questa meravigliosa oscillazione della volta celeste, la luce eterna di queste fiaccole che ruotano tanto fieramente sopra il suo capo, i movimenti spaventosi di questo mare infinito siano stati creati e siano continuati per tanti secoli per la sua comodità, e per servire a lui? È possibile immaginare qualcosa di tanto ridicolo quanto il fatto che questa creatura miserabile e infelice, che non è neppur signora di se stessa, esposta alle offese di tutte le cose, si dica padrona e regina dell'universo, del quale non è in suo potere conoscere la più piccola parte, e tanto meno comandarla?

La presunzione è la nostra malattia naturale e originale. Tra tutte le creature l'uomo è la più fragile e la più soggetta alle calamità; nello stesso tempo, è la più orgogliosa. Egli si sente e si vede situato qui, tra la melma e lo sterco del mondo, legato e inchiodato alla

parte peggiore, più morta e stagnante dell'universo, all'ultimo livello del creato, il più lontano dalla volta celeste, con gli animali della peggior condizione; e va con l'immaginazione a piantarsi al di sopra del cerchio della luna, a mettere il cielo sotto i propri piedi. Con la vanità di questa stessa immaginazione egli si rende eguale a Dio, si attribuisce qualità divine, da se stesso si elegge e si separa dalla calca delle altre creature, taglia le parti agli animali, suoi fratelli e compagni, e distribuisce loro la porzione di facoltà e di forze che a lui sembra opportuna. Come fa a conoscere, con lo sforzo della sua intelligenza, i moti interni e segreti degli animali? Attraverso quale confronto tra noi e loro deduce la stupidità che attribuisce ad essi?

Quando gioco con la mia gatta, chissà che essa non passi il suo tempo con me più di quanto io non faccia con lei. Platone, nel suo ritratto dell'età dell'oro, sotto Saturno, annovera tra i maggiori pregi dell'uomo di allora la comunicazione che aveva con le bestie; informandosi e istruendosi su di esse, egli veniva a conoscere le vere qualità e peculiarità di ciascuna di esse, acquistando per questa via una perfetta comprensione e prudenza, e conducendo la propria vita in maniera di gran lunga più felice di quel che mai noi sapremmo fare. C'è bisogno di una prova migliore per giudicare l'impudenza umana in materia di bestie? Questo grande autore ha opinato che, nella maggior parte della forma corporea che la natura ha conferito loro, essa abbia avuto riguardo soltanto alla pratica dei pronostici che, al suo tempo, se ne traevano.

Questo difetto che impedisce la comunicazione tra noi e loro, perché non potrebbe essere difetto nostro? È da indovinare di chi sia la colpa del nostro non inten-

derci: poiché noi non le intendiamo più di quanto esse non intendano noi. Per questo stesso motivo, esse possono considerarci bestie, così come noi le consideriamo. Non c'è molto da meravigliarsi se non le comprendiamo: la stessa cosa avviene con i Baschi e i Trogloditi...

Del resto, quale delle nostre capacità non può essere ritrovata nelle operazioni degli animali? Esiste organizzazione politica più regolata e ordinata, differenziata in più cariche e uffici, conservata con maggiore costanza, di quella delle api? Possiamo immaginare che una così ordinata disposizione di attività e di mestieri, si realizzi senza capacità di ragionamento, e senza preveggenza?... Le rondini, che al tornar della primavera vediamo frugare tutti gli angoli delle nostre case, cercano forse senza capacità di giudizio, e scelgono senza discernimento, tra mille posti, quello nel quale è per loro più comodo installarsi? E, nella bella e ammirevole orditura delle loro costruzioni, possono gli uccelli servirsi di una figura quadrata piuttosto che rotonda, di un angolo ottuso piuttosto che retto, senza conoscerne le condizioni e gli effetti? Prendono ora dell'acqua, ora dell'argilla, senza sapere che la durezza si ammorbida, se inumidita? Foderano di muschio il loro palazzo, senza prevedere che le tenere membra dei loro piccoli ci staranno più morbide, più a loro agio? Si proteggono dal vento piovoso, e collocano verso Oriente il proprio nido, senza conoscere le diverse condizioni di questi venti e senza considerare che l'uno è più salutare dell'altro?... Noi ci rendiamo ben conto di quanto, nella maggior parte delle loro opere, gli animali siano artefici più eccellenti di noi, e di quanto la nostra arte è debole nell'imitarli...

Ma, per ritornare al mio argomento, noi abbiamo per parte nostra l'incostanza, l'irrisolutezza, l'incertezza, il dolore, la superstizione, la sollecitudine per ciò che avverrà, persino dopo la nostra vita; l'ambizione, l'avarizia, la gelosia, l'invidia, gli appetiti sregolati, forsennati e indomabili, la guerra, la menzogna, la slealtà, la diffamazione e la curiosità. Certamente, noi abbiamo pagato straordinariamente caro questo bel raziocinio del quale ci gloriamo, e questa capacità di giudicare e di conoscere, se li abbiamo acquisiti al prezzo del numero infinito di passioni alle quali siamo incessantemente in preda...

Chi ci descriverà attraverso le nostre azioni e il nostro comportamento, ne troverà di eccellenti in maggior misura tra gli ignoranti che non tra i dotti: io dico, in ogni tipo di virtù. Roma antica mi pare averne ben prodotti di più gran valore, sia per la pace che per la guerra, che non quella Roma dotta che si perse da se stessa. Anche se tutto il resto fosse alla pari, almeno la probità e l'innocenza resterebbero dalla parte di quella antica, poiché essa alloggia singolarmente bene insieme la semplicità.

Ma lascio da parte questo discorso, che mi porterebbe più lontano di quanto voglio. Dirò solo questo ancora, che soltanto l'umiltà e la sottomissione possono produrre un uomo da bene. Non bisogna lasciare al giudizio di ciascuno la conoscenza del suo dovere: bisogna prescriverglielo, e non lasciarglielo scegliere di testa sua; altrimenti, secondo la vanità e la varietà infinita delle nostre ragioni e opinioni noi ci forgeremmo infine dei doveri che ci porterebbero a divorarci gli uni gli altri, come dice Epicuro. La prima legge che Dio abbia mai data all'uomo è una legge di pura obbedienza; fu un

comando nudo e semplice, nel quale l'uomo non aveva niente da comprendere o da discutere, poiché l'obbedire è il principale ufficio di un'anima ragionevole che riconosce un superiore benefattore celeste. Dall'obbedire e dal cedere nasce ogni altra virtù, come dalla presunzione nasce ogni peccato. E, al contrario, la prima tentazione che il diavolo mosse alla natura umana, il suo primo veleno, si insinuò in noi attraverso le promesse che egli ci fece di scienza e di conoscenza: *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum...*¹ I Cristiani conoscono particolarmente bene come la curiosità sia un male naturale e originale dell'uomo. La preoccupazione di elevarsi in saggezza e in sapienza fu la prima rovina del genere umano; è la strada attraverso la quale siamo precipitati nell'eterna dannazione. L'orgoglio lo perde e lo corrompe: è l'orgoglio che spinge l'uomo al rifiuto delle opinioni comuni, che gli fa abbracciare le novità, e preferire di essere il capo di una truppa errante, e sviata sul sentiero della perdizione, essere precettore di errori e di menzogne, piuttosto che essere discepolo in una scuola di verità, lasciandosi inviare e condurre, dalla mano di altri, sulla via battuta e retta...

La parte che noi abbiamo alla conoscenza della verità, quale che essa sia, non è stata acquisita con le nostre forze. Dio ce lo ha mostrato chiaramente scegliendo i suoi testimoni dal popolo, semplici e ignoranti, perché ci istruissero sui suoi mirabili segreti; la nostra forza non è un nostro acquisto, è il puro dono della liberalità altrui. Non è attraverso il ragionamento o l'intelligenza che abbiamo ricevuto la nostra religione, è per autorità e comando esterno. La debolezza del no-

¹ Genesi, III, 5: *Et eritis sicut dei, scientes bonum et malum.*

stro giudizio ci aiuta in questo più della sua forza, la nostra cecità più della nostra chiarezza. Per il tramite della nostra ignoranza, più che della nostra scienza, noi siamo sapienti di un divino sapere. Non è da meravigliarsi se i nostri mezzi naturali e terrestri non possono concepire questa conoscenza soprannaturale e celeste; di nostro apportioniamo soltanto l'obbedienza e la soggezione, poiché, come è scritto, Dio distruggerà la sapienza dei sapienti e abatterà la prudenza dei prudenti...

Tutte le cose prodotte dal nostro raziocinio, dalle nostre sole capacità, vere o false che siano, sono soggette a incertezza e discussione. Per punire il nostro orgoglio, per insegnarci la nostra miseria e incapacità, Dio produsse lo scompiglio e la confusione dell'antica torre di Babele. Tutte le iniziative che intraprendiamo senza la sua assistenza, tutto ciò che vediamo senza la luce della sua grazia, non è che vanità e follia; l'essenza stessa della verità, che è uniforme e costante, quando la fortuna ce ne dà il possesso, noi la corrompiamo e la imbastardiamo con la nostra debolezza. Qualsiasi cammino l'uomo prenda da sé, Dio permette che egli giunga sempre a quella stessa confusione della quale ci rappresenta tanto vivamente l'immagine con il giusto castigo col quale abbatté la tracotanza di Nembrot e annientò i vani tentativi di erigere la sua Piramide: *Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobo*¹. Che cos'è la diversità di idiomi e di linguaggi, con cui scompigliò quest'opera, se non questo infinito e perpetuo diverbio e discordanza di opinioni e di ragioni che accompagna e confonde la vana costruzione di una scienza umana?...

¹ PAOLO, *Epistola ai Corinzi*, I, I, 19; «Vittorio la sapienza del secolo... e rovinò la costruzione del tempio».

Che le cose non alberghino presso di noi nella loro forma ed essenza, e non facciano il loro ingresso di loro propria forza e autorità, lo vediamo a sufficienza: se così non fosse, noi le riceveremmo nello stesso modo; il vino avrebbe lo stesso sapore nella bocca del malato e in quella del sano. Chi ha delle screpolature nelle mani, o le ha intirizzite, troverebbe la stessa durezza nel legno o nel ferro che maneggia, come fa un altro? Le cose esterne si consegnano alla nostra discrezione; albergano presso di noi come a noi piace. Ora, se da parte nostra ricevessimo qualcosa senza alterarla, se la presa dell'uomo fosse abbastanza capace e ferma per cogliere la verità attraverso i nostri propri strumenti, essendo questi strumenti comuni a tutti gli uomini, questa verità passerebbe di mano in mano dall'uno all'altro. E si troverebbe almeno una cosa al mondo, fra tante che ce ne sono, che sarebbe creduta dagli uomini per universale consenso. Ma il fatto che non si vede alcuna proposizione che non sia tra noi dibattuta e controversa, o che non possa esserlo, mostra bene che il nostro giudizio naturale non coglie con sufficiente chiarezza ciò che coglie... Lasciamo da parte questa infinita confusione di opinioni che si vede tra i filosofi stessi, e questo perpetuo e universale dibattito sulla conoscenza delle cose. Perché è un presupposto verissimo che su nessuna cosa gli uomini — dico i migliori sapienti, i più capaci — sono d'accordo, nemmeno che il cielo sia sopra la nostra testa; poiché coloro che dubitano di tutto dubitano perfino di questo; e coloro che negano che noi possiamo comprendere alcunché, dicono che noi non abbiamo compreso che il cielo sia sopra la nostra testa; e queste due opinioni sono quanto al numero, senza confronto, le più forti.

Oltre questa diversità e divisione infinita, per lo scompiglio che il nostro giudizio dà a noi stessi e l'incertezza che ciascuno sente in sé, è facile scorgere che egli ha un equilibrio stabilito assai male. Quanto diversamente giudichiamo delle cose? Quante volte cambiamo le nostre fantasie? Ciò che ritengo e credo oggi, lo ritengo e credo con tutta la mia convinzione; tutti i miei strumenti e le mie risorse afferrano questa opinione e ne rispondono su tutto ciò che possono. Non potrei abbracciare alcuna verità, né conservarla con maggior forza, di quel che faccio con questa. Ci sono dentro tutto intero, ci sono veramente; però non mi è forse accaduto non una, ma cento, mille volte, e ogni giorno, di aver abbracciato qualche altra cosa con tutti gli stessi miei strumenti, in questa stessa maniera, che poi ho giudicata falsa? Bisogna almeno diventare saggi a proprie spese. Se mi sono trovato spesso tradito sotto questa apparenza, se il mio tocco si rivela ordinariamente falso, e la mia bilancia ineguale e ingiusta, quale sicurezza posso trarne questa volta che sia maggiore delle altre volte? Non è forse sciocco lasciarmi ingannare tante volte da una guida? Tuttavia, che la sorte ci cambi cinquecento volte di posto, che non faccia altro che vuotare e riempire incessantemente con sempre nuove opinioni, come in un vassoio, la nostra capacità di convincerci, sempre la presente e l'ultima è quella certa e infallibile. Per questa dobbiamo abbandonare i beni, l'onore, la vita e la salute, e ogni volta

*Posterior... res illa reperta
perdit et immutat sensus ad pristina quaeque¹.*

¹ LUCREZIO, *De rerum natura*, V, vv. 1414-15.

Qualunque cosa ci dicano, qualunque cosa impariamo, bisognerebbe ricordarsi sempre che è l'uomo che dà e l'uomo che riceve; è una mano mortale che dona, è una mano mortale che accetta. Le cose che ci vengono dal cielo sono le sole ad aver il diritto e l'autorità per persuaderci; sono le sole ad avere il segno della verità: verità che noi non vediamo con i nostri occhi, e non riceviamo con mezzi nostri. Questa santa e grande immagine non potrebbe risiedere in un domicilio così misero, se Dio non la riforma e fortifica con la sua grazia e il suo favore particolare e soprannaturale.

(*Essais*, II, XII, *Apologie de Raimond Sebond*, pp. 489, 494-95, 497-98, 500-501, 538, 540-41, 553, 555-56, 621, 632-34)

7. Charron: un ideale umano di saggezza.

Prima di iniziare è necessario sapere che cos'è la saggezza, e come intendiamo trattarne in questo libro, poiché esso ne porta il nome e il titolo. Avvertiamo fin dall'inizio che non usiamo qui questo termine sottilmente, nel senso altero ed elevato col quale teologi e filosofi... se ne servono per indicare una perfetta cognizione delle cose divine e umane, ovvero delle prime e più alte cause e moventi di tutte le cose: una saggezza che risiede nel solo intelletto, e può essere disgiunta dalla probità (che risiede principalmente nella volontà), dall'utilità, dall'uso, dall'agire, dal riferimento alla società, e sussistere nella solitudine; una saggezza che appare, più che rara e difficile, il bene supremo e la realizzata perfezione dell'intelletto umano. Non lo usiamo neppure nel senso troppo ristretto, meschino e popolare, come sinonimo di discrezione, di circospezione,

di comportamento accorto e ben regolato in ogni circostanza, che può trovarsi unito a scarsa pietà e probità, e che riguarda più il rapporto con la società e con gli altri che noi stessi. Lo usiamo in un senso più universale, comune e umano, che comprende sia la volontà che l'intelletto, ossia l'uomo tutto intero, nella sua interiorità e nella sua esteriorità, da solo, in società, nel conoscere e nell'agire. Così diciamo che la saggezza è vicina alla prudenza; è cioè la probità unita ad abilità, probità accorta. Noi sappiamo che la probità senza la prudenza è sciocca e indiscreta, che la prudenza disgiunta dalla probità non è che scaltrezza: sono le due qualità più eccellenti e migliori, le chiavi di ogni bene; ma sole, e separate, sono manchevoli e imperfette. La saggezza le unisce, ed è rettitudine che risulta dalla bella armonia di tutto l'uomo. Essa consiste in due cose. Conoscere bene se stessi ed essere costantemente regolati e moderati in ogni cosa e in rapporto a ogni cosa: intendo dire non solamente riguardo alle cose esterne che appaiono nel mondo, le azioni e le parole, ma prima di tutto e principalmente riguardo a quelle interne: pensieri, opinioni, credenze, dalle quali... scaturiscono i fatti esterni...

Aggiungo qui, in buona fede, due o tre parole; prima di tutto che ho cercato qua e là, e ho tratto la maggior parte dei materiali di quest'opera dai migliori autori che abbiano trattato queste questioni di morale e di politica, che costituiscono una vera e propria scienza dell'uomo; da autori antichi, specialmente Seneca e Plutarco, gran dottori in queste materie, e moderni... In secondo luogo, ho usato grande libertà e franchezza nell'esprimere le mie opinioni e a contrastare le opinioni contrarie, benché fossero tutte diffuse e comune-

mente accettate, e perfino troppo grandi, come mi hanno detto alcuni amici; ai quali ho risposto che non formavo qui né istruivo un uomo per la vita del chiostro, ma per il mondo, la vita comune e civile; che non facevo qui il teologo o il cattedratico, non dogmatizzavo, né mi assoggettavo scrupolosamente a questo tipo di forme, regole e stile, ma usavo della libertà accademica e filosofica.

(De la sagesse, vol. I, Prefazione, pp. v-vii, x-xi)

Le false immagini della Divinità

Ogni superstizione ed errore in materia religiosa, ogni falso servizio di Dio proviene dal fatto di non stimare Dio abbastanza, dal non avere della divinità opinioni, concezioni, credenze abbastanza alte, abbastanza pure. Non intendo qui « abbastanza » in proporzione alla grandezza di Dio, che non è suscettibile di alcuna proporzione, essendo egli infinito. Perciò è impossibile avere di Dio rappresentazioni adeguate in questo senso; ma intendo « abbastanza » in relazione a ciò che possiamo e dobbiamo. Noi non eleviamo e non guidiamo abbastanza in alto, non aguzziamo abbastanza il nostro intelletto; quando immaginiamo la divinità, noi la concepiamo in maniera assai meschina. Parimenti la serviamo in maniera indegna, e ci comportiamo con essa in modo più vile che non con certe creature. Noi parliamo non soltanto delle sue opere, ma anche della sua maestà, della sua volontà e dei suoi giudizi con maggiore confidenza e ardire di quanto non faremmo nei riguardi di un principe, o di un altro uomo degno d'onore. Vi sono parecchi uomini che rifiuterebbero di essere serviti e ringraziati così, e si riterrebbero offesi e lesi se si parlasse di loro e si impiegasse il loro nome in modo tanto vile e sordido. Tentiamo di guidarlo, di adularlo, di

piegarlo, di venire a patti con lui, per non dire che cerchiamo di sfidarlo, di minacciarlo, di rimproverarlo, d'indispettirlo. Cesare diceva al suo pilota di non temere di vogare e di condurlo contro il destino e la volontà del cielo e degli astri, e di aver fiducia perché era Cesare che lo conduceva. Augusto, essendo stato battuto sul mare dalla tempesta, si mise a diffidare il dio Nettuno e, nella pompa dei giochi circensi, fece togliere la sua immagine dal luogo in cui si trovava tra tutti gli altri dèi, per vendicarsi di lui... Lasciando da parte queste stravaganze e stranezze, non verifichiamo forse comunemente con chiarezza l'opinione di Plinio, che non c'è nulla di più miserabile, e insieme di più superbo, dell'uomo? Da una parte infatti egli si forgia altere e ricche opinioni sull'amore, la preoccupazione e l'affetto che Dio nutre per lui, come verso il suo favorito, l'unico figlio, e tuttavia lo serve in maniera indegna: come possono accordarsi e sussistere insieme da una parte una vita e un servizio così meschino e misero, dall'altra un'opinione e una credenza così superba e altezzosa?

(*De la sagesse*, vol. I, IV, pp. 60-63)

La solitudine del saggio

Chi ha desiderio di essere saggio deve fin dall'inizio decidere risolutamente di liberarsi di preservarsi e di garantirsi da due mali che sono del tutto contrari alla saggezza, e che ne costituiscono un formale impedimento: l'uno è esterno, e sono le opinioni e i vizi del volgo, il contagio del mondo; l'altro è interno, e sono le passioni... Parliamo anzitutto del male esterno: abbiamo già dipinto ampiamente e dal vivo le naturali inclinazioni del popolo, gli strani umori del mondo e del volgo; da ciò è facile comprendere che cosa può

venirne. Poiché esso adora la vanità, è invidioso, malizioso, ingiusto, privo di discernimento, discrezione e moderazione, che cosa può deliberare, opinare, giudicare, risolvere, dire o fare in maniera giusta e opportuna?... Con ciò si accorda il parere di tutti gli uomini saggi secondo cui i più numerosi sono i peggiori; su mille non ce n'è uno buono; infinito è il numero dei folli; il contagio, tra la moltitudine, è molto pericoloso. Perciò i saggi consigliano non soltanto di non sporcarsi e di conservarsi immuni dalle opinioni, dai disegni e dalle simpatie popolari, ma anche di fuggire sopra ogni cosa la turba, la compagnia e la conversazione del volgo, proprio perché ad esso non ci si avvicina senza ricevere danno, senza peggiorare. La frequentazione del volgo è contagiosa e assai pericolosa, per quanto saggi e fermi si possa essere: chi potrebbe infatti sopportare l'assalto e la carica dei vizi che ci vengono incontro in schiera tanto numerosa? Un solo esempio di avarizia e di eccessivo sfoggio produce molto male. La compagnia di un uomo troppo raffinato rammollisce a poco a poco quelli che vivono insieme a lui. Un vicino ricco eccita la nostra bramosia; un uomo sregolato e corrotto colpisce, per modo di dire, e contagia con il suo vizio, così come la ruggine si applica agli oggetti più integri e più puri. Che cosa avverrà dunque per quanto riguarda le abitudini, che tutti seguono a briglia sciolta?

È molto raro e difficile [fuggire il volgo]; è tuttavia cosa lodevole, e appare grandemente buona e giusta, evitare il cammino che tutti approvano: la grande strada battuta inganna facilmente; noi andiamo gli uni dietro gli altri, come gli animali del branco; non valutiamo mai la ragionevolezza, il merito, la giustezza; seguiamo l'esempio e la consuetudine; inciampiamo e cadiamo gli

uni sugli altri, ci spingiamo e attiriamo tutti verso il precipizio; sbagliamo e ci roviniamo facendo credito ad altri: *alienis perimus exemplis*.* Ora, chi vuol esser saggio deve ritenere sospetto tutto ciò che piace ed è approvato dal popolo, dalla maggioranza, e deve guardare a ciò che è buono e vero in sé, non a ciò che appare tale e che è più consueto e frequente, e non lasciarsi coinvolgere e trascinare dalla moltitudine. E quando, per farla breve, si dirà che tutti dicono, credono, fanno così, egli deve dire in cuor suo: tanto peggio; ecco una cattiva garanzia; io ne faccio stima minore, proprio perché tutti l'approvano, come il saggio Focione che, vedendo il mondo applaudire rumorosamente a qualcosa che egli aveva detto, volgendosi verso i suoi amici lì presenti disse: « che mi sia sfuggita, sopra pensiero, qualche sciocchezza, o qualche parola spregevole e cattiva, che tutto questo popolo mi applaude? ». Bisogna dunque, per quanto è possibile, fuggire la familiarità e la frequentazione del popolo, stupido, ignorante, incapace; ma soprattutto bisogna guardarsi dai suoi giudizi, opinioni e costumi viziosi. La solitudine, tanto raccomandata dai saggi, è in grado di scaricare l'anima da tutti i vizi e tutte le opinioni popolari, di sollevarla da questa confusione e da questa schiavitù, per ritirarla presso di sé, e metterla in piena libertà.

(*De la sagesse*, vol. II, I, pp. 53-56)

* *Societas perit ad exemplum*

II/ LA CRITICA DELL'ORTODOSSIA

La critica dell'ortodossia cattolica, nei suoi più diversi aspetti, costituisce uno dei punti centrali della tematica libertina. Le dottrine eterodosse, che vengono in tal modo a definirsi, sono lungi dal costituirsi in una prospettiva unitaria. Esse risultano, al contrario, dal confluire di elementi diversi: l'eredità del naturalismo rinascimentale e lo scetticismo « pirroniano »; la rivendicazione di una religione « naturale » e l'anti-clericalismo conseguente alle contese religiose; le suggestioni dell'Epicureismo e dello Stoicismo, l'interpretazione « politica » delle religioni, una vena incipiente di ateismo.

Le 106 quartine che compongono il poema anonimo, noto come *Quatrains du déiste*, ovvero *L'Anti-bigot*, si presentano come un tentativo organico di divulgazione dei temi della religione naturale, o — con termine che circolava in Francia fin dai primi del Cinquecento — del deismo. Deista è colui che crede nell'esistenza di Dio come in una verità cui giunge con le sole forze della ragione, mentre rifiuta ogni validità alle religioni positive. È chiaro il legame che stringe tale posizione al rifiuto degli opposti fanatismi, tanto vivi in una Europa lacerata dai contrasti tra le diverse confessioni religiose. Alla vasta e sotterranea letteratura deistica fa capo anche il misterioso trattato *De tribus impostoribus*, che tanto spaventò le anime pie con la tesi che Mosè, Maometto e Cristo altro non fossero che tre impostori, nel momento in cui pretesero sovrapporre alla pura religione naturale, come uniche valide, le pratiche particolari dei loro culti. In forma più coperta e allusiva queste tesi ritornano nei *Quatrains*. Punto di partenza è l'immagine di Dio come atto puro, cui ripugnano i contraddittori attributi che il Cattolico « superstizioso » gli conferisce. Soprattutto il rapporto tra bontà e giustizia divina attrae l'attenzione del deista, il

quale rifiuta con dovizia di argomenti la credenza nell'inferno, e sottolinea l'insanabile contraddizione, già messa in luce dalla polemica protestante, tra onnipotenza divina e libertà umana. La lunga requisitoria contro la superstizione sfocia nella teoria dell'impostura religiosa: i fondatori di religioni sono uomini scaltri che nelle leggi religiose hanno eretto il più saldo baluardo del potere, lo strumento più sicuro per tenere a freno le moltitudini. La contropartita di ciò è la fede in un dio immobile, lontano e indifferente, con cui si salda, sul piano etico, il rifiuto dell'ascetismo, la rivendicazione della liceità dei piaceri terreni. Sul piano politico — sulla linea del *Colloquium heptaplomeres* di Jean Bodin — ne scaturisce un appello alla tolleranza, al superamento del fanatismo in nome della fede, a tutti comune, in un dio di ragione.

Giulio Cesare (Vanini), nato in Puglia nel 1585, è uno dei tramiti principali tra l'aristotelismo padovano e la cultura libertina. Frate carmelitano, egli aveva studiato a Napoli, Roma e Padova; conquistato alla concezione naturalistica dell'universo e all'interpretazione politica delle religioni, aveva lasciato l'Italia, percorrendo mezza Europa. In Francia pubblicò, nel 1615, l'*Amphiteatrum aeternae providentiae* e, nel 1616, il *De admirandis naturae arcanis*. A Tolosa, la città dove viveva facendo il precettore, fu accusato di corrompere i giovani con dottrine eretiche, e condannato a morte per ateismo: la condanna fu eseguita, fra atroci supplizi, nel 1619. La prima delle due opere riprende la concezione di una natura il cui ordine immutabile e divino dà ragione di tutte le cose, inclusi i miracoli. Il *De admirandis* presenta in forma discorsiva una serie di discussioni tra l'autore e un discepolo su problemi di fisica e di teologia, tra i quali particolare importanza rivestono le questioni del rapporto tra Dio e il mondo e della natura delle religioni. Le dottrine di Vanini non sono più audaci di quelle di Pomponazzi o di Cremonini, ma la congiuntura politico-culturale era profondamente mutata: le medesime dottrine che questi intellettuali saldamente inseriti nel mondo accademico avevano professato senza alcun rischio, causarono la morte dell'avventuroso ex-monaco, privo di protezioni e di legami influenti.

