

RINASCIMENTO, RIVOLUZIONE SCIENTIFICA E LIBERTINISMO

ERUDITO

CARLO BORGHERO

1. In un saggio del 1986 Maurizio Torrini aveva affrontato il tema assai rilevante delle relazioni tra la rivoluzione scientifica e il libertinismo erudito¹. La questione era di primaria importanza anche per l'individuazione dei caratteri distintivi della rivoluzione scientifica e dei suoi rapporti con la cultura filosofica del Rinascimento e di quelle che al maestro degli studi sul *libertinage érudit*, René Pintard, erano apparse come le sue propaggini nella stagione della modernità che la storiografia francese amava e ama definire *âge classique*. Col sottinteso, neppur tanto implicito, che l'impeto bellicoso di quei tardivi aristotelici che erano i libertini («la retroguardia delle armate del Rinascimento»)² fosse destinato a infrangersi contro l'antemurale della scienza meccanicistica moderna eretto da Descartes. Si trattava di un'interpretazione potente, compatibile con lo schema elaborato dalla storiografia cartesiana francese che faceva di Descartes il vero e unico iniziatore della modernità, un primato che avrebbe occupato senza turbamenti perlomeno tutto lo spazio compreso tra la fine della Rinascenza e l'età della «crisi della coscienza euro-

1 Cfr. TORRINI 1986.

2 Cfr. PINTARD 1943, 568.

pea» (1680-1715), come l'aveva chiamata Paul Hazard³. Dunque tre interpretazioni, quella del libertinismo data da Pintard, quella dell'età classica cartesiana e del suo primato incontrastato, quella di Hazard che collocava la crisi del modello classico nei decenni a cavallo del Sei e Settecento, sostanzialmente convergenti e cooperanti nell'individuare la modernità filosofica nella rivoluzione filosofica e scientifica cartesiana, con la conseguente impossibilità di ricondurre il pensiero di Descartes a fonti rinascimentali, estranee al suo stile filosofico, e la altrettanto conseguente espulsione dalla modernità del libertinismo erudito, ridotto a sopravvivenza, seppur radicale, dell'aristotelismo rinascimentale.

Quando venne dato alle stampe per la prima volta il saggio *A proposito di rivoluzione scientifica e libertinismo*, le discussioni sul quadro storiografico ricordato sopra si erano sedimentate, non senza avere prodotto un significativo prolungamento tra gli storici italiani della filosofia moderna, che aveva avuto per protagonisti due grandi studiosi del Rinascimento e del libertinismo, rispettivamente Eugenio Garin, che di Maurizio Torrini era stato il maestro, e Tullio Gregory, al quale egli fu legato da un lungo e duraturo rapporto, prima di devoto discepolato e poi di ricambiata amicizia. I due studiosi erano accomunati dal rifiuto dello schema 'cartesianocentrico' della storiografia filosofica francese. Per Garin la «modernità» filosofica era incominciata già con l'Umanesimo, che un'errata interpretazione, condizionata dalla identificazione della filosofia con le cattedrali metafisiche del Medioevo, aveva ridotto nei termini di un mero contributo di natura letteraria e filologica, senza cogliere il valore filosofico dell'«umanesimo civile»; questa età si era poi caratterizzata anche come uno sviluppo dal neoplatonismo fiorentino ai neoplatonici di

3 Cfr. HAZARD 1935.

Cambridge, sicché era possibile parlare dell'età dal Rinascimento all'Illuminismo come un percorso unitario, pur nella pluralità delle risposte che venivano date ai problemi del tempo. Per Gregory la fine della centralità cartesiana si traduceva nella celebrazione degli elementi di modernità riscontrabili nell'alleanza teorizzata e praticata dai libertini tra il naturalismo e l'anti-spiritualismo degli aristotelici radicali con le correnti scettiche, sviluppatesi nella cultura rinascimentale in seguito alla pubblicazione delle opere di Sesto Empirico e giunsero a maturazione con l'opera di Montaigne. Un'eredità riscontrabile in vari aspetti della cultura filosofica moderna, soprattutto nella critica erudita delle tradizioni, che caratterizzò la modernità non meno della scienza meccanicistica.

In conseguenza di questa prospettiva interpretativa, entrambi gli studiosi mettevano in discussione la frattura che la letteratura scientifica, non solo francese, aveva individuato negli anni Trenta e Quaranta del Seicento, arrivando a parlare di Contro-Rinascimento o di Anti-Rinascimento, come avevano fatto Henri Gouhier e Hiram Haydn⁴. A questi studiosi si era aggiunto da noi Giulio Preti, il quale, in un libro del 1968 dal titolo significativo di *Retorica e logica*, aveva insistito sulla linea di frattura che separava nettamente la logica della nuova filosofia e della nuova scienza dalla retorica e dalla filologia degli umanisti, individuando proprio nella polemica anti-umanistica dei filosofi e degli scienziati del Seicento il momento in cui la «modernità» acquistava consapevolezza della sua propria natura e del ruolo rivoluzionario che era chiamata a svolgere contro l'eredità della cultura letteraria del Rinascimento⁵. Nella storiografia filosofica c'erano stati vari modi di contrastare la novità radicale della rivoluzione scientifica seicentesca, antedatando

4 Cfr. HAYDN 1950; GOUHIER 1958.

5 Cfr. PRETI 1968.

le origini del metodo scientifico: Alistair Crombie le aveva rintracciate addirittura nei *calculatores* del Merton College nella Oxford della fine del Trecento, John Herman Randall le aveva trovate negli aristotelici padovani del Cinquecento, ed Étienne Gilson aveva posto l'enfasi sul debito di Descartes nei confronti della cultura scolastica, suggerendo una continuità negata dal filosofo⁶. Anche in polemica con questa letteratura, Garin opponeva uno schema storiografico 'continuistico' che individuava forti elementi di persistenza nella storia delle idee dal Rinascimento all'Illuminismo: una formula che fu, oltre che il titolo di un libro celebre⁷, un programma di ricerca al quale Garin si era sostanzialmente attenuto dal 1941, quando aveva definito gli illuministi come «nuovi umanisti» e l'Illuminismo «erede delle verità dell'Umanesimo»⁸.

La proposta di Garin ricordava quella avanzata da Delio Cantimori, il quale aveva parlato di una continuità della filosofia moderna da Petrarca a Rousseau, incontrando l'opposizione di Franco Venturi. Questa prospettiva interpretativa sarà avversata anche da Paolo Rossi, il quale nella prefazione alla nuova edizione del suo *Francesco Bacone*, si pronuncerà contro la storiografia della lunga «persistenza» e insisterà sul fatto che, se anche la scienza moderna aveva avuto origini «torbide», bisogna fare attenzione a non ridurre le idee moderne alla loro genesi⁹. Garin invece accostava Giulio Preti a Hiram Haydn e ne rifiutava l'idea di una rottura radicale tra la nuova scienza e la cultura filosofica del Rinascimento, sicché la rivoluzione scientifica poteva essere rivendicata come «un momento inscindibile del Rinascimento», nella

6 CROMBIE 1953; Cfr. RANDALL 1961. Di É. Gilson si vedano: GILSON 1913 (1) e (2), GILSON 1930.

7 Cfr. GARIN 1973.

8 Cfr. GARIN 1941, 2-3 e 5.

9 Cfr. CANTIMORI 1959, 383); VENTURI 1970, 13; ROSSI 1974, XVIII e XIX.

convinzione che alla radice di quella scientifica ci fosse stata una rivoluzione filosofica, il coraggio di «pensare la possibilità di un altro mondo»¹⁰. Dal canto suo Gregory indagava le fonti, assai poco «classiche» della «ragione classica» cartesiana¹¹. Il capovolgimento dello schema da cui siamo partiti non poteva essere più radicale: la continuità della filosofia moderna dal Rinascimento all'Illuminismo dissolveva la nozione stessa di «età classica», ne mostrava la genesi 'impura' e l'impossibilità di fissarne un chiaro termine *ad quem*, visto che la filosofia dei Lumi era a suo modo una reinterpretazione dell'eredità umanistica e rinascimentale. Ma anche la nozione di «rivoluzione scientifica» vedeva attenuarsi sia la sua congiunzione stretta con il meccanicismo cartesiano sia l'estraneità alla cultura ereditata dall'Umanesimo, e dunque non significava più una svolta rispetto alle filosofie del Rinascimento. Sicché la scienza moderna da Galilei a Newton veniva a caratterizzarsi come un'eredità rinascimentale, alla stessa stregua dell'erudizione sei-settecentesca, che nel percorso dai libertini a Bayle a Voltaire si configurava come l'erede dell'insegnamento filologico e critico degli Umanisti. Cosicché le due crisi della cultura e delle coscienze poste tra Cinque e Seicento e tra Sei e Settecento perdevano gran parte della forza periodizzante che era stata loro attribuita.

