

Una nuova categoria storiografica: il libertinismo “radicale”.

Theophrastus redivivus (1659)

Gianni Paganini

(Università degli Studi del Piemonte Orientale

«Amedeo Avogadro»

(Accademico dei Lincei)

gianenrico.paganini@uniupo.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The «Radical» libertinism. *Theophrastus redivivus* (1659).

Abstract: Among the libertines, the clandestine work: *Theophrastus redivivus* (1659) is the first systematic and explicit treatise on atheism and the only one to suggest the «demolition of the laws» as a remedy to inequalities and injustice. Having described all the constraints on natural liberty and natural reason that have transformed civil association in a «prison for life» through the establishment of private property, social and political hierarchies, marriage, army, war, and so on, the author suggests that regulation through the natural law, based on the Golden Rule, would be better and much fairer than the civil law. This is the most «radical» angle of *Theophrastus*, whereas its «libertine» angle consists in its disenchanted and naturalist view of the world and human beings.

Keywords: *Theophrastus redivivus*, Radical Libertinism, Averroism, Radical Enlightenment, Clandestine Philosophy

1. Religione, impostura e politica nel Seicento

Il *Theophrastus redivivus*¹, enorme trattato filosofico diffuso clandestinamente e datato 1659, è la prima opera moderna in cui si presenta un sistema di ateismo e di critica della religione che investe tutti i capisaldi della concezione del mondo e dell'uomo. Anche se è basato principalmente su fonti classiche e rinascimentali, mentre sembra ignorare altri autori moderni (ma non Campanella né Hobbes, della cui filosofia politica opera un astuto capovolgimento), il

¹ Il testo è stato edito per la prima volta nel 1981-82 sulla base dei quattro manoscritti superstiti: *Theophrastus redivivus*. Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini, La Nuova Italia, Firenze 1981-82, 2 volumi.

Theophrastus costituisce da solo la prova che si poteva arrivare alla negazione atea (e non solo al dubbio, all'eterodossia, all'irreligione) con l'*outillage* concettuale della prima metà del Seicento, con buona pace della vecchia tesi di Lucien Febvre².

Il testo riserva un largo spazio alla spiegazione politica del fenomeno religioso e all'idea che esso consisterebbe in un'«impostura» ordita dai potenti e poi ulteriormente sviluppata dai sacerdoti a loro vantaggio. In particolare, il Trattato III contiene una storia del fenomeno religioso imperniata sulla tesi politica (che tuttavia non è esclusiva, giacché secondo l'autore lo strato originario delle credenze fu di tipo astronomico e basato sulla divinizzazione dei moti planetari). Sin dall'inizio di questo trattato si dice che

solo la ragione umana, cioè la sagacia di uomini prudenti e astuti volta alla conquista del potere, inventò tutto quel che si è detto degli dèi; infatti, senza questa invenzione, sarebbe stato per loro assai difficile ridurre all'obbedienza gli animi popolari. Poiché la natura volle che tutti gli uomini avessero una stessa sorte, essa non concesse ad alcuno il dominio sugli altri; ma l'ambizione di alcuni finì per impadronirsene ingiustamente, servendosi delle forze tanto del corpo che della mente.³

Molte delle articolazioni delle credenze religiose si spiegano in questo modo. La distinzione tra bene e male, che non esisteva nello stato di natura, è motivata da una legge che vien fatta risalire alla divinità tanto per l'origine, quanto per la sanzione ad essa connaturata: donde le credenze sulla vita futura, sull'esistenza dell'anima separata, sul sistema di premi e castighi che attendono l'uomo dopo la morte. Tutte queste dottrine farebbero leva sugli affetti fondamentali della speranza e della paura. A questa religione i legislatori preposero i sacerdoti, con-

² Per un inquadramento generale delle filosofie clandestine tra Seicento e Settecento, cfr. G. Paganini, *Haupttendenzen der clandestinen Philosophie*, in: «Grundriss der Geschichte der Philosophie», begründet von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd 1, Basel, Schwabe, 1998, p. 121-95; G. Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, PUF, Paris 2005 (ed. it. ampliata, *Le filosofie clandestine*, Laterza, Roma 2008); W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhundert*, Frommann, Stuttgart 1998; *Clandestine Philosophy. New Studies on subversive manuscripts in early modern Europe, 1620-1823*, a cura di G. Paganini, M. Jacob, J.C. Laursen, UCLA Center for 17th and 18th c. studies and Toronto University Press, Los Angeles-Toronto 2020, e in particolare l'introduzione: G. Paganini, *What is a clandestine philosophical manuscript?*, *ibid.* p. 3-20, [Open Access <http://oapen.org/search?identifier=1007705>], che attribuisce l'opera Guy Patin, in collaborazione con Naudé e Gassendi.

³ *Theophrastus redivivus*, p. 341-43. Per una presentazione generale dell'opera, si vedano, oltre all'*Introduzione* dell'edizione citata (pp. I-CXXIII): G. Paganini, *Theophrastus redivivus*, in D. Jalobeanu and C. T. Wolfe (a cura di), *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and Science*, Springer, Switzerland 2020, 10 col., on line (con bibl.); Id., *The first philosophical atheistic treatise: Theophrastus redivivus (1659)*, in *Clandestine Philosophy*, op. cit., p. 37-86. Sull'opera bisogna ricordare innanzitutto la prima monografia, quella di T. Gregory, *Erudizione e ateismo nel Seicento: il Theophrastus redivivus*, Morano, Napoli 1979 e, recentissima, quella di G. Mori, *Athéisme et dissimulation au XVII^e siècle, Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, «Avant-propos» di A. McKenna, Honoré Champion, Paris 2022.

siderati come una casta che amministra «la scienza dell'inganno», con «solerzia ingannatrice». Esercitando una vera e propria «tirannide» non solo sui corpi ma anche sulle anime, i sacerdoti finirono tuttavia per prendere il sopravvento, piegando a loro diretto vantaggio quel che all'inizio era stato istituito in una prospettiva schiettamente politica.