François La Mothe Le Vayer (1588-1672) è considerato da molti come il più importante dei filosofi libertini. Legato alla corte, dove ricoprì l'incarico di precettore del giovane re, scrisse opuscoli politici in appoggio al governo di Richelieu, e una serie di saggi di argomento etico-religioso. Tra questi sono particolarmente importanti i *Dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, pubblicati in ristretto numero di esemplari nel 1630, nonché il *De la vertu des païens* del 1642 e i *Soliloques sceptiques* del 1670. In possesso di una vastissima erudizione, La Mothe passa in rassegna, in questi scritti, la massa contrastante delle opinioni e delle abitudini umane, nei diversi paesi e nelle diverse epoche, per dimostrare l'inesistenza di verità universali, di affermazioni indubitabili. Saggezza è sospensione del giudizio, atteggiamento di prudente moderazione e distacco. Il discorso investe anche e soprattutto la spinosa questione delle credenze religiose; di esse La Mothe mette sistematicamente in luce la molteplicità, la varietà, la dipendenza dalle paure degli uomini. Contrastanti sono le valutazioni dell'atteggiamento dell'autore nei riguardi del Cristianesimo. Da una parte si sostiene che la spregiudicata analisi critica del fenomeno religioso, seppur non esplicitamente estesa al Cristianesimo, implica il totale affrancamento dai suoi dogmi come da quelli di ogni altra credenza religiosa: La Mothe sarebbe quindi uno scettico ateo. D'altra parte l'insistenza sulla diversità delle opinioni umane fa pensare che all'autore, in ciò discepolo di Montaigne, preme soprattutto mettere in luce i limiti della ragione, la debolezza dell'umano giudizio: lo scetticismo costituirebbe così il risvolto di un atteggiamento di stampo fideistico. In entrambi i casi l'indagine di La Mothe Le Vayer distrugge alla radice ogni pretesa teologia razionale, conferendo unità e incisività a spunti critici largamente presenti nel pensiero libertino.

A Cyrano de Bergerac (1619-1655) risalgono alcune delle affermazioni più schiettamente eterodosse di tutto l'arco del pensiero libertino. La vena anti-tradizionalistica, che impronta di sé i romanzi filosofici di Cyrano, è già presente nella commedia satirica *Le pédant joué* (1645), dove la critica spietata dello scolasticismo imperante riprende motivi

della commedia bruniana *Il candelajo*. La tragedia *La mort d'Agrippine*, messa in scena nel 1654, fece scandalo per l'audacia delle tesi sostenute a proposito degli dèi « figli della paura ». Gli *Estats et empires de la Lune* (1657) e gli *Estats et empires du Soleil* (1662) presentano, nella forma della narrazione romanzesca, una significativa ripresa dei temi del pensiero italiano del Cinquecento, con particolare riguardo a Bruno e a Campanella, la cui eredità viene rivisitata con sensibilità tipicamente libertina. Cyrano sottopone a critica serrata la credenza nel miracolo e nell'immortalità, nega l'esistenza della Provvidenza e di una differenza specifica tra l'anima dell'uomo e il principio di vita che è in tutti gli esseri; riprende la tesi dell'impostura religiosa e mette apertamente in crisi il tema dell'« inevitabilità » della fede. Su quest'ultimo punto Cyrano opera una sorta di anticipata confutazione della famosa « scommessa » pascaliana, argomento che circolava del resto con insistenza in una cultura nella quale sempre più evidente si faceva la crisi delle « dimostrazioni » tomistiche. Con Cyrano la prospettiva libertina approda, con franchezza ad altri sconosciuta, a una giustificazione dell'ateismo.

Ben diverso è il tono degli scritti di Gabriel Naudé, nato a Parigi nel 1600, morto nel 1653 a Stoccolma, dove si era recato dopo la distruzione della grande biblioteca che aveva raccolto per il cardinale Mazarino. Dopo aver studiato medicina e filosofia a Parigi e a Padova, Naudé era stato bibliotecario del presidente di Mesme, del cardinale Bagni, di Richelieu e dello stesso Mazarino. Le sue concezioni filosofiche recano la traccia dell'influenza dei maestri padovani, tra i quali egli apprezzava particolarmente Cremonini. Dalla scuola di Padova Naudé attinge un atteggiamento razionalistico, da cui trae le armi sia per la critica dell'occultismo dei Rosacroce, svolta nelle *Instructions à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Rose-Croix* (1623), sia per la battaglia contro la magia, presente nell'*Apologie pour tous les grand hommes qui ont esté faussement soupçonnés de magie* (1625). Importanti per la storia del pensiero politico sono le *Considérations politiques sur les coups d'estat* (1639), stampate in pochissimi esemplari. Si tratta di una riflessione sulla natura del potere e sui mezzi che permet-

tono di instaurarlo e di conservarlo: in uno stile infarcito di citazioni erudite, Naudé opera un'analisi estremamente disincantata che mette particolarmente in luce il ruolo politico delle religioni, considerate come puro e semplice strumento di potere. Ciò non porta a conclusioni ateistiche, ma implica invece l'accettazione e la difesa della religione stabilita in quanto supporto indispensabile dell'assolutismo, di cui Naudé si fa apologeta: un esito estremo del machiavellismo seicentesco, spogliato di ogni idealità e ridotto a pura tecnica a servizio del potere.

1. I *Quatrains du déiste*: cattolicesimo e superstizione.

Poiché l'Essere eterno è eternamente felice, perfetto, in piena compiutezza, poiché è la bontà stessa, ed è saggio, infinitamente più di quanto l'intelligenza umana possa concepire,

non è insensato il superstizioso a raffigurarselo incostante e mutevole, assetato di vendetta, offeso da un nonnulla, nemico dei tiranni, ma più temibile di loro?

Non lo è, di più, a immaginarselo guida sovrana di tutto questo Universo, e a credere, insieme, che si lasci trascinare secondo le passioni e la natura degli uomini?

Guidato dallo stesso spirito, non è forse tanto sfrontato da esaltare il suo amore, e poi, contraddittoriamente, dipingerlo animato verso di noi peggio che un barbaro, verso il peggior nemico?

Nemmeno lui vorrebbe generare dei figli sapendoli destinati a misera fine;

come potrebbe Dio, la cui bontà si mostra ogni
[momento,
comportarsi diversamente nei confronti degli uomini?

Poiché l'Eterno è con noi infinitamente buono,
più che una tenera madre verso i suoi figli,
come potrebbe imporci una infelicità infinita,
per la soddisfazione di una finta collera?...

Infinitamente saggio, potrebbe ispirare gli uomini
a soccorrere tutti, nel bisogno,
e, quanto a lui, mostrare che i più disumani
in nessuna crudeltà gli sono paragonabili?

Essendo giusto e buono, può ordinarci
di amare i nostri nemici, e quanto a lui odiarli?
Infelici, come potremo noi aiutarli nella loro miseria
se egli può vederli soffrire una pena eterna?

Si può concepire un tormento infinito,
per compiacere l'Eterno e placare la sua ira,
senza presupporre un Dio infinitamente
più malvagio verso di noi del più crudele tiranno?...

Volere che Dio punisca all'infinito,
pur di essere giusto, i difetti dell'uomo,
non è forse calunniosamente accusare
l'eterna bontà di eterna malizia?

Non gli serve [al bigotto], per nascondere il suo errore
sostenere che Dio non può staccarsi dalla propria
[immortale giustizia,
e che, essendo infinito il divino furore,
non può accontentarsi di una pena mortale..

Quanto all'obiezione, che si fa a questo riguardo,
che la felicità degli uni non può sussistere senza la
[miseria

degli altri, e che Dio non potrebbe
amare tutti i suoi figli senza essere un padre ingiusto,

Non è forse ritenere che se Dio non è crudele
non può essere giusto, e volergli prescrivere
il modo in cui governare il suo impero
e ridurre la sua volontà alla misura del nostro giudizio?...

Se Dio fosse preso dall'ambizione
di ostentare contro di noi la sua forza e la sua potenza,
cosa sarebbe questo desiderio, se non un'imperfezione?
quest'imperfezione, se non mera indigenza?

Se ogni cosa è stata da lui sottoposta
al suo divino volere, come si può credere
che abbia potuto creare dei nemici
capaci di ostacolare i suoi immutabili disegni?...

Per quanto il bigotto non dica apertamente
di essere verso i propri nemici più caritatevole
che Dio con noi, chi non vede chiaramente
questo esecrabile esito delle sue opinioni?

Ma, per mostrargli per via dimostrativa,
con chiarezza, sui fondamenti della sua stessa scuola,
che ogni punizione successiva alla morte
ripugna con evidenza alla suprema equità,

gettiamolo di fronte alla scelta tra queste due
[affermazioni,
che o tutti i movimenti si sottraggono alla conoscenza
di Dio, eterno motore, o che le azioni
volontarie si conformano al suo ordinamento.

In primo luogo, se afferma che ogni movimento segue il sapere divino, con quale impudenza osa poi opporre contraddittoriamente il volere agli oggetti della divina sapienza?

Se infatti qualche oggetto del divino sapere è ripugnante e avverso alla sua volontà, non potrà non conseguirne che sapere e volere sono in Dio, come in noi, due cose del tutto diverse?...

Se Dio può ingannarsi in parte dei suoi disegni, rivelandosi i loro effetti in contrasto con le sue
[aspettative,
cosa sarà la sua deliberazione se non un volere malfermo,
unito a errore, dubbio e ignoranza?

Ritenere, per di più, che Dio sia in sospeso su ciò che faremo, di bene e di male, che ciò dipenda da noi, dai luoghi, dai tempi, e che sia possibile discostarsi dal suo volere

cos'è questo, se non un ridurre Dio alla debolezza di chi, pensando di giungere al fine sperato, si ritrova deluso per il fatale accidente di qualche contrattempo?...

Se in se stesso l'Eterno vede, interamente presente, il nostro futuro, è immaginabile che abbia proibito ciò che infallibilmente sa per noi inevitabile, sulla base del suo stesso volere?...

In breve, se il medesimo Dio conosce attualmente in se stesso ogni cosa, con quale ignoranza lo crederemo autore di una legge che smentisce gli effetti della sua prescienza?

Se gli piace servirsi delle leggi del mondo per guidare gli uomini secondo i disegni della
[Provvidenza,
qual senso ha asservire alle proprie leggi altri popoli, con credenze diverse?

Se uno stesso Dio è padre di noi tutti che desideriamo godere di un bene intelligibile, che cosa può importarci, se guida noi e loro per le diverse strade di questo mondo?...

Per tutte queste ragioni si vede chiaramente che la paura di un inferno non è che fantasia e debolezza di spirito, in conseguenza del fatto che ogni punizione cessa con questa vita umana;

Vita nella quale, così come in ogni regione ognuno prende il soprannome dal luogo in cui nasce, allo stesso modo il bigotto segue la religione con la quale è stato allattato fin dalla prima infanzia;

vita, ancora, in cui da ogni parte si vede il volgo ignorante credere indubitabile ciò che un giorno i suoi predecessori si sono inventati di aver ricevuto dall'ineffabile essenza.

Invenzione utile a tener a freno uomini insolenti che, per natura perversi, disprezzano i magistrati e le leggi per vivere in balia di se stessi, senza regola né misura.

A ciò sembrano concorrere infine anche gli effetti straordinari che vediamo generarsi nel mondo, con i quali gli impostori astutamente ombreggiano i loro racconti immaginari, per nutrirne i semplici...

Non ne deriva forse che, se la divinità
non ha potuto farci nascere a una sventura senza fine,
tutti noi approderemo al riposo stabilito
dal suo divino amore, per la nostra felicità?

In breve, infinitamente buono, potrebbe [Dio] staccarsi
[da noi,
e, saggio, abbandonare la sua opera più grande?
Se il suo disegno è immutabile, dove potremo approdare
se non là dove la sua bontà ci destinò, all'inizio del
[tempo?...

Quanto a coloro che vediamo percuotersi e martoriarsi
per punirsi dei difetti della loro vita,
dove trovano che Dio possa dilettersi
dell'agitarsi di una tale follia?...

Gli occhi volti al cielo, il cuore dappertutto,
gonfi della vanità su cui si basa la loro virtù,
non sono forse impudenti a parlare di Dio
con più irriverenza che del più infimo degli uomini?

Cosa importa all'Eterno che rinuncino ai favori
dei quali la sua bontà concede loro l'uso,
per dedicarsi nell'ozio ai piaceri
ai quali più li spinge il loro appetito?

Chi, al banchetto di un grande, rifiutasse,
per essergli gradito, un cibo squisito
che gli fosse presentato liberalmente,
sarebbe forse da lodarsi, per essere così sciocco?

Chi volesse ricoprirci di un fiume d'oro
potrebbe esserci avaro di un obolo?
Se Dio vuol farci dono di un regno infinito,
può dolersi di noi per frivole cose?

Se dobbiamo sperare che, dopo la morte,
potremo godere le delizie del Cielo,
perché precluderci l'uso e la conoscenza,
attendendo queste, di quelle che la terra ci offre?

Se, in conclusione, Dio ci permette di godere
degli effetti sensibili della sua beneficenza,
perché vogliamo rifiutarli dalle sue mani
e negargli la nostra riconoscenza?

Da tutto quanto detto si può sommariamente
distinguere il bigotto dal deista,
per fuggire l'empio insegnamento del primo
e imitare il felice cammino del secondo.

Il bigotto ignorante non fa nulla senza la speranza
di qualche ricompensa e, se fugge qualche vizio,
non è perché abbia volontà di agire rettamente,
ma per evitare la punizione del male.

Con l'anima piena di paura, è terrorizzato da Dio
come i bambini da un mostro spaventoso,
e, immaginandolo così, lo biasima per ogni dove,
con l'apparenza di esaltarne l'ineffabile giustizia...

Il deista, in piena tranquillità, agisce solamente
per l'amore del bene, e non per il salario
proposto dalle religioni positive, ben certo
che la virtù non è servile e mercenaria;

virtù che ci insegna che sopra ogni altra cosa
dobbiamo adorare una causa prima,
amando attraverso di essa il nostro prossimo
senza recargli danno in alcun modo.

Nemico giurato dell'irreligione
vive in pace con tutti,
e, unico a osservare la religione,
adora l'autore della terra e dell'onda.

Ovvero, più semplicemente, ama l'Eterno
e in lui ciò che è, ciò che vive e respira,
comportandosi verso tutti gli uomini così come
desidera essi facciano con lui.

Quanto all'ateo, sebbene comportandosi da ingrato
neghi l'Eterno e la sua santa provvidenza,
tuttavia non ne parla tanto ingiustamente
come fa il bigotto, trattando della sua giustizia.

Così l'ateo nega soltanto la divinità.
Il bigotto fa peggio, e si considera migliore di Dio;
tra tutti solo il deista lo adora veramente
attendendo di giungere dove il suo fine è stabilito.

(*L'Anti-bigot, ou le faux dévotieux*, ed. A. Adam, pp. 90-100,
102-8)

2. La Mothe Le Vayer: scetticismo e verità religiosa.

ORONTE — Il punto che mi sembra più importante, e che desta in me le maggiori preoccupazioni, per la parte che voglio prendere in tutti i vostri interessi, è che non vedo come, stabilendo l'incertezza propria della vostra setta, e facendovi gioco di ciò che tutte le altre hanno voluto dogmaticamente stabilire, voi potrete poi difendervi alla luce del Cristianesimo — come sarebbe desiderabile — da tutte le obiezioni che vi verranno indirizzate. Se infatti è vero che non c'è nulla

di certo, che tutte le scienze sono vane e chimeriche, come voi sostenete, ne deriverà che la nostra santa teologia, che è la scienza delle cose divine, sarà fantastica e illusoria come le altre; un'empietà dalla quale vi ritengo tanto lontano, quanto temo che non possiate evitare di esserne sospettato.

ORAZIO — Sul primo dei due punti che avete appena toccato, che riguarda l'odio o l'invidia di quelli che considerate uomini dotti, penso che essi non abbiano motivo di disgustarsi violentemente come supponete, poiché, come non accolgo positivamente nessuna delle loro massime, così non ne condanno risolutamente nessuna, e mi accontento di adottare su di esse una dolce e tranquilla sospensione di spirito, che deve a mio avviso renderli verso di me più moderati e meno animosi di quanto non lo siano tra loro, trovandosi sempre diametralmente opposti gli uni agli altri, e non perdonandosi mai nulla in una guerra che combattono a oltranza... Quanto al secondo punto, che concerne quel tanto di incompatibilità con il Cristianesimo che può essere imputato alla filosofia scettica, sono così lungi dall'accondiscendere alla verisimiglianza di questa calunnia che mi glorio di aver condotto il mio spirito e la mia capacità di ragionamento al punto che meglio poteva prepararli alla nostra vera religione e renderli più capaci di accogliere i misteri della nostra fede. Sappiate dunque che, quando neghiamo la verità e la certezza che ciascuno vuol stabilire nella scienza che coltiva, e quando, ciò facendo, li rendiamo tutti sospetti di vanità o di falsità, non diciamo nulla di pregiudizievole per la nostra teologia cristiana, per il fatto che essa viene talvolta impropriamente, e in qualche maniera, chiamata scienza; se è vero che i più grandi dottori concor-

dano sul fatto che essa non è davvero una scienza, che richiederebbe principi chiari ed evidenti al nostro intelletto, mentre essa prende quasi tutti i suoi nei misteri della nostra fede, la quale è un vero e proprio dono di Dio e sorpassa totalmente la portata dello spirito umano. Per questo motivo, mentre nelle scienze ci acquietiamo facilmente dinanzi all'evidenza dei principi che conosciamo col nostro intelletto, nella teologia noi consentiamo a questi principi divini soltanto in seguito al comando della nostra volontà, che si rende obbediente a Dio nelle cose che non vede e non comprende: in ciò consiste il merito della fede cristiana... Ecco come tutto ciò che possiamo portare contro le scienze in generale non comporta alcun danno alla teologia cristiana, alla quale non facciamo perdere in nulla dignità ed eminenza col negarle il titolo di scienza, nella misura in cui l'eccellenza e la grandezza del suo oggetto, insieme alla certezza delle verità rivelate, la mettono molto al disopra di tutte le conoscenze dell'umanità. Ma vado oltre, e voglio farvi vedere che, come la nostra religione non ha mai sofferto persecuzioni se non da parte di quelli che passavano per i più sapienti (da qui deriva il fatto che gli Eresiarchi sono stati i primi uomini, e tra i più dotti, dei loro tempi), così non c'è maniera di filosofare che si accordi con la nostra fede, e dia tranquillità a un'anima cristiana, come il nostro caro scetticismo. San Paolo, nella prima lettera ai Corinzi, non cessa di farci paventare tutte quelle scienze che non fanno altro che riempirci di una vana gonfiezza, questi flagelli che non son altro che follia davanti a Dio, quella saggezza umana della quale si dichiara nemico tanto capitale: e questo perché, essendo la nostra religione tutta fondata sull'umiltà, e addirittura su una

rispettosa bassezza di spirito, ha espressamente promesso il Regno dei cieli ai poveri di spirito... Se, al contrario, noi portiamo la nostra considerazione sulle diverse opinioni di tutte le altre sette filosofiche che ci sono state fino ad oggi, non ne osserviamo alcuna che non sia, nei suoi principali assiomi e nei suoi propri principi, direttamente opposta agli articoli della nostra fede. I Pitagorici sono pieni di superstizioni magiche, l'Accademia di Platone suppone, all'atto della creazione del mondo, una materia coeterna a Dio. Democrito e tutti gli Epicurei hanno pensato la stessa cosa dei loro atomi, per non dire nulla della scelta del piacere come fine; gli Stoici hanno ritenuto il loro saggio eguale, e talvolta superiore, a Dio, che hanno del resto assoggettato, com'è noto, al destino. I Cinici facevano pubblicamente del vizio una virtù. Quanto ai Peripatetici, con la loro concezione dell'eternità del mondo (dalla quale Aristotele non si è mai allontanato, secondo quanto afferma Alessandro di Afrodisia), c'è da meravigliarsi che, dopo aver fatto sparire tutte le altre sette — come gli Ottomani, che non lasciano in vita nessuno dei loro fratelli — abbiano potuto, nonostante l'empietà dei loro dogmi, stabilirsi così da maestri in tutte le scuole cristiane. Infatti, sebbene i primi Padri della Chiesa avessero tutti declamato contro il Liceo, e Sant'Ambrogio avesse affermato nei suoi uffizi che esso era ben più temibile che non il Giardino di Epicuro, tuttavia, da quando il Dottore Angelico ebbe per primo battezzato Aristotele nella scuola (per usare un'espressione di Campanella), gli si è tesa dappertutto la mano... È così (caro Oronte), che mi sono immaginato che, professando l'ignoranza scettica, non avrei dato alcuna presa su di me a tutti i pedanti dogmatici che avrebbero potuto formalizzar-

sene, poiché al contrario, come quel musico greco non trovava nulla di più difficile dell'insegnare la propria arte a quelli che avevano avuto in essa un cattivo inizio, è altrettanto vero che non c'è spirito sul quale la grazia divina agisce trovando maggior resistenza, e nella quale i misteri del Cristianesimo si imprimano più malvolentieri, di quello di chi presume di conoscere dimostrativamente le cause e i fini di tutte le cose. Ma quando, con un discorso ragionevole, avremo esaminato alla maniera scettica la nullità del sapere umano, allora un franco riconoscimento della nostra ignoranza può renderci degni delle grazie infuse dal cielo, le quali cadranno allora come su una terra felicemente coltivata da cui siano state strappate tutte le cattive piante che le impedivano fin allora di fruttificare; potendo darvi assicurazione che, per quanto riguarda me, nulla mi ha fatto rispettare con altrettanta venerazione la nostra sacrosanta religione come la considerazione, alla quale sono giunto seguendo le regole della nostra particolare setta, di tante altre religioni diffuse nel mondo; e che nulla, dopo Dio, mi ha legato al suo vero culto, come il contemplarne le diverse forme, innumerevoli e stupefacenti, diffuse dovunque esso non è riconosciuto.

ORONTE — Non potrei manifestarvi interamente, Orasio, la soddisfazione che ho tratto dal discorso che mi avete appena fatto, in base al quale, oltre a sollevarmi dalle preoccupazioni che nutro per voi, mi avete dato il coraggio di seguire d'ora in poi le mie inclinazioni, che mi hanno sempre portato a stimare grandemente la maniera, adottata dalla vostra setta, di non determinare nulla come assolutamente certo, ovvero di non stabilire nulla come massima irrefragabile; ma vi confesso che non avrei mai osato dare a me stesso il per-

messo di assecondarle, prevenuto dallo scrupolo, che ora mi avete tolto, che questa maniera di filosofare fosse incompatibile con la nostra Religione, temendo sempre, per usare i termini di Lucrezio

*Impia me rationis inire elementa viamque
Introgređi scoeleris¹.*

(De la diversité des religions, in *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, pp. 271-81)

3. La Mothe Le Vayer: gli dèi figli dell'uomo.

ORAZIO — Mi sembra che, di tutte le idee di cui l'umanità è capace, non ve ne sia alcuna più elevata di quelle che riguardano la divinità. È il tema del detto di Aristotele ad Alessandro il Grande, che cioè un cuore altero e un elevato coraggio non sono concessi soltanto a coloro che comandano, ma altresì a coloro che si formano rappresentazioni adeguate e veritiere degli dèi. Ma può darsi che, all'inverso, non potremo trovare niente altro che riveli, meglio di queste idee, la nostra debolezza, poiché, non essendoci proporzione tra finito e infinito, tra Creatore e creatura, l'immensità di questo oggetto divino — come hanno dimostrato Simonide e Melisso — confonde completamente il nostro intelletto, come l'eccessiva luminosità del sole abbaglia e annienta la nostra capacità visiva... È questo anche il motivo che ha fatto dire a qualcuno che il termine « cielo » non trae la propria etimologia dal fatto che *caelatum est et insculptum*, bensì dal fatto di celare e nascondere ciò che contiene. Infatti, sebbene si ritenga che la divinità

¹ De rerum natura, I, vv. 103-4.

« forse ostende di iniziarci agli elementi di una
ampia scienza, di avviarci per la strada del delitto »
(De rerum natura, I, vv. 103-4)

si estenda su tutti gli ordini della natura, *Iovis omnia plena*, tuttavia coloro che hanno in qualche modo immaginato un dio gli hanno sempre assegnato in particolare il cielo come principale dimora, nella quale eminentemente risiede. *Pater noster qui es in coelis*: così la nostra anima, sebbene sia diffusa in tutto il corpo, appare più saldamente unita al cuore o al cervello, per il fatto che in esso esercita le sue funzioni più nobili...

Tuttavia molti hanno ritenuto che, al contrario, non esista alcun oggetto tanto conveniente e proporzionato allo spirito umano come la divinità, della quale esso è una particella, e che il rapporto tra di esso e il suo dio non può essere tanto scarso da non consistere almeno in quello che c'è tra l'effetto e la sua causa. Del resto mi sembra che la sua creazione non abbia avuto da parte del Creatore altro scopo, se non quello di fargli contemplare la sua infinita bontà, potenza e saggezza in tutte le sue opere, per mezzo delle quali, risalendo dalle realtà prodotte al loro autore... noi siamo facilmente condotti fino a lui, e resi capaci, se non di comprenderne l'esistenza, almeno di ammirarne l'eccellenza nelle opere — il che viene indicato come conoscere Dio *a posteriori*. Ecco le differenti opinioni che ho trovato a tutta prima, occupandomi dell'applicazione del nostro spirito alla ricerca di una divinità, sulla quale ho trovato immediatamente due posizioni che hanno diviso il mio intelletto: una è quella di chi ritiene l'uomo naturalmente portato a riconoscere un dio attraverso principi che sono innati nell'uomo, avanzando perfino l'ipotesi che gli altri animali non ne siano del tutto sprovvisti; l'altra è quella di coloro che negano ciò in maniera categorica...

Da questa disputa passo all'opinione di alcuni i quali

credono di poter dimostrare, attraverso un ragionamento valido, che l'esistenza degli dèi è reale, e che nel negarla vi è cecità spirituale, ovvero malizia e ostinazione: affermazione nella quale sono contraddetti da Mesenzio, da Ciclope, da Salmoneo, e da infiniti altri atei prodotti dai secoli passati, e rinnovati in quello presente, nel quale vediamo molto ingenuamente rappresentata la Gigantomachia o Teomachia di cui parlavano gli antichi, con la differenza che i giganti si comportavano, nella loro impresa, in modo scoperto, mentre i nostri contemporanei, nella situazione che caratterizza il nostro tempo, si servono dello stesso artificio che vediamo realizzarsi nelle nostre guerre civili, nelle quali quegli stessi che muovono in armi contro il partito del re protestano di essere fedeli servitori di Sua Maestà. I primi procedono, seguendo San Tommaso, a stabilire l'esistenza di una divinità attraverso cinque argomenti fondamentali, il primo dei quali è quello del movimento, di cui si sono principalmente serviti Platone e Aristotele — *quicquid movetur ab alio movetur* — per arrivare a un primo motore. Il secondo è la considerazione di una causa efficiente, che ci porta necessariamente a una causa prima, per evitare il progresso e il cammino all'infinito. La terza è la ragione del possibile e del necessario, che ci fa ammettere che *est aliquid per se necessarium caeteris causa necessitatis*,* che è Dio. La quarta considera i diversi gradi di bontà, di verità e delle altre perfezioni essenziali che ci fanno risalire fino a quell'*ens summum*, del quale tutti gli altri partecipano. Il quinto dipende dal governo di questo universo, che ci obbliga ad ammirare una intelligenza sovrana, dalla quale tutte le cose sono dolcemente condotte al loro fine. Il nostro grande maestro

* *De primo motore mundi* (I, 2, 1027).

* *De primo motore mundi* (I, 2, 1027).

Sesto avanza ancora, in loro favore, altri quattro argomenti, il secondo e il terzo dei quali comprendono il quinto di San Tommaso: il primo è fondato su quel consenso universale del quale parlavamo ora, il secondo sull'ordine del mondo, il terzo sulle conseguenze assurde dell'opinione che nega Dio, il quarto e ultimo sulle risposte che si danno alle argomentazioni contrarie. Dopo di che, sembra loro che negare il loro dio sia il più grande dei disordini spirituali: *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*.

