



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

LIBERTINISMO

In modo solo apparentemente paradossale, per avere una comprensione non superficiale della natura del gesuitismo è necessario avere una adeguata comprensione di quel movimento che sembra essere il suo opposto complementare, il libertinismo, con il quale, tuttavia, la *Societas* condivide alcune posizioni (sebbene, come è ovvio, con diverse finalità) e al quale fornisce, suo malgrado, non pochi strategici argomenti.

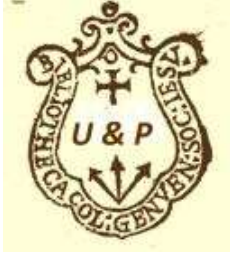
È proprio a causa di questa complessa, frastagliata e mutante interrelazione tra i due movimenti che si è deciso di far riferimento a fonti caratterizzate da diverse impostazioni ideologiche. A prescindere, comunque, dai testi citati in nota, si ritiene opportuno indicare alcune opere, di carattere generale ma adeguatamente approfondite, per una soddisfacente interpretazione del libertinismo:

Jonathan I. ISRAEL, *Enlightenment Contested*, Oxford: Oxford University Press, 2006
Jonathan I. ISRAEL, *Radical Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press, 2001
Giorgio SPINI, *Ricerca dei libertini*, Firenze: La Nuova Italia, 1983 [I ed. Roma, 1950]
Sergio ZOLI, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista*, Firenze: Nardini Editore, 1997
Sergio ZOLI, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo*, Bologna: Cappelli, 1989
nonché l'amplissima bibliografia, sempre di Zoli, *L'Europa libertina (secc. XVI-XVIII)*
Bibliografia generale, Firenze: Nardini, 1997

“Il padre gesuita Garasse scrisse un'opera aspramente polemica, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ces temps, ou prétendus tels*, in cui definiva il libertino come colui che identificava Dio con la natura e negava la trascendenza, la realtà dei miracoli, l'immortalità dell'anima e il destino oltremondano dell'umanità. Il libertino sostituiva al libero arbitrio e alla responsabilità morale individuale il determinismo naturalistico. Il libertino riteneva tutti i religiosi degli opportunisti politici, e i sacerdoti degli impostori. Il libertino abbracciava un'etica basata sugli istinti. Come scriveva padre Garasse, ‘vi sono pochi spiriti liberi (*beaux esprits*) nel mondo, e [...] non sono capaci di credere alla nostra dottrina. Non parlano apertamente ma in segreto e tra altri spiriti liberi, confidenti e cabalisti’. Proponeva un assioma fondamentale dal quale derivavano le loro dottrine: ‘i libertino sono spiriti liberi, persone curiose che cercano di penetrare nel segreto delle cause naturali’. E' una definizione che avrebbe fatto anche di Galileo un libertino.”

Cfr: Edward Muir, *Guerre culturali. Libertinismo e religione alla fine del Rinascimento*, Roma: Laterza, 2008, p. 73-77.

“E' la definizione stessa di libertino che merita di essere riconsiderata e ridiscussa. Il libertino dello Spini, malgrado le difficoltà e le cautele che l'autore avanza nella sua ricerca, è delineato senza incertezze o ambiguità. E' colui che sostiene la tesi dell'impostura religiosa, è l'erede di una cultura anticristiana di origini medievali, mantenuta viva nel Rinascimento e fino alla metà del XVII secolo



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

da quell'aristotelismo eterodosso destinato a essere spazzato via dalla nuova scienza, è il nemico dichiarato della scienza e della filosofia nuove. Ma è, principalmente ed essenzialmente, colui che si oppone alla religione, che dà alla religione una lettura politica, che colloca le religioni storiche all'interno di quel continuo e ciclico dissolversi al quale sarebbe destinato lo stesso genere umano e la sua storia. E' la religione, in effetti, la pietra di paragone che permette di identificare, in negativo, il libertino, e a distogliere ogni dubbio in proposito Spini stesso dichiara che oggetto specifico della sua indagine è proprio la storia religiosa del XVII secolo. Una storia religiosa, inoltre, che troverebbe nella Riforma il suo rinnovamento ideale e morale e nell' 'illuminismo filantropistico' l'erede delle istanze più vere e profonde della Riforma stessa. Ma, ferma restando la funzione moderna e centrale svolta dalla Riforma protestante nella cultura europea, è tuttavia indubbio che, alla creazione di quella libertà intellettuale e di quella tolleranza pratica che saranno esemplarmente espressi dall'Olanda di Bayle, non dovevano essere estranee quelle stesse tendenze eterodosse e libertine che solcarono la cultura europea del XVII secolo."

Cfr.: Lorenzo Bianchi, *Il libertinismo in Italia nel XVII secolo*, "Studi storici", 1984, 3, p. 663-664.

Libertinismo

Il termine libertinismo si riferisce ad un movimento culturale che ebbe vasta diffusione nella Francia del XVII secolo. L'origine della parola è tuttavia più antica: risale alle sette del "libero spirito" nate nel secolo XIII in Italia, Francia e Germania.



Nella presunta profezia tratta da Gioacchino da Fiore dell'avvento di un'età dello Spirito, queste sette credevano in una sorta di panteismo e praticavano una libertà di costumi specie di quelli sessuali. La vita dell'uomo è strettamente naturale e nella natura è la perfezione divina. Gli istinti non vanno frenati e non esiste peccato se ci si comporta seguendo le spinte naturali del piacere fisico.

I primi libertini

Una setta di libertini francesi è presente nel 1525 circa, a Lilla e a Parigi, diffusasi con la protezione dalla stessa sorella del re Francesco I: Margherita di Navarra.

Anche nella cupa e severa



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

Ginevra comparvero i libertini fortemente combattuti da Calvino con gli scritti e con il rogo.

Nei libertini di questo periodo sono evidenti i riflessi culturali del Rinascimento esaltante la naturalità dell'uomo con in più un'interpretazione teologica della redenzione di Cristo che ha portato secondo loro ad un rinnovamento non solo dello Spirito ma anche del corpo dell'uomo. Con la redenzione del corpo di Cristo è stata restituita all'uomo anche la purezza della carne come ai tempi biblici dell'Eden di Adamo. Per questo ogni desiderio naturale non va represso moralisticamente ma soddisfatto per volontà di Cristo redentore.

Sempre in età rinascimentale il termine libertino era usato per denigrare sette religiose come quella dell'olandese David Joris che praticava un'anarchia morale rifacendosi ad un'interpretazione di San Paolo della "nuova alleanza" che si contrapponeva alla legge mosaica sostituendovi l'amore e la grazia.

Nel Seicento con il termine libertini non si indicano più i sostenitori di costumi riprovevoli giustificati da motivazioni religiose ma coloro che si sono allontanati dalla vera fede e che sono caduti nella dissolutezza morale. Non sempre il termine veniva interpretato negativamente ma poteva anche significare "esprit fort", uno spirito forte: una mente che tendeva all'estremizzazione ma convinta delle sue posizioni.

Il termine libertino stava quindi ad indicare tre significati sia nel linguaggio comune che tra i filosofi:

- il libertino era un depravato
- un ateo dedito solo ai piaceri del corpo
- un filosofo scettico

Una di queste definizioni non escludeva l'altra, anzi autori cristiani sostenevano come un comportamento licenzioso spesso portasse all'abbandono della fede e viceversa un atteggiamento di critica o incredulità nei confronti della Chiesa fosse causa di depravazione morale. Certo questo poteva essere vero per i più rozzi e incolti ma esisteva anche un "libertinage erudit" (libertinaggio erudito) proprio di personaggi intellettualmente di rilievo.

Cattolici e protestanti sostenevano che la decadenza della morale e in particolare la sessualità senza regole era l'effetto della mancanza di fede. La licenziosità morale veniva in genere riportata al naturalismo metafisico rinascimentale come già si è detto, ma in particolare i cattolici accusavano la teoria della predestinazione calvinista come causa del comportamento libertino. Infatti, essi dicevano, se la salvezza o la dannazione dell'uomo dipendono dalla predestinazione divina che già ha deciso del destino ultraterreno allora nulla servirà e varrà il comportamento dell'uomo per modificare quanto già fissato; tanto vale peccare fortemente ("pecca fortiter") come diceva Lutero, perché solo chi cade nel fondo dell'abisso del peccato può far rinascere la sua fede per risalire alla salvezza.



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

Ma in vero anche la teoria della "facile devozione" dei gesuiti, antitetica a quella calvinista, poteva portare alla stessa conclusione. Ne troviamo un chiaro esempio nel quietismo italiano a proposito del processo di Miguel de Molinos condannato dal Sant'Uffizio nel 1682: sosteneva l'eretico de Molino che se è vero che il nostro corpo da Adamo in poi è definitivamente preda del demonio, se



misticamente e asceticamente liberiamo la nostra anima dalla carne allora nulla importerà se questa finirà di corrompersi con i piaceri terreni. L'anima rifugiata nella contemplazione sarà ormai salva.

Si è sempre voluto sostenere un nesso tra libertinismo filosofico e quello morale per cui si attribuiva al primo la causa del secondo. In realtà questo nesso causale non era nelle intenzioni di chi in origine aveva formulato quella dottrina ma piuttosto la si prendeva a pretesto per giustificare certi comportamenti morali come, in particolare, quello della libertà sessuale; e talora gli avversari della dottrina in questione usavano questa pretesa conseguenza morale per discreditarla.

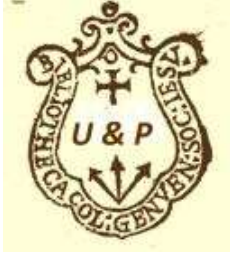
Il libertinismo del popolo (Un poeta popolare libertino)

*Ce monde icy n'est qu'une misère
Et l'autre n'est qu'une chimère
Bienheureux qui f...e qui boit
J'y vivray tousjour de la sorte,
Priant le bon Dieu qu'ainsi soit
Jusqu'a ce qu'un Diable m'emporte.*

"Questo mondo è una miseria, e l'altro non è che una chimera. Fortunato chi f... e beve. Io affiderò la mia vita alla fortuna pregando il buon Dio che sia così fino alla fine quando un Diavolo mi trascini via."(Claude de Blot l'Eglise)

In effetti questa concezione era largamente diffusa nel libertinismo del Seicento che associava all'indifferenza religiosa il nichilismo morale: era questo un libertinismo popolare diffuso in Francia sia tra i nobili che tra i borghesi che lo praticavano non motivati da anticlericalismo ma piuttosto per generica indifferenza ai precetti della Chiesa.

I progressi della scienza ma soprattutto il disgusto per gli orrori di cui si erano macchiati sia i cattolici che i protestanti nelle fanatiche guerre di religione, allontanavano sempre di più dalla fede gli spiriti moderati e pacifici.



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

Naturalmente i libertini si opponevano ai tentativi d'ingerenza della Chiesa romana nel regno di Francia e questo può spiegare il fatto che essi vennero in genere tollerati e non subirono persecuzioni in uno Stato, sostanzialmente laico, che applicava molto blandamente le leggi che punivano le offese alla religione come la bestemmia e l'ateismo.

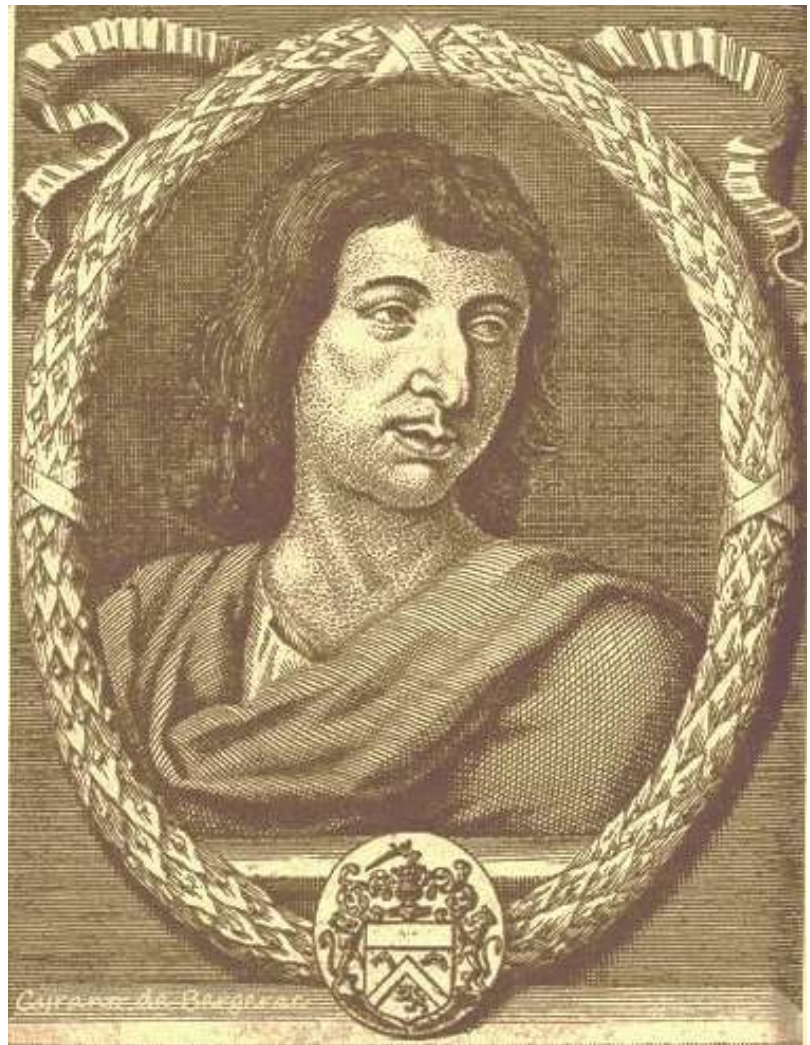
Si diffondono in questo periodo in Francia testi d'intellettuali e letterati libertini che affermano di non credere tanto alla filosofia o alla scienza quanto al buon senso che ci fa apprezzare le gioie della vita: essi si proclamano credenti ma lasciano ai teologi le questioni di fede che per loro rimangano misteri che non ritengono debbano essere chiariti alla luce di una ragione debole e insufficiente. Del resto questi stessi motivi si erano presentati sia nei mistici medioevali che nella Riforma che condannava duramente i tentativi della miserabile logica umana di penetrare le verità di fede.

Al contrario vi sono quelli che con stringenti argomentazioni razionali tratte dallo scetticismo concludono che l'unica verità è nella Rivelazione ma essi non hanno nessun interesse per le verità religiose per cui le affermazioni di fede dei libertini sembrano essere più che altro strumenti per evitare persecuzioni e tribolazioni.

Il mondo dei libertini è molto variegato: tra di loro vi sono atei convinti come Cyrano de Bergerac che s'ispira alla filosofia di

Tommaso Campanella da lui frequentato a Parigi, o quelli come Gassendi che credevano in Dio e nella vita eterna ma non si interessavano delle dispute teologiche.

Libertini furono nel 600 filosofi, letterati, magistrati, uomini politici che agendo in segreto o in ristretti circoli aristocratici, con pubblicazioni anonime e clandestine cercarono d'influenzare il potere politico rimanendo nascosti alla pubblica opinione.





Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

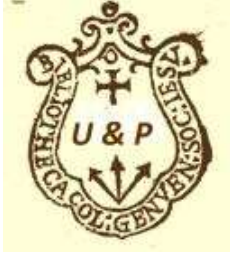
Schede di approfondimento di argomenti generali



Il libertinismo filosofico erudito

Pierre Bayle (1647-1706) sostiene un deciso scetticismo tanto che, sia coloro che lo contestavano, che i suoi discepoli, considerarono ipocrite le sue professioni di credente. In realtà egli di fronte al dilagante razionalismo illuministico credette bene rifugiarsi in quella che definiva la "religione del cuore". La sua era una tipica posizione libertina che scetticamente contestava ogni tipo di giustificazione razionale delle verità cristiane e nello stesso tempo dichiarava in buona fede, sia pure superficialmente, la sua fede cristiana. Questo non bastò a persuadere i suoi contemporanei che lo giudicarono sempre uno scettico anticristiano sebbene egli sostenesse che anche un ateo può avere una profonda vita morale e citava in primo luogo Spinoza. Così nonostante la sua sincera buona fede non gli si credette e dopo di lui, specie nel Settecento, il termine "libertino" venne definitivamente assimilato a quello di "depravato".

L'abate Pierre Gassend detto Gassendi (1592-1655) fu sempre considerato durante tutta la sua vita un buon sacerdote, rispettoso della ortodossia cattolica e scrupoloso nei suoi doveri spirituali tanto che venne apprezzato persino dalla Compagnia di Gesù. Nelle "Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos" (1624) egli inizia a configurare il suo pensiero filosofico con una critica distruttiva alla filosofia aristotelica ma in effetti, dichiarava lui stesso, la sua era una contestazione diretta alla metafisica in quanto tale che pretende di attingere verità assolute quando la conoscenza dell'uomo è inevitabilmente relativa. Lo stesso scetticismo egli esprimeva anche per le verità scientifiche e, sebbene egli sia stato il più grande divulgatore delle scoperte astronomiche di Galilei, egli in effetti non aveva colto il sottofondo matematico delle scoperte galileiane e pensava invece che la fisica non fosse altro che una semplice constatazione di fatti naturali. La fama di Gassendi nel Seicento si dovette soprattutto alla sua opera di autenticazione e di difesa del pensiero di Epicuro, falsificato da incrostazioni cristiane. Da questa base materialista egli quindi elaborò la sua dottrina fondata sulla pura e semplice conoscenza sensoriale che non potrà mai andare oltre i fenomeni per attingere la metafisica cosa in sé. Nessuna verità religiosa potrà essere sostenuta con argomentazioni razionali. I convincimenti metafisici e morali degli uomini variano a seconda delle situazioni storiche, delle società, delle zone geografiche. Era la stessa constatazione finale di Cartesio che insoddisfatto della cultura astratta ricevuta al rinomato collegio gesuita de La Fleche, era andato alla ricerca nel "gran libro del mondo" di principi universali tali da risolvere i problemi pratici dell'esistenza. Ma mentre Cartesio crede di trovare queste norme universali di comportamento nella scoperta nella sua stessa ragione delle regole del metodo che portano a verità assolute, Gassendi nega che possano esistere



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

verità razionali definitive: solo la Rivelazione, per chi crede, può soddisfare l'ansia di certezze dell'uomo.

Il libertinismo radicale

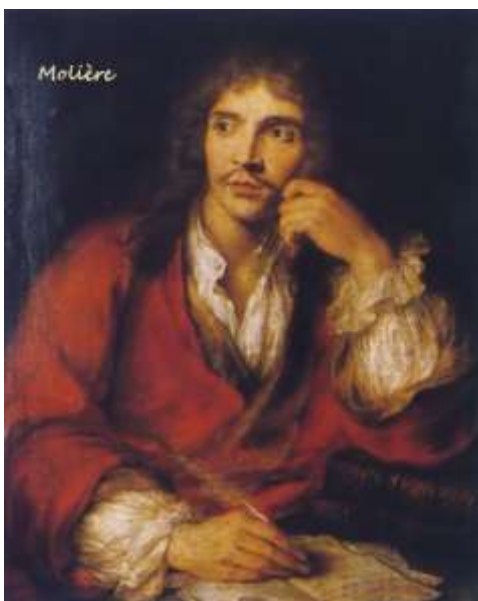
Le tesi più estreme dei libertini le troviamo elaborate nell'opera "Theofrastus redivivus" pubblicata anonima intorno al 1660. Questo testo si rifà al "De tribus impostoribus" risalente all'età medioevale ed attribuito a Federico II ma anch'esso pubblicato anonimo. Dio non esiste, gli uomini hanno creduto in Lui per il loro timore superstizioso e perché così fanno credere loro i potenti che si servono della religione come "instrumentum regni"; l'uomo si differenzia dagli animali solo per l'uso della parola e la stessa anima si riduce a parola. Ogni comportamento dell'uomo mira al piacere e perciò l'unica regola dei rapporti sociali è quella che impone di non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te.



L'eredità del libertinismo

La filosofia libertina con il suo carattere volutamente antisistemico rimane difficile da definire nei suoi contorni precisi. Essa è piuttosto una dottrina che mira negativamente a distruggere le false convinzioni umane sulla metafisica, sulla pretesa assolutezza delle scienze mettendo in evidenza la precarietà delle opinioni umane relative e transitorie. I libertini si rifacevano ai grandi pensatori del passato e del Rinascimento, pur ritenendosi svincolati dall'eredità della tradizione filosofica; il loro stesso antiaristotelismo era diretto non tanto alla filosofia aristotelica quanto a metterne in discussione la concezione della scienza che ancora dominava nel '600.