2. Il saggio di Maurizio Torrini del 1986 si colloca su questo sfondo di ricerche e di riflessioni sulla storia della storiografia e interagisce con esso, tracciando un affascinante percorso che attraversa tutto il Seicento. Lo spunto è offerto dalle prime reazioni al *Sidereus Nuncius*, l'opera-manifesto della nuova

10 GARIN 1975, 309 e 310.

11 Cfr. soprattutto i saggi raccolti in GREGORY 2000.

astronomia con la quale Galileo annunciava nel 1610 i risultati delle sue rivoluzionarie scoperte astronomiche. Torrini documenta con un grande dispiego di testi le diverse fasi della ricezione dell'opera galileiana in tutta Europa e dà conto delle discussioni che ne hanno accompagnato la fortuna, fermandosi sulle speranze e sui progetti alimentati dalla rivoluzione astronomica, ma anche sulle paure e sui fraintendimenti che ne accompagnarono la diffusione fino al processo contro gli *ateisti* napoletani di fine secolo. Con una puntuale attenzione alle torsioni interpretative che la nuova astronomia subisce per alimentare sia la polemica antireligiosa dei pensatori radicali sia l'apologetica che aveva interesse a convogliare i suoi diversi avversari sotto un'unica bandiera, quella dell'ateismo. Raramente Torrini si esprime in questo saggio sui nodi storiografici accennati sopra e per lo più preferisce, com'era suo costume, fare parlare i testi. Ma sarebbe un errore credere che il suo sia un contributo soltanto erudito, perché il saggio contribuisce, per questa via originale, agli studi e alle discussioni storiografiche sopra accennate e offre significative riflessioni di metodo sulla storia delle idee scientifiche e filosofiche.

Ovviamente è nota l'accoglienza riservata a Galilei dai difensori dell'astronomia tolemaica e della costruzione teologica edificata su di essa, messa in crisi dall'annuncio delle osservazioni galileiane. Ma l'aspetto forse più interessante per la storia delle idee è che la ricezione del *Sidereus Nuncius*, anche tra chi era favorevolmente disposto ad accogliere le scoperte di Galilei, mostra fin da subito una divaricazione di letture: da un lato stanno coloro i quali, come Keplero e Fabri de Peiresc, sono partecipi della rivoluzione astronomica e vi contribuiscono. Dall'altro si collocano i lettori che trovano nell'opera di Galilei la conferma di vecchie dottrine (di Melisso, Democrito o Leucippo) e

vedono la possibilità di dispiegare un'audacia intellettuale che spinge l'immaginazione filosofica verso nuovi e ancor più rivoluzionari approdi, come avevano suggerito Gilbert o Bruno. Non si tratta però di un'opposizione tra la lettura degli «scienziati» e quella dei «filosofi», perché Torrini documenta con ampiezza come anche lo sguardo di Keplero fosse condizionato da prospettive metafisiche e preoccupazioni religiose. Egli leggeva con sollievo il *Sidereus Nuncius*, trovandovi non la temuta conferma delle idee bruniane del suo amico Johann Matthäus Wacker von Wackenfels, bensì la possibilità di servirsi delle recenti scoperte astronomiche per costruire una nuova architettura filosofica del mondo, dove la centralità tolemaica era sostituita da una nuova gerarchia planetaria che permetteva di ribadire la centralità della terra, seppure di necessità limitata alla sua posizione tra i pianeti del sistema solare. Keplero trovava dunque nell'operetta di Galileo la possibilità di una conferma dell'unità e della finitezza del mondo, che poteva fare tacere, almeno secondo le sue speranze, le fantasticherie sull'infinità dell'universo e sulla pluralità di mondi abitati, alimentate dall'«horrida philosophia» di Giordano Bruno, come Keplero la definì nella *Dissertatio cum Nuncio sidereo*, pubblicata a Praga nel 1610, e subito dopo a Firenze nello stesso anno¹². Dunque, è cosa nota, prima che giungesse il momento dei libertini, furono gli scritti di Bruno a dividere le coscienze, a stimolarne l'immaginazione filosofica, ad alimentare i timori per la sorte della religione e della teologia.

I nemici sui quali Keplero celebrava i suoi trionfi erano, alla vigilia della condanna copernicana del 1616, i fantasmi che prendevano corpo nella mente

¹² Cfr. KEPLER 1610, la si veda in GALILEI 1968, vol. III, 1, 119. Nell'impossibilità di dare conto qui della sterminata letteratura su Galileo e la rivoluzione astronomica successiva al 1986, mi limito a ricordare BUCCIANINI 2003.

di Giovanni Ciampoli, il giovane amico di Galileo allora avviato a una sicura carriera presso la Curia romana. Torrini sceglie con finezza e cita una lettera di Ciampoli a Galileo nella quale il giovane ventiseienne, che aveva allora esattamente la metà degli anni di Galilei, appare più saggio e prudente del suo corrispondente: «non ognuno ha il cuore senza passione, che voglia prender le cose come son dette: chi semplifica, chi tramuta; tal cosa esce di bocca del primo autore, che tanto sarà trasformata nel divulgarsi, che più non la riconoscerà per sua»¹³. Questo è ciò che andava accadendo alle opinioni espresse da Galilei, nelle quali si poteva vedere «qualche similitudine tra il globo terrestre e il lunare», e la turba degli 'interpreti' che forzavano il testo a loro gusto si ingrossava: «un altro cresce, e dice che pone gl'huomini abitatori della luna; e quell'altro comincia a disputare come possano esser discesi da Adamo, o usciti dall'arca di Noè, con molte altre stravaganze ch'ella non sognò mai»¹⁴.

Dando corpo alle preoccupazioni di Ciampoli, Campanella e altri fagocitano Galilei all'interno di un progetto messianico di *instauratio* di un nuovo sapere e di un nuovo ordine sociale, un tema baconiano che viene però presentato come il recupero di tematiche naturalistiche del Rinascimento. Con queste lenti nella sua coraggiosa *Apologia pro Galileo*, scritta nell'estate del 1616, Campanella difende Galileo, uscito formalmente indenne ma sconfitto dal processo del marzo del 1616. La vicenda è ampiamente nota, ma forse è qui opportuno ritornare sulla strategia difensiva del domenicano calabrese. L'accusa filosoficamente più rilevante e forse anche la più grave dal punto di vista teologico, era quella condensata dall'autore dell'*Apologia* nel nono argomento contro Galileo, quello per il quale dall'opinione dello scienziato conse-

13 Cfr. GALILEI 1968, vol. XII, 146; e TORRINI 1986, 58.

14 *Ibid.* Su Ciampoli si veda ora FAVINO 2015.

guirebbe l'esistenza di una pluralità di mondi, «sicut ponit Machometus», e di altri «homines in eis habitantes». Ciò, oltre a entrare in contrasto col racconto delle Scritture che parlano di un solo mondo e di un solo genere umano («de uno mundo et de uno hominum genere»), si configurerebbe anche come una dottrina eretica, giacché comporterebbe che la redenzione ottenuta col sacrificio di Cristo sia da estendere anche agli abitanti di quei mondi («quod Christus mortuus sit pro illis hominibus etiam in alijs stellis»), come qualcuno disse al momento della scoperta delle Americhe, ipotizzando che Cristo fosse morto in croce anche per gli abitanti dell'altro emisfero¹⁵.

Orbene a queste terribili accuse Campanella risponde rifiutando le conseguenze indebitamente ricavate dalla dottrina galileiana e usa un argomento di ritorsione contro gli avversari di Galileo, pur concedendo che gli astri sono mondi («sydera esse systemata»), come è provato a sufficienza dalle macchie solari, dalle nuove stelle apparse nel cielo e dalle comete al di là della luna, e affermando che neppure il testo di Mosè potrebbe essere interpretato in maniera soddisfacente («non posse recte satis exponi») se le stelle non fossero mondi («nisi sydera sint systemata»)¹⁶. Tuttavia, mentre Galileo non ammette più mondi, ma afferma che tutti i sistemi stellari appartengono a un unico mondo e sono compresi in un unico cielo pressoché infinito («Non enim plures mundos ponit Galileus, sed omnia systemata sub uno et intra unum aethera fere immensum»), sono semmai i teologi a parlare di una pluralità di mondi quando ne ammettono tre: quello degli elementi, quello celeste e quello sopraceleste o spirituale¹⁷. Sicché è vero il contrario di quello che affermano i teologi, perché, pur astenendosi da considerazioni teologiche, Galileo con-

¹⁵ CAMPANELLA 1622, 8 (142).

¹⁶ Ivi, 11 (145).

¹⁷ Ivi, 50 (184).

ferma la dottrina di Mosè (il quale disse il vero parlando di «cielo dei cieli» e di acque e montagne esistenti nelle stelle) e con la nuova astronomia ci mette in grado di interpretare la Scrittura alla lettera, senza doverla forzare («iuxta literam absque violentia et tortura et fictis imaginibus»)¹⁸. Mentre filosofi e teologi sono costretti a ricorrere «ad sensum mysticum» per interpretare il testo sacro, esattamente come fanno gli sciiti per potere dare conto delle fantasie di Maometto («in exponendo Machometis impossibiles fictiones de coelis et divinis rebus»)¹⁹. Come ha chiarito san Tommaso, è errore di fede affermare, alla maniera di Democrito e di Epicuro, l'esistenza di più mondi che non ne costituiscano, in maniera coordinata, uno solo, perché ciò introduce il caso e nega l'esistenza di un Dio ordinatore; mentre concepire una pluralità di mondi minori in seno a uno massimo, disposti secondo un ordine che ha Dio come causa finale, cioè quanto sostiene Galileo, non è contro la Scrittura, ma soltanto contro Aristotele²⁰. E si deve credere che la dottrina dei luoghi naturali, che per Aristotele impone l'unicità dell'universo, sia compatibile con l'idea che ciascun pianeta e ciascuna stella abbia il suo proprio centro. Quanto poi all'esistenza di abitanti degli altri mondi, Galileo l'ha negata scrivendo delle macchie solari, e, se anche esistessero, è presumibile che ad essi non si sia trasmessa la colpa di Adamo, del quale non sarebbero discendenti, e dunque non avrebbero bisogno di alcuna redenzione²¹.