Del tema dell'impostura politico-religiosa il *Theophrastus redivivus* fa un uso estensivo, così come si serve in pari misura delle fonti classiche (Plutarco, Livio, Diodoro Siculo, Erodoto, Luciano) e di quelle moderne (Machiavelli, Bodin, Cardano, Pomponazzi, Campanella, Vanini, Cyrano de Bergerac) sugli inganni di cui si servirono capi politici e falsi profeti per ammantare di aloni religiosi la loro missione di dominio terreno. Sotto questo profilo, l'autore del trattato clandestino non fa molte differenze tra i *nomothetai* (legislatori) classici, che si presentano come figure autorizzate o inviate dalle divinità, ma la cui legge non sarebbe dettata direttamente dal dio, da una parte, e, dall'altra, i tre legislatori 'moderni' (Mosé, Cristo, Maometto) la cui legge è invece dettata o ispirata dalla divinità. In Grecia la legge esprime un ordine cosmico permanente e manifesto, che non ha bisogno né di rivelazione né di libri sacri, mentre da Mosé in poi la legge diventa un comando diretto di Dio e quindi viene da lui esplicitamente rivelata, per essere poi trasmessa dalle Scritture⁴.

Le fonti utilizzate per costruire questa radicale demitizzazione della figura del «legislatore» sono le più varie. L'autore legge con ironia sarcastica il passo del *Timeo* in cui Platone afferma che è «impossibile non credere ai figli di dèi», e aggiunge «cioè ai legislatori». Da notazioni come queste, conclude che «gli astuti politici, volendo impadronirsi con sicurezza del potere, si preoccupavano ad arte che fossero loro attribuiti simili titoli»⁵. Accanto a Machiavelli e a Cardano, Campanella, con il suo *Atheismus triumphatus*, è una delle fonti moderne privilegiate nel trattato dedicato all'impostura politico-religiosa. Com'è noto, l'*Atheismus triumphatus* nacque come uno scritto apologetico, rivolto a confutare le obiezioni di atei, politici e libertini, ma in breve tempo finì sotto la lente censoria dell'Inquisizione che accusò Campanella di aver dato troppo spazio agli argomenti «empi», senza confutarli con pari forza. Queste censure, che costrinsero Campanella a produrre una seconda edizione in cui la parte refutatoria era più estesa ed incisiva, non dovevano essere prive di fondamento, se un autore come quello del *Theophrastus redivivus* potè utilizzare proprio lo scritto del frate domenicano come una riserva di argomenti antireligiosi, ignorando tranquillamente gli aspetti apologetici dell'opera.

Quanto alle matrici filosofiche e culturali di questa posizione, la diagnosi di

⁴ Per questa distinzione vedi R. Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Galimard, Paris 2005, p. 31, ma già in L. Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, The University of Chicago Press, Chicago 1989, p. 1989. Una parziale eccezione è Platone, che parla della legge della città come di una «legge divina», donde la sua influenza sul pensiero teologico-politico arabo e cristiano (vedi Brague, op. cit., p. 40-43).

⁵ *Theophrastus*, op. cit., p. 353-55.

Campanella è assai chiara. Accanto al «machiavellismo» (che aveva in Naudé uno dei principali esponenti secenteschi), Campanella individua un'altra radice, per lui altrettanto importante: l'aristotelismo e soprattutto quello letto alla luce dei commenti di Averroé. Entrambi i filoni, quello machiavellico e quello dell'aristotelismo «radicale» convergerebbero infatti nella convinzione che «tutti i Legislatori sono simulatori astuti e prudenti preoccupati del vantaggio loro o dei popoli»⁶.

2. Una tesi averroistica: religione e forza della consuetudine

Innanzitutto, quali ragioni possono avere spinto Campanella a formulare un'accusa così precisa nella direzione di Averroé? La domanda è resa ancora più intrigante dal fatto che quasi negli stessi anni, ma sul versante opposto all'apologetica, l'imputazione, questa volta in termini favorevoli, trovava preciso riscontro nella genealogia ideale dell'ateismo delineata dal *Theophrastus redivivus*.

In effetti, per trovare un esatto riscontro alle parole del filosofo di Stilo bisogna risalire alla teoria della *lex* (le religioni sono innanzitutto *leges*) e del *legislator* che sulla base di elementi aristotelici ed averroistici si era affermata nella cultura filosofica del Rinascimento – cultura nella quale affondavano le loro radici tanto l'apologetica di Campanella quanto le denunce di un libertino 'clandestino' come l'autore del *Theophrastus redivivus*. Naturalmente l'immagine del legislatore politico-religioso si trovava già ben definita nelle fonti 'ortodosse' e nel testo biblico, a cominciare dalla figura del legislatore per eccellenza: Mosé. E proprio Mosé funse da paradigma per ripensare l'opera degli altri 'legislatori', sino a Maometto. Anche al di fuori delle fonti bibliche, un testo classico come il *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe aveva sottolineato il carattere esemplare dell'opera di Mosé, presentandolo come la guida perfetta del popolo ebraico, perché capace di operare sia sul versante religioso sia su quello politico. Bastava rovesciare il rapporto tra questi due termini per ritrovare nell'abilità dell'azione politica non una conferma della missione divina, bensì la verità di una vicenda umana tutta giocata sulle arti del governo e sulla tecnica di persuasione spinta sino al culmine dell'inganno. Non bisogna però trascurare l'apporto che in questo senso può essere venuto dalla riflessione filosofica, e in particolare dalla filosofia araba, sia pure a prezzo di forzature e interpretazioni parziali che andavano ben oltre le intenzioni originarie degli autori utilizzati.

In verità, alcuni luoghi capitali di Averroé, così come venivano letti nella filosofia del Cinquecento e del Seicento, possono aver giocato un ruolo decisivo nel fissare l'immagine dell'aristotelismo, come «laboratorio del machiavellismo»⁷, immagine questa a cui fa riferimento Campanella e che viene confermata anche da un testo come il *Theophrastus redivivus*.

Dopo aver delineato una tradizione di ateismo nascosto che percorre tutta la

⁶ Tommaso Campanella, *Atheismus triumphatus*, Du Bray, Paris 1636, p. 184.