Al libertinismo va riportata la definitiva crisi della filosofia scolastica e il diffondersi dell'indifferenza religiosa nei confronti della autorità della gerarchia ecclesiastica bersagliata spesso dalla satira di letterati e commediografi come quella del libertino Molière [1] intimo amico di



Gassendi. Della loro critica agli aspetti più contrari al senso comune della filosofia cartesiana, ne consegue una sintesi fra il pensiero di Cartesio e quello di Gassendi, che dava così una certa dignità filosofica al libertinismo erudito. Il libertinismo non durò a lungo come dottrina filosofica ma condusse lo spirito scettico e laico del '500 fino agli esiti del libero pensiero illuminista. In fondo furono proprio i libertini a proteggere lo spirito libero rinascimentale dall'ondata repressiva della Controriforma e tramandarlo alla futura libertà di pensiero. L'eredità del libertinismo oggi più che coglierla in polemici liberi pensatori la si può ritrovare ogniqualvolta la Chiesa interviene negli aspetti secolari dell'uomo e nelle istituzioni sociali facendo così riaffiorare ondate di anticlericalismo.

Per quanto riguarda l'aspetto più noto del libertinismo, quello della morale sessuale oggi, almeno in Occidente, nessuno che voglia usufruire della propria libertà sessuale



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

ritiene di dover giustificare filosoficamente le sue tendenze. L'importanza dell'eredità libertina è da vedere piuttosto nella separazione della fede dal dibattito scientifico e dalle argomentazioni razionali. In questo senso i libertini rinnovarono di fronte all'attacco della Controriforma le esigenze di separazione tra fede e ragione che si possono far risalire all'alto medio evo quando con Occam si affermò la soluzione del problema dell' "intellectus fidei" (comprensione razionale della fede) con la separazione di filosofia e teologia, di scienza e fede.

Note

1. Il personaggio di Tartuffe riunisce in sé una satira corrosiva contro i gesuiti, i giansenisti e i preti che si atteggiavano a mistici

Bibliografia

- G. De Ruggiero, *Storia della filosofia, parte III: Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari 1967
G. Spini, *Ricerca dei libertini*, Firenze 1985
G. Spini, "Alcuni appunti sui libertini italiani", in *Il libertinismo in Europa*, Milano-Napoli 1980
G. Muresu, "Chierico e Libertino", in *Letteratura Italiana, V. Le Questioni*, Torino 1986

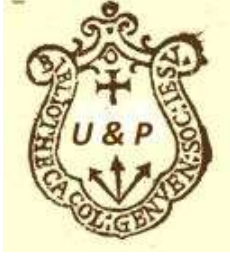
Da Wikipedia, l'enciclopedia libera - Ultima modifica per la pagina: 20:31, 2 giu 2010 - Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons.

≅

IL LIBERTINISMO - A CURA DI D.FUSARO ED E. POLVERELLI -
<http://www.filosofico.net/libertinismo.htm>

BREVE PRESENTAZIONE

In netta opposizione alla difesa delle ragioni del cuore e della fede dispiegate da Pascal, prende vita nel Seicento una corrente di pensiero che, per quanto composita e mai realmente unitaria, presenta come principale caratteristica la critica dell'ortodossia religiosa in nome dell'autonomia della ragione da ogni autorità (in primis dall'autorità ecclesiastica). Proprio l'intenzione di emanciparsi da ogni forma di servitù intellettuale conferisce il nome al movimento, detto "libertinismo" in riferimento al libertus latino, ossia l'ex schiavo affrancato. La corrente libertina si sviluppa con particolare vigore nella Francia dei primi decenni del Seicento (Parigi è il centro propulsore di questo movimento culturale e in questo ambiente si accendono polemiche e dibattiti che vedono coinvolti molti filosofi ma anche scrittori e poeti), come reazione al tentativo di restaurazione della più rigida ortodossia da parte della Riforma cattolica. Il libertinismo trae origine soprattutto dal Rinascimento e dalla sua affermazione della dignità e dell'autonomia intellettuale dell'uomo, nonché dalla sua riscoperta del "vero" Aristotele pagano (in contrapposizione a quello, trasfigurato, a cui si richiamavano i Medioevali). Temi portanti della corrente libertina sono, inoltre, l'affermazione (giudicata all'epoca sconcertante presso gli strati più arretrati della popolazione) dell'infinità dell'universo, già difesa da Giordano Bruno. Se è vero che, in certo senso, viene riscoperto un nuovo e autentico Aristotele, è altrettanto vero che i Libertini recuperano tendenzialmente i filosofi post-aristotelici, derivandone precisi assunti a cui fare costante riferimento: così dallo stoicismo mutuano l'esigenza di individuare una morale razionalistica, svincolata dalla religione, e la concezione di un universo retto da leggi necessarie e necessitanti, cui nulla (compreso l'uomo) può sfuggire (in siffatta prospettiva cade definitivamente la possibilità dei



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

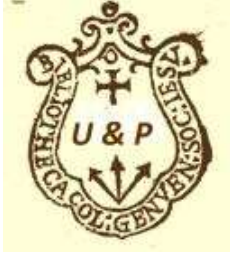
Schede di approfondimento di argomenti generali

miracoli). Dall'epicureismo è invece desunta la concezione materialistica e atomistica del reale e dell'uomo, mero aggregato di atomi e, in forza di ciò, destinato a non godere di alcuna vita ultraterrena. L'eredità dello scetticismo – nella sua veste "pirroniana" –, invece, consiste, grazie alla mediazione di Montaigne, nella consapevolezza dei limiti intrinseci della conoscenza umana e la conseguente centralità della sospensione del giudizio (*epoché*). Il punto su cui tuttavia i Libertini insistono maggiormente è la tematica dell'impostura religiosa, ovvero la distruzione di quei dogmi volti all'assoggettamento del popolo al potere. Tale critica sfocia o in un moderato deismo, tale per cui alla concezione dogmatica e scritturale del Dio cristiano viene opposto un Dio razionalmente inteso come principio ordinatore del cosmo (e ciò passerà in eredità agli Illuministi), oppure in un più radicale panteismo di marca bruniana, per cui Dio altro non sarebbe se non il mondo nella sua vitale realtà, o, nei casi più estremi, in un'aperta professione di ateismo. In ogni caso, al di là delle varie posizioni assunte dai suoi componenti, il libertinismo tende a propugnare la tolleranza religiosa. Si è soliti suddividere il movimento libertino in due fasi: nei primi decenni del Seicento, infatti, esso tende a manifestarsi come 1) libertinismo radicale, con una critica incredibilmente severa tanto al dogmatismo religioso quanto all'assolutismo politico ad esso alleato: in questa prima fase rientrano Giulio Cesare Vanini (1585-1619) - pugliese e seguace della scuola padovana giustiziato a Tolosa – e Théophile de Viau (1590-1626) – poeta francese incarcerato e messo a tacere. Verso la metà del Seicento, invece, tende a prevalere il 2) libertinismo erudito, caratterizzato da una critica razionalistica dai toni più sfumati e concilianti e, soprattutto, da un sodalizio tra il filosofo libertino e il potere politico (dal quale ottiene favori e protezione).

Questo sconcertante sodalizio viene spesso giustificato machiavellicamente. In questa seconda fase rientrano François La Mothe le Vayer (1588-1672), Gabriel Naudé (1600-1653) e lo stesso



Gassendi. Anche dopo la metà del secolo, tuttavia, il libertinismo non perde la propria forza espressiva: risale al 1659 l'opera anonima *Theophrastus redivivus*, contenente un immane compendio delle opinioni filosofiche sostenenti l'ateismo e la materialità dell'anima. L'autore che forse meglio di qualunque altro assomma in sé tutte le caratteristiche della nuova temperie culturale (critica alla religione, difesa del materialismo e della mortalità dell'anima, attacco ai miracoli) è Cyrano de Bergerac. Anche in Italia ci fu una grande diffusione di scritti e associazioni libertine: il più celebre scrittore e filosofo libertino italiano è il già citato Giulio Cesare Vanini, che afferma la necessità di seguire



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

solamente le leggi di natura. A Venezia fu fondata dal Loredano l'Accademia degli Incogniti di cui facevano parte Cesare Cremonini e Ferrante Pallavicino.

DON GIOVANNI, MODELLO DEL LIBERTINO

La figura seicentesca del libertino trova la sua più riuscita rappresentazione nel Don Giovanni di Molière (rappresentato per la prima volta nel 1665): Don Giovanni, gentiluomo di corte, ateo perverso, libertino, ha abbandonato Donna Elvira, che tenta invano di ricondurlo a sé, e, gettato dalla tempesta sulla costa siciliana insieme al servo Sganarello, è salvato da alcuni popolani. Seduce quindi Carlotta e Maturina, due contadine attratte dalle sue promesse di matrimonio. Inseguito dai fratelli di Elvira, sempre in compagnia di Sganarello, si rifugia in una foresta, dove vuole costringere un povero a bestemmiare. Dopo aver salvato la vita a Don Carlo, fratello di Elvira, Don Giovanni invita a cena la statua di un "commendatore" da lui ucciso in precedenza e la statua accetta. Mette poi alla porta il signor Domènica, suo creditore, e risponde con insolenza e con scherno al padre Don Luigi che gli rimprovera la sua vita dissoluta. Dopo essere rimasto insensibile



anche alle preghiere di Elvira che vorrebbe farlo ravvedere, Don Giovanni si mette a tavola e la statua del "commendatore" lo invita a sua volta a cena per il giorno dopo. Don Giovanni finge di pentirsi di fronte al padre, ma confessa a Sganarello di volersi servire ora dell'ipocrisia ed è appunto da ipocrita che risponde al fratello di Elvira. Ma ecco che compare sulla scena uno spettro che concede a Don Giovanni pochi istanti per pentirsi. Poiché egli se la ride, la statua del "commendatore" lo prende per mano: su Don Giovanni si abbatte un fulmine, la terra gli si apre sotto i piedi ed è inghiottito nell'inferno, mentre il servo Sganarello si lamenta per il salario arretrato che nessuno gli pagherà.

INTRODUZIONE

Il libertinismo è una realtà assai complessa che difficilmente si lascia esprimere in un quadro coerente. I libertini portarono avanti tesi differenziate e persino tra loro contraddittorie, al punto che ad un primo approccio parrebbe non esistere unità alcuna in tale corrente di pensiero. Lo svilupparsi del fenomeno dei "liberi pensatori" infatti, pur avendo connotati comuni che ci permettono appunto di parlarne come di una realtà in qualche modo unitaria, trae origine da più di una fonte e si colloca nella crisi del Rinascimento, resasi ancor più evidente durante i primi anni del Seicento.



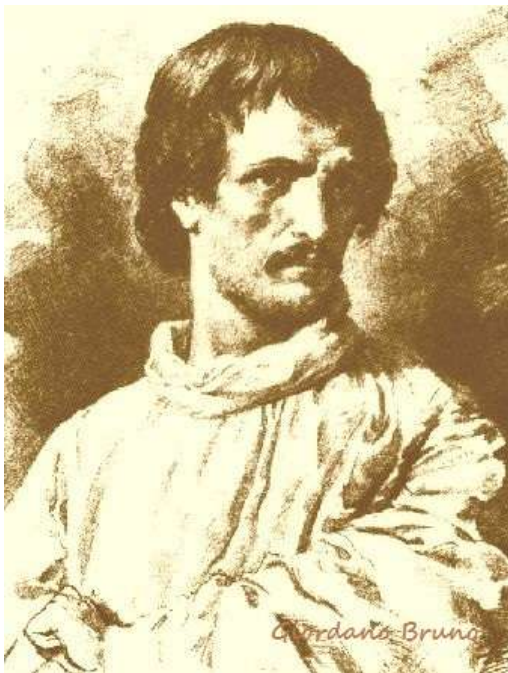
Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

Il libertinismo dunque è un movimento, espressione di una "crisi" (quella crisi culturale, segnata dal crollo della scolastica, dell'aristotelismo e del sapere rinascimentale), che si sviluppa in Francia e in Italia nel corso del XVII secolo e che si pone in forte contestazione della Chiesa, della religione in genere e di ogni autorità. Il libertinismo è dunque espressione di una crisi. I libertini in effetti sono caratterizzati non da uno spirito di riflessione sistematica, ma da uno slancio morale che li porta a rifiutare qualsiasi tradizione. E' in questo spirito innovativo, scanzonato e ribelle, da cui prenderà le mosse quello spirito critico successivo, che si proietta verso l'illuminismo, grazie ad autori come Fontenelle o ancor più come Bayle, che si deve vedere l'originalità dei libertini. Essi sono alla base dello spirito moderno, ma non del pensiero moderno. Manca loro una coscienza precisa di quel pensiero scientifico che sarà l'elemento fondamentale per la formazione della riflessione moderna. Possono essere visti, dunque, come all'inizio del moderno spirito europeo, ma non del pensiero moderno, proprio in quanto sono a lato dello sviluppo della scienza, che talora ammirano e divulgano, talora espressamente combattono, ma che tuttavia non entra mai a far parte costitutiva della loro riflessione in maniera coerente e consequenziale. Le origini del libertinismo, per quanto complesse, trovano principalmente riferimento in due correnti precedenti: lo scetticismo erudito francese (Montaigne, Charron) e il naturalismo italiano, derivato dall'aristotelismo eterodosso rinascimentale (Pomponazzi, Cremonini, Vanini, Telesio, ma anche Machiavelli e Bruno).



Proprio in virtù di siffatta frammentazione di pensiero, il fenomeno libertino è oggetto di un dibattito critico e storiografico caratterizzato da molteplici posizioni tese a metterne in luce, talora unilateralmente, le origini e l'anima. Se taluni vedono nel libertinismo una prosecuzione non originale e tutto sommato ripetitiva dell'aristotelismo rinascimentale, nei suoi motivi averroistici, ovvero naturalistici e materialisti, altri fanno riferimento ad una proiezione di tale movimento verso lo spirito critico del Fontenelle e del Bayle (pre-illuministi); i primi negano un'influenza francese, riferendo l'ispirazione libertina soprattutto all'ambiente padovano (retroguardia della scolastica ed espressione dell'aristotelismo eterodosso); i secondi invece assolutizzano l'influenza di Montaigne. In realtà influenze diverse emergono nel corso dello sviluppo del "libero pensiero", fatto che ci impedisce di accettare chiavi interpretative forzatamente unitarie del libertinismo francese. Merito del Pintard è aver messo in luce come il

fenomeno libertino sia una sorta di ribellione morale alla legge, alla tradizione stantia, a ciò che non permette all'uomo di liberare la sua creatività. Questo movimento andrebbe studiato come un fatto di storia morale e non come una corrente filosofica. La polemica libertina, poi, si scaglia contro la cultura della scolastica, contro il tomismo, contro la Chiesa e la religione istituzionale. In una parola, essi si scagliano contro tutto ciò che può rientrare nell'area dell'autorità ecclesiastica. Tale polemica non ha però una preoccupazione politica, di sovvertimento dell'ordine. E' un semplice moto dello spirito singolo, che reagisce contro l'autorità, a favore della libertà dello spirito che non deve soggiacere a nulla. E', in tal senso un movimento elitario e individualistico. Le masse dovevano continuare ad essere soggette al potere e solo gli "spiriti liberi" poteva arrogare per sé



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

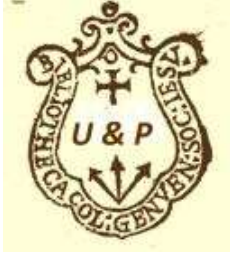
Schede di approfondimento di argomenti generali

questo atteggiamento critico. E', però, un tratto tipico del libertinismo la duplicità di atteggiamento nei confronti del potere, della tradizione, della religione; da una parte (nel comportamento pubblico) formale acquiescenza, anzi sostegno, dall'altra (nella vita privata) critica profonda e distruttiva. Il Pintard ha indagato in maniera ricca e dettagliata lo sviluppo di questo movimento. Egli ritiene che



nella sua fase centrale (la più importante e precisa dal punto di vista del pensiero) si sia persa l'originaria carica di rivolta e che emergano in maniera più evidente le prospettive scettiche. In questa fase, detta del libertinismo erudito, collocabile dopo il 1625, il punto propulsivo del movimento è rintracciabile nella "Tétrade", ovvero in quattro amici che, da incontri casuali stringono un fortissimo legame, determinato da una comune sensibilità nei confronti della realtà e del sapere. Il gruppo è costituito da Gassendi, Naudé, La Mothe le Vayer, Elia Diodati. E' sicuramente emblematico che il punto propulsivo del libertinismo, nella forma del libertinismo erudito, sia costituita da un gruppo così forte e unito, tanto da parere un gruppo di iniziati, come sostiene il Pintard, e allo stesso tempo, tuttavia, così eterogeneo dal punto di vista religioso, filosofico e culturale. Infatti, Diodati è un dilettante, non ha profondità di ricerca e di pensiero, ma ha notevoli contatti con il mondo della cultura;

Gassendi è uomo religioso e filosofo anti-aristotelico, simpatizza con la scienza galileiana (e con l'atomismo epicureo) sua alleata nella lotta alla visione aristotelica della natura, sebbene non ne segua la metodologia, preferendo ad essa un atomismo vitalistico; Naudé è filosofo, fa riferimento all'aristotelismo padovano e dal punto di vista religioso è un indifferente; infine La Mothe le Vayer è anch'esso filosofo, di posizione scetticeggiante/pirroniana ed è anch'egli religiosamente indifferente. Come si vede, dal punto di vista dottrinario non c'è unità alcuna nel gruppo. Ma, per l'appunto, il libertinismo non è una dottrina. Peraltro si consideri anche che vi è profonda amicizia e una analogia di vedute tra Gassendi e un altro personaggio, il Mersenne (amico di Cartesio), il quale è estremo nemico dei libertini e dell'irreligiosità che si va diffondendo. Come Gassendi, Mersenne è un religioso e come Gassendi non crede nelle prove metafisiche dell'esistenza di Dio; entrambi sono polemici contro Aristotele e i suoi sviluppi, ortodossi o eterodossi; entrambi dunque simpatizzano per la fisica galileiana, sebbene Gassendi si distingua per una tentata riabilitazione del meccanicismo di Epicuro, preferito a quello galileiano-cartesiano, e cercherà di mostrare come questo pensatore, spesso irriso e mal compreso, non si opponga al cristianesimo, ma anzi – se opportunamente interpretato – lo integri perfettamente. Mersenne d'altronde era ostile alla metafisica cartesiana quanto Gassendi, e rivolgeva i suoi interessi apologetici unicamente alla nuova fisica meccanicistica di Galileo. Dunque il libertino Gassendi e l'antilibertino Mersenne hanno molti punti in comune. Come si vede, un'aria culturale nuova pervadeva gli spiriti più vivi ed



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

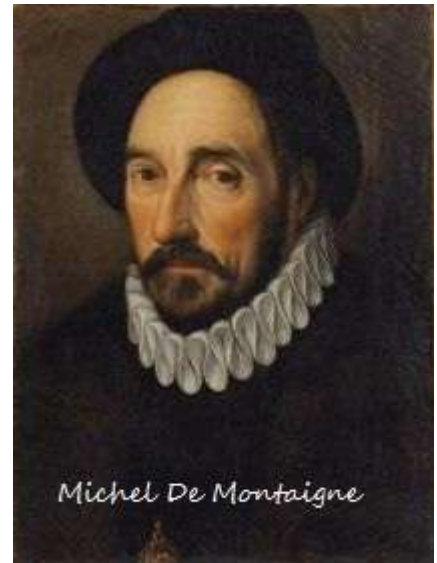
Schede di approfondimento di argomenti generali

intellettivamente audaci del tempo, a prescindere dalla diversità delle posizioni, al punto che individuare il crinale che specifica l'appartenenza al fenomeno del libertinismo non sempre è semplice.

IL PENSIERO E LA STORIA

È indubbio, comunque, che i libertini hanno visto nell'opera di Montaigne una sorta di paternità spirituale, mediata attraverso il pensiero e la riflessione di Charron, come è altrettanto indubbio che la lettura libertina di Montaigne non rende certo ragione della complessità e dell'ampiezza del pensiero di quest'ultimo. Di Montaigne, espressione lucida e consapevole della crisi che la cultura europea attraversa durante la fine del Rinascimento, si riprende in particolare il rifiuto della ragione, intesa quale funzione ordinatrice (peraltro assai debole) e, come tale, destinata a non rendere conto della complessità del reale, il quale nella sua più intima essenza palesa valenze irrazionali e irriducibili a qualsiasi legge. L'uomo dunque, equipaggiato di una ragione decisamente "debole", si trova in balia del caso, senza punti di riferimento etici assoluti: di qui lo scetticismo di cui si sostanziali pensiero montaigneano. Il sentimento, l'impulso del momento, lo spirito libero da ogni legge predeterminata (vuoi dalla ragione, vuoi dal diritto positivo) sono i punti di approdo della sensibilità libertina fin dagli inizi. L'obiettivo polemico è dunque la legge.