Tuttavia gli atei eludono tutti questi argomenti, tra i quali sostengono non essercene neppure uno dimostrativo: ciò è reso loro assai facile dalle regole di una logica esatta, in modo tale che, sbizzarrendosi in piena libertà su questo argomento, gli uni ritengono con Petronio che siano state le meraviglie della natura, le eclissi degli astri, i terremoti, lo scoppio dei tuoni e altre simili cose a dare ai nostri spiriti la prima impressione di una divinità... Gli altri, con Sesto, sono all'incirca dell'avviso di Epicuro, che riporta questa prima nozione degli dèi alle visioni prodigiose che la nostra immaginazione ci fornisce durante il sonno (senza ammettere tuttavia questi simulacri divini) e per le quali, al risveglio, ci sentiamo spesso straordinariamente turbati. Ma tutti gli atei sono d'accordo che i maggiori legislatori si sono serviti dell'opinione volgare su questo argomento, opinione che hanno non soltanto fomentata, ma accresciuta il più possibile, al solo scopo di mettere questo morso al popolo sciocco, per poterlo poi condurre a loro capriccio. Così Giovanni d'Acosta ci rappresenta i mandarini che governano la Cina e mantengono il popolo nella religione del paese, e non credono, da parte loro, in altro Dio se non la natura,

in altra vita se non questa, in altro inferno se non la prigione, in altro paradiso se non la carica di mandarino. Non è dunque senza motivo che Postel, nel suo libro *De orbis terrae concordia*, non chiama le religioni se non « persuasioni », mentre Prodico di Ceo diceva, secondo Cicerone, che le cose utili alla vita sono sempre state facilmente divinizzate. Per questo motivo, essi dicono, gli uomini scaltri introducono le loro divinità; *Deus est mortali juvare mortalem*.* Noi santifichiamo coloro che ci fanno del bene, diceva ingenuamente quel buon religioso parlando di Galeazzo di Milano, in Philippe de Commines; e noi sappiamo che una sgualdrina fu adorata dal popolo romano, per essere stato da lei nominato erede dei grandi beni che aveva accumulato — come suol dirsi — col sudore del suo corpo. Viene di qui l'adorazione per il Sole da parte di tanti popoli che ricevono i suoi benefici, ad eccezione degli Etiopi e dei popoli dell'Atlantide, che lo detestano e lo maledicono per il suo calore eccessivo, come dicono Diodoro Siculo (I, 17) e Plinio (I, v, cap. 8)... In seguito al fatto che noi siamo non soltanto desiderosi del bene, ma anche grandemente timorosi del suo contrario, si sono inventate quelle divinità che si desiderava placare... Così i Lacedemoni elevarono altari alla Morte e alla Paura; gli Ateniesi all'Impudenza, alla Sventura e all'Obbrobrio; gli Spagnoli dei Gades alla Povertà e alla Vecchiaia; i Romani alla Paura, alla Malattia, alla Febbre, ai flutti del Mare, alla cattiva Fortuna e ad altre simili maledizioni. Ecco come gli atei discorrono sull'invenzione e sulla reale propagazione degli dèi, dal momento in cui la loro favolosa teogonia è stata piacevolmente inventata da Omero e da Esiodo, secondo quanto afferma lo stesso Erodoto nel libro I (ragion

* *Deus est mortali juvare mortalem*.

per cui sembra che gli Ateniesi abbiano condannato il primo a pagare cinquanta dracme come un insensato). *Fingebat haec Homerus, et humana ad Deos transferbat: divina mallem ad nos*¹ — dice gentilmente Cicerone. E per mostrare che gli uomini si sono da se stessi forgiati questi dèi onnipotenti, e che essi ne sono realmente gli autori, Ferécide è nominato da Diogene Laerzio il primo che abbia mai negli scritti parlato degli dèi, e Platone come quello che forgiò e mise avanti *Dei providentiam*. Vogliono anche che gli uomini più grandi si siano resi sufficientemente conto di questa impostura religiosa, se così si può dire, per quanto il timore della cicuta li abbia tenuti, dopo Socrate, nel silenzio. È vero che l'antica Commedia greca si concedeva una straordinaria libertà nel parlare degli dèi, come ci insegna il proverbio *tamquam de plaustro loqui*; ma, benché Aristotele sia molto trattenuto dall'esempio del suo maestro, che abbiamo ora ricordato, e benché, su questa opinione, abbia gettato molta polvere negli occhi di coloro che dovevano leggere i suoi scritti, *atramentumque sepiae more insperserit*, tuttavia egli ha legato a tal punto il suo dio — nella direzione e nel governo dell'universo — alla necessità naturale, che i più hanno ritenuto che egli non riconoscesse altro dio se non la natura stessa... Così Averroè, soprannominato il suo commentatore per eccellenza... non ha mai riconosciuto una causa prima, né ha potuto concepire questa Divinità; Anassagora, Anacarsi, Ippone, Protagora, Euripide, Callimaco, Stilpone, Diagora, Melisso, Crizia di Atene, Teodoro di Cirene, Prodicò di Ceo,

¹ *Tusculanae disputationes*, I, 26, 65. *Il primo inventore di questa impostura è attribuito a Dio la cui natura è la divina presenza all'anima e noi.*

Evemero Tegeate, e molti altri uomini famosi, sono dati come altrettanto restii a credere.

(*De la diversité des religions*, pp. 282-93)

4. Vanini: l'inesistenza del « miracolo ».

ALESSANDRO — Perché narran le storie che nell'aria sono apparsi qualche volta cavalieri armati e azzuffantisi?

GIULIO CESARE — Dovremo noi piuttosto farci beffe di tali favolose narrazioni, inventate dai principi per infondere terrore nella plebe ignorante?

ALESSANDRO — Ma come poterono essi trarsi dal capo e inventare tali racconti?

GIULIO CESARE — Con una semplice deposizione *de visu* da parte dei re, come i legulei son usi di esprimersi. Così — per tacere degli esempi narrati da Niccolò Machiavelli — Numa Pompilio e Romolo facevan correre tra il popolo la voce di aver visto gli dèi dai quali avevano ricevuto le sanzioni delle leggi, come pure il capitano dell'esercito di Massimino, a scusare se stesso e i militi d'essere stati vinti per viltà e d'aver cercato scampo colla fuga nella battaglia di Aquileia, mise in giro la voce che a' suoi occhi era apparso il Dio Apolline avvolgentesi con l'armi in pugno nel turbine della mischia in favore degli Aquilensi. Oppure dobbiamo dire che i principi ebbero cura di affascinare i sudditi dormienti? Ceneco, re degli Scoti, non riuscendo a persuadere i sudditi percossi di terrore a trar vendetta del padre suo Alpino dai Picti trucidato in guerra, con molta cortesia ricevette nella corte i grandi del regno e li accolse a banchetto ospitale. La notte

appresso, mentre sovra ogni essere incombeva una silenziosa tranquillità, alcuni cortigiani molto fedeli al re, per ordine di quest'ultimo, fecero irruzione nelle stanze degli ospiti brandendo colla destra un bastone di legno imputridito che riluceva, siccome face, nelle tenebre, ornati di vesti cucite insieme con pelle di pesce non disquamata e gettanti tutt'intorno vividi colori nella notturna oscurità, reggendo inoltre nella mano sinistra un corno di bove. Essi schiamazzavano con gran clamore: « Fa d'uopo prestare obbedienza al monarca, i Pitti sconteranno il fio dei loro misfatti, gli Scoti avranno in pugno la vittoria, noi siamo messaggeri di Dio ». E l'impresa fu coronata da prospero successo. Ché, al primo rompere degli albori mattutini, i grandi corrono dal re, giurano innanzi a lui d'aver visto cogli occhi proprii gl'inviati del Signore che li spronavano a muover guerra ai Pitti. D'altra parte il sovrano, temendo che l'inganno fosse scoperto, narrò che a' suoi sguardi erasi presentato lo stesso turbine di Angeli e ai grandi vietò di far palesi gli arcani piovuti da Dio. Così dall'escogitata favoletta essi trassero ardore nel dar battaglia e ai nemici strapparono la vittoria...

Può darsi poi che qualche volta gli spettri siano apparsi, condensati secondo norme matematiche e librati nell'atmosfera, oppure riflessi da specchi intorno ai quali fanno un gran discorrere Cornelio Agrippa e il Cardano. E infine, è pure acconsentita l'ipotesi che le immagini scaturiscano da vapori innalzantisi dalla terra o dall'acqua, o che si formino apponendo al fumo una figura piena di vuoti e delineata con fresche tinte. Infatti, i vapori e il fumo nell'ascendere recano in alto l'immagine della figura colorata la quale resta sospesa per qualche tempo nell'aria più crassa. Anzi, l'aquila di

Esopo ci insegna di unire alle sue estremità la lieve immagine di un qualche oggetto e promette di trasportarla a grande altezza e di attrarre a sé gli sguardi del popolo stupefatto. Oppure, abbandonato questo argomento che garba ai seguaci di Luciano, affermeremo con Aristotele che tali spettri altro non sono fuor che vapori ascesi nell'atmosfera? E che diresti se, passando col nostro ingegno oltre i limiti molesti delle angustie aristoteliche, affermassimo che le milizie schierate in battaglia risplendettero nell'aria perché esse si trovavano in qualche parte della terra e del mare e che l'immagine si è proiettata come dentro uno specchio e che ciò accadesse più facilmente al soffiare dei venti di mezzogiorno poiché l'aria allora si addensa in lievi nubi nelle quali, come sovra la superficie di uno specchio, si riflettono le immagini degli oggetti inferiori? Perciò dal fatto che Apollonio Tiano scorgeva quel che avveniva in remotissime regioni non m'indurrei ad affibbiargli il nome di Negromante. E per vero, queste cose nostre inferiori spandono nell'aria e fino all'altezza dei cieli le forme proprie e quindi — mi si conceda di usare barbara lingua, ma di avere retto intendimento — si riproducono e si riverberano in questi inferiori oggetti nostri come uno specchio dentro l'altro.

Potremmo anche affermare che i corpi nostri, in proporzione della lor grandezza, espandono un vapore il quale trasporta la loro effigie: che questa poi, implicata in densa atmosfera, può essere dai venti rapita in alto e in tal modo presentare agli occhi nostri immagini umane. Così fantasime di defunti (se dicono il vero) sono apparse ad alcuni nei cimiteri ecclesiastici perché, essendo il cadavere stato sepolto da pochi giorni e in fossa non troppo profonda, si erano sviluppati

vapori in quantità proporzionale alla sua misura. Perciò una volta, quand'era costume di ardere i cadaveri — e ciò con altissima sapienza ad evitare la corruzione dell'aria — nulla di simile avveniva...

O diremo forse più sottilmente che questi fantasmi son foggiate dalla sola immaginazione? Né è a farsi meraviglia: ché se la donna nell'atto venereo e mentre è grossa può imprimere sul feto la concepita immagine d'un oggetto, perché noi non saremo in grado di suggellare, a così dire, in noi stessi coll'ardenza del desiderio l'effigie d'una cosa desiderata? Perciò i vapori che, da noi affetti in tal guisa, si diffondono, appariranno con quella figura la quale si trova in noi infissa. I medesimi vapori potranno poi foggiare nell'aria crassa l'immagine ch'essi possiedono, anzi tale somiglianza, se l'aria è più densa come accade dopo il rovesciarsi delle piogge, potrà restare durante il volgere di qualche tempo e sotto l'impeto dei venti muoversi da uno ad altro luogo. Potremmo anche col Pomponazzi, principe tra i filosofi del secol nostro, asserire che queste visioni meravigliose sono opera delle menti superne, immateriali, motrici dei cieli, istruenti e dirigenti gli uomini affidati alla loro custodia in maniera da far noti ad essi inanzi tempo gli eventi futuri. Certo non abbiamo mai letto negli storici che tai fantasmi siano apparsi senza che abbiano avuto luogo o stragi, o fami, o pesti, o mutamenti di sovrani e di costituzioni...

Che giudizio fai tu dei frenetici detti comunemente demoniaci?

(*Dei mirabili arcani della Natura regina e dea dei mortali*, dialogo II, in *Le opere*, vol. II, pp. 309-10, 311-12, 315-16)

GIULIO CESARE — M'inchino alla sacrosanta chiesa di Roma; tuttavia io so che molti (la religione vieta di

dir tutti), i quali si credono oppressi dal demonio sono agitati soltanto da melanconici umori: e invero, dopo aver fatto uso di medicine e purgata la melanconia, ottengono di guarire. Ecco perché a tale morbo vanno soggetti soltanto quelli che son per natura melanconici, moltissime fanciulle nubili cui son venute meno le mestruazioni e molte vedove delle quali il trattenuto seme si corrompe generando tetri vapori. Di qui i mesti spiriti che mettono in furia il cervello. S'aggiunga che a ciò non poco conferisce l'opinione e la credulità. E invero, sol nella Spagna e in Italia si crede che vi siano ossessi, mentre in tutta la Francia ne trovi appena uno solo, nessuno in Germania e in Inghilterra. Né questo io posso riferire alla natura del cielo perché ho letto che, mentre in quelle regioni era in vigore il cattolicesimo, gli energumeni salivano a numero, per così dire, infinito: la stessa cosa ho letto e appreso da uomini dottissimi cui l'aver io dato fede non sarà una colpa presso coloro che ben considerano come sotto il cielo di Spagna e d'Italia nessun filosofo e nessun teologo sia mai oppresso dal demonio.

(*Dei mirabili arcani della Natura regina e dea dei mortali*, dialogo LIV, in *Le opere*, vol. II, pp. 350-51)

ALESSANDRO — Ma in qual modo ti sarà dato di negare le molte resurrezioni di morti avvenute quando imperava la legge dei pagani? Ercole trasse in vita dai regni dei defunti Alceste figlia di Pelia e consorte di Admeto re di Fera. Erittone, maga della Tessaglia, richiamò alle aure vitali un milite da poco ucciso che predisse a Sesto Pompeo l'esito della guerra farsalica. Apollonio Tiano risuscitò una fanciulla defunta. Zacla d'Egitto, sacerdote sacrificatore, rianimò un cadavere:

e infine, non ci rende Plinio testimonianza che Aviola, uomo consolare, L. Lamia, Celio Tuberone, Corfidio, Gabieno e altri moltissimi sorsero dai regni tenebrosi a salutare il sole un'altra volta? Allo stesso modo leggiamo che balzarono di nuovo tra i vivi Esopo, narratore di favole, Tindoreo, Ercole e i Palici figli di Giove e di Talia. Ma perché ancora io m'indugio? In Figalia, città dell'Arcadia, v'eran moltissimi sacerdoti evocatori di anime già discese nel regno della morte. Che più? Forse che il divino Platone non racconta come Pamfilio di Fera giacesse dieci giorni tra i prostrati sul campo di battaglia e come poi riapparisse tra i vivi due giorni dopo dacché era stato raccolto e posto sul rogo?

GIULIO CESARE — Luciano ti risponderebbe che queste piccole narrazioni san di favole immaginate da greculi bugiardi e abbellite colla cerussa della santità dagli ipocriti seguaci di Platone. Certo quest'ultimo rappresenta in quel passo Socrate in atto di ammaestrare la plebe.

ALESSANDRO — Ma come! non hai ritegno di vituperare con contumelie e obbrobrii Socrate e Platone, uomini divini?

GIULIO CESARE — Di' su: quale specie di divinità riconosci in loro?

ALESSANDRO — Platone, ad esempio, s'azzuffò con moltissimi in difesa dell'anima immortale.

GIULIO CESARE — Già: egli rivendicava da morte anche l'anima di questo passerotto.

ALESSANDRO — Però non è lecito negare che Socrate sia stato uomo d'immacolata onestà.

GIULIO CESARE — Egli insegnò ai posteri come convenga alla repubblica che la plebe con miracoli immaginati sia tenuta avvinta alla religione.

ALESSANDRO — Tutt'altro: ché in odio agli dei non ebbe ritegno di fare getto della vita per difendere la verità.

GIULIO CESARE — Così è: ma non per zelo religioso, sibbene allo scopo di evitare contumelie. Chi, infatti, non si sarebbe esposto allo scherno se in quel secolo di costanza e di fermezza avesse voluto, per timore della pena, desistere da un'impresa iniziata? Del resto gl'inquisitori ateniesi non gli hanno forse concesso di cantare la palinodia?

ALESSANDRO — Or devi volger l'animo ad altri argomenti.

GIULIO CESARE — Io non accetterò mai l'avviso di uomini superstiziosi, che tali fatti assegnano ai demoni, finché con la ragione naturale non m'abbiano dimostrato che i demoni hanno esistenza.

(*Dei mirabili arcani della Natura regina e dea dei mortali*, dialogo LVIII, in *Le opere*, vol. II, pp. 397-98)

5. Cyrano de Bergerac: l'assurda pretesa all'immortalità.

SEJANO — Mi restano almeno sei mesi per ridermi degli dèi. Poi farò la pace col cielo.

TERENZIO — Gli dèi sovvertiranno tutti i tuoi propositi.

SEJANO — Un po' d'incenso bruciato aggiusta tante cose.

TERENZIO — Chi li teme, non teme nulla.

SEJANO — Figli della paura, Esseri inesistenti, che adoriamo senza saper perché, assetati del sangue degli animali che uccidiamo, questi dèi che l'uomo ha creato, e non hanno creato
[l'uomo,

puntello immaginoso degli stati più solidi,
va, va, Terenzio, chi li teme, non teme nulla.

TERENZIO — Ma, se non esistessero! questa macchina rotonda...

SEJANO — Sì, ma, se esistessero, sarei ancora al mondo?...

1522 Della mia mortalità sono ben convinto.
Ebbene, poiché ho vissuto, devo morire.

AGRIPPINA — Ma, hai contemplato il volto della morte?

Comprendi davvero l'orrore di questo passaggio
[spaventoso?

Conosci il disordine in cui piomba la loro armonia,
quando l'anima si distacca dai legami del corpo?
L'immagine della tomba che ci tiene compagnia,
che turba la pacifica armonia dei nostri sensi,
e quegli ultimi colpi con cui con tanto strepito
la Natura atterrisce un uomo che fugge:
ecco il termine spaventoso del tuo destino.

SEJANO — Proprio perché ne è il termine, non ha nulla di spaventoso:

la morte rende insensibili al suo stesso orrore.

AGRIPPINA — Ma una morte vergognosa sconvolge i cuori grandi.

SEJANO — La morte ci guarisce da queste vane chimer...

AGRIPPINA — E l'incertezza in cui ti precipita la morte?

SEJANO — Ero forse infelice quando non esistevo?
Un'ora dopo la morte la nostra anima, svanita,
sarà quello che era un'ora prima di vivere.

AGRIPPINA — Eppure bisogna, presagendo ciò che

soffrirai,
che tu muoia cento volte, prima di morire.

SEJANO — Ho un bell'immergere il mio pensiero,
e il mio sguardo funebre, in questo vasto nulla e in queste lunghe tenebre:

dovunque trovo uno stato senza dolore
che non presenta turbamento né paura;
se infatti non resta, dopo questo gran passaggio,
che il sogno lieve di una lieve immagine,
e il fatale colpo non fa né bene né male,
da vivi perché esistiamo, da morti perché non siamo,
perché mai perdere con dolore la luce che abbiamo

[ricevuta

se. una volta persa, non potremo rimpiangerla?
O pensate di atterrirmi con questo debole argomento,
con l'orrore dell'immagine di un essere che non è?
No, quando la mia morte splenderà al cielo nella cometa,
mi troverà saldo ad affrontarla:
io supererò la fermezza dei Catoni.
Se ne dubitate, venite a vedermi morire.

(*La mort d'Agrippine*, in *Oeuvres diverses*, vol. III, pp. 240-41, 293-94)

« Che! — mi replicò scoppiando dal ridere¹ — voi ritenete la vostra anima immortale, a differenza di quella delle bestie? Sinceramente, mio grande amico, il vostro orgoglio è ben insolente! E da dove, vi prego, argomentate questa immortalità a danno di quella delle bestie? Sarebbe forse perché noi siamo dotati di ragione e quelle no? In primo luogo io ve lo nego, e vi proverò, quando vorrete, che esse ragionano come noi. Ma, ammesso che fosse vero che la ragione ci sia stata distri-

¹ Cyrano sta discutendo con un giovane filosofo lunare.

buita in appannaggio, e che fosse un privilegio riservato esclusivamente alla nostra specie, bisogna per questo concludere che è necessario che Dio arricchisca l'uomo dell'immortalità, per avergli già elargito la ragione? Devo dunque, stando a questo conto, dare oggi a questo povero una doppia, per il fatto che ieri gli ho dato uno scudo? Vedete bene da voi stesso la falsità di questa conclusione, e che al contrario, se sono giusto, piuttosto di regalare a costui una doppia, devo regalare uno scudo all'altro, che non ha ricevuto nulla da me. Da ciò si deve concludere, mio caro compagno, che Dio, mille volte più giusto di noi, non avrà elargito tutto agli uni per non lasciar nulla agli altri. Addurre l'esempio dei primogeniti che, nel vostro mondo, si prendono nella suddivisione quasi tutti i beni della casata, è una debolezza dei padri i quali, volendo perpetuare il proprio nome, hanno temuto che esso si perdesse o traviasse nella povertà. Ma Dio, che non è capace di errore, non ha rischiato di commetterne uno tanto grande, e poi, non essendoci nell'eternità di Dio né prima né poi, i secondogeniti presso di lui non sono più giovani dei fratelli maggiori...

Per quanto riguarda l'anima delle bestie, che è corporea, non mi meraviglio che essa muoia, non potendo essere altro che un'armonia delle quattro qualità, una forza del sangue, una proporzione di organi ben concertati; ma mi meraviglio assai che la nostra, intellettuale, incorporea e immortale, sia costretta a uscire da noi dalla stessa causa che fa perire l'anima di un bue. Ha forse fatto con il nostro corpo il patto che, quando esso riceverà un colpo di spada nel cuore, una palla di piombo nel cervello, una moschettata attraverso il corpo, abbandonerà immediatamente la sua casa fo-

rata? Eppure, mancherebbe spesso al suo impegno, poiché alcuni muoiono di ferite cui altri scampano; bisognerebbe che ogni anima avesse fatto una contrattazione particolare col proprio corpo. Davvero, essa che, a quanto si fa credere, ha tanto spirito, muore dalla voglia di lasciare una abitazione quando vede che, al partire di là, le sarà assegnato il suo appartamento all'inferno. E se questa anima fosse spirituale, e perciò stesso ragionevole, poiché essi dicono che sarebbe capace di intelligenza separata dalla nostra massa, come quando ne è rivestita, perché i ciechi nati, con tutti i bei vantaggi dovuti a quest'anima intellettuale, non sarebbero in grado di immaginare che cosa significa vedere? Perché i sordi non sentono? Forse perché non sono ancora stati privati, con la morte, di tutti i loro sensi? Che! Non potrei dunque servirmi della mia mano destra, per il fatto di averne una sinistra? Allegano, per provare che l'anima, pur spirituale, non potrebbe agire a prescindere dai sensi, l'esempio di un pittore, che non saprebbe fare un quadro se non ha pennelli. Sì, ma non bisogna sostenere che il pittore, il quale non può lavorare senza pennello, potrà farlo meglio quando, insieme ai pennelli, gli mancheranno anche i colori, le matite e le tele. Al contrario! Più ostacoli si opporranno al suo lavoro, più gli sarà impossibile dipingere. Tuttavia essi vogliono che questa anima, la quale può agire soltanto in maniera imperfetta, per la perdita di uno dei suoi strumenti nel corso della vita, possa lavorare con perfezione quando, dopo la nostra morte, li avrà persi tutti ».

(*Estats et empires de la Lune*, in *Oeuvres diverses*, vol. I, pp. 161-63)

« La morte — mi dissero, mettendomi il becco all'orecchio¹ — non è senza dubbio un gran male, se Natura, nostra buona madre, le assoggetta tutti i suoi figli; e non deve trattarsi di un affare di grande importanza se capita in tutti i momenti, e per cose tanto da poco; perché, se la vita fosse tanto eccellente, non sarebbe in nostro potere non darla; ovvero, se la morte portasse dietro di sé conseguenze dell'importanza che tu dà a intendere, non sarebbe in nostro potere darla. È assai verisimile, invece, che, come l'animale comincia per gioco, esso finisca nella medesima maniera. Io ti parlo così per il fatto che, non essendo la tua anima immortale come la nostra, tu puoi ben pensare che, quando muori, tutto muore con te. Non affliggerti dunque di fare più presto ciò che alcuni tuoi compagni faranno più tardi. La loro condizione è più deplorabile della tua; perché, se la morte è un male, lo è soltanto per coloro che devono morire, ed essi, a differenza di te che solo un'ora separa dalla morte, saranno per cinquanta o sessant'anni in condizione di poter morire. E poi, dimmi, chi non è nato non è infelice; uno sbatter d'occhi dopo la vita sarai quello che eri un attimo prima di vivere e, passato questo attimo, tu sarai morto da tanto quanto colui che è morto mille secoli fa.

Ma in ogni caso, supposto che la vita sia un bene, lo stesso caso che, in mezzo all'infinità dei tempi, ha potuto farti essere, non può far sì che un giorno tu sia ancora un'altra volta? La materia, che a forza di mescolarsi è giunta infine a questo numero, a questa disposizione e a quest'ordine necessario alla costruzione del

¹ Nel reame degli uccelli, Cyrano è stato condannato a morte; lo accompagnano al supplizio due uccelli del paradiso.

tuo essere, non può forse, rimescolandosi, arrivare alla disposizione necessaria per far sì che tu senta di essere un'altra volta? Sì; ma, mi dirai, non mi ricorderò di essere stato! Ah, mio caro fratello, che cosa ti importa, purché tu senta di esistere? E poi non può darsi che, per consolarti della perdita della tua vita, tu immagini domani le stesse ragioni che io ti presento in questo momento?

Ecco alcune considerazioni assai valide per obbligarti a bere con pazienza questo assenzio; me ne restano tuttavia delle altre ancora più pressanti, che ti spingeranno senza dubbio a desiderarlo. Bisogna, mio caro fratello, che ti convinca che, poiché tu e gli altri bruti siete esseri materiali e poiché la morte, anziché annientare la materia, non fa che turbarne l'economia, tu devi, dico, ritenere con certezza che, cessando di essere quello che eri, comincerai ad essere qualche altra cosa. Voglio dunque che tu non divenga altro che una zolla di terra o un cavolo: sarai sempre qualcosa di meno malvagio dell'uomo. Ma ho da rivelarti un segreto, che non vorrei nessuno dei miei compagni intendesse dalla mia voce. È che, mangiato, come lo sarai tra poco, dai nostri piccoli uccelli, tu passerai nella lor sostanza. Sì, tu avrai l'onore di contribuire, seppure in modo cieco, alle operazioni intellettuali delle nostre mosche, e di partecipare alla gloria, se non ragioni da te stesso, almeno di farle ragionare ».

(Playdoyé fait au Parlement des oiseaux, les Chambres assemblées, contre un animal accusé d'être homme, in *Oeuvres diverses*, vol. I, pp. 343-46)

Adesso fatto sì. Per questo non uccelli.
E sommo uccello, contro un animale
accusato di essere un uomo, da *Estimateur*
ampliato da Solil

6. Cyrano de Bergerac: un pari rovesciato.

Allora presi la parola: « Non ho da rispondere — gli replicai¹ — ai vostri sofistici argomenti contro la resurrezione, se non che l'ha detto Dio, Dio che non può mentire ». « Non correte tanto — mi replicò; — siete già a "l'ha detto Dio"; prima bisogna dimostrare che Dio esiste, perché, quanto a me, io ve lo nego del tutto ».

