

Tullio Gregory

Vie della modernità

*Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento
Università del Salento
Saggi – Nuova Serie*

Il «libro scandaloso» di Pierre Charron

4

«Non si può leggere la *Sagesse* di Pierre Charron senza il pericolo di essere scossi nella fede cattolica [...]. Vi sono taluni che sostengono di non aver trovato miglior libro, per lo stile asciutto e nervoso e le molte massime incisive: sono di solito dei libertini che se la ridono delle cerimonie della Chiesa».

La forte presenza della *Sagesse* di Pierre Charron (1541-1603) nella cultura libertina – sottolineata in questa pagina di Mersenne – è costantemente denunciata dall'apologetica francese della prima metà del Settecento: «libro pericoloso» dal quale trabocca «veleno coperto da dolci parole», «semenzaio di irreligione» che ha fatto «assai più male che bene» – secondo Garasse e Mersenne – «libro scandaloso, conforme alla dottrina di Machiavelli e dannosissimo per la religione», come scriveva il nunzio Buffalo al cardinale Aldobrandini mentre tentava di impedirne la vendita, *La sagesse* conosce nel Seicento una larghissima fortuna¹: pubblicata nel 1601, poi in seconda edizione rimaneggiata nel 1604, censurata dalla Sorbona, messa all'Indice nel 1606, ripubblicata decine di volte fra il 1601 e il 1672 (tre negli anni cruciali della polemica libertina, 1621-1623; il *Petit traité de sagesse* ha dodici edizioni tra il 1606 e il 1645), collocata nella «biblioteca del libertino» da Garasse, stimata da Naudé come il miglior libro dopo la Bibbia, celebrata da Gassendi come una delle opere a lui

I E. GARASSE, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendu tels*, Sebastien Chapelet, Paris, 1623, pp. 27, 1015; M. MERSENNE, *L'impiété des déistes*, Billaine, Paris, 1624, I, pp. 184-185, 198, 210; per il giudizio del Nunzio, cfr. J.B. SABRIÉ, *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603)*, Alcan, Paris, 1913, p. 131.

più care, *La sagesse* svolge in maniera esemplare alcuni dei temi che abbiamo trovato presenti nella cultura libertina. Dietro *La sagesse* sta l'insegnamento di Montaigne cui Charron fu legato da lunga amicizia: gli *Essais* sono spesso trascritti, riassunti, ordinati così da dare alla loro lezione una maggiore chiarezza e incisività («sapientia ipsius – cioè di Montaigne, scrive Naudé – præcepta primus quod sciam admirabili prorsus methodo, doctrina, iudicio, in artem reduxit [...] ac divinius etiam aliquid præ se fert, quam antiquibus cunctis et recentioribus fuerit concessum»)²; ma fra gli autori di Charron, oltre ai moralisti antichi, vi è tutta una tradizione rinascimentale da Machiavelli a Giusto Lipsio.

Caratteristica fondamentale della *Sagesse*, ove sembra rispecchiato un grande momento di crisi della tradizione metafisica, è l'apologia del dubbio, della ricerca: la verità non è per l'uomo, la sua felicità si realizza nel dubbio, nell'ambiguità: «il mondo è una scuola di ricerca», la caccia è fine a sé stessa, «prendere o fallire la preda è tutt'altra cosa», non interessa; in natura non c'è altro che il dubbio, nulla di più certo dell'incertezza³. Atteggiamento scettico – la lettura di Sesto Empirico è ben presente a Montaigne e Charron – che si configura quale teorizzazione e uso di una ragione non dogmatica, critica che dissolve ogni pretesa di chiudere la ricerca in sistemi definitivi e totalizzanti, di affermare l'assolutezza e universalità di principi e di valori. All'apologia del dubbio corrisponde l'imperativo di «non ammirare nulla», di non essere mai istupiditi dalla presunzione di possedere la verità.

Nel *Petit traité de sagesse*, riassunto della più grande *Sagesse* e insieme risposta ai suoi detrattori, Charron controbatte una comune obiezione dei dogmatici di tutti i tempi, esser lo stato di dubbio e di incertezza una condizione penosa, infelice:

io sostengo invece – risponde Charron – che è il vero riposo e la dimora del nostro spirito; tutti i grandi e più nobili filosofi e saggi che ne hanno fatto professione hanno forse avuto il loro spirito in stato di turbamento e di pena? Ma essi [i dogmatici] dicono: dubitare, soppesare, soprassedere non è essere in pena? Sì, dico, per i folli non per i saggi; sì per la gente che non può vivere libera, per gli spiriti presuntuosi, partigiani, passionali che, ostinatamente attaccati a certe opinioni, condannano spavalamente tutte le altre [...]. Gente siffatta in verità non sa nulla, non sa neppure cosa è sapere. Lo stato di dubbio, di ricerca invece è la scienza delle scienze, la certezza delle certezze⁴.

2 G. NAUDÉ, *Bibliographia politica*, apud Franciscum Baba, Venetijs, 1633, pp. 15-16. Per il giudizio di Gassendi, ricordato più sopra nel testo, *Opera omnia...*, cit., vol. VI, p. 1 B-2 A; per quello di Naudé, *Naudeana et Patiniana ou singularitez remarquables, prises des conversations des Mess. Naudé et Patin*, F. van der Plaats, Amsterdam, 1703, pp. 3-4.

3 P. CHARRON, *De la sagesse*, I, 16; II, 2 (cito dall'ed. Paris 1783 che segue il testo della prima edizione comparsa a Bordeaux nel 1601), pp. 131, 301.