Questo ci spiega anche come il libertinismo si trovi del tutto distante dal trovare affinità con la nascita della scienza. Il mondo scientifico, tutto determinato dalle leggi chiare e distinte per l'intelletto matematico, si presenta come una realtà che si aggiunge agli obiettivi polemicamente della maggior parte degli autori libertini. La legge, dunque, è il fuoco polemico della riflessione libertina. La natura in cui l'uomo è immerso totalmente è intesa come un insieme di forze cieche e casuali. In tal senso, la prospettiva dei libertini è tale da negare ogni metafisica (anche quella che sarà funzionale alla nuova scienza) ed è tesa a depauperare di ogni significato la religione. Il tutto è poi accompagnato dalla coscienza di sé come rappresentanti di una élite intellettuale, un'aristocrazia degli spiriti. Conseguentemente il libertino adotta un atteggiamento di formale ossequio alla religione e al potere, convinto dell'immaturità delle masse e della loro incapacità di sostenere la verità. Solo gli spiriti liberi sono



destinati alla coscienza critica del mondo, poiché solo essi sanno ascoltare la natura e sono in grado di reggere il messaggio drammatico che essa porta. Per il popolo occorre perpetrare l'antico inganno della religione e della tradizione, onde evitare la decomposizione dell'ordine sociale. Al contrario di quel che faranno un secolo più tardi gli illuministi, essi non diffondono il loro pensiero e non danno ad esso un contenuto di innovazione sociale e politica. Malgrado questa coscienza di non poter iniziare una battaglia contro l'ordine costituito, riflessi sociali e politici non tarderanno a palesarsi, vista la radicale critica dei presupposti della società che i libertini, fin dall'inizio avevano maturato. Nel corso del 1619 e-1625 accade che Teophile de Viaeu (libertino) e Cesare Vanini (aristotelico, fonte di riferimento per il pensiero libertino), subiscano condanne dal parlamento di Parigi. Occorre ribadire come nel libertinismo rifluiscono in maniera originale, ma non in chiave di una sintesi compiuta, motivi sia naturalistici sia scetticizzanti. Sulla scia dell'opera di Vanini, i libertini si ispirano alla nozione di natura, quale unico ambito entro cui l'uomo sviluppa la sua avventura



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

esistenziale; invece sulla scia dello scetticismo, desunto da Montaigne, essi non riprendono la convinzione, ancora presente in Vanini e tipica dall'aristotelismo tardo scolastico, di una razionalità della stessa. La natura, per i libertini, è guidata da forze cieche e arazionali, rispetto alle quali l'uomo non è in grado di affermare nulla di certo. Si nota qui bene come il movimento libertino si caratterizzi insieme per una continuità e allo stesso tempo un distacco, sia dal naturalismo padovano sia dallo scetticismo di Montaigne. Subito dopo la crisi del 1626, prevale l'elemento scetticeggiante su quello naturalistico che aveva invece fatto sentire assai più la sua voce in precedenza. Occorre peraltro raffrontare questa posizione sempre più scetticeggiante dei libertini con il contemporaneo sviluppo impetuoso del nuovo sapere scientifico, il quale fa sua, proprio in questi anni, la polemica ed il sospetto contro ogni ipotesi non sperimentabile, e quindi contro la metafisica, necessariamente identificata ancora con l'aristotelismo. Il pensiero scientifico si manifesta con valenze antimetafisiche almeno fino all'elaborazione di una nuova metafisica, quella cartesiana. Da Montaigne dunque i libertini desumono la vis polemica contro la metafisica, contro il dogmatismo ed in ultima analisi contro ogni tipo di ragione "forte". Questo aspetto che stiamo indagando è fondamentale, poiché è in grado di spiegare come il pensiero critico libertino non poté trovare sintonia con il nascente pensiero scientifico. Proprio questo prevalere della prospettiva scettica, ispirata a sentimenti che delineano una realtà che sfugge alla ragione, prospettiva volta ad una ricerca che si sa mai compiuta, porta il libertinismo ad essere in totale antitesi alla scienza sperimentale, la quale mostra al contrario che la natura obbedisce con rigore stupefacente a leggi esprimibili matematicamente. Così alleate della scienza saranno personalità del cattolicesimo, come Mersenne, impegnate in uno sforzo di riconciliazione tra fede e ragione, sicuramente assai delicato dopo gli interventi dell'autorità ecclesiastica su Galileo, ma senza dubbio di rilievo, mentre il libertinismo rispetto alla chiarezza scientifica si sente decisamente estraneo. Esso si contrappone ad una scienza che palesa l'immagine di un mondo ordinato ed armonico, potenzialmente accordabile con la fede in un dio ordinatore e creatore. La prospettiva libertina desume dall'aristotelismo il naturalismo e però sfocia, (vista l'impossibilità all'interno dello stesso aristotelismo di identificare in maniera certa leggi di natura conoscibili dall'uomo), in una sorta di criticismo esasperato che si traduce in scetticismo. Tale scetticismo impone all'uomo il rifiuto, in nome del naturalismo, di ogni legge assoluta, intesa quale forzatura e sovrapposizione intellettuale alla natura stessa. Dunque il libertinismo si pone in una posizione intellettuale incapace di apprezzare le recenti scoperte di leggi scientifiche della natura, quali il nuovo metodo sperimentale stava elaborando. Mentre religiosi come Mersenne si sforzano di operare una fusione tra spirito scientifico e concezioni cristiane, liberi pensatori, come i libertini, rischiano di provocare, chiudendosi nel cerchio magico della negazione scettica, un divorzio fra coscienza laica e affermazione del pensiero scientifico. Questo punto, apparentemente sorprendente, si chiarisce ulteriormente se si tiene in conto che la scienza, ben presto, troverà sviluppo e fondamento in relazione alla metafisica cartesiana. Ciò non poteva sicuramente raccogliere i consensi dei libertini, i quali vedevano in questo connubio un nuovo nascente dogmatismo. L'atteggiamento libertino piuttosto è la testimonianza di quanto la nascita di una nuova visione del mondo, come quella della precisione scientifica, dovette inizialmente creare sconcerto e difficoltà. In ogni caso la scienza, questo sapere che rinunciando alla conoscenza dell'essenza delle cose raggiunge un livello di chiarezza certissimo mediante il linguaggio dei numeri, non poteva non sviluppare una influenza sui libertini e portarli ad una graduale trasformazione del loro scetticismo, spingendoli verso un razionalismo critico. Quindi anche su questo tema abbiamo una forte ambivalenza: da un lato sospetto per le valenze dogmatiche della scienza, specie per la sua elaborazione cartesiana intimamente legata ad una nuova metafisica,



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

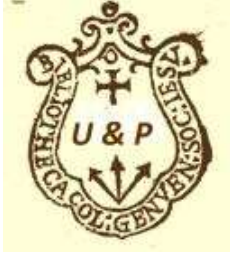
dall'altra invece aspirazione ad uno spirito critico che in fin dei conti si trovava realizzato proprio nelle metodologie sperimentali della scienza galileiana e nel dubbio cartesiano. Di qui la profonda inquietudine del libertino che aspira a distruggere la tradizione e i valori del passato fino a negare ogni possibilità conoscitiva all'uomo ed insieme mira ad una nuova ragione, non metafisica, capace di dare all'uomo nuovi punti di riferimento. Alla luce di quanto detto, risulta immediato il riferimento a Cyrano de Bergerac, uomo che, seppur in maniera tale da rasentare il diletterismo, conosce e studia le scienze ed ammira Cartesio. Tuttavia di Cyrano è preceduto da quegli autori che costituiscono più precisamente l'anima scettica ed erudita del libertinismo, autori che costituiscono il cosiddetto "libertinismo erudito". Rintracciamo l'inquietudine, descritta poc'anzi, malgrado il carattere fermo e deciso testimoniato da una vicenda esistenziale scabra dalle imprudenze di un Vanini e di un Théophile de Viau, o dal tumultuoso attivismo di un Cyrano, in La Mothe Le Vayer. Egli contro il meccanicismo scientifico, che dimostra di non poter comprendere, rispolvera il vecchio impianto aristotelico, inteso quale un empirismo radicale che, contro le teorizzazioni matematiche della scienza, non può che approdare ad un sapere solo probabile e congetturale. Dallo scetticismo in campo teoretico deriva un relativismo etico. Infatti, se il mondo è frutto del caso e dell'arbitrio, in sede morale è del tutto illusoria la ricerca di valori assoluti. La vita è per Le Vayer positiva se dentro la stessa l'uomo si pone il compito di una ricerca senza posa, ultimamente priva di uno scopo finale. Rimane evidente la sterilità di questo scetticismo che non può aprire prospettive costruttive alla riflessione libertina.



François de La Mothe Le Vayer

L' enorme mole di conoscenze sulla diversità dei costumi umani e sulle diverse società, tale da spaziare dalla Cina al Perù, e, in campo storico, dall'Egitto ai tempi moderni, non si traduce che in un dubbio universale sulla verità dell'uomo: quale è la verità nella infinita varietà dei costumi morali delle molteplici civiltà? Non c'è alcuna risposta a questa domanda. Si evidenzia, relativamente a questa riflessione, quale importanza ebbero le scoperte geografiche come fattore destabilizzante le tradizioni religiose e culturali dell'occidente, non esclusa la sapienza biblica; l'aver scoperto numerose nuove civiltà, di alto valore etico e culturale, implicava perdere la centralità e l'esclusività che la cultura occidentale e cristiana presumeva di possedere, ed implicava l'apertura di uno stato d'animo scettico e dubbioso, quale si vede testimoniato negli autori libertini. Le stesse scoperte scientifiche, che scardinavano la certezza aristotelica e cristiana della centralità della Terra e dell'uomo, avevano fatto

ulteriormente scricchiolare tutti i punti cardinali. Quest'uomo, al servizio del Richelieu, distaccato, amante del quieto vivere ed insieme assetato di sapere e di erudizione, portato ad esaltare montaigneanamente il dubbio pirroniano e la debolezza della ragione umana, risolve la sua attività intellettuale in un immobilismo e in un acquiescenza totale al potere. Mersenne, pur prete e anti-libertino, rappresenta un elemento assai più dinamico nella vita intellettuale francese. Ciò non toglie che, anche al di là delle conclusioni a cui giunge la riflessione del le Vayer, il suo atteggiamento,



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

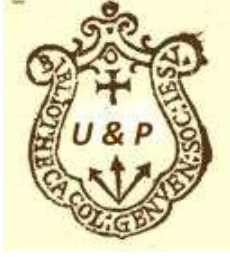
Schede di approfondimento di argomenti generali

determinato dalla sete di sapere, potesse avere sviluppi assai diversi, come risulterà quando una nuova fiducia nella ragione si insinuerà nel panorama culturale francese. Montesquieu - un secolo più tardi - fonderà sull'erudizione e sulla conoscenza della diversità dei costumi umani, le basi di una nuova scienza della legislazione. Naudé, anch' egli uomo al servizio dello Stato, in quanto bibliotecario di Mazzarino, anticipando temi poi sviluppati dal Fontenelle e dal Bayle, applica il dubbio scettico alla storia, mostrando le potenzialità di un metodo critico. Contro l' homo credulus si cerca di mettere in luce le vere, empiriche, materiali cause degli eventi umani in diretta polemica con ogni spiegazione mitica degli stessi. Tuttavia questa riflessione critica del Naudé, portata alle estreme conseguenze, chiude il libertinismo dentro una prospettiva priva di speranze per l'uomo, che in ultima analisi ben si accorda con la sua teorizzazione della Ration di Stato. Il protagonista della storia è lo Stato e il suo interesse è ciò che ispira l'azione della politica. Sembra qui contraddetta la caratteristica tipica del primo libertinismo, ovvero l'esaltazione dell'individuo sopra ogni cosa. Naudé invece trova nell'utile dello Stato il criterio di esplicazione delle vicende storiche, dove poco resta alla libera azione del singolo. Ma, proprio in questo aspetto del suo pensiero, Lissa ritrova potenzialità nuove del libertinismo, proiettate innanzi verso il razionalismo critico. Ecco esplicitata dunque la nascita di quello spirito critico di cui si faranno portatori Bayle e Fontenelle, che trae origine, come si può notare, dagli sviluppi interni del libertinismo e dal suo procedere su versanti apparentemente opposti tra loro. Con il Foigny troviamo come i temi della tradizione libertina si possano tradurre in una concezione utopica, che però, più che evidenziare valenze positive, trova ragione nel desiderio di fuggire dal mondo reale. Fuori da un'utopia evanescente e fantasiosa, il vivere è infatti descritto quale continuo morire dal quale è impossibile sottrarsi. La vita è un male e non vale la pena d'essere vissuta. Peraltro la conoscenza è per l'uomo tragica, perché apre alla considerazione del proprio destino di morte: meglio l'ignoranza tema su cui tornerà il Leopardi). La conoscenza dunque è il male più profondo per l'uomo. Abbiamo così il raggiungimento della più radicale negatività che il pensiero libertino possiede al suo interno, negatività che si traduce in travaglio e tormento. Tale leggiadra ed insieme disimpegnata visione della vita è testimoniata dalla schiera dei poeti lirici, che nel secolo XVII sono prevalentemente libertini. Questo genere poetico, definito "libertino" quasi per natura dallo Spink, testimonia



peraltro, in maniera assai evidente, l'importanza della riflessione che fa capo ad Epicuro, e dunque l'importanza della figura del Gassendi nella genesi di quella percezione del vivere che entra costitutivamente nella definizione del libertinismo. Temi essenziali di questo poetare sono: la vita secondo natura e contro ogni restrizione; la insofferenza per l'ipocrisia religiosa ed il favore invece per la spontaneità, per l'amore ed il sentimento; il senso ineluttabile e tragico (pur senza drammi) della morte; la vita come insieme di sensazioni, le quali unicamente possono conferire la felicità.

Così dunque in questo ambito vanno ricordati poeti quali Des Yveteaux, Desbaurrex, La Fare, Chaulieu, Chapelle, e Mme Deshoulières. Ma al di là di una descrizione analitica, autore per autore, interessa qui evidenziare il tratto sintetico che emerge da questa produzione. "...Et chercher en tout temps l'honnête volupté..." scrive Des



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

Yveteaux. Nella sua poesia, come in quella del Desbarreaux, si avverte l'intenzione di vivere una vita all'insegna della libertà, dell'eleganza dei costumi, della superiorità rispetto ad ogni pedanteria e fasulla scienza. Una vita, cioè, intessuta di distacco ed insieme della capacità di cogliere la felicità negli onesti piaceri. L' "Honnête homme", diverrà l'ideale conclamato in tali opere, indicando con questo l'indipendenza del giudizio da qualunque sua applicazione particolare, la negazione d'ogni etichetta o insegna intellettualmente qualificante. I personaggi descritti si ritrovavano presso case private per salotti culturali e per godere della leggiadria dell'ideale di vita conclamato. Centri di ritrovo erano la casa di M.me de la Sablière e, dopo che questa si ritirò in convento, la casa dell'abate di Chaulieu, che rimase punto di riferimento per gli amici per circa trent'anni. Tale stile di vita era caratterizzato dalla sensualità ma non dalla dissolutezza, era ostile alla devozione religiosa, ma non tale da contestarla apertamente e con convinzione, era infine ispirato al decoro ed alla elevatezza dei sentimenti. Ma ancor più che la poesia e l'elaborazione teorica, testimonia questo ideale di vita la persona del cavaliere de Méré , che era una specie di arbiter elegantiarum e la più grande autorità su tutto quanto costituiva la vera gentilezza (*Honnêteté*), e che dedicò tutta la sua esistenza a coltivare il piacere dei rapporti sociali, e che era persona ambita nei salotti colti dell'epoca. Il cavalier de Méré fu fonte d'ispirazione per Pascal , nelle sue descrizioni di quell'ideale mondano che, nei "Pensieri", è accusato come vacuo e intriso di tristezza ma che Pascal dimostra di conoscere con acume. Con queste figure il libertinismo sembra venire a coincidere con lo "spirito mondano", inteso anche nelle sue valenze più disimpegnate. Tale spirito è caratterizzato dall'eleganza, dalla cultura non pedante e mai approfondita, dal discorrere con fascino e consapevolezza del dramma della vita, senza tuttavia che esso impegni l'uomo in una seria ricerca di una risposta. Esso si risolve, secondo Moscato, in un'arte di piacere a tutti, in una inconcludenza erudita, in una leggiadro elitarismo intellettuale.

XI. I prodromi della rinascita del pensiero ateo e il libertinismo

1.1 Il concetto di "ateismo" nel Settecento

Per comprendere l'articolarsi della dialettica tra i vari tipi di illuminismo prodromico all'ateismo è indispensabile cogliere il significato della parola "ateismo" e dei suoi derivati nell'epoca che stiamo considerando. Va ricordato che sin dal XV secolo le autorità ecclesiastiche cominciano ad utilizzare massivamente lo strumento della scomunica. Esso, istituito dal concilio di Nicea nel 325 ed affinato in quello di Calcedonia del 451, ha il doppio scopo di escludere il peccatore da ogni rapporto con la comunità cristiana e quello di additarlo al pubblico ludibrio. Ma la scomunica, caratterizzata dall'accusa di empietà, può tradursi facilmente nella percezione pubblica come un'accusa di ateismo, per quanto, è il caso di ricordarlo, i due termini non sono corrispondenti. Empietà deriva dal latino *im-pietas* e sta ad indicare il comportamento incompatibile con la pietas (la devozione), che si può manifestare in vari modi, dal sacrilegio, alla bestemmia, alla profanazione, ma che non corrisponde in ogni caso alla professione di ateismo. Tuttavia è facile comprendere come, per estensione, il concetto di empietà possa diventare criminalità e da questo ateismo in una concezione popolare di irreligiosità generica. Si comprende così, per un verso, l'improprietà di molte accuse di ateismo, e nello stesso tempo l'opportunità strumentale di sanzionare una qualsiasi attività scorretta o sconveniente nei confronti dell'idea di Dio con "ateismo".

È grave che molti esegeti dell'ateismo ancor oggi come allora non riescano a porre adeguate distinzioni e cogliere differenze, perpetuando così equivoci forse tollerabili relativamente all'ateismo pratico (comportamentale), ma non all'ateismo teorico (filosofico) pena la sua totale

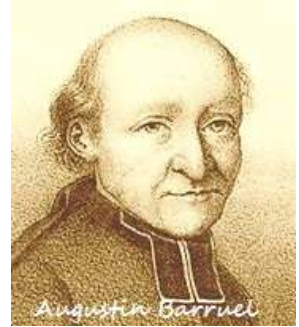


Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

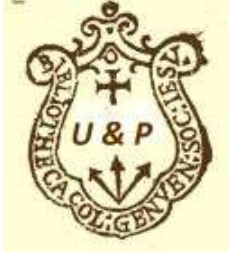
incomprensione e mistificazione. L'esecrazione di un pensiero anticristiano, ma raramente ateo, mette in moto sin dal secolo precedente una vasta gamma di pubblicistica che coniuga l'apologia della religione con la diffamazione dell'ateismo. Gli atei, per la semplice ragione di negare Dio, vengono accusati di ogni sorta di comportamenti esecrabili e di crimini abominevoli. L'abate Augustin Barruel, gesuita e legittimista fanatico, membro della Società de Jésus e dal 1787 redattore del *Journal ecclésiastique*, è un grande protagonista di queste campagne. che nel 1798 dava alle stampe le *Memoires pour servir a l'histoire du jacobinisme*, nel quale, accorpendo nel termine di giacobinismo tutte le aberrazioni di fine secolo, tuona contro «i nuovi Vandali» rivoluzionari tra i quali pone Voltaire, Diderot e d'Alembert, «sofisti dell'empietà», complottanti «contro il Dio del Vangelo»[1]. E lo strenuo difensore del trono e dell'altare precisava anche: «Il velo dell'empietà doveva essere abbastanza trasparente per renderla piccante e abbastanza oscuro per procurare delle scuse e delle scappatoie. Quest'arte era soprattutto propria del volpone sofista d'Alembert. Diderot, più ardito, doveva talora essere abbandonato a tutta la follia della sua empietà.» [2]



11.2 Prodromi e moventi dell'ateismo filosofico

Se ci eravamo particolarmente dilungati al capitolo XI nel dar conto degli sviluppi della scienza e specialmente della tecnologia nel Settecento è perché è nei nuovi servizi, nei nuovi congegni e nei nuovi manufatti che la ricerca di base e quella applicata, insieme con i nuovi metodi di costruzione e applicazione di apparecchi e macchine, che muta profondamente la prospettiva antropologica e (ci corre l'obbligo di precisarlo) non sempre in meglio. Intendiamo dire che la tecnologia rende molto più confortevole l'esistenza della maggior parte degli uomini, riducendone la fatica fisica, largamente ridotta grazie all'energia termica e alla trasmissione meccanica del moto, ma pone anche l'umanità sulla strada del "macchinismo". Una condizione, quella dell'uomo moderno, che vede eccessi i quali, proprio sotto il profilo antropico, producono anche effetti negativi sul corpo e sulla psiche di talune categorie di lavoratori di basso livello sottoposte a ritmi di lavoro disumani con salari infimi. Una situazione che oltre a provocare preoccupazioni e indignazione sfocerà nella riprovazione di molti e in teorie sociologiche e politiche per porvi rimedio. Va però anche aggiunto che il Settecento vede l'invenzione di altri tipi di macchine, estremamente semplici e non nate per "produrre", come il pallone aerostatico. Quando la mole leggera della macchina volante dei Mongolfier si libra nel cielo di Parigi, il 5 giugno del 1783, non è per chiudere l'uomo tra le quattro mura di un opificio in un lavoro stressante, ma per liberarne la fantasia verso spazi dove ciò che era sino a ieri impossibile si apre al possibile.