« Non mi divertirò — gli dissi — a recitarvi le dimostrazioni evidenti di cui i filosofi si sono serviti per stabilirlo: bisognerebbe ripetere tutto ciò che è stato scritto, da sempre, dagli uomini ragionevoli. Vi chiedo soltanto quale svantaggio trovate nel crederci; sono sicurissimo che non me ne saprete scovare nessuno. Poiché dunque non se ne può trarre altro che utilità, perché non ve ne persuadete? Se infatti esiste un Dio, oltre che, non credendoci, vi sarete ingannato da voi stesso, avrete disobbedito al precetto che ordina di crederci; se poi non esiste, non sarete certo meglio di noi! ».

« Certo — mi rispose — che starei meglio di voi, poiché se Dio non c'è, voi ed io saremo pari; ma, al contrario, se c'è, io non potrò aver offeso qualcosa che non credevo ci fosse, poiché, per peccare, bisogna o saperlo o volerlo. Non vedete che un uomo, poco o tanto saggio che sia, non si irriterebbe se un facchino lo avesse ingiuriato, qualora il facchino non si fosse accorto di farlo, o fosse stato il vino a farlo parlare? A maggior ragione Dio, del tutto immutabile, non potrebbe adirarsi con noi per non averlo conosciuto, poi-

ché è Lui stesso ad averci rifiutato i mezzi per conoscerlo. Ma, sulla vostra fede, o mio piccolo animale, se la credenza in Dio ci fosse stata così necessaria, se infine avesse dovuto coinvolgerci dall'eternità, Dio stesso non avrebbe dovuto infonderci, a tutti, dei lumi tanto chiari quanto il sole, che non si cela a nessuno? Immaginarsi che egli abbia voluto giocare tra gli uomini a rimpiattino, fare come i bambini: "Cucù, eccolo!", in altre parole, ora nascondersi e ora mostrarsi, celarsi ad alcuni per manifestarsi agli altri, è crearsi un dio o sciocco o malizioso, visto che, se è stato per la forza del mio ingegno che l'ho conosciuto, il merito è suo e non mio, dato che poteva darmi un'anima o degli organi deboli, che non me lo avrebbero fatto riconoscere. E se, viceversa, mi avesse dato uno spirito incapace di comprenderlo, questo sarebbe stato non difetto mio ma suo, poiché egli poteva darmene uno tanto vivo che lo avrei compreso ».

Queste opinioni diaboliche e ridicole mi fecero correre un fremito per tutto il corpo; mi misi allora ad osservare con un po' più di attenzione quell'uomo, e fui assai stupito di osservare sul suo viso un non so che di spaventoso che non avevo ancora colto: gli occhi erano piccoli e infossati, il colorito bruno, la bocca grande, il mento coperto di pelo, le unghie nere. « O Dio! — pensai subito — questo miserabile è reprobato fin da questa vita; può darsi perfino che sia l'Anticristo di cui nel nostro mondo si parla tanto ».

(*L'autre monde, ou Les états et empires de la Lune et du Soleil*, pp. 114-15)

¹ Cyrano sta discutendo con un giovane filosofo lunare.

7. Naudé: la religione come *instrumentum regni*.

Tra i segreti dei principi non ce n'è stato uno più importante, rispetto ai loro fini, di quello che essi, con diverso successo, hanno sempre cercato di mettere in pratica per distinguersi dagli altri mortali, cercando di far nascere fra i propri sudditi o concittadini la superstizione che essi partecipavano in qualche modo alla divinità. Narrano, infatti, che Salmoneo si fece costruire un gran ponte di rame sopra il quale egli faceva correre il proprio carro trainato da veloci corsieri, e schizzando da una parte e dall'altra delle ruote fuochi artificiali, immaginandosi di imitare alla perfezione le folgori e i tuoni di Giove e dando occasione al Poeta di dire:

*Vidi et crudeles dantem Salmonea poenas,
dum flammis Jovis et sonitus imitatur Olympi¹.*

Psalo che non era meno ambizioso di quello, allevava una grande quantità di picche, merli, gazze, pappagalli e molti altri uccelli simili, e dopo aver loro insegnato a pronunciare queste parole « Psalo è un dio », li rimetteva in libertà, affinché coloro che sentivano tanti e così straordinari testimoni della sua divinità, fossero indotti più facilmente a credervi. Così Eraclide Pontico ordinò ad un servo fidato di nascondere sotto le sue vesti, quando fosse morto, un grosso serpente che egli aveva da lungo tempo allevato, affinché, svegliato dal rumore che si sarebbe fatto, si lanciasse in mezzo alla gente che piangeva la sua morte, facendo in tal modo credere alla plebe che egli era stato deificato. Empedocle, poi, da quel gran filosofo che era, rivelò in una idea del ge-

¹ VIRGILIO, *Eneide*, VI, vv. 585-86. « Vidi anche i crudeli
tormenti di Salmoneo: mentre imitava con le fiamme
di Giove e i fragori dell'Olimpo ».

nere una maggior dose di coraggio e di fantasia: essendo, infatti, assai vecchio e ricoperto di gloria e di onori, si buttò volontariamente nel cratere dell'Etna, in Sicilia, per avvalorare la leggenda della sua assunzione in cielo, né più né meno di quello che fece Romolo per far credere alla sua, gettandosi nella palude della Capra:

*Deus immortalis haberi
dum cupit Empedocles,
ardentem frigidus Aethnam
insiluit¹.*

Gli atei, che trovano da ridire su tutti i passi della Sacra Scrittura, affermano che il versetto contenuto nel *Deuteronomio*, 34: *non cognovit homo sepulchrum eius usque in praesentem diem*, si deve interpretare nel medesimo significato, che cioè Mosè si buttò in qualche dirupo o in qualche abisso per essere così assunto in cielo dalla fede degli Israeliti; invece di credere, come dovrebbero fare con tutti gli altri Cristiani, che egli nascose il proprio corpo per impedire agli ebrei di idolatrarlo dopo la sua morte, ben sapendo che essi erano portati, tanto dall'istinto, quanto dalla lunga pratica avuta con gli Egiziani, ad adorare tutti coloro che avessero fatto loro del bene, o avessero mostrato una straordinaria e singolare virtù.

Le stesse conclusioni si possono trarre da ciò che afferma Diogene Laerzio a proposito della coscia d'oro di Pitagora, dal momento che Plutarco, nella sua vita di Numa, dice chiaramente che ciò fu uno stratagemma di quel filosofo per dare maggior credito alla favola della sua natura divina. Ma ciò che fece Ercole fu ancora più

¹ ORAZIO, *Ars poetica*, vv. 464-67. « Empedocle che volle farsi
passare per un dio immortale, si gettò nel
freddo, nel frigidus dell'Etna ».

ingegnoso: essendo infatti molto addentro ai misteri dell'astrologia — come dimostra, tra le leggende della sua vita, quella che egli avrebbe sorretto il cielo con Atlante — egli scelse il tempo preciso in cui sarebbe apparsa in cielo una grande cometa, per gettarsi sulla pira ardente in cui aveva deciso di finire i suoi giorni, affinché quel nuovo fuoco che si accendeva nel cielo gli servisse da testimonio e facesse credere di lui quello che i romani volevano, molto tempo dopo, far credere che accadesse dei loro imperatori: essi infatti si servivano di un'aquila che volava via tra le fiamme del rogo, e alla quale veniva affidato il difficile compito di portare in seno a Giove l'anima del defunto re.

(*Considerazioni politiche sui colpi di stato*, II, pp. 57-59)

Ora, giacché la forza è sempre dalla parte del popolo, ed è il popolo che dà il via a tutto ciò che di straordinario si compie nello stato, bisogna che i principi o i loro ministri studino la maniera di persuaderlo con belle parole, seducendolo ed ingannandolo con le apparenze, guadagnandolo ai propri progetti per mezzo di predicatori e di miracoli che spargano odor di santità intorno alle proprie persone, oppure manovrandolo per mezzo di buone penne, facendo loro scrivere libelli clandestini, manifesti, apologie e dichiarazioni compilati in modo tale da menarlo per il naso, e fargli approvare o respingere l'intero contenuto del sacco sulla base della sola etichetta.

Ma in verità due soltanto sono stati i mezzi riconosciuti adeguati a mantenere nell'animo umano il senso del dovere, e cioè: in primo luogo, il rigore delle pene stabilite dagli antichi legislatori per reprimere i delitti di cui i giudici vengano a conoscenza e, in secondo

luogo, il timore degli dèi e dei loro fulmini, per trattene-
nere coloro che, per mancanza di testimoni, potrebbero sfuggire alle mani della giustizia; conformemente a ciò che dice il poeta Palingenio:

*Semiferum vulgus frenandum est religione,
poenarumque metu: nam fallax atque malignum
illius ingenium est semper, nec sponte movetur
ad rectum*¹.

Così tutti i legislatori riconobbero presto che nessun mezzo era più potente di quest'ultimo per influire sull'animo del popolo; e quando si debba affrontare qualcosa d'importante, esso serve perfettamente ad eccitarlo in breve tempo, cambiando la prudenza in passione e la collera in furore. In breve, esso fa sì che tutte le azioni si sovvertano, la vita stessa e i propri beni non contano più niente, se bisogna sacrificarli per difendere la sacra divinità di qualche dente di scimmia, di un bove, di un gatto, di una cipolla o di qualche altro idolo ancor più ridicolo: in una parola, come dice Quinto Curzio, niente agisce sull'animo del popolino più profondamente della superstizione. E in effetti questa è stata la prima maschera data a tutti gli inganni e le astuzie pratiche nei tre generi di vita, ai quali abbiamo già detto che si applicano i colpi di stato. Infatti, per quanto riguarda la « monastica » abbiamo un esempio notevolissimo in San Girolamo il quale narra, a proposito di certi vecchi monaci della Tebaide, che essi fingevano di combattere contro mostri e demoni per persuadere il popolino incolto e credulone che sapevano

¹ MARCELLO PALINGENIO, *Zodiacus vitae*, libro VII, *Libra*, vv. 896-99: Palingenio è lo pseudonimo del poeta mantovano Pietro Angelo Mansoli, nato nel 1500/1503 e morto nel 1543. Il 12 luglio 1543, a Mantova, si verificò un terremoto che distrusse gran parte della città. Il 12 luglio 1543, a Mantova, si verificò un terremoto che distrusse gran parte della città.

fare miracoli, e con tali espedienti guadagnavano in barba agli sciocchi. A ciò si potrebbe aggiungere l'inganno escogitato dai sacerdoti del dio Canopo per renderlo superiore al fuoco, che era il dio dei persiani, lo stratagemma di quel cavaliere romano per godersi della bella Paolina sotto le spoglie di Esculapio, le false visioni dei domenicani di Berna e le false apparizioni dei cappuccini di Orléans, ma tutte queste sono false troppo volgari e troppo conosciute per farne qui più lungo racconto. Se qualcuno poi dubita che questa maschera fosse servita per approfittare della credulità altrui anche dal lato economico, basta leggere ciò che il rabbino Mosè scrive riguardo ai sacerdoti del dio Thamuz o Adone, i quali per aumentare le offerte dei fedeli lo facevano piangere spesso sulla iniquità del suo popolo, ma con lacrime di piombo fuso dal fuoco che essi avevano acceso dietro il suo simulacro, e, del resto, l'ultimo dubbio sarà senz'altro fugato, dopo aver letto nell'ultimo capitolo di Daniele che egli, coprendo di cenere il pavimento del tempio dell'idolo Bel, smascherò i sacerdoti che, con le loro mogli e con i loro figlioli, venivano di notte, per vie sotterranee, a portar via tutto ciò che i poveri fedeli ingannati credevano fosse mangiato dal dio, che essi adoravano sotto la forma di un drago.

Infine, per quanto riguarda la politica in senso stretto, la quale è oggetto principale del nostro studio, bisogna che ci soffermiamo più a lungo su questo argomento, mostrando le maniere usate dai principi e dai loro ministri per trarre profitto dagli spiriti prigionieri della superstizione, manovrando con la religione e servendosi di essa come del mezzo più facile e più sicuro che avessero a disposizione per avere successo nelle imprese più difficili e più importanti.

Io trovo dunque, che essi se ne sono serviti in cinque maniere principali, alle quali si possono poi riferire molte altre di secondaria importanza. La prima, che è la più comune e ordinaria, è quella di cui si sono serviti tutti i legislatori e i politici, che dettero ad intendere ai loro popoli di essere ispirati direttamente dagli dei, per poter imporre più facilmente quello che volevano fosse eseguito. Infatti, vediamo che oltre a quelli che abbiamo citato precedentemente, Scipione voleva far credere di non far niente senza il consenso di Giove Capitolino, suo protettore; Silla affermava che tutte le sue azioni erano guidate e favorite da Apollo di Delfo, del quale portava sempre con sé un'immagine; e Sertorio giurava che la sua cerva gli riferiva puntualmente tutto ciò che si decideva nel concilio degli dei. Ma per venire alle storie che ci sono più vicine, è accertato che, con mezzi simili, un certo Jacopo Bussolari signoreggiò in Pavia per qualche tempo, Giovanni da Vicenza governò Bologna, e Gerolamo Savonarola Firenze, e il Machiavelli dice di quest'ultimo che, quantunque il popolo di Firenze non sia poi una bestia, tuttavia gli riuscì pure fargli credere che poteva parlare con Dio. Non più di sessant'anni fa, Guillaume Postel volle fare lo stesso in Francia, come più tardi Campanella tentò di fare in Calabria, ma essi non ebbero un successo maggiore dei loro predecessori, perché erano disarmati e, come dice Machiavelli, la forza è una condizione essenziale a tutti coloro che vogliono fondare una nuova religione. In effetti, solo per mezzo della forza lo scia Ismaele, che seguendo il consiglio di Trescel Cuselbas aveva introdotto una nuova setta nella religione maomettana, riuscì a impadronirsi dell'impero persiano. Egli vi riuscì presso a poco nello stesso periodo in cui l'ere-

mita Schacoculis, dopo aver rappresentato alla perfezione la sua commedia ritirandosi in un deserto per un periodo di sette anni, gettò la maschera e proclamandosi autore di una nuova religione, riuscì ad impadronirsi di molte città, sconfiggendo tanto il pascià dell'Anatolia, che Corcut, figlio di Bajazet, e sarebbe certamente andato assai lontano se non si fosse inimicato, saccheggiando una carovana, lo scià di Persia che lo fece tagliare a pezzi dai suoi soldati. Lipsio ricorda ancora in mezzo a costoro un certo Calender che, simulando un gran fervore religioso, mise sottosopra tutta quanta l'Anatolia, tenendo in allarme i Turchi, finché non fu sopraffatto in una battaglia campale; e un Ismaele africano, che scelse anch'egli questa via per strappare lo scettro al re del Marocco, suo signore.

Il secondo metodo, escogitato dagli uomini politici per servirsi della religione diffusa nei popoli, è stato quello di finger miracoli, inventare sogni e visioni, ed agitare spauracchi e prodigi:

*Quae vitae rationem vertere possint,
fortunasque tuas omnis turbare timore!*¹

Così vediamo che Alessandro, avendo saputo da qualche medico una ricetta efficacissima contro le frecce avvelenate dei suoi nemici, fece sparger la voce che essa gli era stata rivelata in sogno da Giove; Vespasiano prezzolava delle persone che fingevano di essere cieche e zoppe, per far credere che egli le guariva col solo tocco della sua mano. È per questa ragione, del resto, che Clodoveo accompagnò la sua conversione con una moltitudine di miracoli, che Carlo VII aumentò la fama

¹ LUCREZIO, *De rerum natura*, I, vv. 105-6: *ut digne deum...*

della Pulzella d'Orléans, e l'imperatore attuale quella di padre Gesù Maria, sperando di riuscire a vincere qualche altra battaglia non meno importante di quella di Praga.

La terza maniera consiste nello sfruttare le voci false, le rivelazioni e le profezie che si spargono a bella posta per spaventare, sbigottire, commuovere il popolo, oppure per rafforzarlo, incoraggiarlo e renderlo più combattivo, secondo le esigenze che si presentano di fare l'una o l'altra cosa. A questo proposito Postel ricorda che Maometto prese al suo servizio un famoso astrologo, il quale non doveva fare altro che predire che di lì a poco si doveva verificare una grande rivoluzione ed un gran cambiamento, tanto nella religione che nella organizzazione dello Stato, seguita da un lungo periodo di prosperità, al fine di spianarsi il cammino con una tale invenzione, preparando il popolo ad accogliere di buon grado la religione che egli voleva introdurre, e scoraggiare al tempo stesso coloro che non volevano accettarla, insinuando nell'animo loro il sospetto di combattere contro l'ordine prestabilito dai fati, se si opponevano a questo nuovo favorito del cielo; ed ancora una volta si dimostrò esatta la considerazione che è sempre avvantaggiato quegli

*Cui militat aether
et conjurati veniunt ad classica venti!*¹

Sfruttando questa folle superstizione, Fernando Cortez occupò l'intero impero messicano, dove fu accolto come il dio Topilchin, che, come tutti gli indovini avevano predetto, avrebbe dovuto scendere sulla terra pro-

¹ CLAUDIANO, *De tertio consulatu Honorii*, III, vv. 98-99: *res per te...*

prio in quel tempo. In maniera del tutto analoga, Francesco Pizarro si impadronì del Perù, dove era entrato trionfalmente fra l'entusiasmo di tutta la popolazione, che lo credeva l'inviato del dio Virecoca per liberare dalla prigionia il loro re. Carlo Magno stesso, del resto, si spinse molto avanti nel territorio spagnolo, grazie ad un vecchio idolo che, come gli indovini avevano predetto, aveva lasciato cadere una grossa chiave che aveva in mano. Quando gli Arabi o Saraceni, comandati dal conte Giuliano, cominciarono ad invadere a loro volta la Spagna, gli abitanti non si diedero nemmeno la briga di difendersi, per il semplice fatto che, poco tempo prima, si erano trovate le loro facce dipinte su di una tela abbandonata in un vecchio castello vicino alla città di Toledo, dove si diceva che essa fosse stata lasciata da qualche grande profeta. E io oso dire, insieme a molti altri storici, che anche Maometto II non si sarebbe certamente impadronito con tanta facilità di Costantinopoli, se non lo avessero preceduto tante profezie a lui favorevoli. Ma l'esempio più incredibile e stupefacente di tutti, è quello che dette nel 1613 Ascosta, capitale dell'isola di Magna. Questa città si era ribellata allo scià, ma fu ripresa senza colpo ferire dal suo luogotenente Arcomat, e ciò soltanto in virtù di una profezia, tramandatasi fin dall'antichità fra i suoi cittadini, la quale diceva che se la città non si fosse data spontaneamente ad Arcomat, sarebbe stata certamente *arcomatata*, il che nella loro lingua significava, presso a poco, che se non si fosse data a Distruttore, sarebbe stata distrutta. Se essa, infatti, avesse voluto difendersi, non sarebbe stato certamente possibile prenderla, in quanto, secondo il rapporto di un medico portoghese di nome Garcias, il quale c'era stato trenta anni prima, essa

aveva un perimetro di più di cinque miglia, con cinquantamila famiglie, e rendeva allo scià quindici milioni e seicentomila scudi annui di rendita sicura.

È, dunque, una bella strada larga e aperta ai politici per ingannare e sedurre la stolta plebaglia, quella di servirsi di simili predizioni per farle temere, sperare, accettare o respingere tutto ciò che sembri loro meglio.

(*Considerazioni politiche sui colpi di stato*, IV, pp. 146-52)

III/ TRA CONFORMISMO E UTOPIA

I problemi del comportamento morale, e dei suoi rapporti con la vita politica, costituiscono uno dei nodi intorno ai quali si concentrano le riflessioni dei libertini. In relazione ad essi si definiscono in modo netto linee divergenti di soluzione.

Da una parte c'è l'insegnamento amaro di Guy Patin (1600-1672), Decano della facoltà di medicina dell'Università di Parigi, professore al Collège Royal, Patin non fu sotto alcun rispetto un pensatore « progressista »; possiamo però assumerlo come prototipo di un atteggiamento nel quale uno spirito corrosivo e critico si sposa a un prudente ripiegamento su se stesso, a un sostanziale inserimento nelle strutture dello stato assoluto. Nella *Lettre à son fils* si profila una visione precisa dei problemi del comportamento quotidiano: il saggio deve estraniarsi dalle controversie religiose e dalle beghe politiche, evitando il duplice eccesso della bigotteria e dello scandalismo. Saggezza è tenere per sé le proprie convinzioni, conformando il proprio comportamento esteriore al costume vigente. Patin esprime con chiarezza quel dissidio tra interiorità ed esteriorità che sta al centro dell'atteggiamento dei libertini eruditi intorno alla metà del secolo, saldamente inseriti nell'assetto sociale definito dall'assolutismo statale. Da esso derivano le antinomie caratteristiche del libertinismo erudito: il disprezzo per le masse e l'esaltazione del sapere, la liberazione dai pregiudizi e il conformismo sociale che costituiscono appunto i temi della singolare lettera di Guy Patin.

Con le *Considérations politiques sur les coups d'état* di Gabriel Naudé siamo di fronte all'esempio tipico di collusione tra libertinismo e potere assoluto. Lo svelamento, attuato con freddezza e quasi con cinismo, dei meccanismi occulti che regolano la realtà politica, il rifiuto di ogni giu-

stificazione « ideale » del potere, lo smascheramento sistematico dell'impostura religiosa della quale si sono serviti i potenti sono il correlato dell'accettazione preliminare della logica del potere. L'analisi del mondo politico, lungi dal farsi strumento di opposizione all'assolutismo disvelato, si pone come arma al suo servizio. Si tratta del resto di un'indagine riservata a pochi eletti, i soli in grado di recepire un sapere che sarebbe politicamente e socialmente pericoloso estendere alle moltitudini incolte e indocili.

Giudicato in rapporto al più rigido scolasticismo, « libertino » è apparso agli storici il tentativo, operato da Pierre Gassendi (1592-1655), di delineare — attraverso un parziale recupero dell'epicureismo — una nuova etica cristiana, aperta al tema della ricerca umana di felicità. Quella di Gassendi è figura di grande rilievo all'interno del rinnovamento della cultura « ortodossa » del Seicento. Canonico e teologo, particolarmente impegnato sui temi dell'origine della conoscenza e della metodologia scientifica, studioso di fisica e di astronomia, in una serie di opere — il *De vita et moribus Epicuri* (1649), le *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (1649) recanti in appendice il *Philosophiae Epicuri Syntagma*, il *Syntagma philosophicum* (1658) — Gassendi opera il recupero dell'antica filosofia atomistica all'interno della prospettiva definita dallo spiritualismo cristiano. Sull'Epicureismo, negatore del rapporto provvidenziale tra Dio e il mondo, assertore di una moralità indirizzata al piacere, si era stratificata nel tempo la condanna pressoché concorde di teologi e moralisti. La riabilitazione di Epicuro testimonia quindi in Gassendi una non comune libertà intellettuale; essa gli ha attirato accuse anche postume di doppiezza e ipocrisia. Gassendi dipinge in Epicuro un saggio austero e morigerato, presentato negativamente da esponenti di sette rivali. L'etica epicurea è interpretata nei termini di una morale di equilibrio, tesa al perseguimento di un piacere che è essenzialmente mancanza di dolore, prudente considerazione dei vantaggi e degli svantaggi insiti in ogni godimento; ricerca di un piacere « stabile », che scarta con ogni cura gli atti che possono arrecare eccessivi turbamenti.

Contro un Epicuro maestro di rigida morale, contro un Epicureismo ridotto a predicazione di saggezza, privo di ogni

genuino spunto edonistico, si scaglia Saint-Evremond. Nato nel 1614, letterato e uomo di mondo, Saint-Evremond fu il punto di riferimento, a Parigi, di famosi salotti libertini, come quelli di Ninon de Lenclos e di Marion Delorme. Costretto, per alcuni apprezzamenti negativi sull'opera di un ministro, a lasciare nel 1661 la Francia, riparò prima in Olanda, dove conobbe Spinoza, e poi in Inghilterra, dove morì nel 1705. A Saint-Evremond si devono una serie di riflessioni sparse, che ben riflettono la sua figura non di filosofo di professione, ma di gentiluomo curioso di questioni di morale, di politica e di letteratura. La lettera *Sur la morale d'Epicure à la moderne Leontium*, indirizzata a Ninon de Lenclos, è tutta condotta sul filo della polemica contro l'edulcorazione dell'etica epicurea che caratterizza la lettura di Gassendi e dei suoi epigoni. Dell'Epicureismo Saint-Evremond rivendica, accanto all'attenzione per il godimento « spirituale », l'aspetto francamente sensuale, edonistico: l'attenzione viene vivacemente portata sul carattere « laico », pagano, dell'etica epicurea. Nonostante tale rivendicazione, nel momento in cui imposta la propria discussione sotto il profilo del problema del piacere, Saint-Evremond compie di nuovo un impoverimento dell'etica epicurea, svincolandola dal nesso che la collega alla fisica atomistica. Lo sganciamento del problema etico da quello della generale interpretazione dell'universo rende così possibile il tradursi di un messaggio morale di rottura nei termini di un raffinato insegnamento di saper vivere, a uso dei disincantati protagonisti della buona società mondana.

Tutt'altro era stato il tono degli scritti di Théophile de Viau, il poeta che appare in qualche modo il simbolo del libertinismo estremistico dei primi decenni del secolo. Nato nel 1590 da famiglia protestante, Théophile era l'esponente più prestigioso di un gruppo di letterati in fama di libertini, legato ad ambienti di corte, a cui fu vicina la stessa Anna d'Austria. In tale veste fu ripetutamente il bersaglio delle ire del partito clericale. Bandito da Parigi nel 1619, fu nuovamente denunciato nel 1623, in occasione della pubblicazione — ad opera di due editori parigini — di una raccolta di carmi libertini dal titolo *Le Parnasse des poètes satyriques*. La pubblicazione, che pur aveva diversi precedenti, fu

considerata scandalosa. Ingiustamente accusato di aver promosso l'iniziativa, Théophile fu imprigionato e trattenuto in carcere fino al 1625: rimesso infine in libertà, morì nel 1626. La sua opera è lungi dal contenere un coerente sistema dottrinale; tuttavia rivela alcune affinità con il naturalismo italiano, i cui spunti vengono rivissuti nell'ambito di una sensibilità volta essenzialmente al problema morale. La natura è sorgente eterna di vita; l'uomo è immerso in essa prima che le convenzioni sociali stabiliscano una serie di falsi valori; e ad essa deve fare ritorno se vuol recuperare una dimensione di autenticità. Vivere la propria vita con immediatezza, valere per quel che si è, instaurare un comportamento che rispecchi la nostra natura di esseri terrestri; questo è il messaggio di Théophile. Esso è carico di echi lucreziani nel vagheggiamento della felicità della vita animale e nella malinconica meditazione sulla morte, sentita come cessazione totale dell'essere: motivi che diventeranno quasi un luogo comune della posteriore lirica libertina, per esempio nei testi di Dehénault (1611-1682) e di Madame Deshoulières (1637-1694).

Gli spunti corrosivi di critica sociale, vivi nel primo libertinismo, riemergono nei romanzi di Cyrano de Bergerac e nella letteratura « utopica » della seconda metà del secolo. La forma romanzesca, inserendo la riflessione all'interno di una struttura narrativa ricca di invenzioni e di colpi di scena, consente a questi autori una libertà inconsueta nei confronti delle ortodossie di tutti i tipi. Soprattutto sul piano dell'organizzazione sociale e su quello delle idee religiose, i romanzieri utopici contrappongono alla realtà della Francia assolutistica e cattolica un mondo totalmente diverso, una sorta di radicale alternativa. D'altra parte il tono giocoso del racconto e la scelta dei temi, che suonano al limite dello scandalismo, sono il segno del restringersi degli spazi aperti a tentativi di rinnovamento. L'alternativa in forma di letteratura di evasione, di spregiudicato ma in fondo disimpegnato *divertissement* — questo è, in ultima analisi, l'ap-prodo delle istanze anti-conformistiche.