4 P. CHARRON, *Petit traité de sagesse*, Jaques Villery, Paris, 1635 (la prima ed. è del 1606), pp. 223-224.

Siamo innanzi a un'esperienza cruciale che elimina ogni pretesa della ragione dogmatica con tutti i valori di cui si era fatta portatrice: non è solo il frutto di una nuova lettura degli scettici antichi, è la consapevole registrazione della scoperta del diverso, della molteplicità di mondi intellettuali e morali, di nuove civiltà e religioni la cui conoscenza si era resa possibile attraverso le relazioni di viaggi nel Nuovo Mondo e nell'Estremo Oriente («si consideri – avverte Charron⁵ – quanto ci ha insegnato la scoperta del Mondo Nuovo, delle Indie orientali e occidentali [...]. Chi può dubitare che fra qualche tempo non ne scopriremo altri ancora?»). Come è noto, proprio il richiamo alle scoperte di civiltà fra loro diversissime, dai raffinati Maya ai crudeli abitanti del Canada, dagli egiziani ai cinesi, coniugandosi con la lettura degli scettici antichi, giunge a mettere in discussione il concetto stesso di barbarie che aveva costituito, dai tempi della Grecia antica, l'orgoglioso spartiacque fra una sola civiltà e tutti i modi di vita che ne sono al di fuori:

è segno di stoltezza e di debolezza pensare che si debba credere e vivere ovunque come nel proprio villaggio, nel proprio Paese, e che le cose che capitano qui interessino e siano comuni in tutto il resto del mondo. Lo stupido, se si dice che vi sono altre credenze, costumi, leggi del tutto contrarie a quelle che vede accolte e praticate, le abomina e condanna subito come barbarie, oppure non crede a tali racconti, tanto che ha l'anima asservita alle proprie leggi municipali da ritenerle come le sole vere, naturali, universali. Ognuno chiama barbarie quello che non è secondo il suo gusto e il suo uso: e sembra che non si abbia altra pietra di paragone per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e usanze del Paese ove siamo⁶.

È un tema, ben presente in Montaigne, che tornerà costante in tutta la cultura libertina: la scoperta del diverso – «nulla è più conveniente alla natura e allo spirito umano della diversità», scrive Charron⁷ – mette in luce la relatività di ogni norma di giudizio e di comportamento ed è quindi la via maestra per quella piena libertà e universalità di spirito in cui si realizza la saggezza: «per acquisire e conservare questo spirito universale, vigoroso, libero e aperto (cosa rara e difficile e non tutti ne sono capaci, come non tutti sono capaci di saggezza) servono molte cose: anzitutto [...] la grande varietà, differenza, ineguaglianza degli uomini [...], la grande diversità delle leggi e dei costumi che sono al mondo»; «non vi è migliore scuola per formare la vita che osservare continuamente la diversità di tante altre vite e gustare una perpetua varietà delle forme della nostra natura»⁸.

5 P. CHARRON, *De la sagesse...*, cit., II, 2, p. 306.

6 Ivi, II, 2, pp. 303-304.

7 P. CHARRON, *Petit traité de sagesse...*, cit., p. 228.

8 P. CHARRON, *De la sagesse...*, cit., II, 2; pp. 304-305, III, 14, p. 637.

Non è un caso se in tutta la cultura libertina del Seicento i viaggi – la conoscenza cioè di popoli e di costumi diversi dagli europei, e delle varie confessioni religiose anche nell'area cristiana – sono emblematicamente indicati come il veicolo per giungere a una «filosofia libera»; La Mothe le Vayer⁹ consiglierà i viaggi come i medici consigliano il cambiamento d'aria e i botanici il trapianto degli alberi («cette transplantation n'est pas moins utile aux hommes qu'aux plantes»), mentre sul fronte opposto degli apologeti il viaggiare è sempre indicato come causa del libertinismo e dell'ateismo proprio perché la frequentazione di differenti costumi e credenze induce all'indifferenza in materia di religione. Nella seconda metà del Seicento, nei suoi *Caractères* La Bruyère ripeterà un luogo comune quando, parlando degli *esprits forts*, dirà che essi «finiscono di corrompersi con lunghi viaggi e perdono quel poco di religione che restava in loro; vedono da un giorno all'altro un nuovo culto, diversi costumi, diverse cerimonie» e finiscono per divenire indifferenti o increduli perché tutto sembra gradevole e possibile¹⁰.

Anche in Charron la considerazione della diversità degli usi, costumi, riti e religioni ha per suo esito l'indifferenza che si definisce come sospensione del giudizio, con l'esortazione a non meravigliarsi di nulla:

non v'è nulla di detto, seguito, creduto in un tempo e in un luogo che non sia parallelamente detto, seguito e creduto e anche contraddetto, riprovato, condannato altrove, poiché lo spirito umano è capace di tutto [...]. Tutto è chiuso e circoscritto nel corso delle rivoluzioni della natura. Tutto è soggetto a nascita, cambiamento, fine, al mutamento dei tempi, luoghi, climi, cieli, arie, territori. Da tutto questo impariamo a non sposare nessuna tesi, a non giurare nulla, non ammirare nulla¹¹.

L'insistenza con la quale Charron torna su questo tema, in tutta *La sagesse*, è significativa: a un compatto mondo di valori che la tradizione mediterranea era venuta costruendo e che l'esperienza cristiana aveva elevato a sistema teologico, si contrappone la relatività e singolarità degli usi, dei costumi, delle fedi, tutti giustificati dallo spirito umano:

questo infatti trova ovunque una sembianza di ragione come testimonia il fatto che quanto è empio, ingiusto, abominevole in un luogo è pietà, giustizia e onore in un altro e non si potrebbe indicare una legge, un costume, una credenza accolta o condannata dappertutto¹².

9 FR. LA MOTHE LE VAYER, *De la vie privée*, in *Quatre dialogues*, p. 177; per questa ed., cfr. p. 63, n. 27.

10 J. DE LA BRUYÈRE, *Les caractères*, in *Œuvres complètes*, éd. par J. Benda, Gallimard, Paris, 1957, p. 450.

11 P. CHARRON, *De la sagesse...*, cit., II, 2, p. 308.

12 Ivi, I, 16, p. 132.

Non è solo il concetto di barbarie che entra in crisi, ma l'idea stessa di natura umana in cui tutti possono riconoscersi, così come l'idea di una ragione e di un diritto naturale:

non si conosce più nulla della natura di noi: se si deve dire quali sono le leggi e quante ve ne sono, eccoci in imbarazzo: l'insegna e la marca di una legge naturale è l'universalità d'approvazione poiché ciò che la natura ci avesse veramente ordinato noi lo seguiremmo senza dubbio con comune consenso e non solo una nazione ma ogni singolo uomo. Invece non vi è cosa alcuna al mondo che non sia contraddetta e disconosciuta, non da una nazione ma da molte e non vi è cosa così strana e innaturale secondo il parere di molti che non sia approvata e autorizzata in molti luoghi da un uso comune¹³.