Pertanto la difesa della dottrina di Galileo mira a inquadrare la nuova astronomia entro una lunga storia di credenze astronomiche e metafisiche, che si dipana da Mosè in poi e che non è meno ortodossa delle convinzioni

18 Ivi, 50 (184).

19 *Ibid.*

20 Ivi, 51 (185): «Sed ponere plura systemata parva intra unum maximum, ordinata ad Deum, nequaquam est contra scripturam, sed tantummodo contra Aristotelem».

21 Ivi, 51 (185).

religiose degli avversari di Galileo. Anzi l'autore dichiara il suo intento di provare la compatibilità della nuova astronomia con le Scritture *ex doctoribus sanctissimis*. Ma sia nell'elencare i contrapposti argomenti a favore di Galileo, sia nello sviluppare le proprie argomentazioni, Campanella ricorre ad *auctoritates* estranee alla tradizione scolastica e di dubbia ortodossia religiosa. Sul moto della terra cita Cusano e Keplero, ma anche Gilbert e «quidam Nolanus, et alij, quos haeresis nominare non permittit»)²², rivendica la remota antichità della dottrina galileiana sull'immobilità del sole e sui mondi stellari composti dei quattro elementi, risalendo agli insegnamenti di Mosè e di Pitagora («genere Iudaeum», seppure nato in una città greca) e del «sapientissimo» re di Roma Numa Pompilio che, con indifferenza alla cronologia, Campanella fa discepolo di Pitagora, il filosofo greco più ammirato dai romani secondo la testimonianza di Plinio il Vecchio²³. Gli argomenti di Pitagora sono stati confutati debolmente da Aristotele con ragioni «inanibus», prive di «mathematica demonstratione» ed esclusivamente congetturali e rozze («ex quadam morali ac rustica conjectura»), ossia con un atteggiamento non diverso da quello che lo Stagirita aveva assunto rispetto ai libri di Mosè, troppo elevati per essere compresi con la sua logica volgare («propterea quod eorum altitudinem et reconditas rationes et mysteria capere non potuit per suam logicam»), come attestano sant' Ambrogio e Pico della Mirandola²⁴. Sicché attaccando la filosofia scolastica e il sistema del mondo solidale con essa, Galileo si trova non solo a difendere le ragioni dell'astronomia ma anche a vendicare «nostros maiores ab iniuria Graecorum», a ripristinare un'antica verità sepolta dal tempo. Dunque, oggi che sono state scoperte nuove terre e nuovi mondi celesti, e che è

22 Ivi, 9-10 (143-144), ma si veda anche 52 (186).

23 Ivi, 10-11 (144-145).

24 Ivi, 9-10; ma si vedano anche 55-56.

palese la «concordia scripturarum cum huiusmodi philosophia», gli avversari di Galilei, che antepongono le dottrine di Aristotele a quelle di Pitagora, nell'attaccare il metodo filosofico e le teorie del Pisano recano oltraggio all'Italia, a Mosè e a Roma²⁵. Argomentazione sicuramente ingegnosa e dialetticamente abile, ma alla prova dei fatti poco efficace presso chi aveva il compito di vigilare sull'ortodossia di Galileo.

Nell'*Apologia pro Galileo* come nell'*Atheismus triumphatus*, il cui titolo non per caso potrà essere polemicamente rovesciato in quello di *Atheismus triumphans*, elencando gli argomenti contro Galileo e confutandoli Campanella rimetteva in circolo, con maggiore enfasi e dovizia di documentazione, antiche dottrine metafisiche che sicuramente inquietavano l'autore del *Sidereus Nuncius*, messo in guardia da Ciampoli. Opportunamente Torrini ricorda che pochi anni dopo, nel presentare ai lettori tedeschi la *Philosophia realis* (1623) di Campanella, il suo amico Tobia Adami ritornava sul fatto che la nuova astronomia di Copernico, Galilei e Keplero faceva considerare come degne di ammirazione le anticipazioni non solo di Guillaume Postel, Francesco Patrizi e William Gilbert, ma anche quelle di Giordano Bruno e del suo seguace Nicholas Hill, autore di una *Philosophia epicurea* (1601)²⁶.

Per certi versi la lettura di Keplero aveva depotenziato l'astronomia galileiana, riducendola a mera conferma empirica di idee da lui già raggiunte per via deduttiva; eppure l'aveva anche caricata di significati metafisici e teologici lontani dalle intenzioni del prudente autore, ma assai vicini a quanto ne scriveva Campanella sei anni dopo. A conferma di questa sintonia giunge nel 1622 l'edizione francofortese dell'*Apologia pro Galileo*, curata da Tobia Adami.

25 Ivi, 10-11.

26 TORRINI 1986, 60.

Questi, nell'epistola al benevolo lettore, lamenta di non poter pubblicare in appendice al trattato dell'amico la lettera del 1615 scritta in italiano dal carmelitano Paolo Antonio Foscarini al generale dell'ordine, Sebastiano Fantoni, «super considerationem opinionis Pythagoricorum et Copernici, de mobilitate Terrae et stabilitate solis, et de novo Pythagorico systemate Mundi»²⁷.

Comunque l'immediato commento di Keplero e il successo della sua *Dissertatio cum Nuncio sidereo*, avevano dato un contributo fondamentale alla fortuna europea del *Sidereus Nuncius* e alla fama del suo autore, fino ad allora «un professore universitario di vasta e soda dottrina nei suoi campi di interesse, del quale si conoscevano la fede copernicana e le scarse simpatie aristoteliche, ma niente di più», e la nuova notorietà rendeva urgente il compimento del progettato *De Systemate seu Constitutione Universi* («pieno di filosofia, astronomia et geometria»)²⁸. Ma le letture che della sua opera facevano avversari e amici preoccupavano Galilei, il quale preferiva scegliersi altri compagni di strada, cercandoli piuttosto nei Lincei di Cesi e nella Roma di chi nutriva la fiducia, erronea, che, liberatasi dal vincolo con la scolastica, la Chiesa potesse aprirsi alla scienza nuova.

Tuttavia il panorama delle reazioni alla rivoluzione astronomica, e di conseguenza anche delle vie di accesso all'affermazione del pensiero moderno, era molto variato, come prova la strada seguita da Paolo Sarpi, che si intrecciò con quella di Galileo senza peraltro che il Servita si trasformasse in un ardente partigiano della rivoluzione astronomica. La constatazione della pluralità delle letture dell'opera di Galileo dà modo a Torrini di fare una rifles-

27 Cfr. CAMPANELLA 1622, 4 (138).

28 TORRINI 1986, 52-53.

sione metodologica non banale. Egli ci ricorda infatti che compito dello storico non è tanto di ripercorrere la strada maestra che i lettori hanno visto dipanarsi nel corso degli anni e dei secoli, ma di ricostruire la situazione in cui varie alternative sembravano ugualmente possibili ai contemporanei, e di cercare di spiegare sia perché tra queste vie soltanto una potesse prevalere sulle altre perché quelle dottrine, che allora sembravano tutte plausibili, erano invece destinate a ridursi a un insieme di rami secchi:

Essa deve piuttosto insegnarci, nel nostro mestiere di storici, a non ricostruire come strade maestre quelli che si erano presentati come semplici per quanto promettenti sentieri, deve insegnarci a considerare anche la storia delle idee come un complesso intreccio di problemi, di confronti, di decisioni quasi mai sintonicamente disposti e nella quale agiscono e coesistono posizioni che sarebbe errato ordinare gerarchicamente²⁹.

Per queste riflessioni Torrini prende le mosse dalla «singolare sottovalutazione» da parte di Paolo Sarpi del ruolo che «la rivoluzione astronomica giocava nella battaglia delle idee». Ma avrebbe potuto trarre conclusioni simili per uno qualsiasi dei sentieri nei quali sembrava incamminarsi la modernità, con l'avvertenza che il termine *novatores* poteva sì attribuirsi a chi si incamminava per quelle diverse strade, senza per questo intendere che potessero essere accomunati in un unico indistinto partito, tacendo dei contrasti tra le persone e delle differenze radicali tra le loro convinzioni. Cosa che, com'è noto, non è possibile fare neppure per i Lincei radunati intorno a Cesi.