1. Patin: *intus ut libet, foris ut moris est.*

Le controversie religiose, gli affari di stato, le notizie della guerra, l'ambizione, l'avarizia, l'ipocrisia, i Gesuiti, la cricca degli altri frati, *nihil ad te haec singula*. La superstizione, che è davvero *humanae mentis ludi-brium*, trionfa oggi in Francia, in particolare nelle grandi città, *ope et opera tot monachorum*. Parigi, nel popolino e nella borghesia, è tutta bigotta, e questo vizio sale ancora più in alto, *plures etiam supremi generis occupavit*, cosicché la maggior parte dei nobili o sono bigotti o sono libertini — due eccessi entrambi odiosi. Di gente dabbene, e di veri Cristiani, ce ne sono proprio pochi...

Non siate né superstizioso né libertino, ma evitate saggiamente le occasioni di disputa e, *utrique parti ut placeas*, non dichiaratevi; che non si sappia altro di voi, se non che siete uomo dabbene. La prudenza, la saggezza e il silenzio *in hoc negotio utramque facient paginam*. Un medico che vorrà fare resistenza contro la superstizione e la bigotteria del popolo di Parigi sarà subito screditato dalla plebaglia ignorante e dalla borghesia bigotta, dalla fazione di Loyola, dai bacchettoni e dagli ipocriti incappucciati, i quali guardano il mondo attraverso un pezzo di stoffa, da un mucchio di preti poco istruiti, perfino dai più *hupez*, che prestano giuramento alla cricca degli ipocriti. Perciò, *audi, vide, tace, si vis vivere in pace*.^{*} Lasciate che si combattano, e attendete ai vostri affari da uomo dabbene, senza immischiarvi in alcun modo in questa grande battaglia di religione, che non è vostro terreno di caccia. Che i cu-

^{*} *Audi, vide, tace, si vis vivere in pace.*

rati e i frati si accordino, se possono, con i Gesuiti e i ministri di Charenton¹.

Oggi, Parigi può essere chiamata l'ἐπιτομή τῆς δεισιδαιμονίας, il condensato della superstizione, per la quantità di monaci furbastri e di preti ignoranti che vi si incontrano. Se, nella pratica esterna del culto, qualcosa vi urta, non fatene parola, nascondete il vostro scontento, e non parlatene affatto. Credete della religione ciò che dovete credere, e lasciate da parte il resto senza causare scandalo. *Intus ut libet, foris ut moris est*: mettete in pratica questa buona massima degli Italiani. *Serviendum tempori*. Gli uomini comuni e il popolo si nutrono di tali bagatelle. Fuggite questa compagnia e questo cibo.

(*Lettre à mon fils*, ed. A. Adam, pp. 156-57)

2. Naudé: la ragion di stato.

Tritemio e Pererius dimostrarono che era assai utile che vi fossero dei maghi e che si conoscesse davvero il mezzo per evocare i demoni, convincendo con l'apparizione di questi l'incredulità degli atei. I soldati sono soliti esercitarsi a lungo per imparare a maneggiare bene la picca e il moschetto, al fine di poter uccidere e distruggere i loro simili con maggior perizia ed abilità, ma essi se ne servono nondimeno soltanto per combattere i nemici dei loro principi e della loro patria; i migliori chirurghi non dedicano il loro studio ad altro

¹ Tempio ugonotto alle porte di Parigi, innalzato in base alle disposizioni dell'editto di Nantes.

che a conseguire la più grande perizia nel tagliare gambe e braccia, e ciò per la sola salvezza dei loro malati.

*Truncantur et artus,
ut liceat reliquis securum degere membris¹.*

Per quale ragione, dunque, sarà proibito a un grande politico di sapere innalzare o abbattere, favorire o imprigionare, condannare o assolvere, far vivere o morire, tutti coloro che egli riterrà utile trattare in quel modo per la pace e il benessere del proprio Stato?

Molti ritengono che un principe saggio e accorto non soltanto deve comandare secondo la legge, ma deve anche sapere imporsi alla legge stessa, quando la necessità lo richieda. Per rendere giustizia alle cose grandi — dice Charron — bisogna talvolta allontanarsene nelle piccole; ed è permesso essere ingiusti al dettaglio per essere giusti all'ingrosso.

(*Considerazioni sui colpi di stato*, I, pp. 26-27)

Mi sembra, tuttavia, che per approfondire maggiormente la natura di questi segreti di stato e per giungere subito al nucleo della questione, vale a dire a ciò che è loro proprio ed essenziale, dobbiamo anzitutto cominciare a considerare la prudenza come una virtù non soltanto morale, ma anche e soprattutto politica, la quale non ha altro scopo che quello di suggerire le vie più disparate e gli espedienti migliori e più opportuni per prepararci il successo negli affari che ognuno di noi si propone.

Dal che si deduce che, come tutti gli interessi umani si possono dividere in due grandi categorie, quelli di

¹ CLAUDIANO, *In Eutropium*, III, vv. 18-19. « Sic patet quod... »
L'atto, affinché venga considerata, è il...
...al sicuro... »

ordinaria amministrazione e quelli straordinari e particolarmente impegnativi, così possiamo egualmente prendere in considerazione due specie di prudenza: la prima semplice e immediatamente acquisibile, che segue il cammino tracciato dalla morale comune, senza distaccarsi troppo dalle leggi e dai costumi di un determinato paese; la seconda, invece, straordinaria e perciò più rigorosa, severa e difficile.

La prima comprende tutte le caratteristiche di quella prudenza di cui sono soliti parlare i filosofi nei loro trattati di morale; essa comprende tuttavia anche le altre tre specie precedentemente illustrate, che Lipsio crede invece di dover considerare parti componenti di quella prudenza da lui chiamata mista e fraudolenta. Se, infatti, si considera accuratamente tanto la natura di queste specie di prudenza quanto la necessità che gli uomini politici hanno di servirsene, non vi è ragione di sospettare che esse siano ingiuste, viziose e disoneste.

Per meglio comprendere ciò, bisogna sapere — come dice Charron — che la giustizia, la virtù e la bontà dei governanti seguono un cammino diverso da quello di un semplice privato; le loro strade, infatti, sono più larghe e più libere, per bilanciare la grande, pesante e pericolosa responsabilità che grava sulle loro spalle. Questa è, in ultima analisi, la ragione per cui è loro necessario andare avanti tenendo un passo brusco ed irregolare, che invece è sostanzialmente necessario, legale e legittimo; così come, talvolta, è necessario scanzonare schivando la troppa luce, mescolando giustizia e prudenza, e insomma fare, come si dice, la volpe, dovendo trattar con volponi. In ciò consiste, in sostanza, la παιδεία di ogni buon governante.

In effetti, agenti diplomatici, nunzi, ambasciatori, legati, sono inviati tanto per spiare i movimenti e le azioni dei principi stranieri, quanto per velare, nascondere e dissimulare le azioni dei loro signori. Luigi XI, che fu il più saggio e il più astuto dei nostri re, aveva come principio fondamentale del proprio metodo di governo, che chi non sa dissimulare non sa nemmeno regnare; ed analogamente, l'imperatore Tiberio non apprezzava nessun'altra virtù, quanto la capacità di dissimulare.

Del resto è facile costatare che la più grande virtù, che regna sovrana nelle corti, è proprio la capacità di diffidare di tutti e di simulare con tutti, perché le persone aperte e semplici non sono per niente adatte al mestiere di governare gli stati, e tradiscono ben spesso sé ed il proprio stato.

Tuttavia al principe è necessario non soltanto saper diffidare e dissimulare al momento opportuno, cioè non soltanto l'aspetto negativo e per così dire omissivo della prudenza, ma anche e ben spesso saper passare al suo aspetto positivo e commissivo, agendo cioè in modo da guadagnare qualche vantaggio, raggiungendo il proprio scopo a mezzo di vie coperte ed equivoche, e in virtù di arti sottili. In altri termini, indorando con belle parole lettere ed ambasciate, cercando di ottenere ciò che la difficoltà del momento e dei negozi impedisce di conseguire altrimenti: *etiamsi portum tenere non queas, cum vero id possis mutata velificatione assequi*¹.

Vi è egualmente bisogno di mettere in pratica, coltivandoli accuratamente, rapporti e intelligenze segrete, cercando di assicurarsi con l'astuzia il cuore e i servizi

¹ CICERONE, *Epistulae ad familiares*, I, 9, 21: « *facere oportet ut non sit in periculo de iure in portu, sed in portu velificatione assequi* ».

degli ufficiali, servitori e confidenti di principi e signori stranieri, od anche dei propri sudditi, e come dice anche Cicerone nel libro I del *De officiis*, conciliarsi l'animo della gente, impegnandola a proprio vantaggio...

Infine, per venire all'ultima parte di questo argomento che abbiamo detto precedentemente esser compreso entro la scienza politica, arriviamo, finalmente, a studiare la categoria dei colpi di stato, i quali potrebbero, sotto un certo punto di vista, assumersi sotto gli stessi termini e sotto la medesima nozione che abbiamo adoperato per la definizione delle massime di stato o, meglio, delle ragioni di stato, e dire così che essi sono un andar oltre il diritto comune ad esclusivo vantaggio del bene pubblico, o per spiegarmi con maggior chiarezza, *delle azioni ardite e singolari che i principi devono mettere in pratica in casi difficili e quasi senza via d'uscita, in deroga al diritto comune senza riguardo ad alcuna giustizia o formalità, sacrificando l'interesse privato al bene pubblico*. Ma, per distinguerli con maggior sicurezza dalla seconda categoria, e cioè dalla nozione di ragion di stato, possiamo aggiungere che, mentre quando si tratta di dare applicazione a tali massime o ragioni di stato, gli antecedenti e le ragioni, gli avvisi e le dichiarazioni e, in generale, tutte le formalità e i metodi con cui si rende conto di una determinata azione, precedono gli effetti e le operazioni, al contrario nel caso dei colpi di stato si verifica quello che, in maniera immaginifica, si potrebbe dire accada quando si vede il fulmine prima di sentirlo brontolare fra le nuvole, o anche dicendo che il mattino viene prima che lo si chiami, e cioè in quei casi in cui la esecuzione precede la sentenza. In essi, tutto si fa alla giudaica o secondo il proverbio francese *sur le vert et*

sans y songer. In questo campo se ne possono vedere di tutti i colori: si riceve il colpo quando si pensava di darlo, chi si sentiva al sicuro viene invece ucciso, chi non se lo sognava nemmeno è folgorato dalla disgrazia; in essi tutto è fatto come di notte, all'oscuro, tra la nebbia e le tenebre; la dea Laverna vi presiede e la prima grazia che le si richiede è:

*Da mihi fallere, da iusto santoque videri,
noctem peccatis et fraudibus obice nubem*¹.

(*Considerazioni sui colpi di stato*, II, pp. 46-49, 73-74)

Ma perché noi abbiamo nella nostra stessa storia l'esempio della notte di San Bartolomeo, che è rimasto uno dei più straordinari di quelli che si possono trovare, è necessario fermarsi a parlarne particolareggiatamente, per esaminarlo nelle sue caratteristiche principali. Tale eccidio fu dunque ordinato dalla regina Caterina de' Medici, offesa dalla morte del capitano Charry; dal signore di Guisa, che voleva vendicare l'assassinio del padre commesso da Poltrot per istigazione dell'ammiraglio Coligny e dei Protestanti; dal re Carlo e dal duca di Anjou, il primo, particolarmente, per vendicarsi della ritirata da Meaux a Parigi che i Protestanti lo costrinsero a compiere più velocemente di quanto avesse voluto, e tutti e due sperando poi di distruggere, in una sola volta, la maggior parte degli Ugonotti, i quali erano stati la causa di tutti i disordini e di tutti i massacri verificatisi nello scorcio degli ultimi trenta o quarant'anni nel regno di Francia. Il colpo era stato organizzato da gran tempo e con una volontà di tenerlo segreto così decisa, che Lignerolles, gentiluomo del duca

¹ ORAZIO, *Epistulae*, I, 16, vv. 61-62: *Da mihi fallere, da iusto santoque videri, noctem peccatis et fraudibus obice nubem*.

d'Anjou, avendo dato a vedere al re, benché copertamente, che ne sapeva qualcosa, fu immediatamente spacciato per mezzo di un duello cui lo stesso re aveva dato mano di nascosto. Il luogo scelto per attirare nella trappola tutti i più ricchi e potenti Ugonotti fu Parigi. L'occasione fu trovata nei festeggiamenti per le nozze tra il re di Navarra, che apparteneva a quella religione, e la regina Margherita. La ferita inferta all'Ammiraglio dal duca di Guisa, suo antico nemico, fu l'inizio della tragedia, mentre i mezzi per compierla furono trovati facendo venire a Parigi milleduecento archibugieri; la presenza delle compagnie svizzere fu approvata dallo stesso Ammiraglio, essendogli stato fatto credere che esse dovevano servire a difenderlo contro la casa di Lorena: in breve, tutto fu organizzato così scrupolosamente che non mancava ormai altro che cominciare l'esecuzione, e se questa fosse stata condotta col necessario rigore, avrebbe costituito il colpo di stato condotto con maggior scaltrezza e ardimento che si fosse mai visto in Francia o altrove. Questo è il mio parere, benché l'eccidio della notte di San Bartolomeo sia a tutt'oggi condannato da Cattolici e Protestanti, e benché De Thou abbia detto che la sua opinione in proposito, così come quella di suo padre, era molto simile a ciò che dice Stazio:

*Excidat illa dies aevo, neu postera credant
saecula! Nos certe taceamus, et obruta multa
nocte tegi propriae patiamur crimina gentis¹.*

Io non mi farò, tuttavia, scrupolo di affermare che questa impresa fu più che opportuna, notevolissima e

¹ STAZIO, *Silvae*, V, 2, vv. 88-90. *Excidat illa dies aevo, neu postera credant saecula! Nos certe taceamus, et obruta multa nocte tegi propriae patiamur crimina gentis*.
certa cosa è che i suoi contemporanei lo consideravano
sicuramente, noi lo consideriamo, e giustificiamo i suoi
scatti animali che lo portavano a tutto il favore della patria.

giustificata da ragioni più che sufficienti, benché gli effetti che derivarono si siano dimostrati poi pericolosi ed assolutamente imprevedibili... Mi si potrà obiettare che questa impresa fu accompagnata da tre circostanze che la renderanno sempre odiosa a tutta la posterità. Anzitutto il procedimento non fu legale, in secondo luogo lo spargimento di sangue fu troppo grande, infine molti innocenti furono giustiziati insieme ai colpevoli. Per rispondere alla prima obiezione prenderò a prestito tutti gli argomenti che i nostri teologi adducono, quando trattano *de fide haereticis servanda*; nel caso particolare poi, aggiungerò, da parte mia, che gli Ugonotti avevano più volte mancato alla parola data e che inoltre avevano tentato di sorprendere il re Carlo a Meaux e altrove, per cui non si vede la ragione per la quale non si doveva render loro la pariglia; ancora, non leggiamo forse nel libro V della *Repubblica* platonica che coloro che comandano, cioè i sovrani, possono talvolta giocare d'astuzia e mentire, quando da ciò potrà derivare un bene straordinario per i loro sudditi? Ora, quale bene poteva essere più grande per la Francia della rovina del partito protestante? Certamente con la loro mancanza di giudizio essi ci offrono un'occasione così bella per rovinarli, che sarebbe stato un errore grande come il loro non approfittarne; tale fu infatti la sciocchezza, compiuta dall'Ammiraglio, di consegnarsi insieme al fior fiore del suo partito nelle mani della città più grande e più nemica che avesse, senza diffidare della regina madre alla quale egli aveva ucciso Charry, di quelli della casa di Lorena, cui aveva fatto assassinare il padre, e infine del re, che aveva costretto a galoppare in fuga da Meaux fino a Parigi. Non sapeva forse che la sua religione, odiosa anche

alle persone più dolci e trattabili, era divenuta abominevole e detestabile in lui e nei furfanti di cui egli sempre si circondava? D'altronde non avrebbe forse potuto essere vero ciò che si dice, che cioè egli aveva intenzione di trattare i suoi avversari esattamente come essi trattarono lui, non appena si resero conto di questa possibilità? Molti tengono per vero questo sospetto e io credo che, se si eccettuano gli scrittori politici, ognuno può considerarlo una cosa acquisita. Per quanto poi riguarda lo spargimento del sangue che si pretende essere stato prodigioso, esso non eguagliò certamente quello delle giornate di Coutras, di Saint-Denys, di Moncontour e di altri simili eccidi, la colpa dei quali ricade interamente su di loro. Del resto ognuno può leggere nella storia che gli abitanti di Cesarea uccisero in un sol giorno 80.000 ebrei e che di questi ultimi ne furono poi uccisi nella sola Giudea e nel corso di sette anni, 1.240.000. Plinio narra che Cesare si vantava di aver fatto morire 1.192.000 persone nelle sue guerre di conquista e Pompeo ancora di più. Quinto Fabio aveva mandato all'altro mondo intere colonie, tra cui 100.000 Galli, Caio Mario 200.000 Cimbri, Carlo Martello 300.000 Teutoni, ed inoltre, duemila cavalieri romani e trecento senatori furono immolati alle vendette dei triumviri e quattro legioni intere a quelle di Silla, mentre 40.000 romani furono trucidati da Mitridate. Sempronio Gracco distrusse trecento città della Spagna e gli spagnoli tutte quelle del nuovo mondo con più di sette o otto milioni di abitanti. Chi considera, dico io, tutte queste sanguinose tragedie, una buona parte delle quali sono elencate nel trattato *De constantia* di Lipsio, avrà bene di che essere sbigottito per tanta barbarie, e convenire con noi che quella della notte di San Barto-

lomeo non fu certo la più grande, mentre fu al contrario una delle più giuste e più necessarie. La terza obiezione sembra la più notevole, dal momento che molti Cattolici furono trascinati nella medesima tempesta, servendo da pasto alla vendetta dei loro nemici personali; ma la norma che si può trarre dalle parole che Tacito mette in bocca a Crasso basta per dare una risposta adeguata: *habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum, quod contra singulos utilitate publica rependit*.^{*} Perché dunque questa impresa, benché legittima e perfettamente giustificata, è stata, nondimeno, condannata e ha ancora una pessima fama? Io ne attribuisco la causa principale al fatto che essa non fu compiuta che a mezzo; e infatti gli Ugonotti superstiti non l'approveranno certamente di buona grazia, mentre i Cattolici, i quali vedono bene che essa non è servita a niente, non possono impedirsi di pensare che si poteva ben tralasciare di cominciarla se non si aveva l'intenzione di condurla in fondo; laddove in caso contrario, se in quella sola volta si fossero sterminati tutti gli eretici di Francia, non ci sarebbe nessuno che potrebbe condannarla, mentre i Cattolici non avrebbero alcuna ragione di pentirsi, considerando la pace e tutti gli altri vantaggi notevoli da essa apportati.

(*Considerazioni sui colpi di stato*, III, pp. 107-12)

3. Gassendi: una morale ragionevole.

Aggiungo soltanto che la considerazione, ovvero la massima di ragionevolezza, con la quale Epicuro insegna che il sapiente sopporta pazientemente le offese, può certamente avere molti significati; tuttavia appare

* Ogni grande esempio ha un qualche caso d'aggravio che lo rende più utile alla pubblica utilità.

prevalente quello secondo il quale successivamente insegna che il sapiente si terrà pronto contro la Fortuna. Proprio perché il sapiente sa che non è in suo potere far sì che gli altri uomini siano giusti e non vengano trascinati dalle passioni, proprio per questo, di fronte alle offese che gli uomini gli arrecano, si adira e si turba assai poco, proprio come di fronte ai fastidi e ai danni che derivano dai casi della sorte, e in genere da cause che stanno al di là del suo potere. Non si turba, per esempio, di fronte al caldo o al freddo recati dalle stagioni, perché è questa la natura delle stagioni, che compiano la loro vicenda; ed egli non può cambiare questa natura. Né egli si turba per le offese che gli recano gli uomini insolenti e malvagi, perché essi agiscono così in conseguenza della loro natura, e non è in suo potere cambiarla. Tuttavia c'è chi obietta che le altre cause sono cieche e prive di libertà, mentre gli uomini arrecano le offese sapendolo e volendolo, e per questo suscitano ira: in realtà, il sapiente considera gli uomini di questo tipo quasi privi di ragione; quasi, per l'impeto e la violenza della passione, fuori di sé. Egli ritiene contrario alla sapienza aggiungere un male a un altro male (ovvero, oltre al danno, che si è verificato all'esterno, tirarsi addosso da se stesso un turbamento interiore); poiché poi qualcun altro ha voluto recargli un dispiacere, si tratta di un uomo così insensato che ammettere il proprio dispiacere sarebbe quasi fargli cosa gradita...

Quanto al resto, da questa massima [che il sapiente, anche in mezzo ai tormenti, e pur gemendo, sarà felice] è quanto mai facile ricavare soprattutto questo: la felicità non viene riposta da Epicuro soltanto in quel piacere sensuale del quale si parla comunemente, poiché

non è certo questa la felicità che può provare chi è sottoposto al dolore delle torture e delle malattie. Aggiungo le malattie, perché i loro tormenti, più frequenti di quelli inflitti dai tiranni, sono spesso non meno terribili... Proprio a questo sembra essersi riferito Cicerone, quando afferma che Epicuro diceva: « non c'è nessun momento in cui il sapiente, torturato col fuoco, martoriato, mutilato, non possa esclamare: "la considero cosa da nulla!" »...¹ Inoltre, poiché la difficoltà nasce, di primo acchito, dalla seconda parte della massima — cioè in qual modo possa accadere che il sapiente si lamenti e urli, e sia, nonostante tutto, felice — ed è chiaro che non si può pensare a una perfetta felicità disgiunta da una completa gioia, lontana da gemiti e grida, si deve osservare a questo proposito che la cosa si spiega alla luce di due massime, che si incontrano un po' più avanti. In primo luogo, infatti, Epicuro distingue due tipi di felicità, una perfetta e assoluta, che spetta soltanto a Dio, l'altra imperfetta, assunta in senso relativo, che sola può adattarsi agli uomini (in questa vita). È chiaro che agli uomini le cose non vanno così bene da poter presumere di trascorrere tutto il tempo della loro vita in una condizione di gioia perfetta e pura, immuni da ogni dolore: felici, rispetto agli altri, sono quelli che provano più gioia che dolore; miseri, rispetto agli altri, sono quelli che provano più dolore che gioia; felici al massimo grado sono, infine, quelli che sono meno infelici di tutti; infelici al massimo sono quelli che sono meno felici di tutti. Perciò, essendo il fine della sapienza quello di rendere gli uomini il più possibile felici, ovvero meno infelici possibile,

¹ CICERONE, *Tusculanae disputationes*, V, 26, 73.

il sapiente, in qualsiasi tipo di vita, in qualsiasi condizione si trovi a vivere, sarà disposto in modo tale da conseguire in essa la maggior quantità possibile di felicità e la minore di dolore. Ne deriva che, ove si trovi in mezzo ai tormenti e a malattie crudeli, egli avverte certamente il dolore e, in assoluto, non è felice come lo sarebbe se ne fosse libero; tuttavia, in quel momento, per il fatto che, convinto della necessità di subirli, non li accresce e non li aggrava con l'impazienza e la disperazione, ma al contrario li mitiga il più possibile con la fermezza dell'animo, li rende in qualche modo più sopportabili: entro questi limiti egli è certo più felice che se soccombesse al dolore e aumentasse in proporzione la sua disgrazia. Può dunque essere considerato felicissimo, non certo rispetto a quelli che sono esenti da simili dolori, ma rispetto a quelli che, tormentati da sofferenze simili, non le sopportano con la stessa virtù e fermezza, né hanno dalla sapienza lo stesso tipo di aiuto, che li renda più lievi...

Giacché, secondo quanto abbiamo già ricordato, le parole della massima non mirano ad altro se non a farci intendere che non esiste tra gli uomini alcuna felicità che meriti di essere chiamata tale se non in senso relativo; ciò perché non spetta agli uomini alcuna felicità in senso assoluto, quale è stata ora descritta: accade soltanto che, poiché tutti gli uomini sono per qualche ragione infelici (affetti da qualche male, o privi di qualche bene), gli uni più e gli altri meno, gli uni in un modo e gli altri in un altro, vengano allora considerati felici coloro che sono meno infelici, e felicissimi tra tutti coloro che soffrono il minimo di infelicità. Ma, si dirà, a che cosa approdano allora le magnifiche promesse con le quali sono soliti presentarsi i filosofi?

Quelle eccessive, poiché sono vane, sono come fumo; quelle non eccessive saranno mantenute, più o meno, in relazione alla varietà delle circostanze. Gli uomini infatti non sanno, per lo più, chi sono e quali sono; nutriti di vanità e d'insaziabile ambizione, credono che la felicità sia loro dovuta, non nel senso in cui ne sono suscettibili, data la loro natura e condizione, ma proprio come la sognano, come desidererebbero si realizzasse. Non sanno quanto sono miseri i loro strumenti e, non riflettendo che sono infissi nella terra, credono di alzare il capo tra le stelle; dimentichi della loro mortalità, si ritengono inferiori soltanto a Dio, anzi si considerano degni di vivere alla pari con lui. Ma coloro che si conducono in buona fede, sono consapevoli prima di tutto di quanto sia fragile la condizione umana, a qual messe di mali sia esposta, dalla nascita alla morte; e allora ascrivono a felicità la possibilità di vivere in condizione tale che essa presenti un'unione non di tutti i beni, ma soltanto di alcuni, e dalla quale siano lontani non tutti i mali, ma i più numerosi e i più grandi. Perciò appunto non innalzano la Sapienza a tal punto da farla capace di liberarci da ogni male e di colmarci di ogni bene, di allontanare ogni infelicità e di appor-tare ogni felicità; ma ritengono che essa faccia molto se, visto che tutti sono infelici, li rende infelici il meno possibile e se, quanto meno uno è misero, tanto più egli si considera felice; e, tra coloro che sono felici, li rende i più felici di tutti.

(Animadversiones in decimum librum Diogenis Laërtii, qui est de vita, moribus placitisque Epicuri, II, pp. 4, 6-7, 25)

3. L'idea di una felicità assoluta, che è una utopia, è costumi e la...

4. Saint-Evremond: un epicureismo da salotto.

Volete sapere se ho fatto le riflessioni sulla dottrina di Epicuro che mi vengono attribuite. Potrei vantarmene, ma non mi piace attribuirmi un merito che non ho, e vi dirò sinceramente che non sono mie. Traggo grande svantaggio da questi trattati, stampati a mio nome. Ce ne sono di ben fatti, che non riconosco, perché non mi appartengono; in mezzo a quelli che ho fatto io, sono state mescolate parecchie cose di poco conto, che non mi prendo la briga di disconoscere. Nell'età in cui mi trovo un'ora di vita ben condotta mi sta a cuore più dell'interesse per una mediocre reputazione. Com'è difficile disfarsi dell'amor proprio! Io lo metto da parte come autore e lo riprendo come filosofo, provando una segreta voluttà nel trascurare ciò che sta a cuore a tutti gli altri.

La parola « voluttà » mi ricorda Epicuro, e confesso che, tra tutte le opinioni dei filosofi riguardo al sommo bene, non ce n'è alcuna che mi appaia ragionevole quanto la sua. Sarebbe inutile allegare qui le ragioni cento volte addotte dagli Epicurei: che la ricerca del piacere e la fuga dal dolore sono i primi moti, e i più naturali, che si notino negli uomini; che la ricchezza, la potenza, l'onore, la virtù, possono contribuire alla nostra felicità, ma che il solo godimento del piacere — in una parola la voluttà — è il vero fine al quale si riportano tutte le nostre azioni. È una cosa di per se stessa sufficientemente chiara, della quale sono pienamente convinto. Tuttavia non so bene in che cosa consistesse, per Epicuro, la voluttà, poiché non mi sono mai trovato di fronte a pareri tanto diversi quanto quelli che si sono registrati sui costumi di questo filo-

sofo. Filosofi, e perfino discepoli, lo hanno screditato come un sensuale e un pigro, che passava dall'ozio alla sregolatezza. Tutte le sette filosofiche si sono opposte alla sua. Alcuni magistrati hanno considerato la sua dottrina dannosa alla vita pubblica. Cicerone, tanto giusto e saggio nelle sue opinioni, e Plutarco, tanto stimato per i suoi giudizi, non gli sono stati favorevoli; per quanto riguarda i Cristiani, i Padri lo hanno fatto passare per il più pericoloso di tutti gli empi. Questi sono i suoi nemici; ecco ora i suoi partigiani.