Alla natura umana, alla ragione e al diritto naturale si è ormai sostituito il costume (*coustume/consuetudo*) che diviene l'unico fondamento dei giudizi e dei comportamenti etico-religiosi, delle norme positive e dei riti sacri: fondamento non razionale, ma mistico diceva già Montaigne, cioè meramente fattuale e per questo dotato di un'autorità irresistibile;

il costume [...] è un'altra potente e imperiosa padrona: esso assume e usurpa questa potenza in maniera proditoria e violenta, poiché installa poco a poco, di soppiatto e quasi insensibilmente la sua autorità con un piccolo, dolce e umile inizio; avendola poi piazzata e stabilita con l'aiuto del tempo, esso scopre un volto furioso e tirannico contro il quale non vi è più libertà né forza di alzare anche soltanto gli occhi; trae la sua autorità dal possesso e dall'uso, si ingigantisce e si nobilita scorrendo vorticoso come i fiumi ed è pericoloso ricondurlo alla sua origine;

chi crederebbe come è grande e imperiosa l'autorità del costume? Chi l'ha definito un'altra natura non ha detto tutto poiché esso fa più della natura, combatte la natura [...] fa valere e impone nel mondo contro ragione e giudizio tutte le opinioni, le religioni, le credenze, le osservanze, le abitudini e le maniere di vivere più fantastiche e folli¹⁴.

La polemica contro la *coustume* è centrale in tutta *La sagesse*: la *coustume* è l'insieme di idee, di moduli di giudizio e di comportamento che traggono la loro forza dalla consuetudine, dall'uso, spesso dall'impostura, mai dalla ragione, e che sono assunti come verità incontrovertibili, come leggi della coscienza e del pensiero; la *coustume* priva l'uomo della sua identità, ne fa una «bestia di compagnia»¹⁵, anonimo componente di un gregge (la *sotte multitude*) collocandolo nella sfera dell'irrazio-

13 Ivi, II, 3, p. 325.

14 Ivi, II, 8, pp. 386-387, 392-393.

15 Ivi, II, 1, p. 293.

nale. Di qui non solo la denuncia della tirannia dell'opinione comune, ma la più precisa critica del «consenso universale» indicato già nella tradizione stoica come criterio di verità, poi assunto dalla teologia cristiana e ancora nel Seicento considerato come prova della verità della teologia naturale, riflesso della luce divina: «il più grande e forte mezzo di persuadere, la migliore pietra di paragone delle verità è il gran numero di anni e di credenti: ma i folli superano di tanto i saggi, *sanitatis patrociniū est insanentium turba*»¹⁶; «il più grande argomento di verità è il consenso universale di tutto il mondo. Ma il numero di folli oltrepassa di molto quello dei saggi: del resto come si è giunti a questo consenso se non per contagio e per l'applauso dato senza giudizio e conoscenza di causa, ma solo al seguito di qualcuno che ha cominciato la danza?»¹⁷. Il tema – già presente negli scettici antichi e sviluppato da Montaigne – torna costante nell'area libertina: proprio negli anni in cui Descartes scriveva la celebre pagina sul buonsenso come la cosa «meglio distribuita» «uguale per natura in tutti gli uomini», La Mothe le Vayer dichiarava che il buonsenso era ormai fuori commercio, «merce di contrabbando», poiché «nulla è più popolare dell'ingannarsi» cosicché alla sola parola plebiscito si deve fare un gran salto indietro. «Quando si dirà – scrive Charron – che tutti dicono, credono, si comportano così, egli [il saggio] deve dire dentro di sé: tanto peggio»¹⁸. Più tecnicamente Gassendi, polemizzando contro il platonismo di Herbert di Cherbury e l'innatismo di Descartes, insisterà sulla diversità di leggi e costumi proprio per negare l'esistenza di nozioni universali a cominciare dall'idea di Dio – che è prodotto di tradizioni e di insegnamenti ricevuti – fino alle norme etiche e politiche che, come già insegnava Epicuro, non sono per natura ma per convenzione.

Accanto all'esperienza e valorizzazione della diversità, con tutta la carica dirompente cui si è fatto cenno, è profondo in Charron il senso della distinzione, anzi della divaricazione fra sfere diverse di esperienza, di atteggiamenti e di comportamenti. Significativa la prefazione della *Sagesse* ove Charron precisa essere suo intento – nella polemica contro le opinioni comuni universalmente accolte – formare l'uomo non «per il chiostro» ma «per il mondo», «per la vita civile»; non per essere teologo o predicatore, ma far uso della «libertà accademica e filosofica»¹⁹; di avere come interlocutori non gli «spiriti deboli» ma gli «spiriti forti» che sanno «cos'è il mondo». Non quindi un astratto disegno di educazione dell'uomo, né delineazione di un ideale dover essere, ma realistica considerazione della «condizione umana» («bonne anatomie de l'esprit de l'homme», commentava Naudé): «io presento le cose e le espongo come

16 Ivi, I, 7, p. 66.

17 Ivi, I, 16, p. 135.

18 FR. LA MOTHE LE VAYER, *De la philosophie sceptique*, in *Quatre dialogues...*, cit., p. 53; *Le banquet sceptique*, ivi, pp. 133-134; P. CHARRON, *De la sagesse...*, cit., II, 1, p. 292; per il cenno a Descartes, *Discours de la méthode*, I, in R. DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone e M. Savini, Bompiani, Milano, 2009 (= B Op I), pp. 24-26, AT VI 1-2.