Lasciando agli esperti le analisi antropologiche ci limiteremo qui a dire che il superamento dei limiti del corpo umano e in genere del corpo animale come forza motrice attraverso le leve degli arti muta in qualche modo il rapporto tra l'uomo e il mondo. Ma sono specialmente le macchine mobili che mutano il rapporto dell'uomo con la terra, col mare e con l'aria che hanno un peso rilevante e fanno capire che l'uomo è in grado di superare i limiti del suo corpo attraverso le sue creazioni meccaniche. Da ciò la speranza in un possibile nuovo modo di esistere e di esperire la vita, il suo allontanarsi da schemi di esistenza che prima di ciò che abbiamo chiamato macchinismo erano rimasti immutati nei millenni. Ma anche nuove inquietudini e paure per una perdita della dimensione umana e di valori ritenuti irrinunciabili che riposavano in una tradizione religiosa profondamente radicata nella cultura e nelle singole coscienze, convinta che le cose eccezionali



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

fossero possibili esclusivamente o a Dio stesso o ai santi suoi “delegati”. È probabile che tutto ciò, in qualche misura, contribuisca all’allontanamento di una parte (sia pur modesta) di un’umanità “tecnologizzata” dall’orizzonte teologico in direzione agnostica o persino ateistica. Infatti non solo le nuove scoperte scientifiche aprono il ventaglio delle conoscenze, ma anche alludono ad un superamento di limiti umani ritenuti “fissi” dalla Creazione che mette in mora certe rigidità della fede al ritmo veloce delle nuove macchine.

Per sgombrare da subito il campo da numerosi e vischiosi equivoci bisogna comprendere da subito che cos’è l’ateismo e che cos’è l’anti-Cristianesimo. Quando Bayle afferma che «L’ateismo non conduce necessariamente alla corruzione dei costumi» non può pensare a La Mettrie, a Helvétius o a d’Holbach, che alla sua epoca non erano ancora nati, bensì a Spinoza e alla sua teologia panenteistica. Una teologia definita impropriamente come un “ateismo” dai teologi ebraici e cristiani che vedevano nella sua esegesi della Bibbia e nel suo razionalismo panenteista una troppo pericolosa religione alternativa, soprattutto presso le classi colte. Come riteniamo di aver sufficientemente chiarito a suo tempo [3] Spinoza non è né antiebraico (l’ebraismo è la sua fede di partenza) e né anticristiano, semplicemente egli intende riformare un’interpretazione rozza delle Sacre Scritture che confonde il fine didattico con quello teologico. Questo stato di cose ci fa capire come Mersenne potesse ritenere, nel 1635, che a Parigi ci fossero 50.000 atei, stima che sarebbe certamente eccessiva anche pensando ad un puro ateismo “pratico” [4], ma come all’opposto un feroce anti-ateo come il padre Garasse si preoccupasse di minimizzarne la presenza a non più di cinque, tre dei quali italiani. [5]

Cassirer, dopo aver rilevato giustamente che il concetto di razionalismo nel materialismo illuministico taglia i ponti col razionalismo metafisico secentesco di Cartesio, di Malebranche e di Spinoza, osserva:

Il periodo dell’Illuminismo non trae l’ideale di questo pensiero dalle dottrine filosofiche del passato; ma esso ideale gli si viene formando sul modello e sull’esempio che riscontra nella scienza naturale di quel tempo. Si cerca di risolvere il problema centrale riguardante il metodo della filosofia, anziché mediante il *Discours de la Méthode* di Cartesio, risalendo alle *Regulae philosophandi* del Newton e questa risoluzione imprime tosto agli studi una direzione del tutto diversa. Il Newton, infatti, non procede per deduzione, ma per analisi. Egli non comincia dal porre determinati principi, determinati concetti universali, onde procedere di qui, a mano a mano, mediante sillogismi astratti, verso la conoscenza del particolare, dell’“effettivo”; ma il suo pensiero si muove in senso opposto [6]

A tale considerazione sul metodo newtoniano, Cassirer ne fa seguire una seconda che lo spiega anche meglio:

Un punto di partenza realmente univoco non ce lo può dare l’astrazione o la “definizione” fisica, ma soltanto l’esperienza e l’osservazione. [...] Quel che si cerca infatti e che si presuppone come esistenza inviolabile è l’ordine e la perfetta normalità di ciò che è effettivo; [...] Non si passa quindi dai concetti e dai principi ai fenomeni, ma viceversa. L’osservazione è il datum; il principio e la norma il *quaesitum*. Questo nuovo ordine di precedenza metodico ha impresso il suo suggello a tutto il pensiero del secolo XVIII. [7]

Per quanto riguarda il nuovo senso illuministico del termine “ragione” Cassirer asserisce:



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

Qui si manifesta ancora una volta un notevole cambiamento di significato subito del concetto ragione rispetto alla concezione del secolo XVII. Per i grandi sistemi metafisici del secolo XVII, per il Descartes e il Malebranche, per lo Spinoza e il Leibniz la ragione è il territorio delle “verità eterne”, di quelle verità che sono comuni allo spirito umano e a quello divino. Ciò che conosciamo e intuiamo in grazia della ragione, lo intuimo direttamente “in Dio”: ogni atto della ragione ci conferma la partecipazione all’essenza divina, ci schiude il regno dell’intelligibile, del soprasensibile. Il secolo XVIII dà alla ragione un altro significato, più modesto. Essa non è più un complesso “di idee innate” date prima di ogni esperienza, nelle quali ci si manifesta l’essenza assoluta delle cose. La ragione non è tanto un siffatto possesso quanto piuttosto una data forma di acquisto. Non è l’erario né il tesoro dello spirito, nel quale sia ben custodita la verità, come una moneta coniata; è invece la forza originaria dello spirito, la quale conduce alla scoperta della verità e alla sua determinazione. Quest’atto determinante è il germe e l’indispensabile premessa di ogni vera sicurezza. Tutto il secolo XVIII intende la ragione in questo significato. Esso non la considera un fisso contenuto di cognizioni, di principi, di verità, ma piuttosto come una facoltà, come una forza che si può comprendere pienamente soltanto nel suo esercizio e nella sua esplicazione. Che cosa sia e che cosa possa, non si potrà mai giudicare dai suoi risultati, ma soltanto dalla sua funzione. E la sua funzione più importante sta nella sua capacità di legare e di sciogliere. [8]

Sciogliere e legare i componenti delle credenze attraverso la loro previa scomposizione per poter procedere a una nuova costruzione concettuale: questa la tesi del Cassirer nel definire i criteri metodologici del pensiero illuministico e, aggiungiamo noi, post-metafisico. Su queste basi euristiche la “libido sciendi” che la teologia dogmatica aveva condannato diventa il fondamento del conoscere e del filosofare illuministico.



È interessante rilevare come siano viste da uno storico cattolico come Chaunu le posizioni di Voltaire, di Helvétius e di d’Holbach, che avrebbero considerato Meslier un eroe e un precursore dell’anti-Cristianesimo. Egli vede nel rifiuto della fede in Cristo nient’altro che un’operazione “sostitutiva”, scrivendo: «Il rifiuto della Rivelazione particolare appartiene alla sfera della nuova fede. La violenza dell’attacco alla religione, nella prima metà del XVIII secolo, ha un carattere religioso: poiché le nuove idee si inseriscono nelle strutture mentali ereditate dal cristianesimo mediante un processo di sostituzione.» [9] Nulla da eccepire relativamente a Voltaire, che è tanto anti-ateo quanto fedele di una religione, quella deista, che è a tutti gli effetti sostitutiva del

Cristianesimo in quanto sua modificazione in senso razionalistico e panteistico. Per quanto riguarda i due materialisti, invece, la nostra idea è che più che di una sostituzione si tratti di un trasferimento dei principi ontologici dalla religione (teologia culturale) a una metafisica (teologia filosofale) dove la Necessità impersonale prende il posto della Volontà del Dio personale della Bibbia. Ora, non rilevare le differenze filosofiche tra il deista e i materialisti, accorpandoli, ci pare il segno della



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

superficialità con la quale storici ricchi di prestigio quanto carenti nell'analisi filosofica possano abbandonarsi ad affermazioni sommarie e acritiche il cui solo scopo apre esser quello di confondere le idee in un campo che di confusione soffre troppo e da sempre.

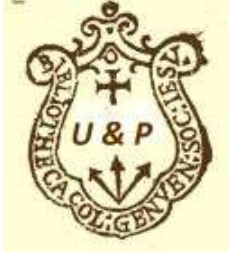
Ci si può domandare come sia stato possibile (all'infuori di ogni giudizio su di essi) che alcuni uomini del XVIII secolo abbiano potuto avanzare l'ipotesi della non-esistenza di Dio. La domanda non è peregrina, perché è veramente difficile comprendere come in un contesto non diremo uniformemente cristianizzato, il che tutto sommato è irrilevante, ma impregnato di Dio, sia stato possibile da parte di qualcuno negarne l'esistenza. Dalla culla alla tomba l'uomo europeo dal IV secolo in poi ha ricevuto un ferreo imprinting teistico (nella fattispecie cristiano) ed un sistematico lavaggio del cervello da ogni "sporczia" di incredulità. Helvétius, convinto che sia l'educazione a determinare il modo di pensare, sostiene che «L'arte di formare gli uomini è in tutti i paesi legata così strettamente alla forma di governo, che forse non è possibile cambiare in modo considerevole l'educazione pubblica senza considerare la costituzione stessa degli stati.» Probabilmente la sua tesi è vera solo a metà, ma saranno comunque veramente pochi quelli disposti a seguirlo nel perorare una riforma di sistemi educativi in Francia. E tuttavia, nel ritenere l'educazione elemento fondamentale ai fini della formazione di un individuo in una certa direzione, va sottolineato che proprio lui, che aveva studiato dai Gesuiti, ne appariva come la smentita vivente.

I Gesuiti hanno dominato l'educazione in Europa e in alcune aree dell'America sino a una data precisa, il 1759, attraverso un sistema di collegi diffuso e capillare, dove l'alta qualità dell'insegnamento era sicura garanzia di ottima formazione culturale. Da tale data in poi e sino allo scioglimento dell'ordine da parte di Clemente XIV, nel 1773, è una catena di passi politici dei loro nemici per determinare la loro espunzione. Tutta politica la loro caduta, iniziata con l'iniziativa del primo ministro portoghese Pombal di espellerli dai territori del regno perché diventati troppo potenti in Paraguay, dove hanno instaurato un sottostato teocratico da essi controllato e sottratto all'autorità regia. Per ragioni diverse seguiranno tale strada la Francia nel 1764 (pretesto la bancarotta della loro compagnia commerciale in Martinica), la Spagna, il Regno di Napoli e il Ducato di Parma. La caduta del sistema scolastico gesuita è un evento estremamente importante e pesante, che colpisce gli assetti educativi della maggior parte dell'Europa, ed impone la loro sostituzione nel sistema



didattico. Se ne avvantaggiano non impossibili scuole laiche (l'insegnamento laico è possibile solo "in privato") ma altri ordini religiosi dediti all'insegnamento (come gli Oratoriali). Va precisato però che in generale l'espulsione dei Gesuiti pone seri problemi di riaggiustamento non tanto dei criteri didattici, ma specialmente delle reti e delle strutture educative in moltissime aree e territori prima coperti dall'insegnamento impartito nelle scuole gesuitiche.

Per delineare da subito l'ambito teorico nel quale si dispiega l'ateismo illuministico converrà cercare di individuare ed enucleare alcuni concetti-guida di carattere gnoseologico e ontologico che sono: A. il meccanicismo; B. il sensismo; C. il determinismo. A questi se ne aggiungono altri di



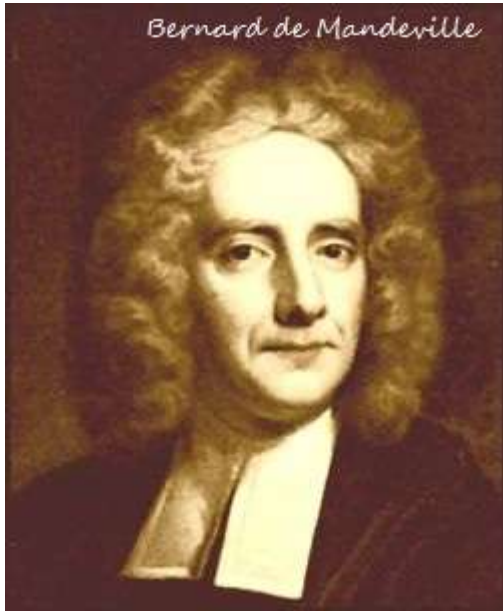
Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

carattere etico tra i quali sicuramente troviamo quello umanistico-solidaristico, quello messianico-rivoluzionario (solo in parte legato al primo) e quello utilitaristico-realistico. A quest'ultimo filone appartiene sicuramente il medico e pensatore inglese (ma di origine francese) Bernard de Mandeville, laureato in medicina a Leida nel 1691 e passato poi in Inghilterra. Mandeville (che però non è ateo ma semmai deista) pone in maniera dicotomica due modelli sociali alternativi: la piccola società rurale e la grande società metropolitana; la prima, armonica virtuosa e stabile, la seconda, caotica, dispersiva, dispendiosa e dinamica. L'errore che egli imputa a pensatori moralisti ed "armonicisti" come Shaftesbury, memore della lezione spregiudicata di Hobbes, è di non aver compreso l'inconciliabilità dei due modelli e di teorizzare una società morale ed armonica che è inconciliabile col progresso economico. L'opera nella quale Mandeville espone le sue tesi,



Bernard de Mandeville

pubblicata nel 1714, porta il titolo di *La favola delle api*, con un lungo sottotitolo: ovvero, vizi privati, pubblici benefici, con saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società. In effetti è proprio la favola-apologo sull'alveare ad introdurre la sua riflessione, che enuncia una metafora della società umana nel suo consistere, strutturarsi, mutare e decidere il proprio destino sulla base dei comportamenti collettivi.

Per rendere in sintesi il contenuto della favola vera e propria (che precede la parte saggistica), in versi (circa 350) e il cui titolo specifico è *L'alveare scontento*, ovvero i furfanti resi onesti, diremo che ci viene presentato un vasto alveare-stato di api che vivono in agi e lussi superflui; potente, rispettato e culla della scienza e dell'industria, è regolato da leggi costituzionali. I versi, suddivisi per sezioni argomentali contrassegnate da lettere, sono ripresi e commentati nel successivo *Ricerca sull'origine della*

virtù morale, dove si spiegano i singoli passaggi bisognosi di esplicazione. Il benessere generale e il progresso dell'alveare sono il frutto di tanti piccoli abusi e trucchi "individuali" per emergere ed arricchirsi, per quanto lo stato sia fiorente. Rileva il Nostro: «Ogni parte era piena di vizio, ma il tutto era un paradiso.» e «anche il peggiore dell'intera moltitudine faceva qualcosa per il bene comune.» al punto che nell'insieme «come l'armonia nella musica, faceva accordare nel complesso le dissonanze» [10]

Ma il moralismo, sempre in agguato, indifferente al fatto che il lusso dia lavoro ai poveri, che la vanità aiuti la produzione industriale e che la volubilità renda fiorente il commercio, fa sì che ognuno si lagni dei vizi degli altri (senza curarsi dei propri). Il re, Giove, stufo delle lamentele decide allora di porvi fine ed agisce di conseguenza, sicché la situazione muta e «l'onestà riempie tutti i loro cuori» [11]: le api sono diventate virtuose. Il provocatorio discorso di Mandeville si articola in modo ingegnoso, ma ciò che colpisce è l'anticonvenzionalità, come nel passaggio in cui la virtù della donna onesta diventa alimentatrice della prostituzione: «Chi potrebbe immaginare che le donne virtuose, senza saperlo, promuovano e avvantaggino prostitute? Oppure (ciò che sembra un paradosso ancora più grande) che l'incontinenza aiuti a difendere la castità?» Infatti il giovane eccitato alla vista delle donne cercherà di soddisfare i propri impulsi con qualcuna di esse, ma se queste sono tutte oneste «rigide e inaccessibili» si vedrà costretto, fatalmente, a rivolgersi ad altre «più compiacenti» [12]. Mandeville esemplifica un genere di moralismo che assume diverse



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

connotazioni nel Settecento e che troveremo anche in Diderot, sia pure in termini non assertivi ma problematici.

In filosofia il ritorno dell'atomismo coincide con i nuovi orizzonti della scienza. Il successo della nuova ricerca scientifica basata sull'osservazione e sulla sperimentazione, accompagnato dal parziale accantonamento della disastrosa metafisica di Cartesio apre la via ad un ritorno dell'ontologia pluralistica (sia pure "conciliata" col Cristianesimo ad opera di Gassendi), all'ammissione dell'esistenza del vuoto, e ad una migliore elaborazione del concetto di moto. In tal senso il cristianissimo Newton contribuisce in maniera determinante a demetafisicizzare la scienza e a renderla relativamente impermeabile alla religione. E tuttavia, ancora per buona parte del XVIII secolo il cartesianesimo continua ad imperversare in Francia e a frenare gli sviluppi di una gnoseologia corretta e non inquinata dalla metafisica. Rileva Herbert Butterfield:

Generalmente in Inghilterra si sosteneva Newton, mentre i Francesi tendevano a rimanere attaccati a Cartesio: ne derivò una controversia che continuò per buona parte del diciottesimo secolo. Sia Cartesio che Newton furono geometri di prim'ordine; ma la vittoria finale di Newton ha per noi un particolare significato in quanto rivendica il valore dell'alleanza della geometria con il metodo sperimentale contro l'elaborato sistema deduttivo di Cartesio. I puri e relativamente vuoti cieli newtoniani, alla fine, ebbero la meglio sull'universo cartesiano zeppo di materia e agitato da vortici, della cui esistenza le osservazioni scientifiche non avevano fornito alcuna prova. [13]

Robert Lenoble evidenzia la contrapposizione tra l'ottimismo e il pessimismo nei pensatori del Seicento che influenzano quelli del Settecento, parlando di "conflitto affettivo" tra differenze puramente metafisiche. La contrapposizione tra i metafisici ritarderà l'avvento degli sperimentatori, quelli che più tardi metteranno in atto le idee rivoluzionarie di Bacone in merito all'indispensabilità della sperimentazione per qualsiasi progresso della conoscenza, dando così un'accelerazione nuova alla vera scienza. Egli rileva:

Un volta di più queste differenze metafisiche celano un conflitto affettivo. Cartesio, come Pascal, resta nell'ambito della tradizione platonica: il mondo per l'uomo è un'occasione di pensare, esso non costituisce il reale, il reale lo si ritroverà nel pensiero puro o mediante esso. Per Hobbes, che attribuisce pieno valore al «fenomeno», la mente viene assorbita dalla conoscenza delle cose materiali le quali in tal modo divengono, si può dire, l'unica realtà. Non c'è più posto per il pensiero puro: «La scienza è in funzione della potenza. Ogni speculazione è stata intrapresa in vista d'una qualche azione od opera da realizzare» [De corpore, I, 6]. A questo punto, quella che basta al nostro intento è un tipo di causalità consistente nel mettere in rapporto due fenomeni, anche se eterogenei, basta che si condizionino e che ponendo l'uno producano l'altro. Un nesso di tal genere Cartesio lo dichiarava inintelligibile: non arrivò a capire come l'immagine retinica possa produrre «idea». Di qui, una volta convinto che tutto deve spiegarsi con una causa che sia anche una ragione, il ricorso a Dio. Questo medesimo nesso costituirà per Hobbes il modello stesso della intelligibilità: l'immagine retinica è seguitata dall'«idea»; ; è così per che è così. La «causa sconosciuta» per Cartesio è Dio, il quale accorda pensiero ed estensione mediante una ragione; per Hobbes questo medesimo accordo viene considerato come un fatto. Indubbiamente in questa controversia dell'«è così perché Dio l'ha voluto» e dell'«è così perché è così», si riassume sostanzialmente tutto il dibattito tra spiritualismo e materialismo. La risposta è il risultato d'una riflessione sul pensiero e



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

quindi della metafisica. La scienza positiva, ormai limitata al fenomeno, rifiuterà sempre più di prendere posizione. [14]

La scienza positiva, la scienza autentica, comincerà soltanto nel Settecento a darsi delle regole non-metafisiche ed a procedere correttamente al fine di determinare il «funziona così perché non può funzionare altrimenti» in condizioni date come quelle dell'universo esistente, qui ed ora. E ciò perché solo questo “così” è costante, ripetibile, confermabile ed esprimibile matematicamente e discorsivamente. Il resto è sempre e solo teologia più o meno camuffata.