Metrodoro, Ermarco, Meneceo e molti altri che facevano parte della sua scuola hanno avuto per la sua persona venerazione e amicizia. Diogene Laerzio non avrebbe potuto scriverne la vita in maniera più vantaggiosa per la sua reputazione. Lucrezio è stato un suo adoratore. Seneca, per quanto nemico della setta epicurea, ha parlato elogiativamente di lui. Se alcune città lo hanno avuto in orrore, altre gli hanno eretto monumenti; e, tra i Cristiani, se i Padri lo hanno screditato, Gassendi e Bernier lo difendono.

Tra tutte queste autorità opposte, come decidere? Dovrò dire che Epicuro è un corruttore dei buoni costumi, sulla parola di un filosofo invidioso o di un discepolo scontento, che avrebbe potuto lasciarsi trascinare dal risentimento per una qualche offesa? D'altra parte, poiché Epicuro ha voluto abbattere le opinioni comuni sulla provvidenza e sull'immortalità dell'anima, non potrei ragionevolmente convincermi che il mondo sia insorto contro una dottrina scandalosa, e che la vita del filosofo sia stata attaccata per poterne più facilmente screditare le opinioni?

Ma, se fatico a credere ciò che hanno scritto nemici e uomini invidiosi, altrettanto poco agevolmente cre-

derò a ciò che di lui arrivano a dire i suoi partigiani. Io non credo che Epicuro abbia voluto introdurre una voluttà più rigida della virtù stoica. Questo desiderio di austerità mi sembra fuor di luogo in un filosofo della voluttà, comunque la si intenda. Bel segreto, declamare contro una virtù che rende il saggio insensibile, per affermare un godimento che non gli concede di muoversi! Il saggio stoico è un virtuoso insensibile, quello epicureo è un voluttuoso immobile. Il primo vive i dolori senza provarli, il secondo gusta il piacere senza piacere.

Quale motivo aveva di mortificare i propri sensi un filosofo che non credeva nell'immortalità dell'anima? Perché instaurare un'opposizione tra due parti omogenee della stessa materia, che dovevano trarre vantaggio dall'accordo e dall'unione dei loro piaceri? Io perdono ai nostri religiosi la triste singolarità di non mangiare altro che erba, nella prospettiva che essi hanno di acquisire per questa via una felicità eterna. Ma che un filosofo, che conosce soltanto i beni di questo mondo, che il dottore della voluttà si stabilisca un vitto a base di pane e acqua, per giungere alla suprema felicità della vita, ecco ciò che la mia limitata intelligenza non arriva a comprendere.

Mi stupisco che non si ponga nella morte il piacere a cui mirava un tale Epicuro. A considerare la miseria della sua vita, il sommo bene doveva infatti consistere nel porre fine ad essa. Credetemi, se Orazio e Petronio se lo fossero figurato come lo si dipinge, non l'avrebbero eletto loro maestro nella scienza dei piaceri. La pietà verso gli dèi, che gli si attribuisce, non è meno ridicola della mortificazione dei suoi sensi. Questi dèi oziosi, dai quali non pensava di aver nulla da sperare

o da temere, questi dèi impotenti, non meritavano da lui la fatica di adorarli. E non mi si dica che andava al tempio per paura di scontentare i magistrati e di scandalizzare i cittadini. Li avrebbe certo scandalizzati molto meno non assistendo ai sacrifici di quanto li urtò invece con scritti che distruggevano gli dèi stabiliti nel mondo o che, quanto meno, minavano la fiducia nella loro protezione.

Ma che cosa pensate voi di Epicuro, mi si chiederà? Non prestate fede né ai suoi avversari, né ai suoi partigiani: quale può essere dunque il giudizio che ne date?

Io penso che Epicuro fosse un filosofo assai saggio che, secondo i tempi e le occasioni, prediligeva la voluttà in riposo o quella in movimento; e da questa distinzione tra due tipi di voluttà è derivata la duplicità della sua reputazione. Timocrate e gli altri suoi nemici lo hanno attaccato per i piaceri sensuali; quelli che lo hanno difeso hanno parlato soltanto della voluttà spirituale. Quando i primi lo hanno attaccato per il dispendio dei suoi banchetti, mi convinco che l'accusa era fondata. Quando gli altri hanno fatto pesare il piccolo pezzo di formaggio che chiedeva per pasteggiare più lautamente del solito, credo che non fossero in torto. Quando si dice che con Leonzio discuteva di filosofia, si dice il vero; ma non si mente quando si afferma che con lei si divertiva. C'è il momento in cui sorridere e quello in cui piangere, come dice Salomone; il momento di essere sobri e quello in cui essere sensuali, come dice Epicuro. Oltre a ciò, un uomo amante dei piaceri può esserlo nello stesso modo per tutta la vita? In fatto di religione il più libertino diventa talvolta il più devoto; nella ricerca della saggezza il più

proclive ai piaceri diventa talvolta il più austero. Quanto a me, considero Epicuro diverso nella giovinezza e nella buona salute che nella vecchiaia e nella malattia.

L'indolenza e la tranquillità (questa felicità per malati e per pigri) non potevano essere espresse meglio che nei suoi scritti; ma il piacere sensuale non è per questo meno bene chiarito nel passaggio formale che Cicerone allega espressamente. So che non si tralascia nulla per screditare questo passo o per eluderlo. Ma possono delle congetture essere confortate con la testimonianza di Cicerone, che conosceva tanto bene i filosofi greci e le loro filosofie? Meglio sarebbe riversare sull'incostanza della natura umana la nostra mutevole disposizione di spirito. Dov'è un uomo tanto costante da non lasciar intravedere una qualche contraddizione nei suoi discorsi e nelle sue azioni? Salomone merita di essere chiamato saggio almeno quanto Epicuro, e si è smentito sia nei sentimenti che nella condotta. Montaigne, ancor giovane, ha creduto che bisognasse pensare continuamente alla morte per prepararsi ad essa. Avvicinandosi alla vecchiaia, canta — come egli stesso dice — la palinodia, e vuole che ci si lasci guidare dolcemente dalla natura, la quale basta a insegnarci a morire.

Bernier, questo grande partigiano di Epicuro, confessa oggi che, dopo aver filosofato per cinquant'anni, dubita delle cose che aveva ritenute più certe. Ogni realtà ha volti differenti, e lo spirito, che è continuamente in movimento, li coglie in modo diverso secondo come si svolge; sicché, per così dire, noi ci limitiamo a vedere nuovi aspetti delle cose, mentre pensiamo di acquisire nuove conoscenze. D'altra parte l'età porta cospicui mutamenti nel nostro umore, e da tale muta-

mento deriva assai spesso quello delle opinioni. Aggiungete a ciò che i piaceri sensuali fanno talvolta disprezzare le soddisfazioni dello spirito, come troppo aride e nude; e che i godimenti spirituali delicati e raffinati fanno a loro volta svalutare, come grossolani, i piaceri dei sensi. Non dobbiamo dunque stupirci se, in una così grande disparità di modi di vedere e di cambiamenti, Epicuro, che ha scritto più di ogni altro filosofo, abbia trattato in maniere diverse lo stesso problema, secondo i diversi modi in cui ha potuto riflettervi o sentirli.

Ma quale bisogno c'è di questo ragionamento generale, per mostrare che Epicuro ha potuto essere sensibile a tutti i generi di piacere? Lo si consideri nei rapporti con le donne: non si crederà certo che abbia passato tanto tempo con Leonzio e Temista a non far altro che filosofia. Ma, se ha amato da voluttuoso il piacere, si è condotto da uomo saggio. Indulgente ai moti naturali, contrario agli eccessi, senza prendere sempre la castità per una virtù, considerò sempre la lussuria come un vizio, e volle che la sobrietà consistesse in un'opportuna regolamentazione dell'appetito, e che il pasto presente non potesse mai nuocere a quello futuro... Liberava i piaceri dall'inquietudine che li precede e dal disgusto che li segue. Appena diventò preda delle malattie e del dolore, ripose il sommo bene nell'indolenza: saggiamente, a mio avviso, date le condizioni in cui si trovava. La cessazione del dolore è infatti la felicità di chi soffre. Quanto alla tranquillità dello spirito, che costituiva per lui l'altro aspetto della felicità, essa non era altro che la liberazione dal turbamento. Colui che non può più compiere atti piacevoli è felice di potersi garantire dalle impressioni dolorose.

Dopo tanti discorsi, concludo che indolenza e tranquillità dovevano costituire il sommo bene per un Epicuro ammalato e languente. Per un uomo che è in condizione di poter gustare i piaceri, credo che la vigoria si faccia sentire con qualche cosa di più vivo dell'indolenza; nello stesso modo una soddisfatta condizione di spirito richiede qualcosa di più dinamico che uno stato di tranquillità.

Viviamo attornati da un'infinità di beni e di mali, e siamo dotati di sensi suscettibili di essere sollecitati dagli uni e feriti dagli altri. Senza tanta filosofia, un po' di buon senso ci farà gustare i beni nella maniera più gradevole possibile, e ci adatterà ai mali con tutta la pazienza di cui siamo capaci.

(*Sur la morale d'Epicure à la moderne Léontium*, ed. A. Adam, pp. 229-35)

5. Théophile de Viau: essere se stessi.

Dove si celano oggi le virtù di un tempo?
Ascolta, o malizioso, poiché sai vivere male,
che una sorte è d'oro e l'altra è di rame;
che la Fortuna ha leggi che non si possono forzare,
che il suo compasso è dritto, e non si può curvare.
Veniamo tutti dal cielo a possedere la terra;
i favori della sorte si concedono agli uni, agli altri si
[negano;

una necessità, stabilita dal cielo,
annienta gli uni e innalza gli altri.
Spesso un uomo ignobile eredita ricchi beni;
l'altro, all'ospizio, è pieno di meriti;

per trovare chi è il migliore, bisognerebbe scegliere con
[attenzione;
non credere che gli Dèi abbiano da perdere tanto tempo.

(*Seconde Satyre*, in *Oeuvres poétiques*, p. 85)

Chiunque tu sia, di grazia, ascolta la mia satira,
se qualche gioioso umore non ti attira altrove;
gradisci il mio ardore, e non offenderti
dei miei versi, la cui asprezza utilmente ti punge.
Tu che gli elementi hanno fatto d'aria e di fango,
soggetto ordinario degli scherzi della mala sorte,
sappi che il tuo filo, che il destino ordisce,
è ancor meno importante di quanto ti si dice.
Per non vantarlo di essenza divina,
guarda la condizione della tua nascita sporca,
tu che, tratto fuori sanguinante dalla tua prima dimora,
vedi gemendo la luce del giorno;
la tua bocca non è aperta che alle grida e alla fame,
la tua povera carne nascente è tutta scoperta,
il tuo spirito ignorante ancora non dà forma a nulla
e conosce il male e il bene meno di un animale.
Con gran fatica due anni ti insegnano un linguaggio
e ti fanno trovare l'uso dei piedi e delle mani.
Felici, al tuo confronto, gli animali dei campi!
Sono i meno odiati e i meno malvagi.
L'uccelletto di pochi giorni se ne va dal nido
e non teme l'aria che percuote con l'ala;
i pesci nascendo cominciano a nuotare,
e il pulcino appena nato canta e cerca il cibo.
La Natura, madre dolce per queste specie animali,
ha elargito le sue grazie più largamente a loro che a te.

La loro vita è meno soggetta agli eventi spiacevoli
che tormentano la tua all'interno e all'esterno.
La bestia non conosce peste, guerra o carestia.
Il rimorso di un misfatto non la mina nel cuore;
ignora il male per non averne il timore,
non conosce il terrore dell'ingannevole Acheronte.
Ha la testa bassa e gli occhi rivolti a terra,
più vicina al suo riposo e più lontana dal tuono.
L'ombra dei trapassati non inasprisce i suoi ricordi,
non vediamo, alla sua morte, piombare la disperazione;
conta senza rumore, lungi da ogni invidia,
il termine con il quale la natura ha limitato la sua vita.
Abbandona la notte tranquilla all'incanto del sonno,
e si ricrea ogni giorno ai raggi del sole,
libera dalle passioni e da tutte le traversie
che accompagnano il mutare dei nostri diversi umori...
Io approvo che ciascuno segua in tutto la natura:
il suo impero è piacevole e la sua legge non è dura;
non seguendo altro che la sua traccia, fino all'ultimo

[momento,

si passa felicemente anche attraverso le disgrazie.
Mai il mio giudizio troverà riprovevole
colui che insegue ciò che trova piacevole,
e che nello stato mortale ritiene tutto indifferente,
poiché una stessa fine ci consegna all'Acheronte;
la barca di Caronte, che nessuno può evitare,
non risparmia l'uomo equo più del malvagio.
Ingiusto nocchiero, ahimè, perché servi
con lo stesso remo il vizio e la virtù?
Colui che negli averi ha riposto tutta la sua gioia,
e il cui animo avaro aspira solo al denaro,
quando percorre la terra fendendo il mare,
possano le sue navi non affondare mai!

L'altro, che non apprezza se non gli onori,
preda del vivo pungiglione della vanità,
sia sempre ben adornato, misuri tutti i suoi passi,
s'immagini di essere ciò che non è!
Faccia vedere uno scettro alla sua anima accecata
e la sua ambizione non abbia mai limiti!
Costui vuol inseguire un vano titolo di vento,
che, per conservarci, il più delle volte ci perde;
cerca l'onore, segue questo destino severo
che uno sciocco costume ciecamente riverisce...
Così l'uomo spesso si ostina a distruggersi
e si preoccupa di nuocersi con le sue stesse mani.
Colui che per natura, e per il favore dei cieli,
entrando alla luce, è nato meno vizioso,
quando più il suo genio lo invita alla virtù,
forza la propria natura, e fa tutt'altra vita;
imitatore di altri, non segue più le proprie inclinazioni,
per piacere si allontana dalla via del buon
[comportamento.

Se è nato liberale, alle parole di un avaro
si studierà di estinguere una virtù tanto rara;
se il suo animo è elevato, lo vuol rendere basso;
se è portato allo studio, parla delle battaglie.
Io credo che il destino non faccia nascere nessuno
alla vita mortale senza un'animo sufficientemente buono;
ma subito noi lo corrompiamo, e il fuoco celeste
che luce alla ragione dura assai poco per noi:
perché l'imitazione guasta la nostra buona trama,
e fa dimorare la nostra anima sempre presso gli altri.
Io penso che ognuno avrebbe ingegno sufficiente
seguendo la libera traccia che la Natura prescrive.
Per chi non sa imbellettare né il cuore né il volto,
l'impertinenza stessa è spesso cosa gradita.

Chi seguirà il proprio genio, e conserverà la propria
[parola,
per vivere felice, quegli vivrà come me.

(*Satyre Première*, in *Oeuvres poétiques*, pp. 79-84)

Se la vostra dolce accoglienza non avesse consolato la
[mia pena
la mia anima sarebbe intristita, non avrei più avuto
[ispirazione,

sarebbe morto il mio furore, e il mio ingegno, coperto
di un'oscura tristezza, avrebbe abbandonato la poesia.
Questo mestiere è penoso, e lo studio, per noi sacro,
non conosce che disprezzo, non sente che ingratitudine;
chi ama il dolce affanno del nostro esercizio,
odia la sua fama e la sua fortuna.

Il sapere è motivo di vergogna, da quando l'ignoranza
ha versato il suo veleno nel seno della Francia.

Oggi l'ingiustizia ha vinto la ragione,
le buone qualità non son più di moda,
la virtù non ha avuto mai un secolo più barbaro,
mai il buon senso è stato così raro.

Colui che mette nei cuori il male e il bene
lascia fare al destino senza occuparsi di nulla:
non che quel gran Dio che dà l'anima al mondo
non trovi la natura feconda a suo piacere,
e che la sua influenza ancora a piene mani
non versi negli spiriti umani i suoi favori:
tra tanti fusi la Parca sa attorcigliarne
tali che in essi il contagio del vizio non ha potuto
[mordere,

e il Cielo fa nascere ancora un'infinità di persone
che hanno in sé molto di divino,

validi intelletti che senza posa lavorano
contro l'errore del popolo, e mai vengono meno,
e che, con sentire ardito, grave e profondo,
vivono in tutt'altro modo da quanto fanno gli altri.
Ma la loro indole divina è costretta a mascherarsi,
e li rende infelici, se non può reprimersi.

Il costume e il numero rendono forti gli sciocchi:
bisogna amare la corte, ridere delle parole cattive;
avvicinare un uomo brutale, piacergli, farne stima.
Quando mi accade questo, penso di commettere un
[crimine;

ne sono tutto preso, il cuore mi batte nel petto;
credo di non aver più integro l'intelletto,
e, per essermi insudiciato con questo funesto incontro,
per lungo tempo son persuaso che la mia anima abbia
[la peste.

Tuttavia bisogna vivere in questa comune sventura,
lasciar da parte spirito, fortuna e valore,
guastare le proprie inclinazioni, imprigionare la propria
[anima,
perdere ogni piacere, per acquisire della vergogna.

(*Elégie. A une dame*, in *Oeuvres poétiques*, pp. 72-73)

6. Cyrano de Bergerac: un modo di vivere alternativo.

Conclusero a una voce¹ che io non ero un uomo, ma
al massimo una specie di struzzo, visto che portavo
come loro la testa diritta, che camminavo su due piedi
e che infine, a parte un po' di peluria, ero loro simile,
tanto che si ordinò all'Uccellatore di riportarmi in gab-

¹ Cyrano sta narrando le avventure capitategli all'arrivo nel reame della Luna, dove è stato messo in gabbia come un animale.

bia. Passavo là il mio tempo con un certo piacere, perché, possedendo correttamente la loro lingua, tutta la corte si divertiva a farmi chiacchierare. Tra gli altri, le figlie della regina ficcavano sempre qualche tozzo di pane nel mio paniere; la più gentile di tutte, avendo concepito per me una qualche amicizia, era così sopraffatta dalla gioia quando in segreto la intrattenevo sui costumi e sui divertimenti della gente del nostro mondo, e principalmente sulle nostre campane e sugli altri strumenti musicali, che mi assicurava, con le lacrime agli occhi, che se mai mi fossi trovato in condizione di poter di nuovo volare nel nostro mondo, mi avrebbe seguito ben volentieri.

Un giorno, di buon mattino, svegliatomi di soprassalto, la vidi tamburellare contro le sbarre della mia gabbia: « rallegratevi, mi disse, ieri in Consiglio si è decisa la guerra contro il re... Spero di potere, nella confusione dei preparativi, durante l'assenza del re e dei sudditi, far nascere l'occasione di salvarvi ». « In qual modo la guerra — la interruppi — sorge dalle discordie tra i principi di questo mondo, come tra quelli del nostro? Vi prego, parlatemi del loro modo di combattere ».

« Quando — essa riprese — gli arbitri, scelti col beneplacito delle due parti, hanno stabilito il tempo che viene concesso per procedere all'armamento e per marciare, nonché il numero dei combattenti, il giorno e il luogo della battaglia, e tutto questo con criteri di eguaglianza tanto precisi che non c'è nella prima armata un solo uomo in più rispetto alla seconda, i soldati storpiati da una parte sono tutti arruolati in una stessa compagnia e, quando si viene alle mani, i marescialli di campo hanno cura di opporli agli storpi; d'altra parte i giganti hanno di fronte i colossi, gli spadaccini hanno

di fronte gli abili, i valenti i coraggiosi, i deboli i fiacchi, gli indisposti i malati, i robusti i forti; e se qualcuno tentasse di colpire un altro, anziché il suo nemico designato, a meno che non potesse giustificarlo come un errore, sarebbe condannato come codardo. Dopo la battaglia si contano i feriti, i morti, i prigionieri; infatti di fuggitivi non se ne trovano; se le perdite risultano eguali da una parte e dall'altra, tirano a sorte chi sarà proclamato vincitore.

Ma, anche se un reame avesse in guerra sconfitto in maniera schiacciante il suo nemico, non avrebbe con questo fatto un grande acquisto, perché vi sono altri eserciti più numerosi, di dotti e di uomini di spirito, dalle cui dispute dipende interamente il trionfo o la schiavitù degli stati. Un dotto è opposto a un altro dotto, l'uomo di spirito all'uomo di spirito, un uomo giudizioso a un altro giudizioso. Del resto il trionfo che uno stato consegue in questo modo equivale a tre vittorie a viva forza. Dopo la proclamazione della vittoria l'assemblea si scioglie, e il popolo vincitore sceglie come re o quello dei nimici, o il suo ».

Non potei impedirmi di ridere di questa maniera scrupolosa di dar battaglia; e portai come esempio di una politica ben più decisa le abitudini della nostra Europa, dove il monarca aveva cura di non omettere alcuno dei suoi vantaggi per vincere; ed ecco quello che essa mi disse.

« Informatemi, se i vostri principi non adducono le armi del diritto ». « Sì — le replicai — e della giustezza della loro causa ». « Perché dunque — continuò — non scelgono degli arbitri non sospetti che li mettano d'accordo? E se risulta che hanno altrettanto diritto sia l'uno che l'altro, restino come erano, o si

La guerra
per la
guerra

Diritto
di guerra
di guerra

giochino a picchetto la città e la provincia per la quale disputano? »...

Non mi intrattenne di più, quella volta, perché temeva di essere trovata tutta sola con me così di primo mattino. Non che in quel paese l'impudicizia sia un crimine; al contrario, con l'eccezione dei colpevoli riconosciuti, ogni uomo ha potere su ogni donna, e una donna potrebbe allo stesso modo citare in giudizio l'uomo che l'avesse rifiutata.

(*Estats et empires de la Lune*, in *Oeuvres diverses*, vol. I, pp. 89-95)

la ragione
e la ragione

Mi rispose¹ che... in quel mondo i vecchi rendevano ogni sorta di rispetto e di deferenza ai giovani; più ancora, i padri obbedivano ai figli non appena, a giudizio del Senato dei filosofi, essi avessero raggiunto l'età della ragione. « Voi vi meravigliate — continuò — di un costume tanto contrario a quello del vostro paese, ma esso non ripugna affatto alla ragione. Ditemi infatti, in coscienza, un uomo giovane e focoso, quando è in grado di immaginare, giudicare e operare, non è forse capace di guidare una famiglia più di un sessagenario infermo e inebetito, al quale la neve di sessanta inverni ha raggelato l'immaginazione, che si comporta soltanto sulla base di quella che voi chiamate esperienza delle iniziative ben riuscite, le quali non sono del resto nient'altro che semplici effetti del caso contro tutte le regole dell'economia e dell'umana prudenza? Quanto al giudizio, ne ha abbastanza poco, sebbene l'opinione volgare

¹ Cyrano ha chiesto spiegazioni riguardo ad alcuni atti di deferenza compiuti da un gruppo di anziani saggi nei confronti di un giovane filosofo.

nel vostro mondo ne faccia un appannaggio della vecchiaia; per ricredersi, basta sapere che ciò che in un vecchio viene chiamato prudenza, non è altro che un timor panico, una paura estrema di intraprendere qualcosa che possa incomodarlo. Così, quando egli non rischia il pericolo nel quale un uomo giovane si perde, non è perché ne abbia previsto la catastrofe, ma perché non aveva abbastanza fuoco per accendere quegli slanci nobili che fanno osare; mentre invece l'audacia di quel giovane uomo era come una garanzia della riuscita del suo disegno; perché quell'ardore che rende l'esecuzione pronta e facile era ciò che lo spingeva ad intraprenderla. Per quanto riguarda la capacità di agire, farei un torto al vostro spirito se mi sforzassi di portarvene le prove. Voi sapete che soltanto la giovinezza è adatta all'azione; e se non ne foste del tutto persuaso, ditemi, vi prego, quando rispettate un uomo coraggioso, non è forse perché egli può vendicarvi dei vostri nemici, o dei vostri oppressori? Ed è forse per qualche altra considerazione, che non sia la pura abitudine, che voi gli accordate considerazione, quando un battaglione di settanta inverni ha gelato il suo sangue, e fatto morire di freddo tutti i nobili entusiasmi da cui sono riscaldate le persone giovani? Quando rendete omaggio al più forte, non è forse perché egli vi resti obbligato per una vittoria, che non sapreste disputargli? Perché dunque sottomettervi a lui, quando la debolezza ha fuso i suoi muscoli, debilitate le sue arterie, fatto evaporare i suoi spiriti, e succhiato il midollo delle sue ossa? Se adoravate una donna, non era a causa della sua bellezza? Perché dunque continuare le vostre genuflessioni dopo che la vecchiezza ne ha fatto un fantasma, che non rappresenta nient'altro che l'orribile immagine della morte? Infine, quando ama-

la forza
e la forza
e la forza
e la forza

vate un uomo di spirito, non era perché con la vivacità del suo ingegno penetrava una questione intricata e la sbrigliava, intratteneva col suo bel parlare una riunione del più alto livello, digeriva le scienze riflettendoci una sola volta? Tuttavia continuate a onorarlo quando i suoi organi invecchiati rendono la sua testa vuota, pesante e importuna a chi lo frequenta, quando assomiglia di più a un dio del focolare che a un uomo dotato di ragione. Da ciò concludete, figlio mio, come sia meglio che del governo delle famiglie siano incaricati i giovani piuttosto che i vegliardi. Tanto più che, stando alle vostre massime, Ercole, Achille, Epaminonda, Alessandro e Cesare, che sono morti quasi tutti prima dei quarant'anni, non avrebbero meritato alcun onore, in quanto, secondo voi, sarebbero stati troppo giovani, benché la loro giovinezza sia la sola causa delle loro belle azioni che un'età più avanzata avrebbe reso prive di effetto, perché sarebbe venuto meno l'ardore e la prontezza che hanno loro assegnato quei grandi successi. Ma, direte voi, tutte le leggi del nostro mondo fanno riecheggiare accuratamente che ai vecchi è dovuto il rispetto; è vero, ma è vero anche che tutti coloro che hanno introdotto leggi erano vecchi, i quali temevano che i giovani li privassero, giustamente, dell'autorità che avevano usurpata...

Dal vostro mortale architetto traete soltanto il corpo; la vostra anima viene dal cielo, e solo il caso ha voluto che vostro padre non sia stato vostro figlio, come voi siete figlio suo. Siete certo che egli non vi abbia impedito di ereditare una corona? Forse il vostro spirito era partito dal cielo con l'idea di andare ad animare il re dei romani nel ventre dell'imperatrice; durante il cammino per caso incontrò il vostro embrione, e può

darsi che, per abbreviare la propria corsa, ci si sia fermato. No, no, Dio non vi avrebbe cancellato dalla lista degli uomini, se vostro padre fosse morto da ragazzino. Chi sa che invece in questo caso voi non sareste l'opera di qualche valoroso capitano, che vi avrebbe associato alla sua gloria e ai suoi beni. Così può darsi che voi non siate debitore a vostro padre della vita che vi ha dato, più di quanto non sareste debitore, per il fatto che vi nutre, al pirata che vi avesse incatenato. Voglio ammettere che possa avervi generato principe, che vi abbia generato re; un dono perde il proprio merito quando è fatto senza la scelta di colui che lo riceve. La morte è stata data a Cesare come è stata data a Cassio; ma Cassio ne è debitore allo schiavo dal quale la impetrò, mentre Cesare non ne è debitore agli assassini che gliela diedero a forza. Vostro padre ha forse consultato la vostra volontà, quando ha abbracciato vostra madre? Vi ha chiesto se trovavate opportuno vedere quel secolo, o non piuttosto attenderne un altro; se vi accontentavate di essere figlio di uno sciocco, o se avevate l'ambizione di nascere da un uomo forte? Ahimè! Voi che eravate il solo a essere interessato alla cosa, siete stato il solo di cui non ci si è presi pena... Ecco, figlio mio, più o meno le ragioni che causano il rispetto che i padri portano ai loro figli; so bene di aver inclinato dalla parte dei figli più di quanto non sia giusto, e che in loro favore ho in parte parlato contro la mia coscienza; ma, volendo correggere la tracotanza con la quale certi padri sfidano la debolezza dei loro figli, sono stato obbligato a fare come quelli che, per raddrizzare un albero storto, lo tirano dall'altra parte, in modo che, tra le due contorsioni, diventi dritto. Così

ho obbligato i padri a restituire ciò che tolgono ai figli, togliendo loro molto di ciò che loro compete, in modo che un'altra volta si accontentino di ciò che è loro ».