19 P. CHARRON, *De la sagesse...*, cit., Préface, p. XXVII.

su un tavolo»²⁰ sicché, aggiunge nel *Petit traité*, sbagliano coloro che riferiscono «a punto di diritto e di dovere ciò che è di fatto», «allo stato, professione e condizione esterna ciò che è proprio dello spirito e autonomia interiore; alla religione e alla credenza divina ciò che è dell'opinione umana»²¹.

Mondo e chiostro, vita civile e vita monastica, spiriti forti e spiriti deboli, discorso libero, filosofico e discorso teologico, autonomia interiore e atteggiamento esteriore; dicotomie che si svolgono per più punti parallele e sfociano nella suprema distinzione fra la ragione e la religione cui Charron riallaccia la netta separazione fra la sua *Sagesse* e le precedenti *Trois Verités*. Concludendo il *Petit traité* e riprendendo pagine della prefazione dell'opera precedente, Charron insiste: in tutte queste cose

non obbligo nessuno e non pretendo di persuadere, non dogmatizzo; mi limito a presentarle come un mercante sul banco [...] non affermo nulla senza ragione, se [i pedanti] sono capaci di coglierla e gustarla; se ne hanno una migliore che distrugge la mia, ascolterò con piacere e gratificazione chi l'esporrà; ma non pensino di vincermi con l'autorità e la citazione di altri, perché questo metodo non ha credito presso di me, salvo che in materia di religione ove l'autorità vale senza la ragione – lì è il vero impero dell'autorità – mentre altrove regna solo la ragione senza l'autorità²².

Potrebbe sembrare la ripresa di un tema non nuovo: ma se analizziamo con attenzione la serie di parallelismi e di distinzioni posti da Charron, se ne rivela fuorviante l'interpretazione in chiave fideistica che tende ad allinearli con altri apologeti contemporanei; difficilmente in questi ultimi si troverà un'analogia difesa dei compiti critici della ragione scettica, una simile radicale negazione dell'universalità dei valori, un rifiuto dell'antropocentrismo che giunge a esaltare l'animale contro l'uomo, una critica della superstizione che coinvolge tutto il complesso di riti religiosi, una rinuncia al proselitismo e alla conversione del peccatore; temi tutti che caratterizzano invece lo scetticismo di Charron la cui difesa della «libertà filosofica» non trova riscontro nel fideismo dei teologi suoi contemporanei. È invece insistendo proprio sulla dicotomia fra *esprits forts* e *esprits foibles, simples et populaires*, ragione e libertà filosofica da un lato, religione e dogmatismo dall'altro che potrà meglio capirsi la posizione di Charron: nel momento stesso in cui sottrae la religione alla riflessione razionale – negando in radice la possibilità di ogni scienza teologica e persino di un'elementare teologia naturale come frutto della ragione umana (anche l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio non sono suscettibili di prova) – ne fa tutt'uno con la *coutume*, quindi riconduce la religione – con le sue dottrine e i suoi riti – a un prodotto delle tradizioni con quanto di irrazionale, di mistico, di arbitrario e di impostura questo

20 Ivi, Préface, p. XXV; Advertissement de l'auteur, pp. XX-XXI; per il giudizio di Naudé, cfr. *Lettres de Guy Patin*, 3 voll., Pierre Du Laurens, Cologne, 1692, vol. II, p. 480.

21 P. CHARRON, *Petit traité*..., cit., p. 196.

22 Ivi, pp. 227-228.

comporta. Il costume, abbiamo letto, «fa valere e impone nel mondo contro ragione e giudizio tutte le opinioni, le religioni, le credenze, le osservanze, abitudini e maniere di vivere più fantastiche e folli». Sottratte all'esame della ragione, le religioni – tutte le religioni poiché Charron non sembra privilegiane alcuna – essendo

estraneae al senso comune, sorpassando di gran lunga tutta la portata dell'intelligenza umana, non debbono e non possono essere accolte, né abitare fra noi per mezzi naturali e umani [...] ma debbono essere portate e date da una rivelazione straordinaria e celeste, accolte e ricevute per ispirazione divina, come venendo dal cielo;

ma in realtà, prosegue Charron, le cose non stanno così:

cheché si dica esse sono tenute con mani e mezzi umani, come testimonia anzitutto la maniera con cui le religioni sono state ricevute nel mondo e lo sono ancora tutti i giorni da singoli individui; la nazione, il Paese, il luogo dà la religione; si è della religione del luogo nel quale si è nati ed educati: noi siamo circoscisi, battezzati giudei, maomettani, cristiani prima di sapere di essere uomini; la religione non è di nostra scelta o elezione;

se la religione avesse origini divine, se riflettesse la luce della divinità, sarebbe saldamente piantata nei nostri cuori e splenderebbe identica ovunque²³. I lettori di queste pagine – annotava Mersenne – saranno facilmente indotti «a non tener la vera religione in maggior considerazione delle religioni false, mentre dovrebbero ringraziare Dio di essere cristiani, cosa che non è data dal Paese e dal ventre della madre, ma dal sangue del nostro redentore Gesù Cristo che opera attraverso il battesimo, porta della vera religione».

Già Montaigne in una pagina famosa aveva scritto:

noi accogliamo la nostra religione solo a nostro modo e a nostra guisa, non diversamente da come si accolgono le altre religioni. Ci siamo trovati nel paese nel quale essa era in uso: oppure diamo importanza alla sua antichità o all'autorità degli uomini che l'hanno conservata; oppure temiamo le minacce con cui essa colpisce i miscredenti; o infine seguiamo le sue promesse. [...] Noi siamo cristiani per la stessa ragione per cui siamo perigordini o tedeschi;

ma in Charron queste considerazioni assumono una carica polemica particolare per il continuo rifacimento alla totale estraneità delle religioni al senso comune, per l'insistenza sulla sempre identica fenomenologia del sacro («tutte trovano e esibiscono miracoli, prodigi, oracoli, misteri sacri, santi, profeti, feste, articoli di fede e credenze ne-

23 P. CHARRON, *De la sagesse...*, cit., II, 5, pp. 346-347; per il giudizio di Mersenne che segue nel testo, *L'impiété des déistes...*, cit., vol. I, pp. 208-209.

cessarie alla salvezza», «ciascuna pretende di essere migliore e più vera delle altre»²⁴), per l'insinuazione costante della loro finalità pratica e politica; nella religione «si trovano le più grandi stranezze e le imposture più grossolane» che la fanno accogliere con maggiore riverenza e ammirazione²⁵.