⁷ «Peripateticismo officina Machiavellismi», in: Campanella, *Atheismus*, XVII, p. 216.

filosofia, dai tempi classici sino a Cyrano⁸, nel II capitolo del I trattato, l'autore del *Theophrastus redivivus* si preoccupa di ricostruire il modo in cui gli uomini giunsero tuttavia a formarsi un'idea della divinità, per quanto essa fosse un *figmentum* contrario alla *ratio naturalis*. È in questo contesto che, dopo aver convocato alcune spiegazioni classiche (come quella sull'originario significato astrale delle credenze nella divinità, l'evemerismo e la spiegazione politica delle religioni), l'autore sottolinea, con Platone, il ruolo che hanno sempre avuto i miti, le «*fabulae*», e quindi i poeti nel costituire un tessuto di credenze; queste vennero poi facilmente instillate dalle nutrici («donne troppo credule e molto più deboli di intelligenza rispetto agli uomini») in bambini di giovane età e ancora privi dell'uso di ragione⁹. Una volta cresciuti, questi si sarebbero comunque radicati nelle loro false convinzioni per la forza della consuetudine.

Proprio la forza dell'abitudine è il tema di un passo della *Metaphysica* di Aristotele commentato dal *Theophrastus*¹⁰. Aristotele si era soffermato sull'importanza della consuetudine soprattutto nel caso delle «leggi», nelle quali «le espressioni più leggendarie e fanciullesche», proprio perché più abituali, finiscono per avere maggiore importanza della «conoscenza stessa delle leggi». Aristotele si riferiva ai *nomoi*, termine che in quel passo ha il significato più anodino di «costumi» che di «leggi» (anche se normalmente i traduttori moderni lo rendono con «leggi»). Ora, è significativo che il *Theophrastus redivivus* interpreta l'espressione aristotelica come «leges» (nel senso delle religioni, leggi politico-religiose). L'osservazione, in sé banale, di Aristotele assumeva poi un significato ancora più pregnante in un contesto, come quello islamico e più in generale monoteistico, ove Dio veniva ritenuto direttamente l'autore della legge¹¹. Inoltre, il suo effetto non fu meno dirompente anche nell'ambito ebraico e cristiano, ove l'ispirazione divina era per così dire mediata dai profeti o dagli scrittori dei testi sacri. In un commento a quel passo della *Metaphysica*, proprio Averroé sviluppò le considerazioni aristoteliche, tenendo conto dei nuovi problemi creati dalle «religioni del libro», basate cioè sull'idea di profezia e rivelazione. È altrettanto significativo il fatto che, nel riportare il commento averroistico, il *Theophrastus redivivus* ne abbia voluto esplicitare ancora più nettamente il significato demitizzante, andando anche al di là delle intenzioni del filosofo arabo.

Infatti, il *Theophrastus redivivus*, pur citando fedelmente dalla traduzione latina di Averroé pubblicata nella classica edizione *apud Iunctas*, introduce tuttavia alcune piccole, ma rilevanti modifiche rispetto all'originale. In primo luogo, an-

⁸ *Theophrastus*, p. 27-45.

⁹ Il riferimento è alla *Repubblica*, II, xvii, 377 a-c (cit. dal *Theophrastus*, p. 63-64).

¹⁰ *Metaphysica*, II, 3, 995 a 1-6, puntualmente riportato dal *Theophrastus*, p. 64.

¹¹ Opportunamente Brague (op. cit., p. 134) riporta un brano di Nasir ud-Dîn Tusî (*The Nasirean Ethics*, tr. G.M. Wickens, Allen & Unwin, London 1964, III, 1, p. 191), ove si distingue tra la terminologia degli «antichi», che parlavano di leggi (*nâmûs*, l'equivalente di *nomoi*) e di re, da una parte, e, dall'altra, la terminologia dei «moderni», che si riferiscono a *sharia* (legge divina) e *imâm* (profeta).

dando ben oltre gli scopi di Averroè, il *Theophrastus* esplicita i contenuti teologici delle «radici e dei fondamenti delle leggi» («come, che esiste dio, che abbia intelletto e volontà, che sia al causa del mondo, il bene sommo e ottimo, il governatore e il signore del mondo, e tutte le altre dottrine che vengono stabilite nelle leggi»): in questo modo il manoscritto clandestino non solo dettaglia i contenuti mitici della *lex*, ma conferisce altresì un significato decisamente più radicale ad una critica, come quella averroistica, che già aveva colpito gli aspetti antropomorfici della religione. Inoltre il *Theophrastus redivivus* omette la giustificazione filosofica che per Averroé sta dietro il carattere solo pratico e non conoscitivo, non filosofico, della *lex*, il fatto cioè che «la pienezza umana non viene realizzata se non mediante la vita in società e questa richiede che gli uomini siano buoni: per questo è necessario che siano tali, mentre non è necessario che conoscano la verità»¹². Per Averroé questo giustifica almeno in parte il ricorso a miti e antropomorfismi, laddove la vera filosofia dovrebbe vietarli. Nel testo del *Theophrastus* sopravvive una formulazione più breve e meno pregnante di questo carattere morale e pedagogico delle *leges*: «non perché gli uomini, che vivono sotto quelle leggi, conoscano, ma perché diventino buoni».

Con questa citazione-delucidazione del *Theophrastus redivivus* si evidenzia il potenziale «sovversivo» della lettura averroistica di un passaggio aristotelico in sé abbastanza neutro: il valore e i contenuti delle *leges* vengono interamente ridotti ad una funzione pratica e politica, dovendo assicurare la «tenuta» di spiriti più deboli che non sanno elevarsi ai veri concetti della filosofia.