3. Quanto al problema della relazione tra rivoluzione scientifica e Rinascimento, rivendicata da Eugenio Garin, in questo saggio Torrini affronta la

²⁹ Ivi, 62-63.

questione soltanto tangenzialmente, ma è chiaro che la rivoluzione scientifica comincia per lui con quella astronomica annunciata da Galilei col *Sidereus Nuncius*. Sarebbe però poco proficua, e persino fuorviante, una discussione sui confini tra le due categorie storiografiche: un errore dal quale ci ha messo in guardia proprio Garin nel testo di una sua conferenza su Galileo, dove commentava un giudizio di Benedetto Croce su Galilei, dicendo che:

Ciò di cui si sente il bisogno, rileggendo quelle pagine così eloquenti, è di uscire da una storiografia che si potrebbe chiamare del tempo lungo, ossia dei grandi periodi, e quindi delle grandi unità di misura: Rinascimento e Riforma, Controriforma e Barocco, in cui la preoccupazione dei concetti d'insieme, della continuità e permanenza di alcuni tratti dominanti, si sostituisce ad ogni particolareggiata attenzione al mutare degli eventi. Sì che, alla fine, l'individuazione dei caratteri di un uomo e della sua opera, dei suoi precisi rapporti con altri uomini, altre opere, istituti ed eventi, lascia il posto ad una specie di articolazione dialettica di categorie.³⁰

Quando rivendicava l'appartenenza della rivoluzione scientifica al Rinascimento, Garin non intendeva dire che la nuova scienza fosse una prosecuzione modificata dell'aristotelismo rinascimentale, e ancor meno di quello della tarda scolastica. Era animato dalla giusta preoccupazione di distinguersi da chi riteneva che la rivoluzione scientifica dovesse aspettare Descartes per manifestarsi, ma era convinto che Descartes avesse dato alla scienza galileiana i fondamenti filosofici di cui era priva e che Galileo avesse preso progressivamente coscienza della portata filosofica della sua fisica, non sfuggita a Mersenne³¹. Di questo passaggio fondamentale della modernità Garin rifiutava però le contrapposizioni rigide costruite da una storiografia pigra. Introducendo la raccolta di conferenze pubblicata nel 1965 col titolo *Scienza e filosofia nel Rina-*

³⁰ GARIN 1965 (1), 110.

³¹ Cfr. GARIN 1975, 320; ma si veda anche GARIN 1965 (2), 152.

scimento italiano, egli sottolineava di avere voluto richiamare l'attenzione «sui contributi che alla comprensione del processo degli studi scientifici possono venire da una ricerca condotta, non in termini astratti, ma a distanze ravvicinate e in tempi brevi, su uomini e gruppi determinati»³². A proposito del rapporto degli umanisti con la scienza si è parlato di eterogeneità; si è negata la circolazione di idee fra dotti, artisti e artigiani; si è messa in ombra la connessione fra «elaborazione di idee generali a opera di "letterati" e "filosofi" e rinnovamento delle scienze»; si è dimenticato l'apporto che alla formulazione di ipotesi feconde è venuto da «elucubrazioni mistico-magiche»; si è trascurato il contributo delle tecniche degli artigiani. E si è ignorata l'influenza della retorica sulla logica delle scienze della natura. Il risultato è stato la costruzione di una «storia in bianco e nero, per grandi categorie» che ha opposto l'aristotelismo «rigoroso» al platonismo «evasivo», la mistica ficiniana a Leonardo «senza lettere», i filosofi neoplatonici ed ermetici a Galileo col canocchiale e l'arsenale di Venezia. Insomma una serie di contrapposizioni rigide che non trovano corrispondenza nei testi giacché «le vicende scritte nei documenti parlano diversamente»³³.

Ciò però non significa che Garin volesse dissolvere l'originalità della rivoluzione astronomica galileiana nello sfondo della cultura filosofica rinascimentale. Una tale strada avrebbe snaturato tratti essenziali della svolta impressa da Galileo alla scienza moderna, tanto sul piano del metodo quanto su quello dei contenuti. In altre parole, Galileo era molto distante anche da Leonardo, l'unico che avrebbe potuto ricoprire con una qualche plausibilità il ruolo di «precursore», dal quale peraltro non avrebbe nulla da guadagnare neppure lui dal momento che quella qualifica preclude l'intelligenza dei suoi

32 GARIN 1965, *Premessa*, XII.

33 Ivi, XII-XIII.

stessi testi : «Perché la scienza di Leonardo è la scienza del pittore, e fa corpo con l'arte sua, che è l'arte del pittore: capire quella scienza e quell'arte, che non sono né la scienza di Galileo né l'arte delle estetiche del Novecento, intendere tutto questo, è capire il significato e la grandezza di Leonardo»³⁴.

In un saggio compreso nella stessa raccolta, venendo a discutere la questione del rapporto di Galileo con le correnti del pensiero cinquecentesco, siano esse «il platonismo e l'aristotelismo delle scuole, o tendenze ribelli e rinnovatrici quali quelle di Telesio, Cardano, Bruno, Della Porta, Campanella», problema a cui è collegato quello dei cosiddetti «precursori» dello scienziato, un'espressione che negli scritti degli studiosi coi quali Garin polemizzava non designava Leonardo da Vinci bensì «i fisici tardomedievali e i loro immobili ripetitori fino al Cinquecento»³⁵, Garin ribadiva con forza che i testi mostrano non la continuità supposta dagli interpreti tra le discussioni degli aristotelici medievali e la nuova scienza, ma piuttosto che questa è «nuova» perché fondata non solo su esperienze e su strumenti nuovi che pure hanno contribuito a renderla possibile, ma soprattutto su «scelte radicali diverse», giacché Galileo «svela una rottura totale con le vecchie concezioni che l'aristotelismo continuava a insinuare proprio attraverso la fisica e la logica»³⁶. E' dunque in questo cambiamento di prospettiva, e non nelle semplici osservazioni sue o di altri, che si realizza la «rivoluzione» galileiana. Garin ricorda che lo aveva già detto Alexandre Koyré e ritiene che quella galileiana corrisponda al modello di «rivoluzione scientifica» elaborato da Thomas Kuhn, appunto a un cambiamento radicale di paradigma che le istituzioni esistenti non poteva-

34 GARIN 1965 (3), 88-89.

35 GARIN 1965 (2), 158.

36 Ivi, 161,

no accettare³⁷. Dunque una radicale cesura culturale che giustifica l'uso del termine «rivoluzione»³⁸, giacché la nascita della nuova scienza «è radicata in una nuova visione dell'uomo e del mondo», quella umanistico-rinascimentale, che pone Galileo su un altro piano rispetto ai suoi pretesi precursori aristotelici³⁹.

Ma se la rivoluzione astronomica galileiana è una «rivoluzione mentale», Galileo può portarla a compimento perché considera quella copernicana non una «ipotesi matematica», bensì una «reale veduta delle cose», alla stessa maniera in cui l'aveva interpretata Bruno (e ciò giustifica l'elogio di Bruno fatto da Koyré, ricordato da Garin)⁴⁰: era questa la «veduta rivoluzionaria in cui si concludevano gli sforzi teorici del primo Rinascimento»⁴¹. Non aveva perciò torto Keplero quando, commentando il *Sidereus Nuncius*, scriveva che lo scritto di Galileo «aveva alle spalle Cusano e Bruno e tutta una concezione dell'universo che, mentre si richiamava a Pitagora e a Melisso, a Democrito e a Platone, introduceva una rivoluzione nel modo di pensare il rapporto tra l'uomo e il mondo, imponendo una guisa radicalmente nuova di andare alle cose»⁴². Una rottura che diventerà più radicale quando il copernicanesimo galileiano assumerà una veste nuova, esprimendosi non più come

37 Cfr. GARIN 1975, 301-302; l'autore si riferiva a KOYRÉ 1961 (ma si veda anche KOYRÉ 1966), e a KUHN 1962.

38 Cfr. GARIN 1975, 305.

39 Ivi, p. 309-310. Garin insiste anche sulla diversità della «lettura» galileiana di Archimede, rispetto a quella medievale (312), nonché sulla negazione di una continuità tra Zabarella e Galileo (313-314).

40 «La sua concezione è così potente e così profetica, così razionale e così poetica, che non possiamo trattenere l'ammirazione. Il suo pensiero... ha influenzato così profondamente la scienza e la filosofia moderna che non possiamo fare a meno di assegnargli un posto molto importante nella storia del pensiero umano» (KOYRÉ 1958, 54); cfr. GARIN 1975, 306.

41 GARIN 1965 (2), 162.

42 *Ibid.*

una «metafisica poetica di tipo bruniano», bensì «attraverso dimostrazioni matematiche e sensate esperienze», ossia costruendo una «filosofia» che è «scienza», cioè non più «intuizione presupposta» ma «teoria verificata»⁴³. Questa nuova scienza e filosofia si stacca dal «primitivo copernicanesimo», ma segna anche il distacco da Cartesio oltre che da Bruno, perché la nuova scienza «fisico-matematica», nel momento in cui afferma la propria «autonomia» dalla teologia, riconosce l'esistenza di limiti non superabili dall'uomo e rompe il connubio di fisica e metafisica⁴⁴.

Dunque la scelta di Maurizio Torrini di fare iniziare la rivoluzione scientifica con le scoperte astronomiche galileiane non comporta alcun distacco dagli insegnamenti del suo maestro.