Sono motivi puntualmente ripresi dalla polemica libertina: e se Crucé²⁶, echeggiando le pagine di Charron («tutte queste religioni si fondano su prove, adducono miracoli e ciascuno pretende che la propria sia la migliore»), denuncerà il vizio dei dogmatici di voler convertire gli altri a ogni costo («che bisogno c'è di farsi la guerra per la diversità di riti? [...] non dobbiamo perseguire coloro che rifiutano di abbracciare le nostre cerimonie»), scambiando per verità quello che è in uso nel proprio Paese («questo è il vizio tipico del popolino che non ha mai oltrepassato la periferia della propria città: crede che tutti debbono vivere come lui [...]»), La Mothe inserisce il riferimento a Charron in una dissacrante dossografia sulle varie opinioni religiose che fa seguito all'elogio dell'ateismo come caratteristica di tempi civili²⁷.

Chi ha parlato di fideismo di Charron per collocarlo nella schiera degli apologeti cattolici contemporanei, avrebbe prima dovuto trovare in questi ultimi pagine di pari crudezza per l'analisi del fenomeno religioso, delle sue origini e diffusione, per le analogie continuamente sottolineate fra le sue varie forme storiche e infine per i motivi in forza dei quali Charron chiede di portare rispetto alla religione del proprio Paese:

tutte le religioni hanno questo in comune, che sono estranee e orribili per il senso comune, poiché propongono, sono fabbricate e composte di vari pezzi, alcuni dei quali sembrano bassi, indegni e sconvenienti al giudizio umano, sicché uno spirito forte e vigoroso ne fa beffe; altri sono troppo alti, fulgenti, miracolosi e misteriosi sicché lo spirito non può conoscere nulla e ne resta offeso. Lo spirito umano è capace solo di cose mediocri, disprezza e disdegna le piccole, resta stupito e trasalisce delle grandi; non è dunque meraviglia se le respinge, si disgusta e protesta contro ogni religione dove non vi è niente di mediocre e di comune. Poiché se è forte la disdegna e se la ride, se è debole e superstizioso si meraviglia e se ne scandalizza [...] Di qui deriva che vi sono

24 Ivi, II, 5, pp. 342, 344; per il riferimento a Montaigne che precede, *Essais...*, cit., II, 12 p. 445 (trad. Garavini).

25 Ivi, II, 8, p. 388; II, 5, p. 346.

26 E. CRUCÉ, *Il nuovo Cineo per una pace universale*, trad. it. di A.M. Lazzarino Del Grosso, Guida, Napoli, 1979, pp. 122-123 (l'opera usciva a Parigi nel 1623).

27 FR. LA MOTHE LE VAYER, *De la divinité*, in *Cinq autres dialogues [...] faits comme les precedents à l'imitation des Anciens*, Jean Sarius, Francoforte, 1606, p. 173. Si tratta del volume che segue i *Quatre dialogues faits à l'imitation des Anciens* par Orasius Tubero, Francfort, 1506; per la composizione dei *Dialogues* e la storia di questa edizione, forse del 1632-1633, pubblicata da La Mothe le Vayer con falso luogo e falsa data, cfr. R. PINTARD, *La Mothe le Vayer, Gassen-di*, Guy Patin. *Etudes de bibliographie et de critique suivies de textes inédits de Guy Patin*, Boivin, Paris, s.d. [ma: 1943].

tanti miscredenti e irreligiosi perché consultano e ascoltano troppo il proprio giudizio, volendo esaminare e giudicare gli affari della religione secondo la propria portata e capacità, trattandola con strumenti naturali; bisogna essere semplici, obbedienti e indulgenti per essere adatti a ricevere la religione, credere e restare sottomessi alle leggi per riverenza e obbedienza, assoggettare il proprio giudizio, lasciare condurre e guidare dall'autorità pubblica, *captivantes intellectum ad obsequium fidei*²⁸.

Non sfuggirà la particolare utilizzazione del noto detto latino: la *fides* non è adesione a un complesso di dottrine rivelate di origine divina, ma all'autorità pubblica che incarna le tradizioni del Paese in cui si è nati: l'*obsequium fidei* è dunque ossequio alla *coutume*. Si ha anzi l'impressione che proprio la religione divenga l'espressione e la garanzia suprema della *coutume*, della sua continuità e della sua forza, sicché anche il sovrano – «potenza perpetua, e assoluta, senza restrizioni e condizioni [...] non soggetta ad alcuna legge umana né sua propria», «potenza assoluta di fare e imporre la legge a proprio piacimento»²⁹ secondo una logica che non ha riscontro nei comportamenti privati («la giustizia, la virtù, la probità del sovrano cammina alquanto diversamente da quella dei privati»³⁰) – trova il suo limite nelle tradizioni religiose del proprio Paese: «il principe deve curare che la religione sia conservata integra secondo le antiche cerimonie e leggi del Paese»³¹ perché questo impone la legge di Dio e della natura; ove il sovrano tentasse di cambiarle, o di violare le coscienze, diverrebbe tiranno e allora, solo in questo caso, chi ha la tutela dello Stato (i principi, i magistrati, gli stati generali) può opporsi; il singolo dovrà fuggire o sopportare³².