3. «Le leggi mentono e fingono»

Vi è tuttavia un passaggio ancora più decisivo dalla tradizione aristotelica «radicale» (come quella rappresentata anche in Occidente dall'averroismo) al libertinismo «radicale» rappresentato nel Seicento soprattutto dal *Theophrastus redivivus*. La «pedagogia» o la «terapia» (frequente è il ricorso alla metafora del medico che mente al paziente) delle *leges* si trasforma in menzogna o impostura *tout court*, perde cioè il carattere benigno che essa aveva in una concezione gradualistica della verità che permetteva «accomodamenti» *ad usum populi*, per diventare arte dell'astuzia e dell'inganno coltivata a fini di potere. In questo modo, il conflitto *lex-ratio* viene trasposto sul piano dell'antropologia e della politica. In parallelo, è la nozione stessa di «popolo» a mutare di significato rispetto alla *Politica* aristotelica per assumere un significato spregiativo e svalutativo rispet-

¹² *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, t. VIII. In II^{um} *Metaphys. Comn.* 14, p. 34 v I-K, apud Iunctas, 1562-1574: «Et causa in hoc est quod complementum hominum non completur nisi per congregationes et congregatio per bonitatem; esse ergo boni est necessarium et non est necessarium eos scire veritatem». Per l'evoluzione in senso libertino di queste tematiche averroistiche rinviamo alla nostra nota di commento al testo del *Theophrastus*, tr. I, cap. IV, nota 7, p. 87; per la forza dell'abitudine nel contesto secentesco, cfr. tr. II, cap. III, nota 8, p. 208.

to all'originario paradigma democratico. Peraltro, la *Politica* era rimasta ignota agli arabi, che non la avevano né tradotta né commentata, basando invece la loro riflessione politica prevalentemente sui testi platonici. L'impronta decisiva al pensiero politico arabo era stata data da al-Farabi, con la sua riflessione (squisitamente platonica) sul ruolo, divenuto ormai problematico, del filosofo come governante ideale della città virtuosa.

L'esito finale di queste trasformazioni, anche all'interno della tradizione averroistica latina, fu la riduzione delle religioni a imposture e *instrumenta regni*. Secondo la formula icastica del *Theophrastus*, «leges mentiuntur et fingunt»¹³. Per comprendere questo esito, bisogna considerare che la concezione pedagogica e benigna delle *leges* presupponeva un'idea di bene e di saggezza condivisa sia dai governanti che dai governati, sia pure secondo gradi diversi di consapevolezza, che variavano secondo una scala continua dal filosofo all'ignorante. Nel Rinascimento e più ancora nel Seicento, tale concezione ancora comunitaria viene progressivamente abbandonata a favore di una netta frattura tra i pochi sapienti e la massa del popolo. Si tratta di una vera e propria frattura antropologica prima ancora che politica. Ancora una volta, il confronto tra il *Theophrastus redivivus* e una sua importante fonte aristotelica «radicale», in questo caso Pomponazzi¹⁴, è utile per capire il passaggio intervenuto tra una concezione ancora 'politica' (in senso classico-aristotelico) della *lex* e la sua versione moderna, sviluppata in un contesto già laico e basato non più sul senso della collettività, ma sul diverso valore dell'individuo. Già Pomponazzi aveva riconosciuto la parte di menzogna che è contenuta nelle *leges*: «manifeste patet daemonas et Inferos animaeque immortalitatem mera figmenta esse, a legislatoribus excogitata ad decipiendos utili fraude imbecillimorum animos». Constatata la debolezza di spirito della maggior parte del popolo, estraneo a considerazioni razionali intorno alla virtù, ma sensibile al timore di castighi sia pure immaginari, il legislatore – aveva scritto Pomponazzi – avrebbe predicato l'immortalità individuale «intendens communi bono», «senza curarsi della verità, ma solo della probità, per indurre gli uomini alla virtù»¹⁵.

Pomponazzi aveva avuto parole di comprensione per il compito del politico («Neque accusandus est politicus») e lo paragonava, in un celebre passo

¹³ *Theophrastus*, p. 136.

¹⁴ Benché non fosse averroista, ma alessandrista, anche Pomponazzi rappresenta una derivazione «radicale» dell'aristotelismo, per le sue tesi sull'anima, l'eternità del mondo, il carattere mitico di molte credenze religiose ecc.: cfr. Martin L. Pine, *Pietro Pomponazzi Radical Philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padova 1986. Per l'averroismo in Occidente si veda ora: A. Akasoy, G. Giglioni (a cura di), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht 2013.

¹⁵ P. Pomponazzi, *Comm. Ad II^{um} de caelo*, Paris, B.N., ms. lat. 6534 – t. II del corpus de Bourdelot portato poi a Parigi – ff. 110v-111r, op. cit. da B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965, p. 139: «respiens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono, sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem».

del *De immortalitate* al «medico delle anime»¹⁶, riprendendo così un'immagine platonica che ebbe grande fortuna sia in ambiente arabo che in Occidente per giustificare il valore «terapeutico» di miti utili a orientare il comportamento della gente comune. Avicenna, nei suoi commenti alla *Metafisica* aristotelica, si era servito della stessa immagine platonica per intrecciare la figura del legislatore con quella del profeta, e Marsilio Ficino, nella *Theologia platonica*, si era fondato ecletticamente su Aristotele, Platone e Avicenna, per concludere infine al carattere divino e provvidenziale del legislatore. L'uomo – scriveva Ficino riprendendo la classica dottrina di Aristotele – è «animal naturaliter sociabile», per cui gli è «naturale» la «congregatio». Ma questa associazione non potrebbe avere luogo senza leggi, anzi gli uomini si dilanerebbero «come fiere» se non disponessero di queste legislazioni politico-religiose a un tempo. «Ut ergo vivant, et bene vivant, congregari eos necesse est. Sed rursus ut in coetu permanent, omnino opus est lege. Ea inquam lege, cuius tanta sit auctoritas, ut nemo vel violentia vel dolo praevaricari se posse aut debere confidat. Talis autem esse non potest, nisi legislator sit exististimeturque divinus». Di qui la necessità di miracoli e soprattutto la funzione ordinatrice del legislatore o «profeta del genere umano che Platone e Avicenna soprannominano duce divino»¹⁷. In ambito neoplatonico e all'interno delle religioni abramitiche, l'astuzia del medico e i trucchi del politico potevano essere riscattati sia con l'accostamento alla figura eminente del profeta sia con la valutazione del bene comune, inclusivo di quello del popolo.