(Estats et empires de la Lune, in Oeuvres diverses, vol. I, pp. 104-10)

IV/ PROSPETTIVE SCIENTIFICHE E DISCUSSIONI TEOLOGICHE

Attraverso gli scritti di Vanini, di Théophile de Viau, la letteratura deistica, più tardi i testi di La Mothe Le Vayer e di Naudé, viene elaborandosi una prospettiva al cui anti-conformismo in materia religiosa ed etica si accompagnano singolarmente posizioni arcaiche sul piano del sapere scientifico. Nessuna eco del grande dibattito sul copernicanesimo, delle nuove acquisizioni nel campo della fisica, della vicenda di Galileo: concezioni scopertamente anti-scolastiche dell'uomo si saldano, senza contrasti, con l'accettazione, o almeno con la mancata discussione, della cosmologia, della fisica, dell'epistemologia aristoteliche.

A questo limite interno del libertinismo della prima metà del secolo fa invece riscontro un tentativo di rinnovamento del pensiero ortodosso, nel senso di un progressivo abbandono delle concezioni scolastiche in sede di teoria fisica e della contemporanea acquisizione dei temi della nuova scienza: ciò comporta il sorgere non soltanto di una nuova cosmologia, ma anche di una diversa teoria della conoscenza.

In tale quadro s'inserisce la ricerca di Gassendi che, sul piano gnoseologico, insiste sulle origini e sulle dimensioni empiriche del sapere umano, in polemica con il dogmatismo degli « aristotelici » non meno che con il razionalismo cartesiano. In particolare, le pagine della *Objection* a Cartesio, scritte da Gassendi nel 1641, delineano una posizione empiristica da cui risultano singolarmente anticipati alcuni caratteristici temi lockiani: la critica all'innatismo, il rapporto immagine-idea, l'ipotesi della materia pensante. L'empirismo gassendiano implica una rinuncia alle pretese esaustive della ragione dogmatica; tuttavia esso presenta limiti precisi, soprattutto in quanto l'interpretazione fenomenistica del sapere scientifico non intacca una

concezione fondamentalmente sostanzialistica della realtà. Al di sotto del fenomeno, del livello di ciò che è immediatamente percepibile attraverso i sensi, esiste per Gassendi una « natura » delle cose, inattingibile alle facoltà conoscitive umane. Proprio questo sostanzialismo è la condizione del fenomenismo gassendiano: soltanto delle sostanze si dà vera scienza, ma essa è accessibile solo a Dio; all'uomo è concesso esclusivamente un sapere empirico che scaturisce dall'esperienza immediata, ed è perciò necessariamente provvisorio e mutevole. Alla concezione della intrascendibilità del sapere empirico si accompagna la caratteristica svalutazione gassendiana della matematica, o meglio ancora il rifiuto di quella matematizzazione dell'indagine fisica, che costituiva l'orizzonte entro il quale muoveva la ricerca scientifica del Seicento: un rifiuto che limita il contributo recato da Gassendi, studioso appassionato di astronomia e di fisica, agli sviluppi del sapere scientifico. D'altra parte la concezione empiristica del sapere si salda, nel canonico di Digne, con il tema teologico dei limiti dell'uomo, con la distinzione e l'opposizione del piano della ragione, costitutivamente limitato e fallace, a quello della assoluta certezza della rivelazione divina.

Questo legame tra interesse scientifico e preoccupazioni teologiche si ripresenta in sede di cosmologia, dove Gassendi tenta il recupero dell'atomismo antico, interpretato come l'ipotesi che meglio può dar ragione delle nuove dottrine fisiche e astronomiche. Dell'atomismo Gassendi si sforza però di evitare ogni esito eterodosso, introducendo a tal fine modifiche sostanziali in alcuni punti della dottrina fisica epicurea: gli atomi, anziché essere eterni e indistruttibili, sono creati da Dio; il movimento, anziché caratteristica costitutiva, risulta impresso e guidato da Dio stesso.

Il carattere paradossale delle prospettive di Gassendi consiste nel fatto che le sue dottrine, ripetutamente poste dall'autore sotto il suggello dell'obbedienza alla Chiesa romana, sono state di fatto il punto di partenza di uno sviluppo in senso quasi esclusivamente eterodosso. È quanto avviene delle prospettive atomistiche in Cyrano de Bergerac: qui il tentativo gassendiano di espungere dall'atomismo

tutto ciò che vi è di incompatibile con lo spiritualismo cristiano viene decisamente messo da parte, e dalle prospettive « moderate » del canonico di Digne si approda al materialismo lucreziano. L'universo è materiale, increato, eterno, infinito; la materia è sede di un divenire costitutivo e incessante, nel corso del quale le singole realtà nascono, mutano e muoiono, sottratte a ogni finalismo, prive di spazi per interventi provvidenziali.

A un esito eterodosso approda pure una delle più note tesi gassendiane all'interno del dibattito sull'anima delle bestie, particolarmente vivo in Francia negli anni intorno al 1670, che poi conobbe rinnovata attualità nei decenni '20 e '30 del Settecento. Alle tesi scolastiche, che assegnavano agli animali la funzione vegetativa e sensitiva dell'anima, riservando all'uomo la facoltà intellettuale, e alla tesi cartesiana dell'automatismo animale Gassendi oppone la concezione di un'anima corporea, comune sia agli animali che all'uomo, e organo della conoscenza empirica, alla quale si aggiunge nell'uomo un livello di vita spirituale, che solo rende ragione dell'immortalità. Tale tesi non tardò a sfociare in quella di un'universale animazione degli esseri, con la conseguente riduzione della spiritualità umana a mero artificio, o a vano accessorio: è quanto avviene nel *Theophrastus redivivus* (1659), nel manoscritto clandestino su *L'âme mortelle* (1674), negli scritti di medicina e fisiologia di Guillaume Lamy (1644-1682). Del resto un orientamento materialistico, particolarmente vivo negli studi di medicina, si fa strada nella cultura del secondo Seicento anche al di fuori dell'area di influenza del gassendismo. In esso confluisce contemporanea l'eredità cartesiana dell'« animale macchina », che sarà l'antecedente imprescindibile delle tesi avanzate in pieno Settecento da Lamettrie e dal barone d'Holbach.

Della complessa questione dell'anima delle bestie, delle difficoltà anche teologiche implicite nelle sue diverse soluzioni, fanno il punto gli articoli *Rorarius* e *Pereira* del *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle. Nato a Le Carlat, da famiglia protestante, nel 1647, convertito al Cattolicesimo e tornato successivamente alla religione

protestante, Pierre Bayle visse la maggior parte della sua vita in Olanda, dove pubblicò tra il 1684 e il 1687 il mensile *Nouvelles de la Republique des Lettres*. Oltre al celebre *Dictionnaire*, pubblicato in due volumi nel 1695-97, è molto nota la *Lettre sur la comète de 1680*, del 1682. Animato da un'insaziabile curiosità intellettuale, Bayle sottopone a minuziosa indagine critica le posizioni più diverse; in particolare, la discussione del problema dell'anima delle bestie è condotta attraverso l'analisi della validità e dei limiti delle diverse opinioni, senza che però venga proposta alcuna soluzione positiva. Tuttavia le prospettive filosofiche elaborate dal movimento libertino pervengono, per questo e altri tramiti (basterà ricordare l'ambiente pisano e le *Lettere familiari contro l'ateismo* di Lorenzo Magalotti), alla nascente cultura illuministica, la quale riprenderà — nei primi decenni del secolo XVIII — i temi della battaglia contro l'ortodossia che il libertinismo aveva formulato. In molti scritti della letteratura clandestina francese del primo Settecento questi temi ritornano infatti in forma più radicale, e anche più sistematica, trovando uno sviluppo o in senso deistico o in senso apertamente materialistico e ateo (come nel *Testament de Jean Meslier*). In seguito lo sforzo di pervenire a una concezione del mondo su base razionale, che il movimento libertino aveva intrapreso pur tra molteplici inevitabili mascheramenti e compromessi, s'incontrerà con la nuova scienza, con la scienza di Copernico, di Galilei e soprattutto di Newton, nonché con l'eredità della gnoseologia lockiana. Ma anche allora, quando il libertinismo avrà cessato di esistere come movimento autonomo, i suoi motivi centrali, entrati ormai a far parte integrante della nuova cultura illuministica, non mancheranno di contribuire alla formulazione di molte delle sue posizioni.

1. Gassendi: un sapere fondato sull'esperienza.

Dopo di ciò, voi [Cartesio] distinguete « le idee (che sostenete siano dei pensieri, in quanto esse sono come

delle immagini) in tre specie: di cui le une sono nate con noi, le altre vengono di fuori e sono estranee, e le altre sono fatte ed inventate da noi. Nel primo genere, mettete l'intelligenza che avete di che cosa sia quel che è chiamato in generale una cosa o una verità o un pensiero; nel secondo, ponete l'idea che avete del rumore che udite, del sole che vedete, del fuoco che sentite; nel terzo, ponete le sirene, gl'ippogrifi e altre simili chimere, che fabbricate ed inventate da voi stesso; ed in seguito dite che forse può essere che tutte le vostre idee siano avventizie, o tutte nate con voi, o tutte fatte da voi, tanto più che non ancora ne conoscete con sufficiente chiarezza e distinzione l'origine ». Ecco perché, per impedire l'errore, che potrebbe, tuttavia, insinuarsi fino a che la loro origine vi sia interamente conosciuta, voglio qui farvi notare che sembra che tutte le idee vengano dal di fuori, e che procedano dalle cose che esistono fuori dell'intelletto, e che cadono sotto qualcuno dei nostri sensi. Poiché, a dir vero, lo spirito non soltanto ha la facoltà (o, piuttosto, è esso stesso una facoltà) di concepire quelle idee estranee, che emanano dagli oggetti esteriori, e che passano fino a lui per l'intermediario dei sensi; di concepirle, dico, in tutto nude e distinte, e quali esso le riceve in sé; ma, per giunta, ha anche la facoltà di unirle e dividerle diversamente, di stenderle e raccorciarle, di compararle e comporle in molte altre maniere. E di là segue che almeno questo terzo genere d'idee che voi stabilite, non è differente dal secondo; poiché, in effetti, l'idea d'una chimera non è differente da quella della testa d'un leone, del ventre d'una capra e della coda d'un serpente, dalla riunione delle quali lo spirito fa e compone un'idea sola; poiché prese separatamente, o considerate ognuna in partico-

lare, sono estranee, e vengono dal di fuori. Così l'idea di un gigante, o d'un uomo che si concepisce grande come una montagna, o, se vi piace, come il mondo intero, è la stessa dell'idea avventizia di un uomo d'una grandezza ordinaria, che lo spirito ha esteso a sua fantasia, benché egli la concepisca tanto più confusamente, quanto più l'ha ingrandita. Egualmente, l'idea d'una piramide, d'una città, o di qualsiasi altra cosa che non si sia mai vista, è la stessa che l'idea avventizia, ma un po' sfigurata, e per conseguenza confusa, d'una piramide o d'una città che si sarà vista prima, che lo spirito avrà, in qualche modo, moltiplicata, divisa e comparata.

Riguardo a quelle specie che voi chiamate naturali, o che dite esser nate con noi, io non credo che ve ne sia alcuna di questo genere, ed anzi tutte quelle che son chiamate con questo nome sembrano avere origine avventizia. « Io posseggo — dite voi — come conseguenza e dipendenza della mia natura la facoltà d'intendere che cosa è quel che si chiama in generale una cosa ». Io non credo che voi vogliate parlare della facoltà stessa d'intendere, della quale non può aversi alcun dubbio, e di cui non è qui questione; ma, piuttosto, voi intendete parlare dell'idea di una cosa. Voi non parlate nemmeno dell'idea di una cosa particolare, poiché il sole, questa pietra, e tutte le cose singolari sono del genere delle cose di cui dite che le idee sono avventizie, e non innate. Voi parlate, dunque, dell'idea d'una cosa considerata in generale, e in quanto sinonimo dell'essere, e d'eguale estensione. Ma, di grazia, in che modo quest'idea generale può essere nello spirito, se, in pari tempo, non vi sono in lui tante cose singolari, ed anche i generi di queste cose, dalle quali lo spirito

astruendo, forma un concetto o un'idea, che conviene a tutte in generale, senz'esser propria a nessuna in particolare? Certamente, se l'idea d'una cosa è naturale, quella d'un animale, d'una pianta, d'una pietra e di tutti gli universali sarà anch'essa naturale, e non ci sarà bisogno di affaticarci tanto a discernere più cose particolari, affinché — dopo averne tolto tutte le differenze — non riteniamo niente altro, se non quello che apparirà chiaramente essere comune a tutte in generale, o, ciò che è lo stesso, ne formiamo un'idea di genere...

Voi, dopo ciò, incalzate con l'esempio del sole, « del quale noi abbiamo due idee ben differenti: l'una, che abbiamo ricevuto per mezzo dei sensi, e, secondo quella, esso ci sembra piccolissimo; e l'altra che è presa dalle ragioni dell'astronomia, secondo la quale esso ci sembra grandissimo. Ora, di queste due idee, la più vera e la più conforme al suo esemplare è quella che non viene dai sensi, ma che è tratta da certe nozioni innate a noi, o che è prodotta da noi in qualsiasi altra maniera ». Ma si può rispondere che queste due idee del sole sono simili e vere, ossia conformi al sole, l'una più e l'altra meno, nella stessa maniera che due differenti idee d'uno stesso uomo, di cui l'una c'è inviata da dieci passi e l'altra da cento o da mille, sono simili, vere e conformi, ma quella più e questa meno; poiché quella che viene più da vicino è meno impiccolita di quella che viene più da lontano, come mi sarebbe facile spiegarvi in poche parole, se qui fosse il luogo di farlo, e voi voleste esser d'accordo coi miei principi. Del resto, benché noi non percepiamo altrimenti che con lo spirito quella vasta idea del sole, non è a dire, per questo, ch'essa sia tratta da qualche nozione che sia naturalmente in noi; ma accade che quella che riceviamo per

mezzo dei sensi (conformemente a quanto l'esperienza, appoggiata dalla ragione, c'insegna: che le stesse cose, essendo lontane, paiono più piccole di quando sono più vicine), è tanto accresciuta dalla forza del nostro spirito, quanto è certo che il sole è lontano da noi e che il suo diametro è uguale a tanti semidiametri della terra. Volete rendervi conto del fatto che la natura non ha messo in noi nulla di quest'idea? Cercatela in un cieco nato. Voi vedrete, innanzi tutto, che nel suo spirito essa non è colorata o luminosa; vedrete in seguito che non è rotonda, se qualcuno non lo ha avvertito, se egli non ha prima maneggiato qualche cosa di rotondo; vedrete, infine, ch'essa non è così grande, se la ragione o l'autorità non gli ha fatto amplificare quella da lui concepita. Ma, per dire qualcosa di più senza lusingarci, noi stessi che tante volte abbiamo contemplato il sole, tante volte misurato il suo diametro apparente, tante volte ragionato sul suo vero diametro, abbiamo forse un'idea o un'immagine del sole diversa da quella volgare? La ragione ci mostra, in verità, che il sole è centosessanta e tante volte più grande della terra, ma abbiamo noi perciò l'idea d'un corpo sì vasto e sì esteso? Noi ingrandiamo, sì, quella che abbiamo ricevuto dai sensi per quanto ci è possibile; il nostro spirito si sforza di accrescerla per quanto è in lui; ma, in fin dei conti, il nostro spirito si confonde e non si riempie che di tenebre; e se vogliamo avere un pensiero distinto del sole, bisogna che ricorriamo all'idea che ne abbiamo ricevuta per mezzo dei sensi. Basta che crediamo che il sole è molto più grande di quel che ci appare, e che, se il nostro occhio gli fosse più vicino, ne riceverebbe un'idea molto più ampia e più estesa. Ma bisogna che

il nostro spirito si contenti di quella che i nostri sensi gli presentano, e che la consideri qual è...

Si può, sì, avere un'idea distinta e vera degli accidenti, ma non si può avere tutto al più che un'idea confusa e contraffatta della sostanza, che ne è velata. Quando voi dite « che vi è più realtà oggettiva nell'idea della sostanza che in quella degli accidenti », si deve, in primo luogo, negare che si possa avere un'idea vera della sostanza e quindi che possa esservi in essa una qualche realtà oggettiva; e, di più, quando tale realtà sia stata accordata, non si può dire ch'essa sia più grande di quella che s'incontra nelle idee degli accidenti; visto che quel tanto che essa ha di realtà lo trae dalle idee degli accidenti, sotto i quali, o alla maniera dei quali, noi abbiamo detto di sopra che la sostanza era concepita, facendo vedere che essa non può essere concepita che come qualche cosa di esteso, di figurato, colorato, e così via.

Riguardo a ciò che voi aggiungete « dell'idea di Dio », ditemi, di grazia, poiché voi non siete ancora certo della sua esistenza, come potete sapere che esso ci è rappresentato dalla sua idea come un Essere eterno, infinito, onnipotente e creatore di tutte le cose, ecc.? Quest'idea che ve ne formate non viene piuttosto dalla conoscenza che avete avuto per lo innanzi di lui, in quanto esso vi è stato più volte rappresentato sotto questi attributi? Poiché, a dir vero, lo descrivereste voi così, se non ne aveste mai nulla udito dire di simile? Voi mi direte, forse, che questo non è ora portato che come esempio, senza che definiate ancor nulla di lui. Io l'ammetto; ma badate di non farne dopo un presupposto.

Voi dite « che v'ha più realtà oggettiva nell'idea di un Dio infinito che nell'idea di una cosa finita ». Ma,

innanzi tutto, lo spirito umano, non essendo capace di concepire l'infinità, non può neppure avere, né figurarsi, un'idea, che rappresenti una cosa infinita. E, pertanto, colui che dice una cosa infinita attribuisce ad una cosa che non comprende un nome che egualmente non intende, poiché, siccome la cosa si estende al di là di ogni sua comprensione, così questa infinità, o questa negazione di termini, che è attribuita a questa estensione, non può essere intesa dalla sua intelligenza che è sempre ristretta e rinchiusa da limiti. Di più, tutte quelle alte perfezioni che siamo soliti attribuire a Dio, sembrano tratte dalle cose che ammiriamo ordinariamente in noi, come la durata, la potenza, la scienza, la bontà, la felicità, e così via, alle quali avendo dato tutta l'estensione possibile, noi diciamo che Dio è eterno, onnipotente, onnisciente, sovranamente buono, perfettamente felice, e così via.

E così l'idea di Dio rappresenta, sì, in verità, tutte queste cose, ma essa non ha per questo più realtà oggettiva di quanta ne hanno le cose finite prese tutte insieme, dalle idee delle quali è stata composta questa idea di Dio, e di poi ingrandita nel modo che testé ho descritto. Poiché né colui che dice « eterno » abbraccia col suo pensiero tutta l'estensione di questa durata, che non ha mai avuto inizio e non avrà mai fine, né colui che dice « onnipotente » comprende tutta la moltitudine degli effetti possibili; e così degli altri attributi. Ed infine, di chi si può dire che abbia un'idea di Dio intera e perfetta, cioè tale che lo rappresenti qual è? Come Dio sarebbe poca cosa, se non fosse diverso da come lo concepiamo, e se non avesse che quelle poche perfezioni che osserviamo in noi, benché concepiamo che sono in lui in una maniera molto più perfetta! La

proporzione tra le perfezioni di Dio e quelle dell'uomo non è forse infinitamente minore di quella tra un elefante ed un pellicello? Se, dunque, sembrerebbe ridicolo colui che, formando un'idea sul modello delle perfezioni da lui notate in un pellicello, volesse dire che quest'idea da lui così formata è quella d'un elefante, e che essa lo rappresenta al naturale, perché non si riderà di colui che, formando un'idea sul modello delle perfezioni dell'uomo, vorrà dire che questa idea è quella di Dio stesso, e che lo rappresenta perfettamente? Ed anche, io vi chiedo, in che modo possiamo noi conoscere che quel po' di perfezioni che troviamo in noi si trova anche in Dio? E dopo averlo riconosciuto, quale può essere l'essenza che noi possiamo di là immaginarci di lui? Certamente Dio è infinitamente elevato al di sopra di ogni comprensione; e quando il nostro spirito si vuole applicare alla sua contemplazione, non solamente si riconosce troppo debole per comprenderlo, ma ancora s'acceca e si confonde esso stesso. Ecco perché non è il caso di dire che noi abbiamo un'idea vera di Dio che ce lo rappresenta qual è: basta se, col rapporto delle perfezioni che sono in noi, giungiamo a produrne ed a formarne qualcuna, che, acciandosi alla nostra debolezza, sia anche adatta al nostro uso, non sia al di sopra della nostra portata, e non contenga alcuna realtà, che non abbiamo prima riconosciuto essere nelle altre cose o che per loro mezzo non abbiamo percepito.

(*Quinte obiezioni*, III, §§ 2-4, in Cartesio, *Opere*, vol. I, pp. 453-55, 457-61)

2. Gassendi: atomismo e Provvidenza

Mi piace sottolineare che si parla di « atomo » non nel senso che manchi di parti e sia privo di ogni grandezza, nient'altro quindi che un punto matematico, come si ritiene comunemente (e come interpretano talvolta anche gli eruditi), ma perché sono così solidi e, per così dire, così duri e compatti, che non lasciano spazio alla divisione, né al vuoto; e perché non c'è in natura alcuna forza, che possa dividerli...

In questi nostri tempi si è fatto avanti l'illustre René Descartes che, ritenendo il mondo né finito né infinito, bensì indefinito, afferma tuttavia che la materia, occupando fin dall'inizio la totalità dello spazio, o meglio, essendo essa stessa spazio (egli non distingue infatti lo spazio dall'estensione del corpo, non ammettendo il vuoto), sia stata contratta da Dio in modo tale da ridursi in particelle, che sembrerebbero quasi i frammenti di cui parla Democrito o quelli di Eraclito. Mentre però Epicuro considerava il moto congenito agli atomi, nei quali dura eterno, egli ritiene che Dio abbia attribuito ai singoli frammenti il moto, che resta costante nel complesso del mondo; tuttavia essi, urtandosi l'uno con l'altro, perdono la quantità di moto che l'uno comunica all'altro, cosicché il moto non cessa, ma continua altrove...

Sebbene la tesi che pone gli atomi come principi delle cose appaia al presente più probabile delle altre, si presenta tuttavia in primo luogo la difficoltà se si diano o no in natura gli atomi, anzi, se essi possano o no darsi. Giacché a ciò si oppongono quanti pensano che il continuo non possa essere sottoposto a divisione in modo tale che si pervenga a dei minimi, che siano

non più ulteriormente divisibili; ma che al contrario esso sia divisibile all'infinito, ovvero divisibile in parti sempre divisibili. Di tale parere furono i seguaci di Talete e di Pitagora, come ricordano Plutarco e Stobeo... Li seguirono Aristotele e tutti i Peripatetici, soprattutto in riferimento al libro III della *Fisica*, nel quale Aristotele trascina lo stesso Platone verso la tesi delle divisibilità all'infinito. Dello stesso parere furono anche gli Stoici, secondo Diogene Laerzio e Sesto Empirico; e, per dirla in una parola, i matematici e quanti sono a conoscenza delle difficoltà, che derivano dall'unione di grandezze indivisibili. Perciò appare necessario conoscere in primo luogo le motivazioni con le quali gli assertori degli atomi ne dimostrano l'esistenza — soprattutto Epicuro e il suo emulo Lucrezio, dato che di altri non si conserva simile ricordo; e bisogna indagare di quale tipo siano le difficoltà che si oppongono ad essi.

Si devono soltanto premettere due osservazioni: la prima, che Epicuro parla di elementi fisici indivisibili, ovvero di corpuscoli, nei quali per natura si suddividono in ultima istanza i corpi grandi, e li considera, una volta che si sia pervenuti ad essi, come non più ulteriormente risolubili e divisibili, in modo tale che, finché venisse individuato uno spazio vuoto, in occasione di esso le parti dell'insieme sarebbero separabili; ma le particelle che restano alla fine non contengono più al proprio interno alcun vuoto, e non sono soggette né a separazione né a divisione... La seconda è che Lucrezio insegna non essere motivo per negare l'esistenza degli atomi il fatto che di per sé, e presi separatamente, essi non cadono sotto i sensi; in realtà per

la loro piccolezza, essi si sottraggono a qualunque capacità visiva, anche la più acuta...

④ Ciò premesso, la prima ragione con la quale Epicuro sostiene la necessità di ammettere gli atomi è identica a quella con la quale Aristotele dimostra che esiste una materia prima, ingenerabile e incorruttibile, dalla quale tutte le cose si generano e nella quale alla fine si dissolvono. Epicuro sostiene infatti che quella materia immutabile, non sottoposta a nascita o a corruzione, coincide con gli atomi, e che la differenza sta soltanto nel fatto che egli vuole che la divisibilità trovi un termine ultimo nei corpuscoli indivisibili, mentre Aristotele non descrive una materia che sia l'ultimo residuo della divisione. Questo argomento è contenuto in quel contesto della *Lettera a Erodoto* dal quale abbiamo tratto poco fa la definizione dell'atomo, e il cui senso è questo: poiché la natura nulla crea e nulla distrugge, bisogna che la divisione dei corpi composti lasci come resto qualcosa di indivisibile, di non soggetto al mutamento. Vediamo dunque che la natura risolve i corpi in particelle enormemente piccole...; ma prosegue questa suddivisione soltanto fino a un certo punto, e non li frantuma infinitamente. Infatti la potenza della natura ha limiti precisi; e, poiché per procedere all'infinito sarebbe necessario un tempo infinito, la natura non produrrebbe mai nulla di nuovo se fosse necessario suddividere prima all'infinito la sua opera precedente...

Questo primo argomento... è tale, che in virtù di esso l'opinione famosa e diffusa riguardo alla possibilità di una divisione delle grandezze all'infinito appare, anche a un primo sguardo, tanto paradossale e assurda

che può sembrare molto strano che non sia mai tramontata, e che incontri l'approvazione di tanti uomini illustri. È forse ragionevole avere tra le mani una grandezza definita da ogni parte dai propri confini, e ammettere tuttavia che, all'interno di questi confini, essa sia composta di una infinità di parti, nelle quali può essere suddivisa? Ammettiamo pure che gli argomenti che dimostrano questa infinità siano tali che non sia facilmente possibile controbatterli; perché tuttavia non potremmo sospettare che al fondo di tali argomenti stia la possibilità di un inganno, piuttosto che ammettere una cosa che ci appare tanto stonata, e ripugnante al senso e alla ragione? Non possono trovare soluzione gli argomenti con i quali Zenone dimostra l'inesistenza del vuoto, finché si suppone che possa darsi la divisibilità all'infinito; e tuttavia non c'è nessuno che da quegli argomenti potrebbe essere persuaso dell'inesistenza del moto, poiché l'evidenza della sensazione ci persuade che al di sotto di essi si nasconde un inganno...