4. Quando a discutere della nuova astronomia saranno i libertini eruditi, lo scenario non sarà molto cambiato. L'interpretazione della rivoluzione astronomica galileiana data da Keplero era animata da preoccupazioni simili a quelle dei *christian philosophers* che, nel passaggio dalla fine del Seicento agli inizi del Settecento, si faranno propagandisti della scienza prima cartesiana e poi newtoniana nella convinzione delle potenzialità apologetiche del meccanicismo, già intraviste da Mersenne: un misto di considerazioni scientifiche usate per rafforzare la fede in un Dio trascendente e architetto dell'universo, e contrastare l'infinitismo di Bruno e il naturalismo dei libertini, visto come il prolungamento del panteismo dei rinascimentali. Però non era questa, appunto, la strada battuta dai libertini, per i quali l'attenzione alle trasformazioni indotte dalla nuova scienza non comportava neppure lontanamente la pos-

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ivi*, p. 164; si veda anche GARIN 1975, 319.

sibilità di un suo uso apologetico, ma entrava a comporre un universo di discorso enciclopedico, che non privilegiava una gerarchia dei saperi nuova rispetto all'ordine edificato dalla tradizione aristotelico-scolastica, e nel quale la nuova scienza si affiancava all'esercizio critico dell'erudizione.

Un anno dopo la pubblicazione curata da Tobia Adami dell'*Apologia pro Galileo* di Campanella, Gabriel Naudé pubblica a Parigi l'*Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Rose-Croix*, dove, in sintonia con i discorsi di Campanella, la rivoluzione astronomica appare annunciata di un nuovo mondo nel quale non è più possibile riconoscere «l'ancienne stupidité et rudesse» del vecchio, ma anche di quella «instauration future promise par les Ecritures», di cui in quegli stessi anni parlavano Tommaso Campanella e Francesco Bacone⁴⁵. Infatti il mondo dei libertini è in gran parte popolato dai naturalisti italiani del Rinascimento, da Telesio a Campanella, da Nifo a Cardano, da Bruno a Vanini, oltre che da Machiavelli e Scaligero, da Montaigne e Charron⁴⁶. Ed è facilmente rintracciabile un filo continuo nella riflessione sui nuovi cieli, bruniana prima ancora che galileiana, che dal Rinascimento arriva fino a Fontenelle, passando per Cyrano de Bergérac.

In questa linea di sviluppo viene coinvolto anche Descartes, ma si tratta soprattutto di un riferimento polemico volto a stabilire una continuità tra la fisica dei vortici e l'eredità di Giordano Bruno, una forzatura dovuta a Pierre Daniel-Huet e a Leibniz, e resa popolare dal *Voyage du monde de Descartes* (1690) del gesuita Gabriel Daniel. Nello spiegare perché Cyrano de Bergérac potesse immaginare, negli *Etats et empires du Soleil* pubblicati postumi nel 1662⁴⁷, un incontro denso di *pathos* tra Campanella e Descartes, quasi si trat-

45 NAUDÉ 1623, 22.

46 Sull'eredità del naturalismo italiano nel libertinismo erudito Cfr. ora BIANCHI 2019.

47 Cfr. CYRANO DE BERGÉRAC 2000, 342.

tasse di amici animati da medesime convinzioni, Eugenio Garin ricordava opportunamente come questo accostamento tra i *novatores* italiani e francesi fosse reso possibile dalla comune avversione alla scolastica e invitava alla cautela nell'accettare l'apparente semplicità e la rigida distinzione tra le «tematiche contrastanti» dei due autori, come pure nell'assecondare le interessate rimozioni dei *novatores* ad opera di Galilei e di Descartes⁴⁸. Cyrano non era il primo a schierare Campanella e Descartes sotto la stessa bandiera, anche se la notorietà dell'autore dava particolare risalto al dialogo immaginario tra i due filosofi. La possibilità di accostare i due personaggi era anzi un'opinione corrente presso il vasto pubblico degli uomini di lettere che, senza curarsi di approfondire le differenze tra i testi dei due autori, si compiaceva di poterli includere in una generica biblioteca dei moderni. E' questo il caso dell'erudito e commediografo Samuel Chappuzeau, il quale nell'*Académie des femmes*, rappresentata nel 1661 al Théâtre du Marais, si era riferito a Descartes, Campanella e Isaac Casaubon, l'erudito che demolì il mito del *Corpus hermeticum*, come ad autori moderni accomunati dal loro essere vittime di persecuzioni per motivi di religione, più che dalla condivisione di un comune credo filosofico 'moderno'⁴⁹.

In verità anche quello tra Descartes e Campanella messo in scena da Cyrano de Bergerac è un dialogo muto o soltanto annunciato: l'autore non riporta le parole che i due filosofi si sarebbero scambiate a lungo nel loro abbraccio di saluto e non dice nulla del contenuto eventuale della promessa conversazione filosofica tra i due, che si limita ad annunciare. Infatti l'operetta si interrompe proprio su quell'incontro, un'interruzione che ci lascia liberi di suggerire che neppure la fantasia di Cyrano potesse arrivare a inventare un dialogo

48 Cfr. GARIN 1973, 73 e 76-78.

49 Sulla vicenda cfr. BIANCHI 2019, cap. VIII.

plausibile tra i due personaggi. Per dirla con le parole di Maurizio Torrini: «L'incontro e l'abbraccio immaginato da Cyrano tra Campanella e Cartesio poteva avvenire soltanto su un pianeta impossibile come il sole»⁵⁰.

Descartes rimane però sostanzialmente estraneo all'influenza dei naturalisti del Rinascimento italiano così cari ai libertini. Nella sua corrispondenza e nelle sue opere egli non parla mai di Agostino Nifo, Girolamo Fracastoro, Cesare Cremonini, Giordano Bruno, Giovanni Battista Della Porta; le poche volte in cui si riferisce a Giulio Cesare Vanini, lo fa per negare la pretesa vicinanza suggerita dalla penna infida del suo accanito avversario, il teologo calvinista Gijbert Voet; cita Girolamo Cardano una mezza dozzina di volte, ma soltanto nella *Géométrie* e in altri scritti di algebra, e sempre in riferimento alla regola di Cardano per la risoluzione delle equazioni di terzo grado; menziona una sola volta Bernardino Telesio e Giordano Bruno, in una lettera a Beeckman del 17 ottobre 1630, per lamentare la disparità di opinioni tra i filosofi e dire che i *novatores* (Telesio, Campanella, Bruno, Basson, Vanini), come d'altronde gli antichi (Platone, Aristotele, Epicuro) non hanno nulla da insegnare a chi voglia apprendere la sapienza, perché la filosofia (diversamente da quanto accade per le lingue, la storia, gli esperimenti e le dimostrazioni della matematica), non si può insegnare trasmettendo le proprie opinioni ad altri⁵¹. Quanto a Tommaso Campanella, per dire del filosofo italiano del Rinascimento che conobbe una vasta fortuna in Francia⁵², Descartes lo nomina in due lettere a Constantin Huygens e a Marin Mersenne, entrambe del 1638, dove dice di non leggerlo per paura di essere contagiato dal suo linguaggio e dal suo stile, e, per ciò che riguarda la dottrina, di avere letto quindici anni

50 TORRINI 1986, 73.

51 Cfr. la lettera a Isaac Beeckman del 17 ottobre 1630, AT, I, 158.

52 Cfr. LERNER 1995.

prima il *De sensu rerum* ma di avervi trovato «si peu de solidité» da non averne conservato nulla nella memoria⁵³; perciò non spera nulla di buono dal libro che Mersenne vuole inviargli e gli dice di non desiderare affatto vederlo⁵⁴. Proposito che deve essere stato mantenuto negli anni successivi, dato che nelle sue opere nomina Campanella una sola volta nell'*Epistola ad Voetium* (1643), ma solo perché cita un passo di Voezio che ne ha fatto il nome in una lista di uomini di ingegno ma subdoli. Sicché Descartes resta estraneo all'eredità del naturalismo rinascimentale, e come lui anche i cartesiani come Malebranche, il quale guarderà con sospetto a quei filosofi che cercano dio «nelle cipolle e nei porri», ossia professano una dottrina panteistica cui si oppone radicalmente il meccanicismo della scienza cartesiana.

I libertini abbracciano invece la scelta naturalistica e animistica, e si servono dei testi di autori del Rinascimento per contrastare il meccanicismo cartesiano, come fa Gabriel Naudé riproponendo nel 1648 l'operetta di Girolamo Rorario *Quod animalia bruta ratione utantur melius Homine*, vecchia di un secolo, proprio per presentare un'alternativa alla dottrina dell'automatismo animale, non senza avere fatto sparire dal titolo originario quel *saepe* che collocava il libretto nel solco dell'antica trattatistica, anche aneddotica, sugli animali e dava allo scritto un tono meno perentorio ed eversivo⁵⁵.