In ambito aristotelico, l'atteggiamento di Pomponazzi era molto più pragmatico e improntato a un tono di maggiore realismo lontano dall'esaltazione ficiniana. Poiché il compito del politico mira a rendere l'uomo «più diligente [*studiosus*] che conoscente», egli dovrà tenere conto della diversità delle indoli umane onde meglio ottenere questo fine. Assistiamo così nelle pagine del *De immortalitate* ad una vera e propria classificazione degli uomini in quattro categorie in una sorta di scala discendente: da coloro che sono «di natura ben fatta» e vengono indotti alla virtù «per la sua sola nobiltà», sino a giungere all'estremo opposto di coloro che «per ferocia e perversione di natura» non sono toccati né da considerazioni relative alla buona o cattiva fama, né da premi e castighi materiali. Per costoro è stato istituito il timore di pene eterne e poiché una paura di questo genere interessa tutti gli uomini, a prescindere dal loro grado di onestà, «respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono, sanxit animam esse

¹⁶ P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, ed. Giovanni Gentile, D'Anna, Messina 1925, XIV, p. 102-104. Questo ampio brano è riportato dal *Theophrastus*, p. 709-12. Sul complesso rapporto di appropriazione e anche di reinterpretazione dei testi pomponazziani da parte del *Theophrastus*, rinviamo al nostro studio G. Paganini, *L'anthropologie naturaliste d'un esprit fort. Thèmes et problèmes pomponaziens dans le Theophrastus redivivus*, in: «Dix-septième siècle», fasc. monografico su *Littérature, libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, XXXVII (1985), pp. 349-378, oltre che alle numerose note di commento della nostra edizione del manoscritto (ad index).

¹⁷ Marsilio Ficino, *Theologia platonica*, XIV, ix, ed. R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris 1964-70, t. II, pp. 281-82.

immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat hominem ad virtutem»¹⁸. Il mito dell'immortalità personale (poiché tale è la credenza cristiana per il filosofo alessandrino Pomponazzi) non ha dunque nulla a che fare con la «verità» ma solo con l'esigenza di indurre gli uomini alla «probità» con il ricorso ai racconti fantastici su premi e castighi nell'aldilà. In effetti, al termine del Trattato il filosofo accetta il dogma di fede solo per obbedienza all'autorità della Chiesa, rispetto alla quale difende comunque l'autonomia di pensiero propria del ragionamento filosofico.

Proprio questo approccio realistico e per così dire «strumentale» al mondo delle credenze aveva indotto Pomponazzi a porsi il problema dell'inganno che viene costantemente escogitato e praticato dai legislatori, quando perseguono i loro scopi «politici». In questo modo si era anche avvicinato assai pericolosamente alla tesi classica dei tre impostori, così come era stato attribuito ad Averroé per esempio da Campanella. Poiché tutte le «leggi» – scriveva Pomponazzi – sostengono l'immortalità dell'anima, «non è peccato ammettere, anzi è necessario ammettere, che o tutto il mondo o almeno la maggior parte si inganna». E subito dopo veniva nel suo testo l'affondo contro le *tres leges*: «Infatti, supposto che vi siano soltanto tre leggi, cioè quelle di Cristo, Mosé e Maometto, ne consegue che «o tutte sono false e così tutto il mondo è stato ingannato; o almeno due fra loro sono false e così la maggior parte è stata ingannata»¹⁹.

4. Dall'aristotelismo al libertinismo

Il *Theophrastus redivivus* stranamente non riprende queste audaci considerazioni di Pomponazzi assai vicine al *topos* dei «tre impostori» (ben presente nell'opera), forse perché ancora troppo timide rispetto alle sue certezze che tolgono di mezzo ogni dubbio. È invece assai pronto a cogliere le notazioni

¹⁸ Si veda il passo citato dal *Theophrastus*, p. 712.

¹⁹ «Ad quartum vero, in quo dicebatur quod fere totum universum esset deceptum cum omnes leges ponant animam immortalem esse; ad quod dicitur, quod si totum nihil sit quam suae partes, sicut multi existimant, cum nullus sit homo qui non decipiatur, ut dicit Plato in *De republica*, non est peccatum illud concedere, immo necesse est concedere, aut quod totus mundus decipitur aut saltem maior pars. Nam suppositum quod tantum sint tres leges, Christi scilicet, Moysis et Mahumeti, aut igitur omnes sunt falsae, et sic totus mundus est deceptus; aut saltem duae earum, et sic maior pars est decepta» (P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, ed. cit., p. 102). È sorprendente che il *Theophrastus* non utilizzi questo brano, che pure si inserisce bene nella sua interpretazione «atea» di Pomponazzi. Un altro passo di tenore molto simile è stato segnalato da F. Niewöhner, *Veritas sive varietas: Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügnern*, Schneider, Heidelberg 1988, p. 158, e appartiene alla stessa opera (*De immortalitate*, op. cit., p. 102): «necesse est concedere, aut quod totus mundus decipitur, aut saltem maior pars. Nam supposito quod tantum sint tres leges, Christi, scilicet, Moysis et Mahumeti, aut igitur omnes sunt falsae, et sic totus mundus est deceptus, aut saltem duae earum, et sic maior pars est decepta». Neppure questo passo è segnalato nel *Theophrastus*, probabilmente a causa del carattere ipotetico dell'argomento. Il trattato cita in compenso le frasi successive che riguardano le finzioni a cui fanno ricorso i politici in quanto «medici delle anime» (cfr. *Theophrastus*, p. 709-10).

citare sulla funzione «politica» dell'inganno religioso, ma, a differenza di Pomponazzi, l'autore clandestino non ha la stessa indulgenza del filosofo aristotelico verso le mistificazioni dei legislatori. Invece di giustificarle con ragioni morali, politiche o comunque pratiche, alle mistificazioni l'autore contrappone con forte violenza la critica demolitrice dei veri «sapienti»²⁰. Costoro, «non guardando alla pubblica utilità ma alla sola verità della cosa, disprezzano tali argomenti e demoliscono con la ragione naturale le invenzioni delle leggi». Il passo decisivo, che proietta un'ombra totalmente negativa sulle *leges*, consiste nel riconoscere che ormai il sapiente, il popolo e il legislatore non hanno più la stessa idea su ciò che è virtù o bene pubblico; anzi, la concezione morale del saggio si è rigorosamente individualizzata e separata da ogni senso di responsabilità collettiva, sino al punto di colorarsi di accenti «cinici» (nel senso classico del termine). I saggi «seguono soltanto la legge di natura, la quale non richiede tali invenzioni per distogliere gli uomini dal male e spingerli al bene; infatti, secondo quella legge di natura, non vi è nulla di male, non vi è nulla che non sia buono, giusto, lecito»²¹.