Vi furono alcuni filosofi che espulsero dalla fisica una delle due cause, come Empedocle, Democrito, Epicuro, e altri che ritennero ci si dovesse applicare allo studio della sola materia e della sola causa efficiente (che, da quanto si è detto, abbraccia anche quella formale); e ritennero che una cosa fosse agire per natura, altra agire secondo un intendimento; e che gli agenti naturali operassero ogni cosa per una sorta di cieco slancio, sulla base della necessità della materia, non sulla base di un'idea, o di un fine prestabilito. Altri però, in maniera più degna, ritennero che la natura operasse in vista di un fine; ciò soprattutto in Platone, del quale sono note le tesi a proposito delle idee e della causa-archetipo, e in Aristotele che, nei testi di fisica e altrove,

insegna, in polemica con pensatori più antichi, che la natura agisce secondo fini. Di tale questione discuteremo qua e là, in particolare quando si tratterà di esaminare l'uso delle parti degli animali; si può però osservare fin da ora che non sembra esistere alcun agente naturale che non si comporti sulla base di un modello profondamente impresso al suo interno; sebbene ignoriamo quale sia e in qual modo sia conosciuto. Noi vediamo che le opere della natura sono tanto perfette nel loro ritmo, procedono con tanta regolarità, che non possono non essere state regolate secondo direzioni precise. Non è certo necessario che mi preoccupi di dir qualcosa sulla conformazione del corpo, nel suo insieme e nelle sue singole parti, quale si ammira negli animali, nelle piante e in tutte le cose; volgi soltanto la tua attenzione alle opere che sembrano frutto di artificio. Certamente, quando il ragno comincia a tendere i fili della sua tela, quasi fossero un ordito, e li intreccia secondo intervalli prima più radi, poi più frequenti, unendo ordinatamente tutti i fili; quando si prepara, verso il centro, in forma rotonda, una sede nella quale potrà comodamente nascondersi, e dalla quale potrà uscire con facilità, trovando in essa un rifugio sicuro; pensi forse che il ragno non sappia quello che fa, che non abbia in sé l'idea di quell'opera, che compia ogni gesto senza ragione, per una sorta di cieco slancio, per il motivo che alla tua comprensione sfugge in qual modo esso possa capire la propria opera?... Giudicano certo meglio i filosofi, dai quali è derivata l'affermazione che *l'opera della natura è l'opera di un'intelligenza*; poiché davvero ogni effetto naturale conosciuto dimostra che la sua causa ha compreso ciò che stava per fare. Questo tipo di comportamento viene attri-

buito all'istinto; ma quell'istinto, grazie al quale dicono che si conducono gli animali, o è vera e propria intelligenza, oppure è nient'altro che un cieco impulso; ma, se è così, si ripropone la stessa difficoltà: come possa una causa cieca, che non comprende le proprie operazioni, compiere opere tanto perfette, che una causa perspicace e intelligente non potrebbe farlo meglio.

Lo stesso si deve dire riguardo alla finalità. Ogni agente naturale tende infatti a uno scopo preciso, tanto da conseguirlo ogni volta, o almeno, ove sia intervenuto qualche ostacolo, da avvicinarsi ad esso il più possibile. Le stesse realtà naturali, pur non avendo nulla in comune con noi o con menti simili alla nostra, agiscono secondo un fine che è loro prestabilito, dal momento che tendono ad esso e lo conseguono. Noi vediamo, in verità, che nell'animale, nelle piante, in certi oggetti, tutte le parti sono disposte in modo così appropriato in vista di certi fini, che ci stupiamo nell'osservarli; tanto che penetrare la struttura della materia, o la maniera in cui si attua l'azione della causa, non è in nostro potere; dobbiamo tuttavia considerare una fortuna che ci sia concesso di studiare le finalità e di individuarle. Quando contempi il meccanismo elegante, e ingegnosamente costruito, di un orologio, puoi forse pensare che l'artefice, per il fatto di non averti informato del suo disegno, non ne abbia avuto davanti agli occhi la forma e l'impiego delle varie parti? Quando consideri quanto perfettamente siano conformate le parti di un essere animato, e come esse abbiano un impiego per il quale non si sarebbe potuto escogitare nulla di più adatto, dovresti forse pensare che la causa, che ha conferito loro quella forma, sia stata cieca, e abbia ignorato quel che faceva, per il fatto che tu non sei

partecipe di tanta sapienza e capacità? Chiederai se sia dunque necessario attribuire una qualche forma di cognizione ai semi non solo degli animali, ma anche delle piante, delle pietre e di altre cose. Ma, se vuoi che io lo neghi, spiega in qual modo essi compiano la loro opera in maniera tanto perfetta; in qual modo ordinino ogni singola parte a fini precisi. Non so con certezza di quale tipo di cognizione o di sapienza si tratti; da questo non consegue però che non si tratti di niente del genere, poiché potrebbe trattarsi di sapienza e cognizione di tipo particolare. Perché meravigliarsi se la mente dell'uomo, che non conosce neppure se stessa né il modo in cui arriva a conoscere, ignori quali siano le facoltà conoscitive e le forme di conoscenza proprie di altre realtà? Poiché certo si tratta di una forma di conoscenza diversa da quella umana, ed è tanto legata al proprio compito da non potersi estendere a null'altro. Insisterai che è piuttosto Dio che si propone degli scopi, conformando e dirigendo in vista di essi le realtà naturali; ed è appunto per questo motivo che l'opera della natura è opera di una intelligenza. Proprio questo vorrei dimostrare: che tutta quest'abilità, questa sapienza, hanno Dio come autore; vorrei però che tu dicessi perché mai Dio non potrebbe imprimere all'interno di ogni realtà la conoscenza del proprio compito; questo, per non essere costretti ad affermare che le realtà naturali siano nient'altro che meri strumenti, e che Dio le governi in modo tale che esse non compiano nulla di per se stesse. Risponderai che le cose di questo tipo sono incapaci di cognizione; in verità sono incapaci di cognizione umana, e non compiono perciò opere umane; non sono però incapaci di un tipo loro proprio

di cognizione, sulla base del quale compiono opere, che l'uomo non saprebbe né potrebbe costruire.

(*Syntagma philosophicum, Physica*, I, in *Opera omnia*, vol. I, pp. 225-28, 250-51)

3. Cyrano de Bergerac: eternità e pluralità dei mondi.

Infine il vicerè mi disse di meravigliarsi molto che il sistema di Tolomeo, visto che era così poco probabile, fosse stato così generalmente accettato. « Signore — gli risposi — la maggior parte degli uomini, che non giudicano se non sulla base dei sensi, si sono lasciati convincere dai loro occhi e, come colui il cui vascello voga lentamente, crede di restare immobile, e che sia la riva a muoversi, così gli uomini, ruotando insieme alla terra intorno al cielo, hanno creduto che fosse il cielo a girare intorno a loro. Aggiungete a ciò l'insopportabile orgoglio degli umani, che si convincono che la natura non sia stata fatta se non per loro, come se fosse verosimile che il Sole, questo gran corpo quattrocentotrentaquattro volte più grande della terra, non si sia acceso se non per maturare le nespole, e per far crescere i cavoli. Quanto a me, ben lungi dal consentire alla loro insolenza, credo che i pianeti siano dei mondi intorno al Sole, e che le stelle fisse siano anch'esse dei soli che hanno intorno a sé dei pianeti, cioè dei mondi che noi non vediamo da qui a causa della loro piccolezza, e perché la loro luce riflessa non potrebbe giungere fino a noi. Come si potrebbe infatti immaginare in buona fede che questi globi così spaziosi non siano altro che grandi campagne deserte, e che il nostro, per il fatto che ci siamo accampati noi, sia stato

costruito per una dozzina di piccoli superbi? Che!, per il fatto che il Sole misura i nostri giorni e i nostri anni, dobbiamo per questo dire che esso non sia stato costruito se non perché noi non sbattessimo la testa contro i muri? No, no, se questo dio visibile illumina l'uomo, è per accidente, come la fiaccola del re fa luce per accidente al ladro che passa per la via. « Ma — mi disse egli — se, come voi affermate, le stelle fisse sono altrettanti Soli, si potrebbe da ciò concludere che il mondo sia infinito, poiché è verosimile che i popoli di quel mondo che sta intorno a una stella fissa, che voi prendete per un Sole, scoprono ancora al disopra di loro altre stelle fisse, che noi non possiamo percepire di qui, e che in tal modo si arrivi all'infinito ».

« Non dubitatene — risposi; — come Dio ha potuto fare l'anima immortale, ha potuto fare il mondo infinito, se è vero che l'eternità non è altra cosa che una durata senza limiti, e l'infinito un'estensione senza limiti. E poi Dio sarebbe egli stesso finito, supponendo che il mondo non fosse infinito, poiché egli non potrebbe essere là dove non ci sia nulla, e non potrebbe accrescere la grandezza del mondo se non aggiungendo qualcosa alla propria estensione, cominciando a essere là dove prima non era. Bisogna dunque credere che, come noi vediamo di qui Saturno e Giove, se noi fossimo sull'uno o sull'altro di questi pianeti scopriremmo numerosi mondi che noi non percepiamo, e che l'universo sia, all'infinito, costruito in questo modo »...

« Mi resta da provarvi che vi sono dei mondi infiniti in un mondo infinito. Rappresentatevi dunque l'Universo come un grande animale, le stelle, che sono dei mondi, come altri animali al suo interno, che servono a loro volta da mondi a altri popoli, come a noi, ai

cavalli e agli elefanti; e anche noi, a nostra volta, siamo dei mondi per certi esseri ancora più piccoli, come i pidocchi, i vermi, gli acari; questi sono poi la terra per altri esseri impercettibili, così come noi sembriamo un gran mondo a questo piccolo popolo. Può darsi che la nostra carne, il nostro sangue e i nostri spiriti non siano altro che un tessuto di piccoli animali che si alimentano, ci prestano il loro movimento e, lasciandosi condurre dalla nostra volontà, che serve loro da cocchiere, ci conducono a nostra volta, e producono tutta insieme questa azione che noi chiamiamo la vita. Ditemi infatti, vi prego, è difficile credere che un pidocchio prenda il vostro corpo per un mondo, e che quando uno di loro abbia viaggiato da una all'altra delle vostre orecchie, i suoi compagni dicano di lui che ha viaggiato ai due limiti del mondo, o che ha corso dall'uno all'altro polo? »...

« ... Poiché siamo costretti, quando vogliamo risalire all'origine di questo Grande Tutto, ad incorrere in tre o quattro assurdità, è ragionevole prendere il cammino che ci fa inciampare di meno. Il primo ostacolo che ci ferma è l'eternità del mondo; non essendo lo spirito degli uomini abbastanza forte per concepirla, e non potendosi d'altra parte immaginare che questo grande universo così bello, così ben regolato, possa essersi fatto da se stesso, essi hanno fatto ricorso alla creazione; ma, simili a chi si tuffasse nel fiume per timore di essere bagnato dalla pioggia, si salvano dalle braccia di un nano per la misericordia di un gigante. O meglio non se ne salvano, poiché questa eternità che negano al mondo, per non averla saputa comprendere, la danno a Dio, come se fosse più agevole immaginarsela nell'uno che nell'altro. Questa assurdità, o questo gigante

fiaccola
per accidente
per la via

Dio
e l'infinito

osserviamo
derivante
dal nostro
to delle
infinito

Grande Tutto
misterio
artuosa

①

di cui ho parlato, è la creazione. Ditemi infatti, in verità, si è mai concepito come dal nulla possa nascere qualche cosa? Ahimè, tra il nulla e un solo atomo ci sono sproporzioni talmente infinite che il cervello più acuto non potrebbe penetrarle. Bisognerà dunque, per sfuggire a questo labirinto inesplicabile, che voi ammettiate una materia eterna insieme a Dio, e allora non ci sarà più bisogno di ammettere un dio, poiché il mondo avrà potuto essere senza di lui; ma, mi direte, quando vi accordassi la materia eterna, come potrebbe questo caos essersi ordinato da solo? Ah! Ve lo spiego subito. Bisogna, o mio piccolo animale, dopo aver mentalmente separato ogni piccolo corpo visibile in una infinità di piccoli corpi invisibili, immaginarsi che l'universo infinito non sia composto da altro che da questi atomi infiniti, assai solidi, incorruttibili e semplici, alcuni dei quali sono cubici, altri a forma di parallelogrammi, altri sono angolari, altri rotondi, altri ovali, e tutti agiscono in maniere diverse secondo la loro figura; e che le cose stiano in questo modo: posta una palla d'avorio rotonda in un luogo ben liscio, alla minima spinta che le avrete dato essa starà un mezzo quarto d'ora senza fermarsi. Aggiungo che, se fosse così perfettamente rotonda come lo sono alcuni di questi atomi di cui sto parlando, non si fermerebbe mai. Se dunque l'arte è capace di piegare un corpo al moto perpetuo, perché non potremo credere che possa farlo la natura? Accade lo stesso per le altre figure, tra le quali l'una, come quadrata, richiede il riposo perpetuo, le altre un movimento laterale, altre ancora un mezzo movimento, come di trepidazione... Ora il fuoco, che è il costruttore delle parti e della totalità dell'universo, ha spinto e riunito in una quercia la quantità di figure

necessarie a comporre questa quercia. Ma, mi direte, come può il caso aver riunito in uno stesso luogo tutto ciò che è necessario a produrre questa quercia? Io vi rispondo che non è strano che la materia così disposta abbia formato una quercia; strano sarebbe stato se, essendo la materia così disposta, la quercia non si fosse prodotta; con certe figure in quantità di poco minore sarebbe venuto fuori un olmo, un pioppo, un faggio; con certe altre figure in meno, avremmo avuto la mimosa, un'ostrica col guscio, un verme, una mosca, una rana, un passero, una scimmia, un uomo. Quando, gettati tre dadi su un tavolo, esce una coppia di due, oppure un tre, un quattro e un cinque, oppure due sei e un uno, voi direte: che gran miracolo! su ogni dado è uscito lo stesso punto, quando potevano uscirne tanti altri; che gran miracolo! sono usciti tre punti che si susseguono; che gran miracolo! sono usciti per l'appunto due sei, e l'opposto dell'altro sei. Sono certo che, uomo di spirito quale siete, non farete mai queste esclamazioni, poiché, dal momento che sui dadi c'è soltanto una certa quantità di numeri, è impossibile che non ne esca qualcuno. Dopo di ciò vi meravigliate del fatto che questa materia, mescolata alla rinfusa, al capriccio del caso, abbia potuto formare un uomo, visto che alla costruzione del suo essere era necessaria una grande quantità di cose. Non sapete, dunque, che un milione di volte questa materia, incamminandosi verso il disegno di un uomo, si è fermata a dar forma ora a una pietra, ora a del piombo, ora al corallo, al fiore, alla cometa, e tutto questo a causa della quantità maggiore o minore di figure che necessitavano, o non necessitavano, per disegnare un uomo. Tanto che non c'è da meravigliarsi che, tra un'infinità di materie che cam-

bianco e si mescolano senza sosta, esse si siano imbattute nella realizzazione di quei pochi animali, vegetali e minerali che noi vediamo, non più di quanto ci sia da meravigliarsi che su cento colpi ai dadi esca una coppia, poiché è impossibile che da questo rimescolarsi non derivi qualcosa, e questo qualcosa desterà sempre la meraviglia di qualche stordito, che non saprà mai quanto poco è mancato che essa non fosse.

(*Estats et empires de la Lune*, in *Oeuvres diverses*, vol. I, pp. 15-17, 121-22, 130-35)

4. Bayle: il dibattito sull'anima delle bestie.

RORARIUS (*Gerolamo*). Nunzio di Clemente VII alla corte di Ferdinando di Ungheria, ha composto un'opera che merita di essere letta. In essa tenta di dimostrare non soltanto che le bestie sono animali ragionevoli, ma altresì che esse si servono della ragione meglio degli uomini... Questo libro non è scritto male, e contiene una quantità di fatti singolari sulla industriosità delle bestie, e sulla malizia dell'uomo. Quelli che riguardano l'abilità degli animali mettono in imbarazzo sia i seguaci di Descartes che quelli di Aristotele (Nota 1): i primi negano che le bestie abbiano un'anima, i secondi sostengono che ne hanno una dotata di sentimenti, di memoria e di passioni, ma non di ragione. È un peccato che il parere di Descartes sia così difficile a sostenersi, e così lontano da ogni verosimiglianza, perché esso è per altro verso assai vantaggioso alla vera fede (Nota 2) ed è l'unico motivo che impedisce ad alcuni di allontanarsene. La posizione di Descartes non è esposta alle conseguenze, assai pericolose, cui va incontro l'opi-

* (1648-1654). *Dei quadrati*...
1648, Parigi, Crangy, 1648 (a cura di Verdi)

nione ordinaria. Non da poco si è sostenuto che l'anima delle bestie è ragionevole. I filosofi delle scuole si ingannano di grosso se, respingendo tale posizione, si convincono di poter evitare le conseguenze dannose dell'opinione che assegna alle bestie l'anima sensitiva (Nota 3). Questi signori non sono a corto né di distinzioni, né di eccezioni, né di audacia, per decidere che gli atti di questa anima non varcano mai certi limiti precisi che essi stessi prescrivono; ma tutto questo parlare confuso ed impenetrabile non serve per stabilire una differenza specifica tra quell'anima e l'anima umana (Nota 4), e non è verosimile che essi possano mai escogitare una spiegazione migliore di quelle che hanno avanzato finora. L'autore che ha meglio confutato Descartes a proposito dell'anima delle bestie, ci avrebbe fatto gran piacere se avesse potuto raddrizzare l'opinione comune.

Nota 1. — Non c'è bisogno di dimostrare ciò per quanto riguarda i cartesiani; non c'è nessuno che non riconosca che è difficile spiegare come pure macchine possano fare ciò che fanno gli animali. Dimostriamo dunque soltanto che il Peripatetismo si trova in un estremo imbarazzo quando deve dar ragione della loro condotta. Ogni peripatetico che sente dire che le bestie sono soltanto automi, obietta anzitutto che un cane che sia stato bastonato per essersi gettato su di un piatto di carne, non vi si avvicina più, quando vede il padrone minacciarlo con un bastone. Ma, per mostrare che questo fenomeno non può essere spiegato da colui che lo propone, basta dire che, se l'azione di questo cane è accompagnata da conoscenza, bisogna necessariamente che il cane ragioni; bisogna che confronti il presente con il passato, e che ne tragga una conclu-

Quadrato...
...impunito (1648, Parigi, Crangy, 1648, a cura di Verdi)

sione; bisogna che si ricordi sia dei colpi che gli sono stati dati, sia del perché li ha ricevuti; bisogna che sappia che, se si gettasse sul piatto di carne che colpisce i suoi sensi, compirebbe la stessa azione per la quale è stato battuto; che concluda che, per evitare dei nuovi colpi di bastone, deve tenersi lontano da quella carne. Non si tratta forse di un vero e proprio ragionamento? Potete spiegare questo fatto supponendo semplicemente un'anima che sente, ma senza riflettere sui propri atti, senza capacità di ricordare, senza istituire paragoni fra due idee, senza trarre alcuna conclusione? Esaminate bene gli esempi, che vengono messi insieme, e che si obiettano ai Cartesiani; voi troverete che provano che le bestie paragonano i fini ai mezzi, e che in alcune occasioni preferiscono l'onesto all'utile; in una parola, che si conducono secondo le regole dell'equità, e della riconoscenza...

Nota 2. — Ciò che porta i Cartesiani a dire che le bestie sono automi è il fatto che, secondo loro, ogni materia è incapace di pensare. Non si contentano di affermare che soltanto le sostanze spirituali sono capaci di riflettere e di concatenare una lunga serie di ragionamenti; sostengono che ogni pensiero — lo si chiami riflessione, meditazione, passaggio dall'antecedente al conseguente, oppure sensazione, immaginazione, istinto — è di natura tale che la materia più sottile e più perfetta non ne è capace e che può trovarsi soltanto nelle sostanze incorporee. Non esiste uomo che non possa, attraverso questo principio, convincersi dell'immortalità della propria anima; ciascuno sa di pensare, e di conseguenza, se ragiona alla maniera cartesiana, non può dubitare di essere, fintanto che pensa, distinto

dal corpo: da ciò deriva che, sotto questo rispetto, egli è immortale, poiché la mortalità delle creature non consiste in altro se non nell'essere composte da diverse parti di materia, che si separano le une dalle altre. È un gran vantaggio per la religione; ma sarà pressoché impossibile conservarlo con ragioni filosofiche, se si concede che le bestie hanno un'anima materiale che muore insieme al corpo; un'anima, dico, le cui sensazioni e i cui desideri sono la causa delle azioni che le vediamo compiere... Tutte le prove del peccato originale, prese a prestito dalle malattie e dalla morte alle quali sono soggetti i neonati, crollano nel momento in cui supponete che le bestie sentano: esse sono soggette al dolore e alla morte, pur se non hanno mai peccato. Così, ragionate male quando venite a dirci che « i neonati soffrono il male, e muoiono, dunque sono colpevoli »; ponete infatti un falso presupposto, smentito dalla condizione delle bestie, cioè che « chi non ha mai peccato non può soffrire il male ». Si tratta tuttavia di un principio di estrema evidenza: esso discende necessariamente dalle idee che ci facciamo della giustizia e della bontà di Dio, è conforme all'ordine immutabile, a quell'ordine dal quale chiaramente concepiamo che Dio non si discosta. L'anima delle bestie altera questo ordine, e rovescia queste idee così distinte; bisogna dunque convenire che gli automi di Descartes favoriscono all'estremo i principi secondo i quali noi giudichiamo dell'essere infinito, e con i quali sosteniamo l'ortodossia...

Nota 3. — Non c'è niente di più divertente che vedere con quanta autorità gli scolastici si intromettono ad assegnare dei limiti alla conoscenza animale. Vogliono che le bestie non conoscano altro che gli oggetti

singoli e materiali, che amino soltanto l'utile e il piacevole, che non possano riflettere sui propri sentimenti e sui propri desideri, né concludere a una cosa partendo da un'altra. Si direbbe che abbiano frugato più felicemente nelle facoltà e negli atti dell'anima delle bestie di quanto i più esperti anatomisti abbiano fatto nelle viscere dei cani. La loro temerità è tanto grande che, se anche il caso avesse voluto che trovassero la verità, sarebbero egualmente indegni di lode, e perfino di scuse. Ma concediamo loro respiro su questo punto; accordiamo tutto quello che suppongono: che cosa sperano di ricavarne? Immaginano forse che in questo modo otterranno da una persona che sappia ragionare, che sia necessario convenire che l'anima umana non è della stessa specie di quella delle bestie? È una pretesa chimerica. A chiunque sappia giudicare appare evidente che qualsiasi sostanza che abbia un qualche sentimento sa di sentire, e che sostenere che l'anima dell'uomo conosca attualmente un oggetto senza sapere di conoscerlo sarebbe più assurdo del sostenere che l'anima del cane veda un uccello senza sapere di vederlo. Ciò dimostra che tutti gli atti della facoltà sensitiva sono, per la loro natura e per la loro essenza, riflessi su se stessi...

Dicono che l'anima delle bestie percepisce tutti gli oggetti dei cinque sensi esterni, che giudica che tra questi oggetti alcuni le convengono, altri le sono nocivi, e che, in conseguenza di questo giudizio, desidera quelli che le convengono e aborre gli altri; che, per fruire dell'oggetto al quale aspira, trasporta i suoi organi là dove esso si trova, mentre, per fuggire l'oggetto che aborre, allontana i suoi organi dal luogo in cui esso si trova. Da tutto ciò concludo che, se essa non produce

altri atti, nobili quanto quelli della nostra anima, non è per sua colpa, né è perché essa sia di natura meno perfetta dell'anima dell'uomo; è soltanto che gli organi che essa anima non assomigliano ai nostri. Chiedo a questi signori se troverebbero giusto affermare che l'anima di un uomo sia di un'altra specie all'età di trentacinque anni che all'età di un mese, oppure che l'anima di un frenetico, di un ebete, di un vecchio che torna bambino, non sia, per quanto riguarda la sua sostanza, altrettanto perfetta di quella di un uomo nel pieno delle sue facoltà. Essi rifiuterebbero certamente questo pensiero come un errore grossolano, e farebbero bene, poiché è certo che la stessa anima, che nei bambini sa solo sentire, medita e ragiona solidamente in un uomo fatto; e che la stessa anima, che fa ammirare il proprio razziocinio e il proprio spirito in un uomo grande, non saprebbe far altro che vaneggiare in un vecchio, compiere stravaganze in un folle, sentire in un bambino. Si commetterebbe un errore crasso se si pretendesse che l'anima dell'uomo sia suscettibile soltanto dei pensieri che ci sono noti. C'è un'infinità di sensazioni, passioni e idee delle quali la nostra anima è capace, sebbene non ne sia mai affetta durante questa vita; se fosse unita a organi differenti dai nostri, penserebbe in modo diverso da quanto fa ora; e le sue modificazioni potrebbero essere molto più nobili di quelle che registriamo noi...

È agevole applicare tutto questo all'anima delle bestie. Ammettono che sente i corpi, li discerne, ne desidera alcuni, ne aborre altri. È abbastanza; essa è dunque una sostanza che pensa, è quindi capace in generale di pensiero; può ricevere ogni sorta di pensieri;

può ragionare, può conoscere il bene, gli universali, gli assiomi di metafisica, le regole della morale, ecc...

Non possiamo pensare senza inorridire alle conseguenze di questa dottrina: *l'anima dell'uomo e l'anima delle bestie non differiscono sostanzialmente, sono della stessa specie; l'una acquista conoscenze più ampie dell'altra, ma si tratta soltanto di vantaggi accidentali, dovuti a un'istituzione arbitraria*. Questa dottrina discende necessariamente e inevitabilmente da quanto s'insegna nelle scuole riguardo alla conoscenza animale. Da ciò consegue che, se le anime delle bestie sono materiali e mortali, lo sono anche le anime degli uomini; se l'anima dell'uomo è una sostanza spirituale e immortale, lo è anche l'anima delle bestie. Conseguenze orribili, da qualsiasi parte ci si volga; perché, se per evitare l'immortalità dell'anima delle bestie supponiamo che l'anima dell'uomo muoia con il corpo, viene a cadere la dottrina di un'altra vita, e si scalgano i fondamenti della religione. Se, per conservare alla nostra anima il privilegio dell'immortalità, la estendiamo a quella delle bestie, in quali abissi ci troveremo? che cosa faremo di tante anime immortali? ci sarà anche per loro un paradiso e un inferno? passeranno da un corpo all'altro? saranno annientate a misura che le bestie muoiono? Dio creerà incessantemente una infinità di spiriti, per ripiombarli subito nel nulla?...

Nota 4. — Si è fatto gran caso, con molta ragione, di un libro che ha per titolo *Il viaggio nel mondo di Descartes* (il padre Daniel^{*} gesuita, passa come l'autore di quest'opera). Vi si trovano grandissime difficoltà proposte ai Cartesiani in maniera gradevole e vivace. Quelle che riguardano il carattere meccanico dell'anima

degli animali sono, mi sembra, le migliori che si possano proporre. L'autore ammette sinceramente che i Peripatetici sono stati all'inizio assai poco abili contro questo grande paradosso di Descartes, e che i seguaci di quest'ultimo ne hanno tratto grandi vantaggi. Egli si serve abilmente delle conseguenze spiacevoli che si possono inferire da questo paradosso; mostra infatti che gli argomenti dei Cartesiani conducono a giudicare che gli altri uomini siano macchine... Il Cartesiano non ha finito di rovesciare, di rovinare, di annientare l'opinione degli Scolastici sull'anima delle bestie, che egli dimostra che è possibile batterlo con le sue stesse armi, mostrargli che prova troppo e che, se ragiona in modo conseguente, rinuncerà a opinioni che non potremmo abbandonare senza esporci al ridicolo, e senza ammettere delle patenti assurdità: dov'è infatti l'uomo che oserebbe dire che soltanto lui pensa, e che tutti gli altri sono delle macchine?

(*Dictionnaire historique et critique*, voce *Rorarius*, vol. IV, pp. 76-87)

* *Calixte Daniel (1629-1685). Voyage du monde de Descartes.*