Quella cartesiana era percepita dai contemporanei, e non solo in Francia, come la vera «novità» filosofica del secolo: basterebbe un rapido sguardo alla lista dei titoli in cui si parla di «nova philosophia» o di «philosophie moderne» per comprendere che l'epiteto di *novatores*, applicato fino alla soglia degli anni Trenta sia ai cartesiani sia ai naturalisti del Rinascimento in nome

53 Cfr. la lettera a Constantin Hygens del 9 marzo 1638, AT, II, 659-660.

54 Cfr. la lettera a Marin Mersenne del 15 novembre 1638, AT, II, 436.

55 Cfr. RORARIUS 1648.

della comune battaglia anti-scolastica, nella seconda metà del secolo era diventato prerogativa esclusiva dei cartesiani, visti ora come i veri *novatores, modernes, nouveaux auteurs, nouveaux philosophes*⁵⁶. Tra la dottrina cartesiana e la cultura filosofica dei libertini resta un dissidio difficilmente componibile. A segnare un solco non erano soltanto il meccanicismo e la metafisica di Descartes, che certo apparivano come forme di dogmatismo allo sguardo scettico dei libertini educato sui testi di Montaigne e dei pirronisti antichi, era piuttosto la dimensione prospettica della nuova scienza, la sua carica innovativa rispetto al sapere tradizionale, la sua apertura 'baconiana' a un futuro ancora tutto da costruire, ma inteso come compito esclusivamente umano. Ciò valeva per Descartes come per Galilei, per Newton come per Boyle.

Come osserva giustamente Torrini, Naudé non esita ad accostare la nuova scienza galileiana a novità assai bizzarre come quella dei rosacroce. Il fatto è che, oltre a un generico interesse per la scienza galileiana e alla simpatia umana per la sorte di Galileo, anche della rivoluzione scientifica i libertini danno spesso una lettura relativistica e scettica, non come di una cesura epocale ma come di una novità che, per quanto importante, non si sottrae al relativismo cui inducono le ricerche erudite. È, per così dire, una lettura alla Montaigne, per il quale le dottrine scientifiche erano anch'esse opinioni e, come le altre, nascono, crescono e muoiono come i cavoli, senza lasciare un'eredità di certezze. D'altronde, fatta eccezione per Cartesio e Mersenne, che parlano molto di Galileo ma ignorano (Cartesio) o combattono (Mersenne) i

⁵⁶ A titolo di esempio si vedano: DU ROURE 1654; LA GRANGE 1675; RAPIN 1676; MAUDUIT 1677; DE VILLEMANDY 1686; LELEVEL 1698; LANGENHERT 1701-1702. Intorno al 1680 venivano talvolta associati ai cartesiani, come moderni, anche i gassendisti: cfr. MOUY 1934, 237.

libertini e i naturalisti del Rinascimento, quello dell'incertezza e della crisi di coscienza era un atteggiamento diffuso e, nei primi decenni del Seicento, una scelta a favore del copernicanesimo non l'aveva fatta neppure il profeta della *Instauratio magna*, quel Francesco Bacone che sarebbe stato secondo alcuni la voce più importante in difesa dell'immagine moderna della scienza e del suo potere. Ed è superfluo ricordare che, nei tempi difficili che seguirono il processo a Galileo, anche un convinto copernicano come Descartes riterrà opportuno tacere pubblicamente sulle proprie convinzioni e rinviare a tempi migliori la pubblicazione del *Monde*.

Eppure il solco è profondo. Non è privo di significato che per dare un esempio di un libertino vicino alla scienza moderna Torrini debba ricorrere a Charles Sorel, un autore di cui oggi sappiamo molto di più, grazie a ricerche importanti⁵⁷. Anche Sorel si faceva interprete delle speranze palingenetiche diffuse nel primo Seicento, ma usava toni vicini a quelli di Bacon e di Descartes, immaginando una rivoluzione intellettuale e di costume che, grazie alla scienza, avrebbe portato a cambiamenti radicali nella società terrena e anche al perfezionamento morale dell'uomo, esito che i libertini, con la loro antropologia pessimistica, avrebbero considerato problematico. Sorel non si limita a celebrare l'appartenenza della scienza a una nuova enciclopedia del sapere e la sua funzione liberatrice dall'ignoranza e dai pregiudizi: la intende galileianamente come una conoscenza poggiante sulla ragione e sull'esperienza e difende Galileo, suggerendo che la Chiesa potrebbe revocare la sua condanna; parla con favore di Telesio, Patrizi, Cardano e loda la meritoria *Apologia pro Galileo* scritta da Campanella, ma rifiuta di seguirlo nelle sue fantasie metafisiche e teologiche. Tuttavia non si ritrae di fronte alle conseguenze brunia-

57 Cfr. PICARDI 2007.

ne che si possono ricavare dalla fine del geocentrismo, fossero esse l'infinità dell'universo, la pluralità dei mondi o la possibilità che essi fossero abitati. Torrini osserva che gli autori di Sorel sono i nemici combattuti da François Garasse nella sua apologetica anti-libertina, ma ricorda opportunamente che Sorel celebra anche l'astronomia galileiana come una scienza davvero *nuova*, che ha posto fine alle incertezze di cui era piena la nostra precedente conoscenza dei cieli e pertanto considera gli astronomi come dei «nuovi giganti»⁵⁸.

Pagine senza dubbio esemplari della chiarezza e della consapevolezza dell'autore, ma Torrini è il primo ad ammettere che Sorel era da tempo un libertino 'pentito' e in via di conversione: la sua posizione è pertanto poco significativa di un incontro stabile e generalizzabile dei libertini con la nuova scienza. D'altro canto, non era solo Naudé a vedere «nella rivoluzione celeste la conferma della crisi del sapere terreno»⁵⁹. Tutti i libertini «videro nei nuovi risultati scientifici soprattutto (come era già accaduto a Montaigne di fronte a Copernico) un ulteriore segnale della crisi del sapere e della società, un motivo di più per non prestare fede ad alcuna credenza e opinione, caso mai un sintomo di prossimi e ancor più radicali rivolgimenti»⁶⁰. Lo spaesamento di fronte alla rivoluzione astronomica era una condizione diffusa e si traduceva in una forma di pirronismo universale. Torrini lo ricorda in pagine molto efficaci, ricorrendo a testi allora difficilmente reperibili, come il *Discours prouvant la pluralité des Mondes*, pubblicato da Pierre Borel a Ginevra nel 1657⁶¹, lo stesso anno in cui usciva postuma l'*Histoire comique contenant les Etas et Empires de*

58 Cfr. TORRINI 1986, 69.

59 Ivi, 77.

60 Ivi, 72.

61 Ivi, 73; Torrini cita dalla trad. it. di Paolo Rossi, ROSSI 1971, 246-253. Del testo di Borel è ora disponibile la rist. anst. della prima ed.: BOREL 1657.

la Lune (versione purgata dall'amico Henri Leuret della prima delle due opere visionarie di Cyrano de Bergerac, *L'Autre Monde ou les Etas et Empires de la Lune*). Nel momento in cui tesse un elogio di Galileo e delle sue scoperte astronomiche, Borel richiama l'insegnamento di Montaigne, «l'honneur de nostre siecle», col quale si sente in completa sintonia («mes opinions se trouvent le plus souvent conformes aux siennes»), per descrivere una situazione di crisi generalizzata del sapere, che non investe soltanto l'astronomia ma anche la medicina, la giurisprudenza, la fisica, e persino la teologia: tutte le scienze vedono ogni giorno «crouler leurs fondemens», sicché «nous ne sçavons rien qui ne soit ou ne puisse estre debatue». Questa situazione ha incoraggiato *Pyrrhoniens et Sceptiques* a «douter de toutes choses» e ha fatto nascere «divers livres sur la vanité des sciences»⁶². Anche se il manoscritto prova che il *Discours* era stato terminato dieci anni prima della sua pubblicazione⁶³, Borel scrive quando la rivoluzione astronomica galileiana si è ormai compiuta da tempo. Mostra di conoscere i testi di Galilei, Campanella, Foscarini, ma utilizza anche Palingenio e, quando descrive il disagio intellettuale prodotto negli spiriti dalla nuova scienza, lo fa in termini assai vicini a quelli usati da Agrippa di Nettesheim nel *De incertitudine et vanitate scientiarum* pubblicato ad Anversa nel 1530, più di un secolo prima del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Nessuno è obbligato a scegliersi come maestri i propri contemporanei e Borel non era un libertino, ma la sintonia tra le sue pagine e quelle di un Naudé deve indurre a qualche riflessione. Torrini accosta questo testo di Borel al *Jugement sur les sciences* (1666) di Saint-Évremond, nel quale l'autore ci dice della propria disaffezione da una scienza «sempre controversa», e, più avanti, ricorda il *Pyrrhonisme du*

62 BOREL 1657, 3.

63 Cfr. la *Premessa* di A. Del Prete all'ed. cit. BOREL 1657, VIII.

sage (1754) nel quale Louis de Beausobre lamenterà che le congetture abbiano preso il posto della verità e inviterà ad accontentarsi del probabile, in mancanza del certo⁶⁴. Ma né l'uno né l'altro era particolarmente interessato alla rivoluzione scientifica o ne aveva colto il ruolo periodizzante.