In un'insolita perorazione rivolta agli stessi legislatori, l'autore del manoscritto li invita, con Orazio, a «smettere di ingannare il popolo incolto con una vana dolcezza». Il programma del *Theophrastus* consiste in una vera e propria distruzione dell'apparato di credenze religiose ed è significativo che in passi come il seguente l'autore parli in prima persona senza pararsi dietro il ricorso a citazioni, talvolta manipolate, di altri: «Si ritirino gli dèi che avete inventato tanto accortamente, vada in rovina la religione con tutto quel tragico corteggio di cui l'avete adornata, si rida dell'immortalità dell'anima come di un delirio di vecchiette, si considerino come sciocchezze gli inferi e i demoni e, finalmente battuti questi mostri, rivolgamoci per la retta via alla felicità naturale»²².

I presupposti di questa totale distruzione delle *leges* son evidentemente due: non solo la professione apertamente ateistica del *Theophrastus*, ma anche la definitiva rottura di quella concezione etica incentrata sul «bene comune» che anche nell'aristotelismo 'radicale' aveva tenuto insieme il filosofo e il popolo, benché già Pomponazzi avesse notato che tra il filosofo e l'uomo comune vi sarebbe la stessa distanza che corre tra un uomo vero e uno dipinto. La 'politica' dell'aristotelismo radicale del Rinascimento era ancora basata su quella

²⁰ Per le trasformazioni della cultura libertina sul tema della religione «politica» si vedano: G. Paganini, *Wie aus Gesetzgebern Betrüger werden. Eine philosophische Archäologie des „radikalen“ Libertinismus*, in *Radikalaufklärung*, Herausgegeben von Jonathan I. Israel und Martin Mulsow, Suhrkamp, Berlin 2014, pp. 49-91 (una versione più breve: *Quand, comment et pourquoi les législateurs sont-ils devenus des imposteurs? Averroïsme et libertinisme «radical» dans le Theophrastus redivivus (1659)*, in: «La Lettre Clandestine», 2016, n° 24, p. 103-132).

²¹ *Theophrastus*, p. 784-85. Cfr. G. Paganini, «Legislateurs» et «impostores»: *Le Theophrastus redivivus et la thèse de l'imposture des religions au milieu du XVIIe siècle*, in: *Sources antiques de l'irreligion moderne: le relais italien (Xve-XVIIe siècles)*, Actes des journées d'études E.R.A.S.M.E., publiés par D. Foucault et J.-P. Cavaillé, Collection de l'E.C.R.I.T., Toulouse 2001, pp. 181-218

²² *Theophrastus*, p. 712-13.

dello Stagirita, mentre la scissione tra pubblico e privato, individuo e società, sapiente e popolo espressa dal libertinismo «radicale» del *Theophrastus redivivus* apre ad una concezione più machiavellica e smagata della vita sociale. Alla base del sesto trattato del *Theophrastus redivivus* («Qui est de vita secundum naturam») sta una concezione della moralità del saggio che non ha più alcun rapporto con il «bonum commune». Il sapiente non si cura più della condizione del popolo, se non per evitare che questo nuoccia alla sua stessa libertà e tranquillità interiore. La «respublica» è divenuta soltanto una condizione estrinseca di ordine e di sicurezza; la nozione ha perso ogni connotazione morale e politica nel senso più nobile, platonico ed aristotelico del termine. Anche il repubblicanesimo machiavelliano dei *Discorsi* ha ceduto il passo alla tecnica politica utile a dominare il popolo, visto come un costante pericolo per la libertà del saggio.

Ricostruendo una vera e propria genealogia della morale a partire dal principio di autoconservazione dell'individuo, l'autore del *Theophrastus redivivus* individua i due principali valori che dovrebbero orientare la prassi del sapiente ormai libero dal «giogo» delle «opinioni»: la ricerca della «assoluta libertas» e il «vivere secundum naturam». L'autonomia stoica, ma soprattutto l'autarchia cinica sono convocate insieme a mostrare come, in nome della felicità e della libertà personale, sia giustificato il disinteresse per le vicende pubbliche e la dissociazione almeno interiore da uno Stato che ha ormai assunto i caratteri della dominazione tirannica²³. La sistematica doppiezza del saggio («intus ut libet, foris ut licet»), la simulazione e la dissimulazione, il ritiro nella solitudine o tutt'al più la frequentazione di un'élite appartata: sono questi i modi con cui il «sapiente» si protegge tanto dalla coazione ingiusta delle *leges* quanto dalla pressione nociva dell'opinione popolare. In questa prospettiva, l'«utile» delle leggi si riduce a mantenere il «vincolo» della società, non perché questa sia un «bene comune», ma unicamente perché serve a proteggere l'indipendenza e la sicurezza dei saggi dal pericolo che, dissolvendosi lo Stato, torni a manifestarsi la minaccia incontrollata del popolo che non è capace di dominarsi seguendo la ragione.

Sotto questo profilo, il radicalismo di un testo come il *Theophrastus redivivus* è lo specchio della crisi della politica di *ancien régime*, prima che questa venga ricostruita su basi contrattualistiche con Hobbes e in forme parlamentari con Locke. Di quella vera e propria rivoluzione del pensiero politico che si attuò a partire dalla metà del Seicento i libertini più consapevoli colsero solo un aspetto, cioè il confronto con il pericolo dell'anarchia popolare, mentre,

²³ *Theophrastus*, p. 889-90. Su questi aspetti del pensiero morale del *Theophrastus redivivus* nel contesto delle concezioni libertine dell'etica e della politica, sia consentito rinviare al mio articolo *Libertins érudits*, in M. Canto-Sperber (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris 1996, p. 836-842; Id., *Bonheur, passions et intérêts: l'héritage des libertins*, in *L'état classique. Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVIIe siècle*, textes réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Vrin, Paris 1996, pp. 71-92.

proprio per il loro disincantato realismo machiavellico, rifiutarono di prendere sul serio l'idea che autorità e sottomissione politiche potessero derivare da un atto libero e razionale dei singoli attraverso la stipula del contratto originario. All'inverso dei grandi giusnaturalisti come Hobbes e Locke, i libertini «radicali» come l'autore del *Theophrastus* sottolinearono più i danni causati dalla perdita della libertà naturale che i vantaggi della costruzione statale. In quest'ultima, proprio l'autore del *Theophrastus* vide il risultato di uno «snaturamento» dell'umanità che rendeva «l'uomo lupo all'uomo» (esattamente il contrario della tesi hobbesiana che attribuiva questa condizione non allo stato civile, ma allo stato di natura).