La polemica contro i riformatori, e in genere contro tutti i *novatores*, è ispirata quindi non a principi teologici – proprio perché fuori dalla portata umana, le religioni come i costumi non si distinguono secondo verità o falsità, giustizia o ingiustizia – ma alla considerazione del danno che ogni innovazione produce nell'ordinata struttura di una società la quale trova nella religione il suo fondamento e la sua forza di conservazione («la religione è il legame e il cemento della società umana»³³). I riformatori sono del resto della stessa razza dei dogmatici: gente sempre agitata che pretende di mettere le braghe al mondo, di convincere in nome di una verità che ritiene di possedere, ricorrendo a ogni forma di violenza e di repressione:

chiunque crede in qualcosa, stima opera di carità persuaderne gli altri e per questo non esita ad inventare tutto quello che ritiene necessario al proprio fine per supplire al difetto e alla resistenza che pensa essere nelle concezioni altrui

28 P. CHARRON, *De la sagesse...*, cit., II, 5, pp. 345-346.

29 Ivi, I, 45, p. 247.

30 Ivi, III, 2, p. 458.

31 Ivi, III, 2, p. 457.

32 Ivi, III, 16, pp. 659-660.

33 Ivi, III, 16, p. 655; Ivi, III, 2, p. 456.

[...]. Ove i mezzi ordinari vengono meno, si aggiunge il comando, la forza, il ferro e il fuoco. Questo vizio è proprio dei dogmatici e di quelli che vogliono governare e dare leggi al mondo³⁴.

La risposta del saggio di fronte a questa ondata di follia – l'esperienza delle guerre di religione era bruciante – è la solitudine, il silenzio, la maschera («avere [...] lo spirito e il pensiero coperto e nascosto a tutti») ³⁵ nel libero esercizio della ragione, nelle responsabili scelte che compie nell'intimo della propria coscienza, lasciando che il mondo vada dove vuole per il dissennato prevalere degli spiriti deboli, servi del costume, e pagando la libertà interiore con l'esteriore ossequio alle leggi e alla tradizione:

il consiglio che do a chi vuol essere saggio, è conservare e osservare con la parola e con i fatti le leggi e i costumi che si trovano stabiliti nel Paese dove si vive; e questo non per la giustizia o l'equità che siano in essi, ma semplicemente per il fatto che sono leggi e costumi; non condannare con leggerezza o restare offesi delle stranezze, ma liberamente e sanamente esaminare e giudicare le une e gli altri, obbligando il proprio giudizio e la propria credenza solo alla ragione. In poche parole: in primo luogo, secondo tutti i saggi, la regola delle regole e la generale legge delle leggi è seguire e conservare i costumi del Paese dove ci si trova, *sequi has leges indigenas honestum est*. Ogni modo di fare appartato e personale è sospettato come follia o ambizione, urta e turba il mondo. In secondo luogo le leggi e i costumi conservano credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi e costumi: questo è il fondamento mistico della loro autorità, non ne hanno alcun altro³⁶.

Destituite di fondamento razionale e di connotazione etica, le leggi acquistano la loro forza per la *coustume* e ne riflettono gli errori e i pregiudizi: il saggio viene a trovarsi nella necessità di dissociare il proprio comportamento pubblico dal suo giudizio privato, l'uno secondo la *coustume*, l'altro secondo ragione; è una dissociazione che esprime un momento fondamentale della crisi della coscienza europea, risposta a quel clima di tirannia e di intimidazione instaurato dalla *communis opinio* espressa nei tribunali civili e ecclesiastici, nella censura, nelle condanne e nei roghi:

è proprio dello spirito generoso e dell'uomo saggio (che mi sforzo qui di dipingere) esaminare ogni cosa, considerare singolarmente tutte le leggi e i costumi dell'universo, di cui abbia conoscenza, per poi metterli a confronto, giudicarli in buona fede e senza passione al livello della verità, della ragione e della natura universale cui siamo anzitutto obbligati, senza farsi illusioni o macchiare il proprio giudizio con falsità, contentandosi di rendere ossequio e obbedienza a quelli cui siamo secondariamente e individualmente obbligati:

34 Ivi, I, 7, pp. 64-65.

35 Ivi, II, 9, p. 401.

36 Ivi, II, 8, p. 394.

così nessuno avrà da lamentarsi di noi. Avverrà qualche volta che faremo per una secondaria, individuale e municipale obbligazione (obbedienza alle leggi e ai costumi del Paese) quello che è contro la prima e più antica obbligazione, cioè contro natura e ragione universale ma noi gli rendiamo soddisfazione tenendo il nostro giudizio e le nostre opinioni giuste e sante secondo i nostri dettami. Solo questo ci appartiene e possiamo liberamente disporne, poiché il mondo non ha nulla a che vedere con i nostri pensieri; l'esterno invece è impegnato nel pubblico e noi dobbiamo rendergliene conto: così noi faremo spesso giustamente ciò che giustamente non approviamo: non vi è rimedio, il mondo è fatto così³⁷.

Due ruoli, due facce, la bottega e il retrobottega come già diceva Montaigne: «Ciascuno di noi gioca due ruoli e due personaggi, uno estraneo e apparente, l'altro proprio e essenziale. Bisogna distinguere la pelle dalla camicia»³⁸.

Quella disarticolazione di un compatto mondo di valori e di comportamenti che caratterizza l'esperienza di Charron giunge così a un suo esito estremo: non siamo più innanzi a caute distinzioni, ma a una netta opposizione fra un comportamento «politico», che risponde a un'obbligazione «municipale», e uno «etico» – radicalmente difforme dal primo – che è coerente invece alla ragione e giustizia universale di cui solo il saggio conosce le prescrizioni; di questo dissidio, di questa dissociazione è tessuta la vita dell'*esprit fort* che compie «giustamente» con ossequio esteriore quello che la ragione denuncia come ingiusto e contrario alla legge naturale; solo l'*esprit foible* non conosce inquietudini e lacerazioni, protetto dall'orgogliosa sicurezza delle proprie convinzioni.