11.3 Pensiero libertino e “ateismo pratico”

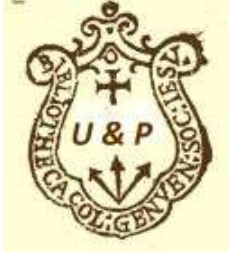
Per entrare in argomento sentiamo che cosa pensa del pensiero libertino un esperto come Sergio Bertelli, il quale afferma:

Seguire la storia del movimento libertino è seguire lo scorrere di un fiume carsico che, sgorgando in superficie nell'età di Pomponio Leto, di Pomponazzi, di Machiavelli, si inabissa nelle profondità della terra al tempo della Riforma, del Concilio di Trento, delle guerre di religione, per riemergere alla luce del sole con Spinoza e Bayle, disperdendo poi le sue acque nel grande fiume dell'Illuminismo. [15]

Molto bella e calzante la metafora del fiume sotterraneo. In quanto a Spinoza, lo abbiamo visto in La filosofia e la teologia filosofale, si tratta di un grande riformatore “sistemico” della religione ebraico-cristiana. Bayle è un acuto critico non già della religione bensì del comportamento religioso tradizionale, che è “da depurare” e non da riformare, ma insieme egli sottopone ad analisi e critica vari modelli eterodossi e nello specifico di quello spinoziano. Va quindi tenuto presente che in entrambi i casi si tratta di pensatori che operano in senso costruens, mentre molta parte della letteratura libertina vuol essere destruens, e per fare questo attinge ai due grandi citati come ad altri in modo sempre molto strumentale. Sia Spinoza e sia Bayle offrono peraltro ottima “materia prima” utile ai libertini, i quali, operano perlopiù in clandestinità per salvare la pelle, avendo però “da nascosti” anche la possibilità di dire qualunque cosa e di lanciare qualunque ingiuria. Ma a prevalere è tuttavia l'ispirazione deista, sì che non si è lontani dal vero nel ritenere che quasi tutta la letteratura clandestina del '600 e '700 muova una critica alla religione cristiana in nome di quella ragione (e contro la rivelazione) che il deismo britannico aveva assunto a criterio teologico anti-tradizionale.



Il pensiero libertino nasce nel '500, copre tutto il '600 e rifluisce nel '700 perdendosi in molti rivoli non tutti irreligiosi; ma il termine “libertinismo” (che fa spesso il paio con quello del tutto improprio di “epicureo”) indica spesso ciò che si può definire “ateismo pratico”. Vale a dire quell'atteggiamento comportamentale che, senza attenersi ad alcun fondamento teorico ateo, dichiara acriticamente che Dio non esiste o pensa ed agisce come se non esistesse. Un'ottima sintesi sul tema dell'ateismo pratico ce la offre Georges Minois, nelle prime quattro parti del suo ottimo *Storia dell'ateismo*. Il saggio, pubblicato nel 1988, grazie ad una copiosa ricerca documentale, ne delinea un ampio e approfondito scenario, per quanto limitato quasi alla sola Francia, che è però il



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

paese dove il fenomeno culturale del libertinismo ha assunto aspetti più rilevanti. Uno scenario che trova il proprio fondamento nell'atteggiamento dell'"incredulità", che possiede una propria fenomenologia evolutiva sfociante in due posizioni distinte: l'ateismo pratico, appunto, e quello teorico, ovvero filosofico. Come si sarà compreso il nostro lavoro concerne questo e non quello, per cui il lavoro di Minois, al quale rinviamo, è a nostro avviso (col solo limite geografico accennato) il miglior testo oggi disponibile sulla storia dell'incredulità e sulla dialettica intellettuale ed esistenziale tra l'ateismo teorico e quello pratico. Minois, anzi, fonda la propria ricerca su una sua originale teoria in base alla quale l'incredulità si sarebbe divaricata storicamente in "razionale" ed "irrazionale", e, filtrata dalla "coscienza mitica", sfociata in sette "atteggiamenti" (Ateismo pratico, Esoterismo e occultismo, Sette eterodosse e critiche, Grandi religioni ortodosse e dogmatiche, Deismo, Panteismo, Ateismo teorico). In questo schema i due ateismi costituiscono posizioni disgiunte dalle differenti interazioni con gli altri cinque atteggiamenti, tutti caratterizzati dal differente rapporto razionalità/irrazionalità. A seconda del rapporto tra i due si determina, quindi, non tanto la religiosità o l'irreligiosità, quanto la razionalità o l'irrazionalità [16]. Ne consegue uno schema interpretativo dove l'ateismo pratico si pone come atteggiamento fondamentalmente irrazionale e quello teorico, invece, razionale, ma Minois ci precisa che ognuna delle posizioni delineate non sono "impermeabili", poiché:

Nelle mentalità come nell'esperienza dell'uomo i confini tra atteggiamenti diversi sono sempre sottili. Tra l'ateismo teorico puro e il puro panteismo, ad esempio, esistono molte possibilità di fusione e di conciliazione, molte zone ambigue e di collegamento. E, analogamente, dov'è situato precisamente il discrimine tra ateismo pratico ed esoterismo, tra deismo e panteismo? [17]

Siamo del tutto d'accordo sul fatto che tra il deismo e il panteismo il confine sia indefinito, ma per nulla sull'accostamento tra ateismo pratico ed esoterismo ed ancora meno sulla «possibilità di fusione» tra l'ateismo teorico e il panteismo che sono oppositivi e che è gravissimo errore filosofico l'accostarli. L'ateismo pratico è "comportamentale" e quello teorico-filosofico "intellettuale", ed essi sono contigui per quanto molto differenti; ma nessun rapporto esiste tra essi e la religiosità, di cui esoterismo e panteismo sono espressioni diverse ma anche connesse. È semmai l'atteggiamento antireligioso che distingue il pratico dal teorico, poiché il primo è spesso più intollerante nei confronti del religione, e quindi più irrazionale se è anche emotivo ed aggressivo. Il nostro dissenso con Minois è motivato anche da evidenze storiche inconfutabili, poiché, per limitarci ai casi considerati nel Capitolo VII, è chiaro che sia Voltaire e sia Rousseau, che sono deisti-teisti con forti elementi panteistici, si caratterizzano per il loro determinato e persino violento anti-ateismo che va di pari passo (specialmente nel primo) con l'anti-clericalismo. La nostra impressione è che Minois resti intrappolato nella rete dell'apologetica cristiana e specialmente cattolica, che da sempre considera strumentalmente atei i panteisti, rimanendo così lontano da una lettura storica corretta. In realtà ai due poli della religiosità (e a pari titolo) si collocano il Dio-Volontà monoteista e il Dio-Necessità panteista, né, da un punto di vista filosofico; la teologia panteista è necessariamente anti-monoteista. E ciò è ancora testimoniato dall'evidenza storiografica relativamente a Spinoza, il principe dei panteisti, che teorizza il Dio-Necessità come reinterpretazione del Dio-Volontà e per nulla come sua negazione [18]. Vediamo ora la ragione dell'accostamento da noi fatto tra libertinismo e ateismo pratico. Tra i due avremmo potuto collocare il "comportamento libertino" come ponte. Questo, infatti, ha un rapporto possibile col primo se vi fa riferimento, mentre ha sempre un rapporto diretto col secondo, a cui si sovrappone o



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

col quale si identifica. In francese il termine libertinage è distinto dal generico libertinisme, e tuttavia a questo è più vicina l'espressione libertinage érudit, mentre quella di libertinage des mœurs è tradotto in italiano con l'unica parola libertinaggio, che indica perlopiù in senso spregiativo sregolatezza di costumi od eccesso di libertà sessuale. Si occupa del libertinage sessuale Olivier Blanc nel saggio *Parigi libertina al tempo di Luigi XVI*, affermando nella Conclusione:

Possiamo affermare che, passata l'ondata rigoristica inaugurata, a partire da Versailles, dal regno di Luigi XVI, i costumi dei parigini continuarono ad evolversi verso la tolleranza e la permissività fino al 1792. Lo spirito del tempo è libertino [...] Nel decennio che vide apparire *Le relazioni pericolose* [di Choderlos de Laclos] si parlava schiettamente delle cose d'amore, [19]

Sia l'ateismo pratico, sia il comportamento libertino (ed ancor più il libertinaggio) non implicano la negazione di Dio, e ciò perché l'esistenza o la non-esistenza di Dio non sono poste né problematizzate. Spesso vi è invece l'enunciazione (più o meno esplicitata) della non-esistenza come assunzione aprioristica, "in base alla quale" viene attuato un certo comportamento. Questo, può estrinsecarsi in un pensare e in un agire "come se" Dio non esistesse, senza che venga affrontato filosoficamente il problema per giungere a una soluzione circa l' "è" o il "non-è". L'ateismo pratico, quindi, per un verso si identifica con l'atteggiamento agnostico, e per un altro è "scelta" o "scommessa" specularmente opposta a quella di Pascal, che scommetteva sull'esistenza di Dio ammettendo di non poterla dimostrare. Ma relativamente ai clamorosi equivoci in cui può cadere un sedicente ateo, citeremo una nostra significativa esperienza di qualche anno fa, allorché facemmo timidamente notare ad un nostro ottuso interlocutore che nel suo modo di pensare non c'era assolutamente nulla di ateo. La risposta stizzita fu: «Come non sono ateo! Io odio i preti e per di più bestemmio dalla mattina alla sera!».

Lasciamo ora l'ateismo pratico per entrare nel merito del pensiero libertino, che come abbiamo già rilevato nasce nel Rinascimento. Lo faremo utilizzando ancora come traccia il libro di Minois, a cui assoceremo più avanti altri testi tra i quali il saggio *Theophrastus redivivus, Erudizione e ateismo nel Seicento* di Tullio Gregory, pubblicato nel 1979. Gregory ha ben visto che il pensiero libertino è eminentemente il frutto erudito di una rilettura della storia della religione cristiana posta in relazione al paganesimo, il che ha come correlato e fondamento indispensabile la "riscoperta dell'antico". Si tratta di un fenomeno culturale che comincia già nel Tardo Medioevo, ma che ha il suo climax in epoca rinascimentale, perché si cominciano a riscoprire i testi classici greci in lingua



originale e li si ritraduce fedelmente. Se si pensa che dal IV secolo gli unici testi pagani non deliberatamente distrutti per blasfemia erano segretamente custoditi nelle biblioteche monastiche ed a unica disposizione dei monaci per riletture strumentali a fini apologetici, si comprende l'enorme importanza dell'andata in circolazione di tali testi. Per quanto soltanto in pochi casi essi andassero ad alimentare una cultura clandestina anti-cristiana, col passare del tempo (e soprattutto con l'avvento della stampa), divengono di maggior dominio pubblico ed oggetti di nuova ermeneutica. Sono queste reinterpretazioni "laiche" dei classici, specialmente di Epicuro e di Lucrezio, coniugate con le



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

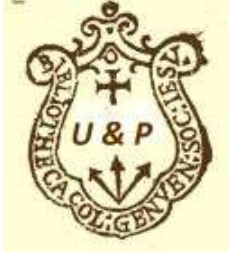
opere di moralisti del passato più recente come Montaigne e Charron, a fornire gli elementi teorici e critici di una letteratura clandestina confluyente il larga parte nel pensiero libertino.

Il termine “libertino” fa la sua comparsa nel Quattrocento, riferito all’empio che si ritiene “libero” dai vincoli della fede; ma è Calvino, che scrivendo nel 1545 il battagliero *Contre la secte phantastique et furieuse del libertins qui se nommes spirituels* [20], lo fa entrare nel linguaggio corrente, sicché Geoffroy Vallée, mandato al rogo nel 1574 a Parigi, è già considerato un “libertino” a pieno titolo. Ma il riformatore ginevrino ha anche constatato che molto spesso i libertini si rifanno ad Epicuro, ed allora l’epicureismo diventa per lui la vera “peste” dell’intelletto umano, così come nell’ammissione del caso si perpetua il più grave insulto alla Provvidenza.

Quali “libertini” (in realtà solo degli increduli) sono poi bollati in Francia Pierre Viret nel 1565, un certo Nancel nel 1583 e François de La Noue nel 1587. L’interessante è che Viret si dichiara anti-ateista e anti-deista, scrivendo nella sua *Instruction chrétienne* del 1563 che l’ateismo e il deismo sono «due flagelli» dell’epoca [21]. Ma accade anche che i libertini stessi, considerando l’acquiescenza fideistica ortodossa come una debolezza, in virtù della loro scelta di svincolarsi da essa incominciano a ridefinirsi “spiriti forti”. Tale definizione coincide con l’inizio di un’apologetica libertina che avrà fortuna specialmente nel XVIII secolo, tendente a vedere negli esprits forts un’aristocrazia del libero pensare. Nel 1629 l’abate Charles Cotin afferma che tale auto-definizione trova la propria ragione nel fatto che essi «dichiarano di credere solo a quanto possono vedere e toccare» [22]. Materialisti allora, nonché sensisti ed empiristi, si che già nel terzo quarto del XVI secolo i libertini, considerati ora potenziali atei, stanno diventando un problema sociale e religioso. Essi vanno presi sul serio e affrontati con decisione. Parte così una feroce “caccia all’ateo”.



Poggio Bracciolini (1380-1459) era stato uno dei pensatori a porsi contro il cristianesimo ortodosso, al punto da fargli attribuire persino la stesura della proto-versione del *De tribus impostoribus*. Nel XV secolo un’Italia già in pieno Rinascimento è percorsa da fermenti culturali giudicati blasfemi, sì da farla ritenere oltr’Alpe piena di covi di neo-paganesimo e di empietà. Gabriel Naudé nota tra l scandalizzato e il compiaciuto: «L’Italia è piena di libertini e di atei, di gente che non crede più a nulla. Il numero di chi non crede più nell’immortalità dell’anima è quasi infinito.» [23] Giudizio sicuramente esagerato; ma nell’anno della morte di Bracciolini un certo Giovino di Solcia è condannato perché colpevole di aver sostenuto che: «Mosè, Cristo e Maometto avevano governato il mondo a loro capriccio.» [24] Pomponazzi nel *Tractatus de immortalitate animae* denuncia l’impossibilità razionale di dimostrare l’immortalità dell’anima e ciò in difesa dell’autenticità di un pensiero aristotelico che sarebbe già stato tradito da San Tommaso d’Aquino. Sempre di Pomponazzi escono postume due opere importanti, il *De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus* nel 1556 e il *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* nel 1567, nelle quali viene messo in discussione il concetto di libero arbitrio, ritenuto incompatibile con quello di Provvidenza. In tale situazione pericolosa nel 1557 la Santa Sede si vede costretta a istituire l’“indice” dei libri proibiti, facendo obbligo tassativo di consegna all’autorità di ogni libro empio in circolazione o giacente nei magazzini di librai e tipografi per la sua pronta distruzione. Il comando è raccolto, e persino nella laica Repubblica di Venezia vi si ottempera subito con la confisca e la



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

distruzione tra il 1562 e il 1569 di 1150 libri, a cui seguono processi a 28 librai non ottemperanti [25].

Alla poliziesca "caccia all'ateo" si associa una fiorente apologetica cristiana. Nel 1582 Philippe Duplessis-Mornay aveva pubblicato un libro che già dal titolo, *Athéomachie* [26], rivela il suo intento; in realtà egli confonde l'ateismo con deismo panteismo e libertinismo, cosa frequente all'epoca. L'anno prima, con il *De la verité de la religion chrestienne contre les athées, épicuriens, païens, juifs, mahumedistes et autres infidèles* Duplessis-Mornay aveva già impostato la sua azione, ma facendo distinzioni che l'anno dopo ne l' *Athéomachie* ritiene superflue sotto



l'impellenza del pericolo [27]. Nel 1593 appare il libro di Pierre Charron (1541-1603) *Les Trois Verité*, che è contro gli atei e i deisti, ma dove si riconosce che per essere veri atei ci vuole una certa forza d'animo. Nel successivo *De la Sagesse* egli afferma che la natura è maestra di onestà e di saggezza, concludendo: «Chi agisce secondo essa, agisce veramente secondo Dio.» [28] Opinione bastante per far passare Charron per un filo-libertino in una situazione confusa che aveva già accomunato nell'ambiguità e nel sospetto altri noti personaggi come Rabelais, Cardano, Dolet e Serveto; gli ultimi due poi finiti sul rogo. Étienne Dolet, un agnostico, a Parigi nel 1546 per aver dubitato dell'immortalità dell'anima, e Miguel Serveto, l'ingenuo teologo riformatore, a Ginevra nel 1553, per le sue aperture panteiste. Ma è verso la metà del '500 che cominciano a fare la loro comparsa vere e proprie opere anti-cristiane come il *Cymbalum mundi* ed il *De tribus impostoribus*, che esamineremo più avanti. I Gesuiti sono ovviamente in prima linea nella caccia all'ateo, ma non meno nell'esaltazione della fede attraverso una serie copiosa di

pubblicazioni distribuite sistematicamente attraverso i numerosi canali d'informazione di cui sono detentori.

Il pericolo non si ferma e Jean Bodin (1530-1603), dopo aver scritto la *Démonomanie des sorciers* in cui sostiene che il Diavolo impone alla sua vittima «di rinunciare a Dio, alla sua fede e alla sua religione» [29], rivolge la sua attenzione ai libertini nella *République*: una «esecrabile setta di ateisti [...] dal che consegue un'infinità di omicidi, di parricidi e di venefici.» [30] E tuttavia, col più tardo *Colloquium heptaplomeres*, composto intorno al 1590, egli scrive un'opera interlocutoria che i libertini stessi apprezzano. In essa sette sapienti, tra i quali un deista e un agnostico, discutono liberamente di Gesù Cristo e di altre verità di fede come la Resurrezione, la Trinità e lo Spirito Santo. Ma l'ondata empia incombe e Mersenne nel 1623 ne è ossessionato, sognando, come abbiamo già visto, i cinquantamila atei di Parigi. Cotin nota nel 1629: «Non si parla ormai d'altro che di questi libertini.» [31] percepiscono la psicosi montante. Un certo Monsignor Grillet, rileva inorridito:

A sangue freddo, con intenzione e per volontà deliberata di apparire, senz'altro scopo, nemici di Dio e di ogni religione, si dichiarano pubblicamente empì e perversi, e si gloriano del fatto che si creda che Nostro Signore Gesù Cristo sia per loro oggetto di odio, di scherno e di disprezzo. [32]



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

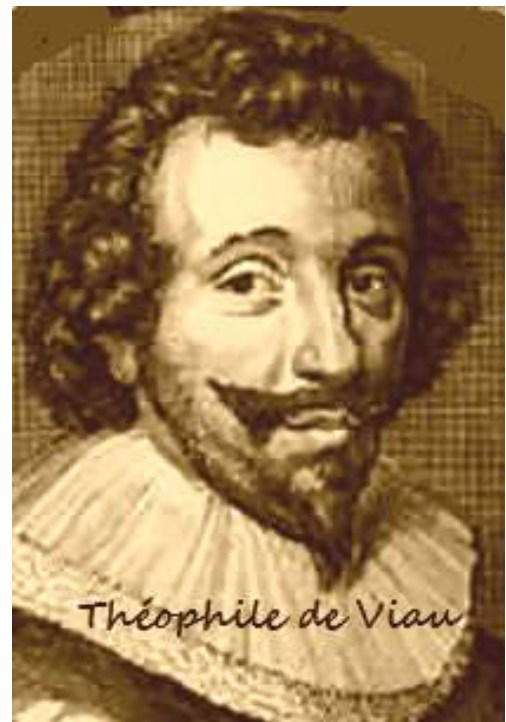
Schede di approfondimento di argomenti generali

Evidente atteggiamento psicotico. Ma se si pensa che Grillet fa riferimento alla corte e all'alta società, è possibile che in quel mondo un certo "ateismo pratico" e molto libertinage conti qualche adepto e che sul piano teorico vi siano tendenziali panteisti o deisti. Nel 1630 il padre francescano Jean Boucher afferma:

Non vi capiterà di vedere al giorno d'oggi un solo uomo raffinato che non vi travolga ogni volta di "Perché?". Perché Dio ha imposto leggi al mondo? Perché la lussuria è proibita? Perché Dio si è incarnato? [...] Ecco gli spiriti colti del nostro tempo, i quali pretendono che Dio dia loro conto dei propri atti. Questi libertini epicurei sono ormai sulle soglie dell'ateismo. [33]

Porsi e porre domande sulla fede è per ciò stesso essere « sulle soglie dell'ateismo », ma il libertinismo pare essere fenomeno d'élite e proprio per questo particolarmente preoccupante. Un certo Derodon tenta una classificazione degli empi in: atei "raffinati" (i ragionatori), atei "dissoluti" (i lussuriosi) e atei "ignoranti" (i bestemmiatori). Il gesuita Caussin vede gli "empi dichiarati", i "neutrali irresoluti" e i "crapuloni". Charron invece li considera sotto il profilo motivazionale: vi è il presuntuoso, lo sfiduciato, il determinista, il dissoluto [34]