5. Una nuova categoria storiografica: il libertinismo "radicale"

Come hanno mostrato i primi studi approfonditi e soprattutto l'edizione critica dell'opera con il suo imponente apparato di fonti e confronti testuali, il *Theophrastus redivivus* condivide con i «libertini eruditi» (così chiamati da Pintard nel suo studio del 1943) non solo un'intera biblioteca di riferimento ma anche una serie di temi che definiscono questa particolare forma di eterodossia intellettuale che si sviluppò principalmente nella Francia del Seicento. Si trattava della cosiddetta «tetrade», vicina al circolo dei fratelli Du Puy: lo scettico La Mothe Le Vayer, il politico e bibliofilo Gabriel Naudé, il medico Guy Patin e il filosofo-scienziato Pierre Gassendi. Difficile, anzi impossibile ricondurli ad una stessa «scuola» o «setta», tanta è la varietà dei loro interessi e la disparità di orientamento culturale. Tutti, del resto, con la parziale eccezione di Gassendi, avversarono la forma tradizionale del «sistema» e, se pure fecero filosofia, la praticarono al di fuori delle forme canoniche, privilegiando un approccio saggistico, bibliografico, erudito o dialogico. La nuova metafisica di Descartes fu loro tanto estranea quanto la vecchia metafisica scolastica ancor dominante nelle Università. Pur in questa forma a-sistematica, è tuttavia possibile indicare un reticolo di nuclei tematici che gli «esprits forts» del Seicento condivisero.

(a) Un approccio naturalistico alla vita umana, ivi compresa la morale e il complesso della civiltà (vivere secondo le leggi di natura, rifiutare l'antropocentrismo, accettare la mortalità come dato naturale, constatare la varietà e relatività di costumi, norme, tradizioni, persino religioni ecc.).

(b) Uno sguardo critico sulla religione rivelata (la religione è «ricevuta per mani e mezzi umani», come diceva Montaigne, quella naturale è sufficiente, il cristianesimo è pieno di dogmi incomprensibili, come la divinità di Cristo, la dottrina del peccato originale e della redenzione ecc., in tutte le fedi sono presenti miracoli, oracoli e fenomeni prodigiosi di cui è possibile dare spiegazioni integralmente umane).

(c) Un atteggiamento disincantato e scettico verso la politica e il potere (il

Una nuova categoria storiografica: il libertinismo "radicale"

potere si instaura con la violenza o la frode, radicandosi poi nella forza della consuetudine; le «leggi», nel duplice senso religioso e politico del termine, sono pur necessarie per tenere a freno il popolo ma non hanno fondamento né divino né razionale; l'idea del «contratto» originario è rifiutata e la «legge di natura» è depurata di ogni riferimento ad una fondazione trascendente).

(d) Uno stile intellettuale élitario (il «saggio» vive come intellettuale separato, interiormente si dissocia dai valori condivisi, anche se non li contesta apertamente: si limita a criticarli nella sfera privata o nel cerchio ristretto dei suoi pari).

(e) Una particolare attenzione critica al ruolo che l'impostura, i miti e l'inganno giocano nei rapporti umani, a cominciare dalle credenze religiose (la grande tesi dell'«impostura delle religioni», lo smascheramento dei miti fondatori dei culti e degli stati, la teoria dei «legislatori», che se ne servono per fondare il loro dominio), donde l'importanza della critica demistificatoria che si avvale di tutte le spiegazioni naturali alternative (dalla psicologia alla storia, dalla filosofia della natura alla scienza medica, ecc.)

In senso lato, il libertinismo si caratterizzò per un orientamento naturalistico che tendeva a ridurre o annullare lo spazio del soprannaturale e venne definito «erudito» da Pintard non solo per distinguerlo dal libertinismo dei «costumi» (più tipico del secolo successivo), ma anche per sottolinearne il ricorso alle fonti classiche e rinascimentali, liberate sia dalla scolastica cristiana sia dai compromessi platonizzanti che ne avevano snaturato la fisionomia autentica, non religiosa e sovente anticristiana.

Il limite maggiore del libertinismo secentesco consisteva nell'ambiguità dei suoi protagonisti, spinta a volte sino ai confini della doppiezza. Ambigua, innanzitutto, era la loro collocazione istituzionale. Non solo non rinunciavano ad occupare posizioni importanti e più o meno «ufficiali» (Naudé fu bibliotecario del cardinal Mazzarino, Le Vayer partecipò alla campagna di Richelieu contro i giansenisti e fu precettore del fratello del re, Gassendi insegnò al Collège Royal, Patin fu medico di grande fama e illustre docente alla Sorbona), ma erano inseriti nel circuito della pubblicazione, anche se talvolta ricorrevano a pseudonimi e a tirature davvero limitate, per pochi intimi (come nel caso dei *Dialogues d'Orasius Tubero* di Le Vayer e delle *Considérations* di Naudé). Dovevano inoltre ricorrere a tecniche di copertura: dissimulazione, scrittura cifrata o almeno velata, ostentazione di conformità tanto più esibita quanto più audace era il tema trattato. Nei loro scritti questa situazione di doppiezza veniva del resto continuamente evocata e teorizzata.