Più rilevante per il nostro discorso è che Torrini si pronuncia esplicitamente sulla categoria della «crisi della coscienza europea», facendola risalire all'incapacità della scienza moderna di rispondere alla diffusa domanda di certezze:

La crisi della coscienza europea cominciò dalla crisi della scienza, dalla sua incapacità, oggettiva e soggettiva, di ricreare un mondo di certezze. La costruzione di un nuovo mondo, di nuovi mondi anzi, di un nuovo concetto di verità appunto, di risultati raggiunti e subito smentiti, modificati o radicalmente rovesciati, la creazione di un uomo nuovo nella costituzione anatomica come in quella morale, quale fu il prodotto più impressionante, nel rapido giro di pochi decenni, della rivoluzione scientifica non poteva commuovere né convertire chi andava ricercando sicurezze che non avevano più ragion d'essere, ma neppure tranquillizzare chi di certezze faceva il fondamento della propria visione del reale.⁶⁵

Dunque la rivoluzione scientifica è parte essenziale e persino causa della «crisi della coscienza europea», in quanto non risponde al bisogno di rassicuranti sicurezze. In altre parole, la *crisi* di cui ha parlato Paul Hazard sarebbe cominciata con la dissoluzione del vecchio ordine di valori operata dalla rivoluzione astronomica e sarebbe stata alimentata essenzialmente dalla natura stessa della nuova scienza, cioè dal suo essere intrinsecamente inadatta a produrre certezze stabili. Ma se questa consapevolezza non deve aspettare la scienza newtoniana perché esiste già quando la rivoluzione scientifica galileiana è

64 Cfr. TORRINI 1986, 74 e 76; SAINT-ÉVREMOND 1965, vol. II, 6-14; DE BEAUSOBRE 1754, 99-101.

65 TORRINI 1986, 73-74.

conclusa, ne derivano alcune importanti conseguenze: che la data di inizio della crisi (collocata da Paul Hazard tra il 1680 e il 1715) debba essere anticipata di almeno quattro decenni per farla coincidere, grosso modo, con l'ultima importante opera di Galilei, i *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638); che i grandi testi della metafisica cartesiana rientrino già nell'età della crisi e pertanto non servano a stabilizzare la riflessione filosofica, con la conseguenza di abolire l'utilità di quella *âge classique* tanto cara alla storiografia francese; che la struttura categoriale con la quale è stata interpretata la prima filosofia moderna sia del tutto inadeguata a dare conto della pluralità delle voci che l'hanno attraversata.

Tornando al problema dei rapporti tra la nuova scienza e il libertinismo, bisognerà quindi ammettere – e qui sta un'ulteriore considerazione di metodo avanzata da Torrini – che si tratta di «un problema mal posto»:

Se è vero infatti che nel corso del XVI secolo le correnti libertine, al pari di altre correnti di pensiero con le quali variamente si intrecciarono, l'ermetismo, il naturalismo, contribuirono a svuotare o a rendere più aggredibile l'universo aristotelico-scolastico e, se si vuole, a favorire con ciò stesso la rivoluzione scientifica del secolo successivo, è anche vero che un'impostazione di questo tipo, finalizzando un pensiero in vista di un altro, finisce col rendere un cattivo servizio a entrambi.⁶⁶

È dunque fuorviante presentare gli uni come precursori degli altri, ma è anche evidente l'esistenza di una sostanziale incompatibilità tra libertini ed esponenti della nuova scienza. Si può però osservare che ciò non equivale a negare una modernità libertina, e ancor meno una modernità erudita fondata sulla filologia e sulla critica storica. Se si crede che la modernità sia una sola, quella della scienza meccanicistica cartesiana e poi newtoniana, e che al pro-

66 Ivi, 71.

cesso di formazione della coscienza moderna sia estraneo l'apporto dell'erudizione e della critica storica e religiosa, si costruisce un'immagine falsa della modernità, evirata di una sua componente essenziale, e dunque si capisce poco di ciò che fu ed è moderno. Torrini ricorre all'autorità di Tullio Gregory, che ha detto cose fondamentali sul carattere plurale della modernità, per ricordare che anche studiosi che nelle loro ricerche partivano da prospettive eterogenee (come René Pintard, Robert Lenoble, Lucien Febvre) hanno finito col convergere con la storiografia che celebrava il primato cartesiano. Ne abbiamo già parlato all'inizio di questo saggio e non è il caso di tornarci ora. E' invece più importante sottolineare che anche Torrini prova fastidio per le visioni semplificate della modernità e ne vuole salvaguardare la pluralità di prospettive. Ciò investe direttamente la questione del rapporto tra libertinismo e rivoluzione scientifica:

Si trattò, va pur detto, di itinerari diversi e non paralleli, destinati talora e episodicamente a incrociarsi, quasi mai a fondersi, spesso neppure a confrontarsi; ciascuno, il libertinismo come la nuova scienza, con un proprio traguardo, con un proprio mondo da abbattere, e da ricostruire. Non si dimentichi che un filosofo che certo libertino non fu, Giambattista Vico, fu costretto, o credette di esserlo, a liberarsi della scienza, proprio di quella nuova scienza di cui stiamo parlando, per fondare quella *nuova* della storia e delle nazioni.⁶⁷

Si capisce dunque il fastidio di Galilei (ma anche di Descartes o di Mersenne)

⁶⁷ Ivi, 72. D'accordo con questa prospettiva interpretativa si dichiara Alain Mothu, introducendo il volume da lui curato con la collaborazione di Antonella Del Prete, MOTHU, DEL PRETE 2000, il più significativo contributo sull'argomento apparso dopo il 1986. Qui, riferendosi al saggio *'Et vidi coelum novum et terram novam'*, TORRINI 1986, dopo avere ricordato che a proposito dei rapporti tra rivoluzione scientifica e libertinismo Maurizio Torrini aveva parlato di «due diverse concezioni della natura e del sapere», Alain Mothu così proseguiva. «les études qui suivent le confirment suffisamment. Le premier intérêt de ce recueil porrai consister dans la confirmation de ce point de vue, qui exclut toute annexion historiographique d'un mouvement à l'autre» (MOTHU, DEL PRETE 2000, *Avant-propos*, 8).

nei confronti delle conclusioni tratte da altri e devianti rispetto agli obiettivi che essi si erano posti. Se dunque c'è un punto di contatto tra libertinismo e rivoluzione scientifica, questo può essere individuato soltanto nel comune carattere antidogmatico che però non basta a sopprimere le differenze e a fare tacere le ragioni di contrasto, pena la caduta, ancora una volta, in una visione semplificata della modernità, seppure assai diversa da quella centrata su Cartesio.

Cosa portò dunque ad assimilare due prospettive intellettuali così differenti e perfino contrastanti? Torrini privilegia la situazione dell'ambiente italiano, da lui indagato a fondo nella monografia del 1979 sul dopo Galilei e in altri numerosi saggi e articoli che non è possibile ricordare qui⁶⁸. La sua risposta è che l'accostamento della nuova scienza al libertinismo è un frutto dell'apologetica, per la quale era conveniente riunire sotto un'unica bandiera concezioni radicalmente diverse della natura e della conoscenza. Una saldatura che ha una circostanza e una data precise, il processo napoletano agli *ateisti* degli anni 1688-1697:

Da dottrine concorrenti e contrastanti, libertinismo e nuova scienza furono considerate entrambe nemici da combattere in nome di un'unica e medesima ortodossia. Il processo tenuto alla fine del secolo a Napoli contro i giovani seguaci degli Investiganti, scienziati, ma processati per ateismo, volle significare una singolare e tragica saldatura.⁶⁹

A conferma di questa forzata identificazione tra scienziati e increduli, Torrini cita due belle pagine di Benedetto Aletino e di Lorenzo Magalotti⁷⁰. Dando ra-

68 Cfr. TORRINI 1979.

69 TORRINI 1986, 74-75. Sul processo napoletano è ancora fondamentale OSBAT 1974.

70 Sulle *Lettere familiari* di Magalotti Maurizio Torrini è tornato di recente nel saggio: TORRINI 2017.

gione alla «sperimentata saggezza di Paolo Sarpi», il processo a Galileo aveva mostrato quanto fossero illusorie le speranze nutrite dopo il *Sidereus Nuncius* tra Firenze e Roma. Quando, oltralpe, le *Boyle Lectures* propagandavano le potenzialità apologetiche della scienza newtoniana, in Italia la Chiesa esorcizzava la rivoluzione scientifica e rimuoveva il processo a Galileo, inventando una stretta relazione tra le dottrine scientifiche e l'ateismo dei libertini, che trascurava la devozione sincera di molti scienziati e non trovava conferma nei documenti, ma rendeva la scienza moderna più facilmente condannabile. Non era un'operazione inconsueta per l'apologetica, giacché anche altrove si trovava conveniente non fare distinzioni sottili e arruolare dottrine filosofiche variate in un'unica schiera, la cui condanna fosse più facilmente comprensibile per i devoti. Ma in questo caso erano coinvolti gli scienziati che si trovavano sul banco degli imputati insieme a compagni di strada mai scelti e anzi evitati con diffidenza. Ai galileiani italiani che volessero proseguire l'insegnamento di Galileo non restava che farlo in forma coperta, magari editando le opere del 'libertino erudito' Pierre Gassend⁷¹.

CARLO BORGHERO

UNIVERSITÀ LA SAPIENZA, ROMA

71 Cfr. GASSENDI 1727; sul significato di questa edizione si veda FERRONE 1982, 155-162.

BIBLIOGRAFIA

AT = RENÉ DESCARTES, *Oeuvres*, publiées par CHARLES ADAM et PAUL TANNERY, Paris, Léopold Cerf 1897-1910, nouv. éd. Paris, Vrin 1964.