Tutta quest'attenzione al libertinismo non sta a significare che il fenomeno sia rilevante dal punto di vista quantitativo, ma che il "significato" del suo esistere è grave per la fede. Un'ordinanza del 1636 prescrive maggior repressione; tra il 1600 e il 1650 nella sola Parigi vengono messe a morte per empietà almeno 40 persone. Gli scritti contro questo supposto ateismo montante si moltiplicano e quando nel 1624 appare il libello libertino *Antibigot ou les Quatrains du déiste* immediatamente Mersenne si mette all'opera e scrive il monumentale *Impiété des déistes, athées et libertins du temps* nel quale riformula anche le prove dell'esistenza di Dio. Appare però significativo o che il maggior oggetto di condanna non sia un fantasticato ateismo (che in realtà non esiste) bensì la "reale" teologia di Bruno, della quale viene contestato il monismo spiritualista e il concetto di Dio-Infinità-Immanenza come inducenti all'ateismo. È il gesuita François Garasse il grande esecratore dei libertini, che nel 1623 licenzia una corposa opera di mille pagine contro di essi, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, proprio nei giorni in cui è condannato al rogo il poeta Théophile de Viau, accusato di essere l'autore di un irridente *Parnasse satyrique*. Garasse spiega la ragione del suo impegno contro i libertini: «Dovendo constatare che taluni ateisti, con il pretesto di un'apparente raffinata cultura combattono la religione come scherani o luogotenenti di Satana, non ho potuto fare a meno di schierarmi.». Ma poi dichiara di essere in realtà "contro tutti i non-cattolici": «Con la parola libertino io non intendo riferirmi né agli ugonotti, né agli atei, né agli eretici, né tantomeno ai politiques, ma ad un insieme di tutte queste tendenze.» [35]





Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

Secondo Garasse i libertini sono una «maledetta confraternita delle bottiglie» dediti alla crapula ad ogni vizio, «apprendisti atei» e derisori del sacro:

Io chiamo empi e ateisti quanti sono dotati della malvagità più spiccata; quelli che hanno l'impudenza di pronunciare terribili bestemmie contro Dio [...] quelli che fanno di Parigi una nuova Gomorra, quelli che danno alle stampe il Parnasse satyrique; quelli che traggono tale sciagurato vantaggio dal proprio modo snaturato di vivere, che non oserebbero rifiutare neppure una piccola parte, per paura di svelare i propri vizi e far arrossire addirittura la bianchezza della carta. [36]

Secondo il Nostro vi sono vari gradi di empietà, ammettendo anche che i libertini non sono tutti ateï, e tuttavia schiavi di presunzione e vizio:

[...] ma specificamente contro i libertini, tanto perché essi compongono la grande setta di quelli che chiamo pretesi sapienti, quanto perché, non essendo ancora del tutto ateï, potrebbe esservi qualche speranza di convertirli, scopo che ho imposto alla mia coscienza con sforzo, ma mi sarà grato se potrò giovare loro. [37]

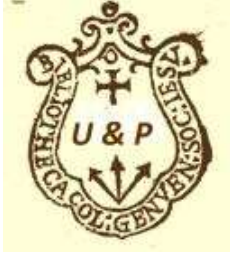
Il padre gesuita tenta anche di definire in otto punti il pensiero libertino: 1. La presunzione di essere i soli sapienti; 2. Riconoscere Dio solo per opportunità sociale; 3. Credere che la religione sia un imbroglio per la plebe; 4. Il mondo è governato dal Caso; 5. La Bibbia è un bel libro, ma non si può costringere a crederlo in ogni sua parte; 6. L'unica divinità è la Natura; 7. Ammesso Dio, non significa che esistano anche angeli e demoni; 8. Per vivere felici non si debbono avere scrupoli; però si deve fingere per non scandalizzare gli animi semplici [38]. Ne emerge un quadro di sostanziale ambiguità dell'atteggiamento libertino e che contraddice altre affermazioni del nostro sì che ne vien fuori che i libertini sono o panteisti oppure deïsti, poiché affermano:

Dio è la natura, essi dicono, e la natura è Dio [...] Questo Dio naturale o questa natura divinizzata ama tutto l'universo, secondo quanto è detto anche nella Genesi [...] Questa natura, nostra guida benigna, ci ha concepiti nient'altro che per farci godere dei suoi tesori e dei frutti della sua bontà. [39]

Nulla di ateo, quindi, in tale posizione, ma Garasse è anche convinto che il naturalismo costituisca la strada maestra all'ateismo. Egli, da buon gesuita, è infatti contro la scienza, e siccome nel Seicento incomincia a nascere un genuino interesse per lo studio della natura, esso, in quanto "scienza" e non "teologia", è estremamente pericoloso per la fede. Pare dunque che il pio padre accomuni due sue esecrazioni: quella per il libertinismo vizioso e quella per il naturalismo scientifico.

Data un'esemplificazione delle posizioni anti-libertine occupiamoci ora di ciò che passa per pensiero libertino. Partiamo da François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), un giurista che si è dedicato a studi pedagogici, politici e morali, la cui posizione è quella di uno scetticismo integrale di tipo pirroniano. Relativamente alla religione egli afferma:

Tutto ciò che apprendiamo degli dèi e delle religioni non è altro che quanto gli uomini più sagaci hanno concepito di più ragionevole nei loro discorsi in relazione alla vita morale, economica e



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

civile, col fine di spiegare i fenomeni dei costumi, delle azioni e dei pensieri dei poveri mortali, per dar loro alcune regole di vita per quanto possibile esenti da una completa assurdità. [40]

Basta evitare « una completa assurdità » e la credenza viene accettata, condivisa, riconosciuta, e, soprattutto, funziona bene. Un'interpretazione politica, quindi, della nascita delle religioni (posizione che vedremo essere il nocciolo del Theophrastus redivivus) e perciò anche come opportunistico e furbesco instrumentum regni. E poi una nota significativa:

Gli atei eludono nondimeno tutti questi argomenti [teologici] di cui sostengono nessuno sia probante cosa per loro semplicissima alla luce delle regole di una logica rigorosa, sicché, riflettendo in piena libertà su tale tema, ritengono che le meraviglie della natura, le eclissi degli astri, i sommovimenti della terra, lo scoppio e i fulmini, e altri simili fenomeni, abbiano introdotto nel nostro animo l'originaria sensazione dell'esistenza della divinità. [41]

È anche la tesi di Vico (che però la riferisce solo al paganesimo) ed è alla base dell'analisi dell'etno-antropologo Raffaele Pettazzoni, che nelle temibili “punizioni” meteoriche vede la nascita della credenza nel celeste Essere Supremo [42]. La Mothe Le Vayer è uomo colto, è interessato al naturalismo e conosce la storia della filosofia, ma soprattutto è uno spirito libero e indipendente che pensa con la sua testa. Contro la persuasione che Dio abbia fatto il mondo per l'uomo, obietta: «come forse i gatti sono persuasi che Dio ha creato i topi per ingrassarli.» [43] Alla domanda che cosa ne pensi del pensiero di Aristotele risponde sicuro: «Perché rinunciare al nostro franco arbitrio e assoggettarsi alla tirannia di chicchessia?» [44] In questa breve risposta sta il meglio del “libero pensare” in risposta alle cogenze delle tradizionali auctoritates e dei tirannici dogmi della metafisica. Gli fa eco Gabriel Naudé (1600-1653), il quale ritiene che la cultura debba nascere dalla riflessione individuale, per cui l'uomo colto deve fare in modo da « trarre profitto da tutto ciò che vuole » [45] senza far riferimento a nessuno, e in tale spirito di libertà interpretativa tenta di delineare una biblioteca ideale per gli uomini del suo tempo che intendono pensare liberi da ogni pregiudizio. Ma è ancora La Mothe a porsi il problema dell'immortalità dell'anima, e qui le auctoritates cristiane contano, per quanto il Nostro, riconoscendo che essa “va creduta per fede” rileva in riferimento all'autorità di San Paolo: «Ecco i precetti apostolici, i quali ci fanno vedere che la nostra Religione non è fondata su sillogismi né su principi filosofici; e dobbiamo sottolineare con buone ragioni che il Regno dei Cieli è promesso ai poveri di spirito.» [46] Atto di fede o asserzione carica di sottintesi? In un dialogo nel *De la Divinité* La Mothe mette in bocca ad Oronte:

Poiché se è vero che non vi è nulla di certo e che tutte le scienze sono vane e chimeriche, ne conseguirà che la nostra Santa Teologia, che è la scienza delle cose divine, sarà fantastica e illusoria come le altre; un'empietà da cui vi ritengo così lontano che sono certo che voi possiate evitare ogni dubbio. [47]

Ma il suo interlocutore Orasius, poco convinto che la teologia sia una scienza, ribatte:

I più santi dottori convengono in questo, che essa non è una vera scienza, poiché richiederebbe principi chiari ed evidenti, per noi comprensibili, mentre essa assume quasi tutte le scienze dei misteri della nostra fede, che è un vero dono di Dio, e che sorpassa completamente la portata dello spirito umano [...] nella nostra teologia noi consentiamo a tali principi divini per il solo comando



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

della nostra volontà, che si rende obbediente a Dio, a cose che ne vede e né comprende in ciò consistendo il merito della fede cristiana. [48]

Quasi apologetico il trono, ma, ancora una volta, col sottinteso che la fede cieca rende merito ma mortifica la conoscenza. In ogni caso, prosegue Orasius: «è meglio essere superstizioso piuttosto che empio o ateo.», per quanto: «Bacone dica che l'ateismo lasci all'uomo l'uso dei sensi, la filosofia, la pietà naturale, le leggi, la reputazione e tutto ciò che è di guida alla virtù; mentre la superstizione distrugge tutto e si erige a tirannia assoluta» [49] Un colpo al cerchio e uno alla botte; un dire e non dire per “far intendere a chi vuole intendere”. È questo l'unico modo possibile a metà del Seicento di tentare una forma pubblica di libero pensiero; il di più è possibile solo nell'anonimato e nella clandestinità.



Savinien Cyrano di Bergerac (1619-1655) è noto per essere il focoso innamorato dal naso enorme immortalato da Edmond Rostand; in realtà fu un letterato tanto fecondo quanto disordinato che nella sua breve vita, ma specialmente coi suoi iscritti, dà però modo di essere visto come un libertino. I suoi lavori sono numerosi e in qualche caso di buon livello e *La morte d'Agrippine* è una tragedia che va in scena nel 1654 dove si allude a dèi creati dalla fantasia dell'uomo, lasciando probabilmente intendere, per estensione, che sia sempre l'umano a creare il divino. Si ascoltino due versi incriminati: «Questi dèi che l'uomo ha fatto / e che non hanno fatto per nulla l'uomo.» [50] Era ateo? Probabilmente solo agnostico, il limite massimo dell'irreligiosità dell'epoca. John Stevenson Spink, che ne ha studiata a fondo l'opera si

limita a dire: «Non c'è traccia di sentimenti religiosi nella sua opera; non sostituisce al cristianesimo la religione della natura» [51]. Quel che pare certo è che Cyrano non crede nell'immortalità dell'anima, facendo dire a un personaggio de *La morte di Agrippina*:

Poiché si è vivi finché si esiste, e si è morti quando non si è più niente, perché sciupare miseramente il lume avuto in sorte, che non si può rimpiangere, quando si sia perduto? Potrò essere infelice quando non sarò più? Un'ora appena dopo la morte, l'anima nostra dissolta sarà quel che era un'ora prima di vivere. [52]

Cyrano pare qui un propugnatore di quel *carpe diem* che anche i libertini posteriori faranno proprio e che sarà alla base di molto libertinage del XVIII secolo, poiché l'essenza del libertinaggio sta proprio nel cogliere ogni occasione di piacere che la vita possa offrire. Un principio esistenziale attribuito erroneamente a Epicuro (essendo semmai tipico dei Cirenaici) e acuito dagli stessi libertini che si dichiarano epicurei, avvalorando ulteriormente la leggenda di un epicureismo godereccio. È in ogni caso la fisica cosmologica atomistica, e non tale edonismo epicureistico, a presentarsi come l'imputato principale dell'irreligiosità e della miscredenza, sicché l'ordine dei Gesuiti la condanna duramente e ripetutamente (nel 1641, nel 1643 e nel 1649). Ma un grande nemico dell'atomismo è anche Ralph Cudworth (1617-1688), un teologo di ispirazione platonica di Cambridge, che della lotta al materialismo fa la sua guerra personale. Egli scrive un *The True Intellectual System of the Universe* col fine precipuo di combattere sì l'atomismo ma di lasciare la porta aperta a un auto-divenire della natura attraverso la “plasticità” che il Creatore le ha lasciato,



Universalitas & Pervasivitas

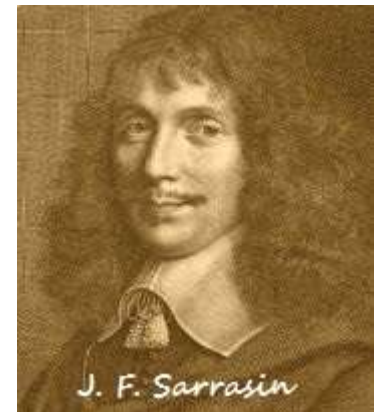
il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

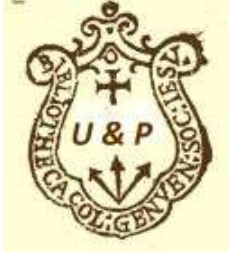
Schede di approfondimento di argomenti generali

una tesi che porta dritto al vitalismo e che sarà seguita da Nehemia Grew (*Cosmologia sacra*, 1701) e da numerosi altri. Cudworth pone in 14 punti i possibili argomenti ateistici e li demolisce con cura. L'atomismo epicureo è quindi il fantasma anti-provvidenzialistico che inquieta i teologi di ogni indirizzo, e l'indeterminismo cosmico di cui è teorizzatore al momento fa assai più paura del determinismo democriteo, al quale famosi atei del XVIII secolo. Ma all'origine del libertinismo stanno comunque Epicuro e Lucrezio, le cui opere possono ora diffondersi col sempre minor costo della carta da stampa. Secondo il già citato Spink il fatto che la maggior parte dei Libertini assuma l'atomismo epicureo come filosofia di riferimento dipende dal fatto che la visione pluralistica ed indeterministica di esso offriva maggiori spunti allo spirito libertario e antiautoritario, prestandosi quindi meglio ad una concezione ugualitaria, plurale e più libera da pregiudizi. Ma va anche notato che l'etica edonistica epicurea si accorda col diffuso desiderio di "vivere meglio" in ogni senso, compreso quello di migliorare la propria situazione economica per accedere a quelle opportunità e a quei comforts che nuova tecnologia e le nuove manifatture incominciano ad offrire a prezzi accessibili. Importante rilevare (con Carlo Borghero) che l'epicureismo non mette solo in discussione la morale cristiana, ma «aveva fornito i materiali per la costruzione di una morale colta, capace di sostituire i dettami faticosi della rigida morale eroica di derivazione stoica con un più tranquillo godimento della vita.» [53]

Nel 1646 il poeta Jean-François Sarasin (1615-1655), un seguace di Gassendi che si firmava Saint-Evremond, aveva scritto nel suo *Discours de morale sur Épicure* che Epicuro era stato: «Un filosofo assai saggio, il quale, secondo i tempi e le occasioni, prediligeva la voluttà in riposo o quella in movimento.» [54] Un'interpretazione errata dell'epicureismo, che associa il piacere "statico" epicureo (come aponia e atarassia) con quello "dinamico" dei Cirenaici, propugnatori di una tendenziale "ricerca del piacere" [55]. Interpretazione non nuova ma derivante dalla "leggenda" della peccaminosità epicurea messa in circolazione dai Padri della Chiesa nei primi secoli del Cristianesimo, che rimarrà viva nel Settecento e oltre. Essa, peraltro faceva comodo sia agli estimatori di Epicuro e sia



ai suoi detrattori: ai primi giustificando quella ricerca del piacere in ogni direzione e l'"ateismo pratico" che ad essa si conforma, ai secondi perché permette la stigmatizzazione della loro viziosità. In realtà Sarasin non è propugnatore di un edonismo spinto e incondizionato, ma piuttosto di una conciliazione tra la ragionevole ricerca del piacere in funzione della socialità e della prodigalità a spese e danno degli avari, quale risarcimento collettivo per la loro abiezione anti-sociale ed egoistica. Se la letteratura clandestina ha in Epicuro uno dei suoi referenti ve ne sono anche numerosi altri e lo vedremo esaminandone qualche opera più da vicino. Essa è infatti vasta e polimorfa né tutta libertina in senso stretto; quasi mai atea. Alcuni studiosi hanno esperito una ricerca difficile e faticosa e tra questi vogliamo citare Gianluca Mori, che in un sito web universitario ha messo a disposizione sin dal 1998 oltre venti di tali testi [56]. Le opere clandestine, per quanto spesso definite "atee" dai teologi, lo ribadiamo, non lo sono quasi e nella Francia del XVIII secolo prevale invece un ricco filone di letteratura clandestina ispirata al deismo britannico e allo spinozismo. Un gruppo di nobili intellettuali come Charles de Saint-Evremond (1614-1703), Henry de Boulanvilliers (1658-1697), Jean-Baptiste d'Argens (1704-1771) e i fratelli Levesque (Jean-Louis de Pully e Jean de Burigny), anche perché protetti dalla loro condizione di aristocratici, riescono a dar luogo, tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, ad una corrente letteraria che



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

costituirà una delle basi importanti per gli sviluppi dell'anticristianesimo. Ci soffermeremo ora sulle due opere libertine più note e citate: il *Theophrastus redivivus*, libro ponderoso in latino, e un piccolo libro in francese perlopiù noto come *Traité des trois Imposteurs*, ma che si presenta in più versioni e con altri titoli. Il *Theophrastus redivivus* è probabilmente il più famoso testo della letteratura libertina, risalente al 1659, anche in virtù della sua notevole mole (l'edizione critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini conta circa mille pagine di testo). L'opera è presente in alcune copie manoscritte, la più nota e utilizzata delle quali è quella scoperta dallo Spink nella Bibliothèque Nationale di Parigi nel 1937 (fonds latin 9324). Si tratta in realtà di una sorta di Pozzo di San Patrizio abbastanza composito da cui hanno pescato nel Settecento molti anticlericali e molti sedicenti atei che hanno fatti propri i suoi equivoci contenuti. Esso mette insieme citazioni dei più noti pensatori antichi insieme con alcuni cinquecenteschi (Machiavelli, Pomponazzi, Campanella, Cardano, Bodin e Vanini) per costruire un'opera che ne strumentalizza il pensiero in maniera arbitraria con fini smaccatamente strumentali. Un lavoro sincretico che assembla posizioni e affermazioni differenti e le incanala a sostegno di sei tesi principali che trovano sviluppo nei sei trattati più un proemio che formano l'opera. Il primo (Qui est de diis) tratta del concetto della divinità contestandone la spiritualità, il secondo (Qui est de mundo) afferma che il cosmo non ha potuto essere creato essendo eterno, il terzo (Qui est de religione) vede la religione come una creazione politica a fini di potere, il quarto (Qui est de anima et de inferis) nega l'immortalità dell'anima e l'esistenza dell'Inferno, il quinto (Qui est de contemnenda morte) indica come restare indifferenti di fronte alla morte, il sesto (Qui est de vita secundum naturam) espone la prospettiva naturalistica in cui si colloca l'autore.

L'Anonimo del *Theophrastus* è persona molto colta che mette in campo tutte le sue conoscenze sul pensiero antico e recente manipolandone i contenuti a seconda di ciò che intende sostenere. La tesi di fondo di tutta l'opera è comunque che lo spirito non esiste e che tutto è materia in termini desunti probabilmente da Hobbes. Ma fin dal primo trattato sorgono seri dubbi sulla consistenza di tale posizione materialistica. Anche una studiosa seria come Hélène Ostrowiecki [57] nel suo *Le jeu de l'athéisme dans le Theophrastus redivivus* la nega, dimostrando con un'analisi della struttura dialogica dell'opera che l'autore utilizza gli argomenti di un pensiero cristiano rivoltato ma attraverso modi di pensare che restano tipici della teologia cristiana. Afferma tra l'altro la Ostrowiecki: «[Il *Theophrastus*] mette in scena l'ateismo contro la religione ufficiale, ma un ateismo troppo dipendente dal pensiero che rinnega per essere preso sul serio» [58], e ancora: «A modo proprio, insomma, il *Theophrastus* testimonia al contempo l'impossibilità di credere in Dio e di non crederci, nell'intento di rappresentare la miseria della condizione umana.» [59] Si tratta quindi di null'altro che un ennesimo tentativo di “rifondare” una religione ritenuta insoddisfacente e da riformare in senso naturalistico e panteistico. La Ostrowiecki afferma l'opera pare essere, appunto: « un tentativo di rifondazione del credo religioso, rifondazione che richiederebbe come premessa il bando il bando delle credenze esistenti.» [60]

Fatte queste prime considerazioni possiamo all'analisi che ne fa Tullio Gregory nel suo *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo del Seicento*, che segue passo passo i sei trattati nel loro sviluppo concettuale. Sin dall'inizio viene posta l'opposizione tra ciò che è religione e ciò che sarebbe filosofia, ma l'autore non ha idee e conoscenze approssimative ed assume in maniera aprioristica che filosofi antichi come Platone e Aristotele simulassero la religiosità sotto l'incredulità. Ma egli va oltre supponendo che quelli che qualifica come “filosofi”, per il fatto stesso di essere tali, in quanto pensanti secondo “ragione” e non secondo “credenza”, siano tout court tutti materialisti e atei. La “ragione naturale” che egli evoca, « che dice sempre il vero», dipende dai



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

sensi e dall'esperienza diretta del mondo [61] ed in tale anche Platone, come principe dei sapientes, viene fatto diventare un pensatore ateo e materialista il cui scopo primario sarebbe stato di «non provocare l'ira del popolo e dei governanti» memore del funesto destino toccato al suo maestro «ateo» (sic!) Socrate [62]. Da che cosa l'Anonimo trae tale conclusione? Semplicemente dall'accusa di Meleto che «provverebbe» l'ateismo di Socrate. Si comprende bene come con tali premesse il Nostro prosegua sulla sua strada ad libitum dimostrando, a suo modo, l'ateismo di chiunque sia non-cristiano o critico del Cristianesimo. La stessa "miticità" del discorso platonico avrebbe avuto il solo scopo di dissimulare il suo vero pensiero, un'idea che egli riprende dal Pomponazzi. Ma mentre questi riferisce la sua tesi "forma" del discorso platonico, l'Anonimo del Theophrastus ne fa una questione di contenuto.