Il *Theophrastus redivivus* esce da queste zone di ambiguità per due ragioni sostanziali: A) in primo luogo, grazie alla scelta dell'anonimità e alla rinuncia a pubblicare, per affidarsi invece al canale della circolazione manoscritta in ambiti ristretti, l'autore può esprimersi senza doppiezza e in modo esplicito, evitando il ricorso alle consuete tecniche di mascheratura (dissimulazione, equivoci pronunciamenti fideistici, allusioni invece di dichiarazioni, ecc.) che

caratterizzano invece più o meno tutte le opere pubblicate dei cosiddetti libertini eruditi. Dopo il *Colloquium heptaplomeres* di Bodin, il *Theophrastus* inaugura nel Seicento quella fioritura di idee clandestine diffuse in forma manoscritta che proseguirà poi nel secolo seguente, anche quando si diffonderà la tecnica delle edizioni «pirata» (i «libri proibiti» studiati da R. Darnton). B) La seconda specificità del *Theophrastus* consiste, oltre alla forma manoscritta, nella «radicalità» dei contenuti. L'autore del *Theophrastus* non solo è il primo e l'unico nel *milieu* dei libertini francesi²⁴ a sostenere apertamente la verità dell'ateismo, a fornire una spiegazione alternativa e naturalistica della genesi del fenomeno religioso, a sostenere la materialità e la mortalità dell'anima, a proporre una morale totalmente laica e mondana, basata sul «vivere secundum naturam». È anche il primo e l'unico nel suo circolo a delineare una «filosofia della storia» (l'espressione, com'è noto verrà coniata poi da Voltaire) basata sull'eternità ciclica del mondo secondo «revolutiones» che comportano periodicamente anche il ritorno allo stato di natura, con i suoi caratteri di eguaglianza, libertà, assenza di gerarchie stabili, uso della ragione pura e semplice, ecc. Questa visione scabra e realistica delle origini (cicliche) naturali dell'umanità, con la conseguente degenerazione ad opera di politica, religione, falsa filosofia ecc., viene dal *Theophrastus* proiettata in un programma libertario appunto «radicale», che auspica la «distruzione» delle *leges* e il recupero della libertà e dell'eguaglianza originarie, insieme all'uso della «ragione vera e naturale» contrapposta alla «ragione falsa e degenerare» che si è instaurata con la dominazione dei legislatori.

Anche se è affidato alle «rivoluzioni» astrali (cioè ai cicli celesti che travolgono tutto: culti, imperi, civiltà ecc.) e non ad un'iniziativa politica divenuta ormai impossibile al «sapiente» nella condizione snaturata del tempo presente, questo programma ha un indubbio carattere «radicale» e in certo modo rivoluzionario, per la netta contrapposizione al presunto ordine delle *leges*. Il VI e ultimo trattato del *Theophrastus* è, alla metà del Seicento, il documento di una denuncia totale di tutta la struttura culturale, morale, politica e religiosa dell'*Ancien Régime*²⁵

²⁴ In un recente volume, *Athéisme et dissimulation au XVII^e siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*, op. cit. G. Mori afferma con ampia documentazione che il TR «nasce da un lavoro comune e segreto» di diverse menti, «coordinato, concluso e composto nella sua forma attuale da Guy Patin» (ivi, p. 263). In particolare, Naudé e Gassendi avrebbero contribuito a questa elaborazione clandestina ma in qualche misura partecipata nel circolo ristretto degli *esprits forts*. In ogni caso resta vero, come mostra lo stesso Mori, che la forma del manoscritto clandestino consente a chi lo scrive di attingere livelli di «radicalità» così esplicita (come nel caso dell'ateismo, della morale, della politica) che sarebbe impossibile trovare nei testi a stampa, sia pure celati e a circolazione limitata, redatti da quegli stessi autori che si designa con il termine più generico di «libertini».

²⁵ Sul legame tra concezione ciclica della storia ed eternità del mondo, da una parte, e dall'altra la sovversione «radicale» della politica si rinvia a: G. Paganini, *Voyage dans le Monde du Theophrastus redivivus*, in *Entre la Renaissance et les Lumières, le Theophrastus redivivus (1659)*, textes réunis par N. Gengoux, sous la dir. de P.-F. Moreau, Honoré Champion, Paris 2014, pp. 109-137. La stessa Gengoux è autrice di un vasto studio sul TR: *Un athéisme philosophique à l'Âge classique*:

Una nuova categoria storiografica: il libertinismo “radicale”

che non ha nulla di paragonabile nei testi assai più prudenti (oltre che velati) dei libertini «eruditi». Per questo, ho proposto la nuova categoria storiografica di «libertinismo radicale»²⁶, da non confondere né con la vecchia etichetta lanciata da Pintard, né con la valutazione riduttiva dell’esperienza libertina riproposta ancora, ma successivamente emendata, da J. Israel²⁷.

le Theophrastus redivivus, 1659, deux tomes, Honoré Champion, Paris 2014, in cui si presenta l’ateismo come forma di religione naturalistica «pura». Su questo carattere, che tende a diminuire l’importanza e il peso dell’«impostura» nei fenomeni religiosi, si veda la mia recensione, in: «La Lettre Clandestine», n° 23 (2015), pp. 329-342.

²⁶ Per questa nuova categoria storiografica (libertinismo «radicale») e la sua specificità, cfr. G. Paganini, *Wie aus Gesetzgebern Betrüger werden. Eine philosophische Archäologie des „radikalen«Libertinismus*, in *Radikalaufklärung*, op. cit.; Id., *Qu’est-ce qu’un «libertin radical»? Le Theophrastus redivivus*, in T. Berns, A. Staquet, M. Weis (a cura di), *Libertin! Usage d’une invective aux XVIe s XVIIe siècles*, Classiques Garnier, Paris 2013, pp. 213-230; Id., *Sexual desire, gender equality and radical freethinking: Theophrastus redivivus (1659) as a protofeminist text*, in: «Intellectual History Review», n° 31 (2021), p. 27-49.

²⁷ La tesi è stata in parte emendata dallo stesso Israel negli studi successivi al *Radical Enlightenment*. Per una messa a punto anche storiografica, si veda G. Paganini, *La tradizione libertina e clandestina*, in M. Mori, S. Veca (a cura di), *Illuminismo. Storia di un’idea plurale*, Carocci, Roma 2019, pp. 153-172.