È stato fin troppo sottolineato l'esito «conservatore» della critica di Charron che, per la netta dicotomia fra libertà interiore e ossequio esteriore alle leggi date, lascia intatto, anzi giustifica, l'ordine costituito; ma con maggiore sensibilità a certe svolte che si maturano nel primo Seicento si è altresì rilevato come attraverso la negazione di un fondamento universale e assoluto alle norme etiche, dissociando il diritto da qualsiasi riferimento alla legge di natura, veniva ricondotto ogni codice di valori al risultato di un processo storico, diverso da luogo a luogo: le leggi traggono la loro forza dal carattere fattuale, si rispettano perché sono leggi non perché sono giuste, come ripete insistentemente Charron. Il concetto di giustizia perde così significato etico, ricondotto alla positività della norma e all'utile che ne consegue; parallelamente lo Stato non si configura più come organismo superiore e anteriore agli individui in quanto portatore e incarnazione di valori etici o religiosi, ma si definisce semplicemente come potere coercitivo fondato sulla forza delle proprie leggi. Per questo lo Stato può chiedere solo un ossequio esterno e non coinvolge la coscienza che conserva e rivendica la propria totale autonomia; infine, il fondamento 'mistico' delle leggi fa dello Stato qualcosa di irrazionale agli occhi del saggio, autorizzandone la più dura critica: non a caso La Mothe le Vayer accusava gli Stati e i governi di avere

37 Ivi, II, 8, pp. 396-397.

38 Ivi, II, 2, p. 314.

causato le guerre, le tirannie, le pesti, le carestie e in genere quasi tutti i mali di cui soffriamo [...]; una cosa non si può negare, che hanno gettato i ferri ai piedi della libertà naturale la cui perdita non può ricevere alcuna compensazione³⁹.

Poco dopo la metà del secolo il *Theophrastus redivivus*, raccogliendo un'ormai lunga tradizione di pensiero libertino, denuncerà lo Stato come un mostro orribile, fondato su una *iustitia legalis* imposta dai potenti e garantita dai miti religiosi, contrario al diritto di natura ormai corrotto e distrutto. Su questo sfondo si inserirà anche la teoria politica di Hobbes, autore non ignoto agli ambienti libertini, soprattutto attraverso Sorbière, e convergerà con la lettura di Epicuro che autorizzava una teoria della giustizia legata all'utile e alla convenzionalità delle leggi; l'ammirazione di Gassendi per Hobbes è significativa: il suo *De cive* è un libro «non vulgaris, dignusque qui omnium qui altiora sapiunt, manibus taratur», scrive Gassendi, augurandosi che tutta la sua opera sia presto pubblicata «cum ego quidem neminem norim qui sit inter philosophantium magis a præiudiciis liber, quique penitius quidquid rerum edissuerit introspectat»⁴⁰.

Si dovrà infine notare che proprio la progressiva laicizzazione del concetto di diritto insieme alla relativizzazione dei valori morali faceva spazio a una nuova definizione dell'etica come comportamento autonomo che non trova fuori di sé la propria norma, bensì nell'intimo della coscienza; quella che poteva sembrare una doppia morale si rileva piuttosto come distinzione nettissima fra eteronomia e autonomia, fra politica e morale: la sfera del pubblico risponde a esigenze pratiche destituite di ogni fondamento etico:

È molto pericoloso giudicare la moralità e l'immoralità di un uomo dalle sue azioni [...] non ci si deve fermare alle azioni, questo è solo un aspetto esteriore e il più grossolano, anzi spesso è qualcosa di falso e una maschera: si deve penetrare nell'intimo e conoscere il motivo che fa muovere le corde, che è l'anima e la vita e mette in moto tutto. Da questo si deve giudicare [...] ⁴¹.

Di qui la distinzione tra una *preud'hommie* vera e una falsa; quest'ultima, che risponde a un modo di comportamento più diffuso e apprezzato, è

scolastica e pedantesca, serva delle leggi, costretta dalla speranza e dal timore; acquisita, imparata e prodotta in forza del rispetto e della sottomissione alle religioni, alle leggi, ai costumi, ai comandi superiori, agli esempi altrui, soggetta a forme prescritte, effimera, paurosa, turbata da scrupoli e dubbi [...] diversa e variabile nelle varie parti del mondo, secondo la diversità delle religioni, delle leggi, degli esempi.

39 FR. LA MOTHE LE VAYER, *De la politique*, in *Cinq autres dialogues...*, cit., p. 252.

40 Lettera di P. Gassendi a S. Sorbière, in *Opera Omnia*, vol. VI, p. 249 b.

41 P. CHARRON, *De la sagesse...*, cit., II, 3, pp. 316-317; II, 2, p. 299.

La vera *preud'homme*, condizione della saggezza, è invece

libera e franca, virile e generosa, ridente e gioiosa, uguale, uniforme, costante [...] marcia d'un passo sicuro [...] senza fermarsi o modificare il suo cammino con il cambiare del vento, del tempo, delle occasioni [...]. Il movente di questa *preud'homme* è la legge di natura, cioè l'equità della ragione universale⁴².

Non sfuggirà il significato della contrapposizione fra il carattere particolare, provinciale («municipale»), arbitrario («la loy de civilité que nous nous sommes forgés»), «diverso e variabile» della falsa *preud'homme* e il valore «universale» («piena, intera, universale libertà di spirito») ⁴³ del comportamento del saggio: la critica scettica, mentre mette in evidenza la relatività delle norme etiche e politiche e denuncia nella *coutume* il vizio radicale di ogni gruppo sociale, invitando alla fuga dalla «contagion du monde», ritrova nel silenzio e nella solitudine (che è emendazione dell'intelletto dagli orrori popolari) la vera universalità, fondata non sul comune consenso ma sulla legge della natura e della ragione della quale si è perduta traccia nei più:

la vera *preud'homme* che è fondamento e vertice della saggezza è seguire la natura, cioè la ragione. [...] La *preud'homme* è una dritta e ferma disposizione della volontà a seguire la ragione. Questo è in potere dell'uomo, che è padrone della propria volontà, la può disporre e modellare come crede: questo è proprio dell'uomo, indurre la volontà a seguire la ragione⁴⁴.