Questo modo di procedere scopertamente aprioristico e acritico rende l'attacco alla religione cristiana assai maldestro, al punto che il Cristianesimo ne trae vantaggio anziché danno, anche perché all'anonimo preme solo dimostrare che il potere religioso è frutto primario di quello politico, una tesi antropologicamente inconsistente. È la prassi politica che secondo lui "crea" la religione come instrumentum regni al fine di soggiogare le menti degli ignoranti e controllarne la volontà. In tale prospettiva del "tutto è politica" vengono tirate in ballo le opinioni utili, da Montaigne a Machiavelli, ed anche Platone avrebbe confezionato i suoi dialoghi per pilotare l'opinione pubblica in una certa direzione. Ne deriva la tesi di una sostanziale "duplicità" [63] di tutti i pensatori che egli assume a "padri nobili" e che cita a piene mani in maniera molto libera. Anche la legge e la morale, derivazioni dirette o correlati della religione, diventano mere costruzioni artificiali imposte o indotte a scopo di controllo e dominio del suddito [64]. Ne consegue che il "filosofo", a qualsiasi epoca appartenga, è sempre uno che ha dei «pensieri segreti» che bisogna intuire; in effetti ciò che l'Anonimo fa è manipolare o stravolgere i contenuti dei testi originali in contenuti "utili" in funzione della sua tesi raccogliendo elementi testuali spesso incoerenti ed assemblandoli strumentalmente per giungere a interpretazioni arbitrarie.

La più volte ribadita opposizione di credere e di intellere che percorre l'opera è viziata dall'opposizione strumentale di fede e ragione quali atteggiamenti inconciliabili. Errore interpretativo capitale di tutti gli pseudo-ateismi velleitari, basati su una lettura superficiale e strumentale che tende a creare una dicotomia inesistente. La fede e la ragione (intesa come logica deduttiva) possono benissimo coniugarsi, così come un ateismo puramente emotivo o ideologico può coniugarsi con l'irrazionalità. Nei confronti della Lettera ad Erodoto di Epicuro egli la interpreta in maniera opposta a quanto fa Gassendi (che ne opera una "teologizzazione") ma non coglie né il senso ontologico né quello etico dell'atomismo epicureo, utilizzandolo solo a conferma della tesi circa la possibilità dell'ateismo ovunque ci sia materialismo. Il Nostro ritiene anche che esistano popoli "naturalmente" atei (una vecchia leggenda dell'anti-religione) e che l'idea di Dio non solo è fuori della realtà, ma determina un figmentum (un'immagine creata ad arte) che assume i connotati di una realtà misteriosa e inconoscibile fabbricata da chi vuole dominare per ingannare gli ingenui e asservirli ai propri voleri [65]. Malgrado la discreta raffinatezza del procedere ragionatorio, basato su buoni strumenti dialettici, ciò che emerge sono perlopiù tesi un pò rozze, ma non mancano sprazzi interessanti. Tra questi, a latere del vedere la nascita delle religioni nel culto degli astri, l'aver colto acutamente che sono i fatti meteorici, quali premi o punizioni divini, a far collocare la divinità nel cielo, in quanto dal cielo dipende la ricchezza o la povertà di uomini dediti all'agricoltura e alla pastorizia [66]. Secondo l'Anonimo è quindi la paura il solo movente della religione, ed è proprio di questa paura che hanno approfittato i politici in tutte le culture per inventare esistenze divine, istituire dottrine e alimentare fedi. Gli dèi istituiti dalle religioni sono



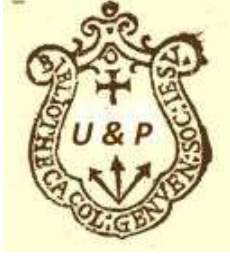
Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

quindi “figli delle leggi” create sin dalle origine a fini di dominio, sfruttando la paura degli uomini di perdere i frutti del loro lavoro o di vederli invece aumentare con la benevolenza divina [67]. I legislatori sono pertanto i veri creatori delle fedi, che una volta istituite e inculcate nelle coscienze assumono il carattere di un consuetudo che si fissa [68]. In altre parole, l’abitudine a credere finisce per rendere reale e concreto ciò che si crede, e questa è sicuramente un’altra grande intuizione del nostro, che si fa qui acuto indagatore della psiche umana. Il magma di superstizioni e miti, una volta creduti, si prestano poi a perfezionamenti sino a poter assumere persino raffinati concetti filosofici a loro sostegno. Ci vuole pertanto una rilettura della storia, nella consapevolezza dello sfruttamento delle fragilità della psiche umana, per poter realizzare una correzione di rotta nell’organizzazione sociale [69]. Il fatto che una credenza diffusa e quasi unanime determini un largo consensus gentium non significa nulla poiché, sostiene il Nostro, vi sono sempre stati dei non-credenti che facendo buon uso della propria ragione sono riusciti a sottrarsi alle catene di esso [70]. Tesi del tutto condivisibile, ma non il corollario secondo cui tutti i “filosofi” appartenerebbero alla categoria dei non-credenti. Il Nostro intende negare la Provvidenza come agente esterno ordinatore, poiché l’ordine la natura ce l’ha “di suo” da sempre e quindi senza bisogno che glielo si conferisca [71]. Siamo qui ad un panteismo materialistico che per un verso è vicino allo stoicismo, ma per un altro se ne allontana cassando la Provvidenza. La ratio della mente umana opera nella ratio cosmica generale e questa è fonte di una scienza del reale che come cognitio certa et evidens nega alla radice ogni sedicente scienza de diis. Una posizione che parrebbe epicurea, ma senza che la fisica di Epicuro venga tematizzata nel suo sostanziale indeterminismo [72]. Nel Tractatus secundum, che ha per tema il cosmo, ci troviamo infatti di fronte ad una ripresa della cosmologia del Timeo platonico in opposizione alla Genesi biblica (invece spesso conciliate dagli apologeti platonici del primo Cristianesimo) poiché «Moses igitur deliravisse dicitur» [73] e il suo delirio profetico si oppone alla ragione platonica. L’Anonimo passa poi ad una puntuale critica dell’antropocentrismo mosaico, generatore delle tre grandi religioni monoteiste, per confutarlo e contestare il «preteso primato dell’uomo sul creato». Si tratta sicuramente di una delle posizioni più condivisibili assunte dal Nostro nei confronti di quell’antropocentrismo che pervade tutta la cultura occidentale (e non solo religiosa). C’è poi la tematizzazione dei limiti umani come diversi ma non inferiori a quelli degli altri animali [74], con un’allusione a ciò che il Teofrasto “segreto” di un testo perduto avrebbe potuto sostenere; lui, il più grande naturalista del mondo antico. Per l’autore del Theophrastus l’unica tesi cosmologica razionale deve basarsi sull’eternità del mondo, sull’esistenza della sola materia come costituente e sulla negazione di qualsiasi esistenza di tipo spirituale o immateriale [75]. Un correlato importante è che, come parafrasa Gregory: «non è la religione che trae origine dall’esistenza degli dei ma, al contrario, gli dei traggono origine dalla religione, cioè da quel complesso di credenze e di atti culturali attraverso i quali si è venuta costituendo la credenza negli dei » [76] La religione è quindi una realtà umana legata alla storia e trova in essa le ragioni del suo esistere e del suo connotarsi in artes e leges del potere elaborate dai legislatores sacerdotali [77]. La costituzione della casta sacerdotale è il momento della saldatura dei poteri in quel blocco politico-teocratico tipico degli stati cristiani, dove il re viene “consacrato” dal clero. La fenomenologia religiosa ha origini politiche “attive” e risvolti psichici “passivi” sostanzialmente simili in tutte le parti del pianeta e in tutti i tempi, sicché solo la cassazione della credenza nei miracoli e nelle profezie quali elementi extra-naturali può costituire il punto di partenza per una visione del mondo naturalistica e materialistica. Solo su tale base si può eliminare la credenza nei miracoli e in qualunque altro presunto prodigio contro-natura, poiché vi è una sufficientia [78] della spiegazione naturalistica che è propria di tutto ciò che concerne un corretto sapere filosofico a-teologico.



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

Un correlato del superamento della cieca credenza è il riconoscimento della libertà di coscienza, e quindi del “libero pensiero”, a cui si connette il principio della tolleranza e il riconoscimento di legittimità civile per ogni opinione religiosa differente o non-religiosa [79]. Su questa base la religione può diventare un vero strumento di promozione civile e non di dominio sociale, in quanto conformata su esigenze educative di convivenza civile [80]. Emerge qui ancora l’adesione a tesi di quei moralisti (Montaigne, Machiavelli, Charron, ecc.) che riconoscono l’utilità di una religione purgata dall’intolleranza, sì da funzionare (com’era nel mondo romano) da “collante civile” della comunità. Quindi, il Nostro, che rivela qui come altrove un atteggiamento agnostico piuttosto che ateo, non intende affatto eliminare la religione ma “piegarla” alle esigenze del convivere umano facendone un’ “opportunità” sociale. Atteggiamento tipicamente aristocratico di chi pensa che il volgo “abbia bisogno della religione” e che quindi bisogna lasciargliela, ma nel contempo che essa debba diventare ancilla della razionalità e del buon uso della sua influenza sulla psiche degli umili. Una religione ad uso del vulgus e gestita dai sapientes che sappia stare “al suo posto” e non pretenda di ergersi a potere [81]. L’ipotesi di una «repubblica di atei» è respinta decisamente dal Nostro, poiché «ogni organizzazione politica ha come suo fondamento una mitologia religiosa» [82]. Siccome gli homines sapientes sono pochi e gli homines vulgares una moltitudine tale situazione è «caratteristica essenziale ed ineliminabile» dell’aggregazione sociale stessa [83]. Si vede bene l’abisso concettuale che separa, come vedremo, un vero ateo come Jean Meslier dall’Anonimo del *Theophrastus redivivus*, il quale non auspica una rivoluzione sociale, ma semplicemente la “messa in riga” della religione. E ciò secondo un tipico conservatorismo aristocratico anti-teologico che mal tollera il “potere-sulle-anime” solo quando pretende di diventare anche “potere-sui-corpi”. Solo una recta ratio che non si lasci condizionare da alcuna concessione all’instinctus ha diritto di condurre gli uomini e rendere possibile il conseguimento della felicità [84]. Fine irraggiungibile se prevale lo sconvolgimento dell’«ordine naturale» con la pretesa di instaurare l’«ordine divino» [85]. Siamo al punto cruciale di tutta l’argomentazione dell’autore del *Theophrastus* e nel contempo alla tangenza col panteismo, poiché di questo vengono assunti l’eternità del cosmo, la sua identificazione con la ratio e il suo ordo-necessitas.

Passiamo ora ad occuparci del *Traité des Trois Imposteurs* del 1706. Dell’opera vi sono numerose versioni: una nota anche come *De Tribus Impostoribus* (del 1709) che si vorrebbe riedizione di opera molto più antica [86] e che è nota in una prima versione francese sotto il titolo di *L’Esprit de Spinoza* del 1712 e in una seconda col titolo di *Traité des trois Imposteurs* risalente al 1716 [87]. Un cosiddetto “trattato bis” porta il titolo di *Le Traités des Trois Imposteurs*, un “trattato ter” *La vie & l’Esprit de M.B. de Spinoza* (manoscritto del 1716, a stampa nel 1719), ed un quarto *Le Fameux Livres des trois Imposteurs* apparso nello stesso anno. Come si vede è nel 1716 che “esplode” l’interesse per “i tre impostori”, che sono Mosè, Gesù Cristo e Maometto. Esclusa una supposta proto-stesura medievale dell’opera, essa avrebbe il prototipo in un sconosciuto secentesco trattato in latino andato perduto. Una recente scrupolosa analisi storica è stata fatta da Françoise Charles-Dubert in un saggio dal titolo *Les Traités des Trois Imposteurs*, dove vengono ripercorse le sue complicate e alterne vicende. Del *Trattato dei tre impostori*, come titolo dominante, la Charles-Dubert fornisce una compiuta tabulazione, dove vengono evidenziate consonanze e dissonanze tra le varie versioni e tra le diverse comparse o edizioni [88]. Quale in generale il contenuto dell’opera pur nella complessità delle varianti? Ecco i temi principali: Dio, la ragione, la religione, l’anima e il Demonio. Seguiremo la buona traduzione italiana del *Traité des Trois Imposteurs* del 1716, offertaci sul web da: <http://www.alateus.it>. Il Capitolo Primo è introdotto dalla seguente considerazione: «Non bisogna quindi stupirsi se il mondo è pieno di opinioni vane e ridicole; e non



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

c'è nulla di meglio, per sostenerle, che l'ignoranza.» Questa, dunque, la causa delle credenze religiose in Dio, nell'Anima e negli Spiriti. Anche qui, come avevamo visto nel Theophrastus, è l'"abitudine" alla fede che la rafforza e la rende solida, ed «È troppo importante, per questi impostori, che il popolo resti ignorante » e si è così costretti «a dissimulare la verità o a sacrificare se stessi alla rabbia dei falsi sapienti e delle anime basse ed interessate». Anime basse che sono evidentemente i preti, i quali perpetuano l'impostura dei fondatori delle religioni. L'anonimo autore introduce poi il concetto di «buon senso», che ritroveremo più volte nell'opera quale antidoto razionalistico all'impostura, e non è improbabile che d'Holbach vi abbia fatto riferimento nel suo famoso saggio Il buon senso di cui tratteremo al Capitolo XVI. Relativamente alle profezie, il Nostro rileva che il sognare è cosa naturale, fisiologica, e che pertanto è «sfacciato» sostenere che Dio possa parlare all'uomo per mezzo di esso, poiché significa approfittare di una credulità ottusa. Chi, come Gesù Cristo, ha approfittato della credulità degli ingenui «non riuscì a sfuggire a giusto castigo che meritava », L'impostura, la malafede, diventano per l'autore del *Traité des Trois Imposteurs* una colpa gravissima e degna della condanna capitale. Gesù, contrariamente a Mosè e Maometto, è incorso nella giusta pena perché «non aveva un'armata al seguito», mentre gli altri due grandi impostori l'hanno fatta franca perché erano anche condottieri di eserciti. Il Secondo Capitolo ha per argomento «Le ragioni che hanno indotto gli uomini ad immaginarsi un Essere invisibile che si chiama comunemente Dio». Vediamone per esteso il § 1:

Quelli che non conoscono i principi della fisica hanno una paura naturale che deriva loro dall'inquietudine e dal dubbio di chi sono, se esiste un Essere o una forza che ha il potere di danneggiarli o di favorirli. Da ciò la tendenza che essi hanno a pensare a delle cause invisibili, che non sono che fantasmi della loro immaginazione e che essi invocano nei periodi avversi e lodano nei periodi di prosperità.

Ci troviamo di fronte al consueto riferimento alla paura come movente primo dell'ipostasi del divino nei monoteismi. È in base ad essa che si passa ad immaginare l'ira o la benevolenza di un entità trascendente "non-visibile", sicché la punizione o la benevolenza di essa diventano reali nella misura in cui nella vita il negativo e il positivo accadono realmente e si avvicinano. Ed allora quali fantasmi dell'immaginazione:

Essi, alla fine, diventano degli Dei, e questa paura chimerica delle potenze invisibili è la fonte delle religioni che ciascuno definisce a suo modo. Coloro a cui importava che il popolo fosse represso e controllato con simili fantasticherie, hanno coltivato questo seme religioso, ne hanno fatto una legge e infine hanno costretto il popolo, con il terrore del futuro ad obbedire ciecamente. A prima vista pare di trovarci di fronte alla stessa posizione espressa nel Theophrastus, in realtà vi è una differenza importante sotto il profilo antropologico. Là la religione è vista come inventata a priori dai legislatores quale instrumentum regni, instillando poi la paura nel credente. Qui è l'uomo che constata la propria fragilità, e avendo paura per la propria vita e per i propri beni immagina quel qualcuno e finisce per crederci. È solo a questo punto, e quindi a posteriori, che i politici utilizzano "opportunisticamente" la credenza a loro vantaggio.

Ed è proprio dall'aver creato con la fantasia un Invisibile che si arrabbia o è contento di noi, che premia e punisce come fanno i sovrani, che nasce l'idea che tale Invisibile sia "simile a noi":



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

2. Avendo quindi scoperto la matrice degli dei, gli uomini hanno creduto che fossero simili a loro e che facessero, come gli stessi uomini, qualsiasi cosa per conseguire determinati scopi. Così essi credono, unanimemente, che Dio non abbia fatto nulla che non fosse per l'uomo e, reciprocamente, che l'uomo è fatto solo per Dio.

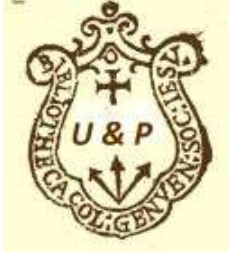
Considerazione non banale, poiché se l'uomo è fatto sì da Dio ma anche «per Dio», ciò significa che in qualche modo “Dio ha bisogno dell'uomo” e tra l'uomo reale e il Dio immaginario si crea un legame indissolubile. Questo “assume” realtà in base alla realtà di quello e l'uomo, che è reale ma non può vivere senza immaginare Dio, rende questo reale a se stesso nella misura in cui gli “diventa” necessario. La mente dell'uomo che ha fantasticato l'esistenza di Dio ne fa un tutt'uno con la propria esistenza non riuscendo più a farne a meno.

L'antropomorfizzazione della divinità ha anche un'altra diretta conseguenza per gli uomini, quella di considerarsi creature privilegiate, ed allora: «essi hanno concluso che tutto ciò che esiste in natura è stato fatto per loro e quindi ne possono godere e disporre ». L'arroganza umana sull'ambiente e sugli altri esseri viventi ha quest'origine teologica che radicalizza la “disponibilità” del mondo a lasciarsi usare dall'uomo senza limiti. Egli ha il solo dovere di ubbidire alla legge di Dio, ma non di rispettare “altro” non citato espressamente dalla Sua legge: da ciò la convinzione che l'unico essere vivente la cui vita sia “sacra” è l'homo sapiens. Ma siccome l'uomo vive per dei fini anche Dio opera con dei fini essi caratterizzano la credenza nel divino, mentre la natura “è” e “ci fa'essere” senza fine alcuno. Così l'Anonimo del *Traité* pone la natura come l'entità reale di riferimento da contrapporre all'entità fantasticata di Dio: « Non c'è bisogno di lunghi discorsi per dimostrare che la natura non si propone alcun fine e che tutte le cause finali non sono che invenzioni umane ». Nota il Nostro che se una pietra si stacca da un edificio a causa del vento e ammazza una persona i credenti si affanneranno a domandarsi perché l'uomo sia passato di lì a quell'ora e che cosa può aver fatto per ricevere la pietra in testa: «Essi vi porranno così un'infinità di domande bizzarre per risalire, di causa in causa, a farvi ammettere che solo la volontà di Dio, che è il rifugio degli ignoranti, è la causa prima della caduta di quella pietra.»

L'anonimo autore del *Traité des Trois Imposteurs*, che al § 6 pareva tendere all'indeterminismo si ravvede presto al § IX sentenziando: «Per tappare la bocca a quelli che chiedono perché Dio non abbia creato tutti gli uomini buoni e felici è sufficiente dire che tutto è, necessariamente, ciò che è, in quanto nella natura non c'è niente di imperfetto, perché tutto deriva dalla necessità delle cose stesse.» Uno spinozista dunque? Sì, ma....:

10. Se si domanda che cos'è Dio, io rispondo che questa parola ci rappresenta l'Essere Universale dal quale, per parlare come San Paolo, noi riceviamo la vita, il moto e l'essere. Questa definizione non ha nulla che sia indegno di Dio, perché se tutto è in Dio, tutto proviene necessariamente dalla sua essenza e bisogna, assolutamente, che egli sia della stessa natura di ciò che contiene, poiché è incomprendibile che degli esseri totalmente materiali siano mantenuti e contenuti in un essere che materiale non è.