DE BEAUSOBRE 1754 = LOUIS DE BEAUSOBRE, *Le Pyrrhonisme du sage*, Berlin [in realtà: Paris, Claude et Jean-Baptiste Hérissant].

BIANCHI 2019 = LORENZO BIANCHI, *Naturalismo, scetticismo, politica. Studi sul pensiero rinascimentale e libertino*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo.

BOREL 1657 = PIERRE BOREL, *Discours nouveau prouvant la pluralité des Mondes, que les Astres sont des terres habitées, et la terre une Estoile, qu'elle est hors du centre du monde dans le troisieme Ciel, et se tourne devant le Soleil qui est fixe, et autres choses tres-curieuses*, Genève, s.n., rist. anast. a cura di ANTONELLA DEL PRETE, Lecce, Conte Editore 1998.

BUCCIANINI 2003 = MASSIMO BUCCIANINI, *Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'Età della Controriforma*, Torino, Einaudi.

CAMPANELLA 1622 = TOMMASO CAMPANELLA, *Apologia pro Galileo, mathematico fiorentino. Ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galileus celebrat, faveat sacris scripturis, an adversetur*, Francofurti, E. Kempf, rist. anast. a cura di LUIGI FIRPO, Torino, Utet 1968.

CANTIMORI 1959 = DELIO CANTIMORI, *Valore dell'Umanesimo*, in *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 379-90; prima edizione in *Comprendere*, 15, marzo 1956.

CROMBIE 1953 = ALISTAIR C. CROMBIE, *From Augustine to Galileo*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, trad. it. Milano, Feltrinelli 1970.

CYRANO DE BERGÉRAC 2000 = SAVINIEN DE CYRANO DE BERGÉRAC, *Les États et les Empires du Soleil*, in *Oeuvres complètes*, t. I, *L'Autre monde ou Les États et Empires de la Lune, Les États et les Empires du Soleil, Fragments de physique*, éd. crit. par MADELEINE ALCOVER, Paris, Champion.

DU ROURE 1654 = JACQUES DU ROURE, *La philosophie divisée en toutes ses parties, établie sur des principes évidents et expliquée en table et par discours, ou particuliers ou tirée des anciens et de nouveaux auteurs, et principalement des Péripatéticiens et*

de Descartes, Paris, Clouzier.

FAVINO 2015 = FEDERICA FAVINO, *La filosofia naturale di Giovanni Ciampoli*, Firenze, Olschki.

FERRONE 1982 = VINCENZO FERRONE, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene.

GALILEI 1968 = GALILEO GALILEI, *Opere*, ed. naz. a cura di ANTONIO FAVARO, Firenze, Barbera 1968³.

GARIN 1941 = EUGENIO GARIN, *L'Illuminismo inglese. I moralisti*, Milano, F.lli Bocca Editori.

GARIN 1965 = EUGENIO GARIN, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza.

GARIN 1965 (1) = EUGENIO GARIN, *Galileo e la cultura del suo tempo* (1964), in GARIN 1965, 109-146.

GARIN 1965 (2) = EUGENIO GARIN, *Galileo «filosofo»*, in GARIN 1965, 47-170.

GARIN 1965 (3) = EUGENIO GARIN, *Universalità di Leonardo* (1962), in GARIN 1965, 87-107.

GARIN 1973 = EUGENIO GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri Lischi, 2^a ed. rivista e accresciuta, Firenze, Le Lettere 1993.

GARIN 1975 = EUGENIO GARIN, *Rinascimento e rivoluzione scientifica* (1973), in *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 297-326 (2a ed. Milano, Mondadori 1992).

GASSENDI 1727 = PETRI GASSENDI... *Opera omnia*, 6 voll., Florentiae, Apud J. Tartini et S. Franchi.

GILSON 1913 (1) = ÉTIENNE GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan.

GILSON 1913 (2) = ÉTIENNE GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan.

GILSON 1930 = ÉTIENNE GILSON *Études sur le rôle de la pensée cartésienne dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin.

GOUHIER 1958 = HENRI GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin.

GREGORY 2000 = TULLIO GREGORY, *La genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Puf.

HAYDN 1950 = HIRAM HAYDN, *The Counter-Renaissance*, New York, Ch. Scribner's Sons, trad. it. *Il Controrinascimento*, Bologna, Il Mulino 1967.

HAZARD 1935 = PAUL HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, 3 voll., Paris, Boivin (2^a ed. Paris, Fayard 1961; trad. it. di PAOLO SERINI, *La crisi della coscienza europea*, Milano, Il Saggiatore 1983, e, con Introduzione di GIUSEPPE RICUPERATI, Torino Utet 2007).

KEPLER 1610 = JOHANNES KEPLER, *Dissertatio cum Nuncio sidereo nuper ad mortales misso a Galilaeo Galilaeo*, Pragae, typis D. Sedesani.

KOYRÉ 1958 = ALEXANDRE KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York, Harper.

Koyré 1961 = ALEXANDRE KOYRÉ, *La révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*, Paris, Hermann.

KOYRÉ 1966 = ALEXANDRE KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Puf.

KUHN 1962 = THOMAS KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.

LA GRANGE 1675 = JEAN-BAPTISTE LA GRANGE, *Les principes de la philosophie, contre les nouveaux philosophes Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, Le P.Maignan etc.*, Paris, G. Josse.

LANGENHERT 1701-1702 = CASPAR LANGENHERT, *Philosophus Novus/Le Nouveau philosophe*, Paris, Cramoisy.

LELEVEL 1698 = HENRI LELEVEL, *La philosophie moderne par demandes et réponses ... avec un Traité sur l'art de persuader*, 3 voll. Toulouse, Colomiez.

LERNER 1995 = MICHEL LERNER, *Tommaso Campanella en France au XVIIIe siècle*, Napoli, Bibliopolis.

MAUDUIT 1677 = MICHEL MAUDUIT, *Traité de la Religion contre les athées, les déistes, et les nouveaux pyrrhoniens*, Paris, L. Roulland.

ALAIN MOTHU, ANTONELLA DEL PRETE (eds.), *Révolution scientifique et libertinage*, Turnhout, Brepols.

MOUY 1934 = PAUL MOUY, *Le développement de la physique cartésienne, 1646-1712*, Paris, Vrin.

NAUDÉ 1623 = GABRIEL NAUDÉ, *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Rose-Croix*, Paris, F. Juilliot.

OSBAT 1974 = LUCIANO OSBAT, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti 1688-1697*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

PICARDI 2007 = MARIASSUNTA PICARDI, *La libertà del sapere. Filosofia e 'scienza universale' in Charles Sorel*, prefazione di CESARE VASOLI, Napoli, Liguori.

PINTARD 1943 = RENÉ PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 2 voll., Paris, Boivin (2^a ed. Genève, Slatkine 1983, rist. 2000).

PRETI 1968 = GIULIO PRETI, *Retorica e logica*, Torino, Einaudi.

RANDALL 1961 = JOHN H. RANDALL, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padova, Antenore.

RAPIN 1676 = RENÉ RAPIN S.J., *Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne, et sur l'usage qu'on en doit faire pour la Religion (1676) in Oeuvres diverses concernant les Belles Lettres*, Amsterdam, Wolfgang 1693.

RORARIUS 1648 = HIERONYMUS RORARIUS, *Quod animalia bruta ratione utantur melius Homine*, Parisiis, S. e G. Cramoisy, rist. anast. a cura di MARIA TERESA MARCIALIS, Lecce, Conte Editore 2001.

ROSSI 1971 = PAOLO ROSSI, *Nobiltà dell'uomo e pluralità dei mondi*, in Id., *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, Morano.

ROSSI 1974 = PAOLO ROSSI, *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Torino, Einaudi.

SAINT-ÉVREMOND 1965 = CHARLES DE MARGUETEL DE SAINT-DENIS DE SAINT-EVREMOND, *Jugement sur les sciences (1666)*, in *Oeuvres en prose*, a cura di RENÉ TERNOIS, Paris, M. Didier.

TORRINI 1979 = MAURIZIO TORRINI, *Dopo Galileo. Una polemica scientifica (1684-1711)*, Firenze, Olschki.

TORRINI 1986 = MAURIZIO TORRINI, «'Et vidi coelum novum et terram novam'. A proposito di rivoluzione scientifica e libertinismo», *Nuncius*, I (1986), n. 2, 49-77 [poi in *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al 'libertinisme érudit'. Atti del Convegno di studi (Lecce-Taurisano, 24-26 ottobre 1985)*, a cura di FRANCESCO P. RAIMONDI, Galatina, Congedo 2003, 357-381].

TORRINI 2017 = MAURIZIO TORRINI, *Le Lettere sugli atei di Magalotti. Apologia o libertinismo?*, in *Philosophie et libre pensée. XVII^e et XVIII^e siècles, textes réunis par LORENZO BIANCHI, NICOLE GENGOUX et GIANNI PAGANINI*, Paris, H. Champion, pp. 441-454.

VENTURI 1970 = FRANCO VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, Einaudi.

DE VILLEMANDY 1686 = PIERRE DE VILLEMANDY, *Traité de l'efficace des causes secondes contre quelques philosophes modernes, dans lequel on prouve cette efficace par des principes également clairs et solides, et on détermine jusqu'où elle s'estend*, Leide, C. Jordan.