Perfettamente spinozista nel « tutto è in Dio » ma non nella concezione degli uomini come esseri «totalmente materiali », il che farebbe di nuovo pensare alla teologia stoica. Ma il Nostro sa anche bene che cosa pensasse il “cristiano materialista” Tertulliano: «uno degli uomini più saggi che i cristiani abbiano avuto, ha dichiarato, contro Apelle, che ciò che non è corpo non è nulla, e, contro



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

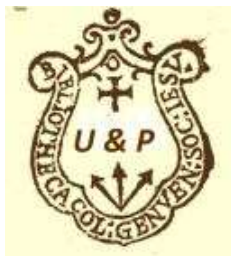
Schede di approfondimento di argomenti generali

Praxeas, che ogni sostanza è corpo.» Ma decisamente deista è quest'altra affermazione del § XI: «Gli ebrei e i cristiani amano di più consultare questo testo indecifrabile [la Bibbia] piuttosto che ascoltare la legge naturale che Dio, vale a dire la Natura (in quanto essa è il principio di tutte le cose) ha scritto nel cuore degli uomini.» Espressione, quella dello « scritto nel cuore degli uomini », tipicamente cristiana, sì da far pensar a un cristiano che scrive contro il Cristianesimo per superarlo in senso panteistico.

Nel Capitolo III l'attenzione si rivolge ai ministri della religione, dei quali si dice al § 5: «Gli onori e i grandi redditi che sono stati attribuiti al sacerdozio, o ai ministri degli dei, hanno lusingato l'ambizione e l'avarizia di questi uomini astuti che hanno saputo approfittare della stupidità delle loro genti ». E veniamo ora agli "impostori" con alcuni cenni sintetici. Di Mosè (§ 10): «Per quanto furbo, avrebbe avuto qualche difficoltà a farsi obbedire, se non avesse avuto la forza. La furberia senza le armi difficilmente riesce ». E ancora: «È stato con precauzioni di tal genere [di accortezza politica], e minacciando sempre della collera divina i suoi critici, che egli regnò come un despota assoluto.» In quanto a Gesù (dal §12 al 21) il Nostro analizza più punti dei Vangeli rilevando le sottigliezze delle sue risposte e l'abilità argomentale, aggiungendo: «Gesù Cristo, più abile dei profeti mosaici, per screditare in anticipo quelli che si sarebbero levati contro di lui, predisse che un tale profeta [l'Anticristo] sarebbe stato un grande nemico di Dio, il favorito dei demoni, la somma di tutti i vizi e la desolazione del mondo.» Ciò che sorprende è che al § 17 il Nostro afferma che alcuni luoghi della Bibbia sono rielaborazioni di miti della Grecia classica e al § 18 che Gesù avrebbe tratto da Platone «le più belle massime». In quanto a Maometto (§ 22 e 23) se ne mettono in rilievo l'ignoranza e l'indecisione, ma nel contempo la fortuna. Nel Capitolo V è affrontato il tema dell'anima e qui l'Anonimo conclude con evidente riferimento alla *Disquisitio metaphysica* di Gassendi: «Quando [Cartesio] ci dice che l'anima è una sostanza che pensa, non ci dice nulla di nuovo. Ognuno ne conviene, ma la difficoltà sta nel determinare che cosa sia questa sostanza che pensa, e ciò egli non fa più degli altri.»

Intorno al 1710 nasce un'altra opera clandestina voluminosa, nota con due titoli: uno più raro (*Difficoltà sulla religione, proposte al padre Malebranche*) e uno più frequente: *Il militare filosofo*. È con questo titolo che una versione molto rimaneggiata vede la luce nel 1768 a cura di Jaques-André Naigeon (1738-1810) [89]. In esso viene posto un netto discrimine tra la religione "naturale" e quelle "fittizie", identificate con le cosiddette "rivelate". Le prime tre parti dell'opera sono dedicate ad un esame critico del contenuto di queste, mentre l'ultima espone una teologia alternativa basata "sui lumi" e di indirizzo deistico. Atteggiamento simile è quello contenuto ne *Il cielo aperto a tutti gli uomini* (attribuito al canonico Pierre Cùppé), che sviluppa un'apologia della tolleranza religiosa insieme a una critica alla dottrina giansenista della Grazia. In esso Gesù Cristo viene rappresentato come un simbolico Nuovo Adamo allusivo di una rigenerazione morale del genere umano. Prima del 1730 Jean Levesque de Burigny aveva elaborato un *Esame critico degli apologeti della religione cristiana*, ricco di citazioni testuali e riferimenti dottrinali, ponendo seriamente in dubbio l'attendibilità delle sacre Scritture e delle loro interpretazioni. Un modello letterario che sarà seguito da una serie di saggi con titoli del tipo: *Esame della religione, Analisi del Cristianesimo, Esame critico del Nuovo Testamento, Dubbi sulla fede* [90], che saranno per decenni un'intollerabile spina nel fianco dei teologi cristiani.

Un ultimo cenno lo riserviamo all' *Examen de la religion*, un testo di ispirazione deista che appare una prima volta intorno al 1745 e una seconda nel 1761. Vediamone qualche passo: «Le prove della religione debbono essere chiare, dato che possediamo una ragione la quale, derivando da Dio non può essere cattiva.» [91] Si tratta di un'affermazione di puro buon senso, e che tuttavia i difensori



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

della rivelazione hanno sempre respinto, in nome di una fede che pretende la credenza e non la comprensione. L'anonimo precisa:

Noi disponiamo soltanto di due vie per conoscere la volontà divina: la ragione e la rivelazione. Ma perché mai la ragione è presente più o meno in tutti gli uomini, mentre ve ne sono tanti che ignorano la rivelazione, e così pochi che ne siano stati testimoni? Ciò avviene perché effettivamente c'è una ragione, mentre non c'è mai stata una rivelazione. [92]

Affermazione che equivale ad una pesante accusa di impostura e di falso sulla base di un ragionamento logico indefettibile nei seguenti passaggi:

1. Dio ci ha dato la ragione; 2. ce l'ha data per usarla; 3. ogni uomo usa la ragione; 4. solo qualcuno crede nella rivelazione; 5. essa, in quanto non-universale, e contraria alla ragione, è falsa. Una religione "vera" non può appoggiarsi sul falso e le religioni monoteiste che si basano sulla Bibbia lo fanno, poiché: «Le cose sciocche e ridicole di cui è piena la Scrittura mostrano chiaramente che essa è opera degli uomini.» [93] Aggiunge il Nostro almeno due elementi dirimenti per un concetto post-cristiano di Dio:

1°. Dio è infinitamente al disopra dell'immaginazione degli uomini, i quali sono sue creature. È quindi assurdo affermare che Dio ricompensa gli uomini in cielo per far risplendere la propria bontà e che li punisce nell'inferno per far risplendere la propria giustizia [...]

2°. È questo essere supremo e infinito che chiamiamo Dio. Egli ci ha dato come guida la ragione, che si ritrova in tutti gli uomini; finché la seguiremo senza prevenzione, non potremo mai sbagliare. La provvidenza divina non può aver agito in altra maniera [...] [94]

NOTE

[1] V.Ferrone e D.Roche, Postfazione a L'Illuminismo, Dizionario storico, cit., p.523.

[2] D.Diderot, Opere filosofiche, a cura di P.Rossi, Milano, Feltrinelli 1963, p.16.

[3] Si veda: C.Tamagnone, La filosofia e la teologia filosofale, Firenze, Clinamen 2007, 143-147.

[4] Si veda: C.Tamagnone, Ateismo filosofico nel mondo antico, cit. pp.12-13.

[5] D.Mornet, op.cit., p.40.

[6] E.Cassirer, La filosofia dell'Illuminismo, Firenze, La Nuova Italia 1974, pp.22-23.

[7] Ivi, pp.23-24.

[8] Ivi, pp.30-31.

[9] P.Chauvin, La civiltà dell'Europa dei lumi, Bologna, il Mulino 1987, p.249.

[10] B.de Mandeville, La favola delle api, Roma, Laterza 1987, p.13

[11] Ivi, p.15.

[12] Ivi, p.62.

[13] H.Butterfield, cit, pp.185-186.

[14] R.Lenoble, Le origini del pensiero scientifico moderno, in: AaVv, Storia della scienza, tomo I, cit, pp.407-408

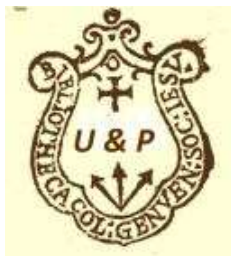
[15] AaVv, Il libertinismo in Europa, Presentazione, Milano-Napoli, Ricciardi 1980, p.3.

[16] G.Minois, Storia dell'ateismo, Roma, Editori Riuniti 2000, pp.20-29.

[17] Ivi, p.30.

[18] C.Tamagnone, La filosofia e la teologia filosofale, Firenze, Clinamen 2007, 148-153.

[19] O.Blanc, Parigi libertina al tempo di Luigi XVI; Roma, Salerno Editrice 2003, p.325.



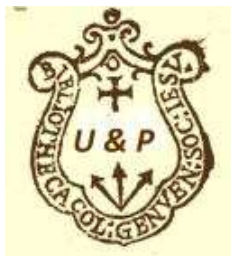
Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

- [20] G.Minois, *Storia dell'ateismo*, cit, p.123.
[21] Ivi, p.138.
[22] Ibidem.
[23] G.Spini, *Ricerca dei libertini*, Firenze, La Nuova Italia 1983, p.7.
[24] G.Minois, *Storia dell'ateismo*, cit., p.94.
[25] Ivi, p.148.
[26] Ivi, p.156.
[27] Ivi, pp.156-157.
[28] A.Tenenti, *Credenze, ideologie, libertinismi*, Bologna, Il Mulino 1978, p.279.
[29] G.Minois, *Storia dell'ateismo*, cit., p.127.
[30] Ivi, p.186.
[31] Ibidem
[32] Ibidem.
[33] Ivi, p.191.
[34] Ibidem.
[35] Ivi, p.195.
[36] Ivi, p.196.
[37] Ivi, p.196-197.
[38] Ivi, p.197.
[39] Ibidem
[40] Ivi, p.212.
[41] Ibidem.
[42] C.Tamagnone, *Ateismo filosofico nel mondo antico*, cit., pp.69-72.
[43] T.Gregory, *Etica e religione nella critica libertina*, Napoli, Guida 1986, p.56..
[44] D.Bosco, *Metamorfosi del "libertinage"*, Milano, Vita e Pensiero, p.128.
[45] Ivi, p.129.
[46] Ivi, pp. 160-161.
[47] Ivi, p.163.
[48] Ivi, pp.163-164.
[49] Ivi, pp.164-165.
[50] Ivi, p.194.
[51] J.S.Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, Firenze, Vallecchi 1974, p.72.
[52] G.Minois, *Storia dell'ateismo*, cit, p.228.
[53] C.Borghero, *L'egoismo e il benessere*, in: *Storia della filosofia*, cit., vol. III, Roma-Bari, Laterza 1996, p.187.
[54] Cfr. Saint-Evremond, *Sur la morale d'Épicure*, in: A.Adam, *Les libertins au XVIIe siècle*, Paris 1964, pp.229-235.
[55] Sull'argomento si veda: C.Tamagnone, *Ateismo filosofico nel mondo antico*, Firenze, Clinamen 2005, §§ 5.1 e 5.2.
[56] http://www.vc.unipmn.it/%7Emori/e-texts/index_it.htm
[57] H. Ostrowiecki, *Le jeu de l'athéisme dans le Theophrastus redivivus*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Presse Universitaire de France, n°121, 2/1996.
[58] G.Minois, *Storia dell'ateismo*, cit, p.255.
[59] Ivi, pp.255-256.
[60] Ivi, p.255



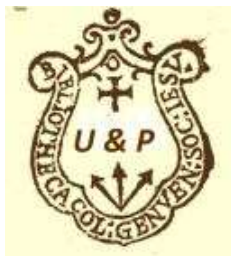
Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

- [61] T.Gregory, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo del Seicento*, Napoli, Morano 1979, p.19.
- [62] Ivi, p.23.
- [63] Ivi, p.29.
- [64] Ivi, p.31.
- [65] Ivi, p.39
- [66] Ivi, p.44.
- [67] Ivi, p.45.
- [68] Ivi, pp.49-52.
- [69] Ivi, p.53.
- [70] Ivi, p.56.
- [71] Ivi, pp.59-64.
- [72] Ivi, p.69.
- [73] Ivi, p.81.
- [74] Ivi, p.83.
- [75] Ivi, p.87.
- [76] Ivi, p.89.
- [77] Ivi, p.91.
- [78] Ivi, p.132.
- [79] Ivi, pp.180-181.
- [80] Ivi, pp.184-185.
- [81] Ivi, pp.185-186.
- [82] Ivi, p.187.
- [83] Ibidem.
- [84] Ivi, p.188.
- [85] Ivi, p.190.
- [86] Un originario (e quasi mitico) *De Tribus impostoribus*, risalente al XIII secolo, è stato attribuito a Pier delle Vigne e a Federico II, ma senza alcun fondamento.
- [87] Secondo Margaret C.Jacob (*L'Illuminismo radicale*, cit., p.175) quest'opera sarebbe stata stampata all'Aia nel 1719 e nata nell'ambito della società dei Cavalieri del Giubilo, legata alla Massoneria. La Jacob ha individuato gli autori in Charles Levier e Rousset de Missy, due protestanti francesi fuorusciti cogliendo una continuità tra essi e Toland e la parziale derivazione del Sistema della natura di d'Holbach dalle Lettere a Serena dell'irlandese (Ivi, p.327).
- [88] F.Charles-Dubert, *Les Traités des trois imposteurs aux XVIIe et XVIIIe siècles*, in: *Aa Vv., Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, a cura di G.Canziani, Milano, FrancoAngeli 1994, pp.291-336.
- [89] Si tratta di un personaggio importante, amico di Diderot e d'Holbach. Ateo di ispirazione holbachiana è tra i più attivi rappresentanti del radicalismo anticlericale. Con estrema coerenza osteggia l'istituzione del culto dell'Essere Supremo voluto da Robespierre. Scrive tre voci dell'*Encyclopédie*, un *Recueil philosophique ou Mélange de pièces sur la religion et la morale* (1770), un *Histoire de la philosophie ancienne et moderne* (1791) e *le Mémoires sur la vie et les oeuvres de Diderot*, apparse postume nel 1821.
- [90] C.Giuntini, *Il deismo*, in: *Storia della filosofia*, a cura di P.Rossi e C.A.Viano, vol.IV, Roma-Bari, Laterza 1996, p.107.
- [91] *Gli illuministi francesi*, a cura di P.Rossi, Torino, Loescher 1987, p.46.



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

[92] Ivi, p.49.

[93] Ivi, p.50.

[94] Ivi, pp.54-55.

[95] Francis Glisson (1597-1677) fu un anatomista di tendenza naturalista e seguace di Bacone che individuò per primo il carattere energetico della materia in generale. Nello specifico, come medico, studiò il rachitismo e la struttura e il funzionamento del fegato. Studiò l'irritabilità delle fibre muscolari e distinse acutamente la percezione dalla sensazione.

[96] Niklaas Hartsoeker (1656-1725) sviluppa una concezione atomistica qualitativa, dove gli atomi hanno forme differenti (sferici quelli del mercurio, prismatici quelli del ferro, ecc.). Mette anche in dubbio l'esistenza del vuoto sostituendovi l'etere, sostanza fluida incorporea che pervade lo spazio; bandito ogni materialismo sostiene che la struttura atomistica dell'universo è frutto della Creazione. Hartsoeker (che segue Leeuwenhoek nel concepire l'animalculismo preformista) sostiene anche una sorta di "panspermia" del tipo già proposto da Claudio Berigardo, per quanto questi pensasse ad atomi-semi fisici e Hartsoeker a bio-semi.

[97] P.Rossi, L'universo-macchina, Bari, Laterza 1969, p.210..

[98] Ivi, p.217 n.

[99] Ivi, pp.218-219.

[100] Ivi, p.220.

[101] Ivi, p.221.

[102] J.Toland, Pantheisticon, in: Opere, a cura di C.Giuntini, Torino, UTET 2002, p.95.

[103] Ivi, p.96.

[104] Ivi, p.97.

[105] Ivi, p.98.

[106] Ivi, pp.100-101

[107] Ivi, pp.108-109.

[108] Ivi, p.111.

[109] Ibidem.

[110] Ivi, pp.112-113.

[111] Ivi, pp.117-119.

[112] Ivi, pp.122-123.

[113] Ivi, p.143.

[114] Ivi, p.145.

[115] Ivi, p.147.

[116] Ivi, pp.161-162.

[117] Ivi, pp.174-175.

[118] Ivi, p.186.

[119] J.Toland, Lettere a Serena, in: Opere, cit, pp.194-195.

[120] Ivi, p.217.

[121] Ivi, p.218.

[122] Ivi, p.235.

[123] Ivi, pp.244-245.

[124] Ivi, p.246.

[125] Ivi, p.260.

[126] Ibidem.

[127] Ivi, p.273.

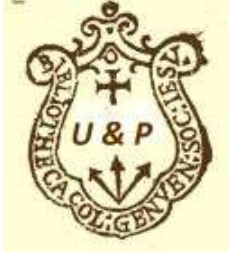


Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)
di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

- [128] Ivi, p.278.
- [129] Ivi, p.279.
- [130] Ivi, p.282.
- [131] Ibidem.
- [132] Ivi, p.291.
- [133] Ivi, p.294.
- [134] Ibidem.
- [135] Ivi, p.295.
- [136] Ivi, p.299.
- [137] Ivi, pp.299-300.
- [138] Ivi, p.300.
- [139] Ibidem.
- [140] Ibidem.
- [141] Ivi, p.302.
- [142] Ibidem.
- [143] Ibidem.
- [144] Ivi, pp.305-306.
- [145] Ivi, p.306.
- [146] Ivi, p.307.
- [147] Ibidem.
- [148] Ivi, p.308.
- [149] Ivi, p.309.
- [150] Ivi, pp.309-310.
- [151] Ivi, pp.314-315.
- [152] Ivi, p.318.
- [153] Ibidem.
- [154] Ibidem.
- [155] Ivi, p.219.
- [156] Ibidem.
- [157] Ivi, p.320.
- [158] Ivi, p.321.
- [159] Ivi, p.324.
- [160] Joseph Raphson nel *De spatio reali seu ente infinito conamen matematico-metaphisicum* (1697) aveva individuato nello spazio assoluto il luogo privilegiato dell'attività divina.
- [161] J.Toland, *Lettere a Serena*, in: *Opere*, cit, p.324.
- [162] Ivi, p.325.
- [163] Ivi, p.326.
- [164] Ivi, p.328.
- [165] Ibidem.
- [166] Ivi, p.332.
- [167] Ivi, p.333.
- [168] Ibidem.
- [169] Ibidem.
- [170] Per avere un'idea di che cosa siano i vangeli apocrifi (letteralmente = nascosti) si tenga presente che contro i 4 considerati autentici (3 Sinottici + Giovanni) gli apocrifi sono ben 47. Si



Universalitas & Pervasivitas

il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540 - 1773)

di A. Pisani

Schede di approfondimento di argomenti generali

aggiunga poi che sono anche considerati apocrifi 30 Atti alternativi a quelli riconosciuti, 12 Epistole, 10 Apocalissi e una ventina di altri scritti di vario genere.

[171] Sull'argomento si veda l'interessante saggio di L.Zen, *L'invenzione del Cristianesimo*, Firenze, Clinamen 2003.

[172] J.Toland, Nazareno, in: *Opere*, cit, p.415.

[173] Ivi, pp.497-498.

[174] Tra gli altri l'edizione critica (con testo originale latino a fronte) a cura di O.Nicastro e M.Iofrida (Pisa, ETS 1996).

[175] J.Toland, *Pantheisticon*, in: *Opere*, cit.,p.580.

[176] Ivi, p.581

[177] Ivi, pp.581-582.

[178] Si veda: C.Tamagnone, *La filosofia e la teologia filosofale*, Firenze, Clinamen 2007, pp.140-143.

[179] *Pantheisticon*, p.582

[180] *Ibidem*.

[181] Ivi, p.583.

[182] *Ibidem*.

[183] Ivi, pp.383-384.

[184] Ivi, p.385.

[185] *Ibidem*.

[186] Ivi, p.587.

[187] Ivi, pp.587-588.

[188] Ivi, p.589.

[189] Ivi, p.590.

[190] *Ibidem*.

[191] M.C.Jacob, *L'Illuminismo radicale*, pp.263-327.

[192] Ivi, p.601.

[193] Ivi, p.619.

[194] Ivi, p.624.

[195] Ivi, p.624.

[196] Ivi, p.625.

Sono oggetto della presente pagina i paragrafi 11.1, 11.2 e 11.3 del capitolo XI, con titolo "Verso la rinascita del pensiero ateo", appartenente al 2° volume del saggio di Carlo Tamagnone *L'Illuminismo e la rinascita dell'ateismo filosofico*, Firenze: Clinamen, 2008 - <http://libertinismo.bravehost.com/ilaf-11.htm>