Così mentre sembra che il richiamo alla solitudine si prospetti come radicale individualismo, l'agire *selon soy* diviene norma universale che non si identifica con alcuno dei codici dei valori proposti dalle religioni e dalle leggi, ma con l'imperativo della ragione che è l'essenza stessa dell'uomo (*anima ratio legis*), unico fortilizio (*rempart, mur d'airain*) contro la corruzione e il fanatismo trionfanti: «se la nostra ragione è tale come deve, siamo invulnerabili»⁴⁵.

L'ascendente stoico dell'etica di Charron è esplicitamente indicato dalle continue citazioni di Cicerone e di Seneca: ma andrà sottolineata l'insistenza con la quale la delimitazione del concetto di *vraye preud'homme* si oppone alla sua subordinazione alla religione; è una svolta radicale rispetto all'etica tradizionale tutta appoggiata su un fondamento trascendente, legata in maniera indissolubile alla fede nell'esistenza di Dio, nei premi e nelle ricompense ultraterrene: «io voglio che senza inferno e paradiso ciascuno sia uomo da bene», scrive Charron insistendo nella polemica contro quanti «non si preoccupano che della religione» sicché «vogliono che la probità segua

42 Ivi, II, 3, pp. 317-318.

43 Ivi, II, 3, p. 324; *Ibidem*, II, Préface, p. 290.

44 Ivi, II, 3, p. 326.

45 Ivi, II, 3, p. 320; *Ibidem*, III, 20, p. 685.

e serva la religione e non riconoscono altra *preud'hommie* di quella che si muove per la molla della religione»⁴⁶.

Sono costoro spiriti deboli, presuntuosi, dogmatici:

non avendo alcun gusto né immagine né idea di *preud'hommie* se non al seguito e al servizio della religione, e pensando che essere uomo da bene non è altro che essere attento a fare avanzare e prevalere la propria religione, credono che qualsiasi mezzo – tradimento, perfidia, sedizione, ribellione e ogni altra offesa – non è solamente legittimo e permesso, colorato dallo zelo e dalla preoccupazione della religione, ma ancora più lodevole, meritorio e canonizzabile se serve al progresso e all'avanzamento della religione e alla sconfitta degli avversari⁴⁷.

Ancor peggio, proprio perché condiziona il proprio comportamento alla paura delle pene ultraterrene, «il superstizioso non lascia vivere in pace né Dio né gli uomini. [...] Trema di paura [...] nel dubbio se Dio sia contento, si sforza di adularlo per calmarlo e conquistarlo, l'importuna con preghiere, voti, offerte, inventa miracoli, crede facilmente in quelli presentati dagli altri», abbassa e avvilisce Dio attribuendogli comportamenti passionali propri dell'uomo⁴⁸.

Anche questa polemica contro gli esiti mistificanti delle credenze religiose colloca Charron ben distante dai teologi contemporanei: né potrà sfuggire che tutto il suo discorso sulla vera e falsa *preud'hommie* si svolge fuori dell'orizzonte cristiano del peccato originale e della grazia, senza tensioni escatologiche: proprio perché esprime la natura umana nella sua universalità, la *preud'hommie* è anteriore alla religione e indipendente da questa; suo fondamento è la coscienza, suo fine il bene: «la virtù non cerca più ampio e ricco teatro per farsi vedere che la propria coscienza», «la coscienza di avere ben fatto»⁴⁹ senza ricercare «fuori di sé ricompensa degna di lei»; ogni altro comportamento è un «inviare la propria coscienza al bordello»⁵⁰, negare la natura stessa dell'uomo:

io voglio che egli sia buono e abbia la sua volontà ferma e risoluta secondo retitudine e *preud'hommie* per l'amore di sé stesso e per il fatto di essere uomo, consapevole che non può essere altro senza rinunciare a sé stesso e distruggersi⁵¹.

L'autonomia della scelta etica – che significa il distacco della morale dalla sfera del sacro e la sua laicizzazione – è un tema largamente ripreso in tutta la cultura liber-

46 Ivi, II, 5, pp. 359, 361.

47 Ivi, II, 51, pp. 360-361.

48 Ivi, II, 5, pp. 350-351.

49 Ivi, III, 42, p. 741.

50 Ivi, II, 3, p. 325.

51 Secondo una variante della II ed. (1604) che cito dall'ed. Parigi 1836 (con in appendice le varianti della prima), p. 316.

tina: si trova svolta nei *Quatrains du déiste*, mentre La Mothe le Vayer l'indica come caratteristica propria della riflessione filosofica antica:

la maggior parte dei filosofi ha ritenuto che la virtù è da scegliere per sé stessa, che non ricerca nulla fuori di sé, poiché la coscienza dell'uomo virtuoso è il suo teatro ove si accontenta dell'applauso che gli è dato dalla soddisfazione per le buone azioni compiute⁵².

Che sia teoria tipicamente libertina lo confermano gli apologeti denunciando la tesi dell'autosufficienza della virtù, il richiamo all'autonomia della coscienza come segno di presuntuosa stima di sé stessi, via aperta sul baratro dell'ateismo:

costoro [gli atei] non debbono essere ascoltati – avverte Mersenne –: anche se ostentano una sembianza di virtù, se ti sembrasse che seguano la virtù per sé stessa, sappi che non è così: essi invero compiono i loro atti con sembianza di virtù colpiti da un delirio di ambizione e di vanità: sono figli di questo secolo, figli delle tenebre [...] potrai spesso sentirli dire che non fanno nulla contro la propria coscienza, che seguono in tutto il lume della ragione, che preferiscono morire piuttosto che spergiurare o ingannare. Ma mentono⁵³.

La polemica contro la dottrina dell'autonomia della virtù registra l'importanza del tema che assume in ambiente libertino una connotazione diversa dal contesto stoico in cui era stata riproposta già nel Cinquecento: era l'esito della critica dei codici di valori tradizionali che aveva condotto non all'immoralismo denunciato dai teologi, ma alla scoperta della coscienza quale principio di un autonomo comportamento morale. Il distacco dell'etica dal sacro coronava la nascita di quella «teologia dell'uomo» che – come proclamava scandalizzato Yves de Paris – rendeva la ragione libera dal cielo.

52 *Quatrains du déiste*, ed. A. Adam, in *Les libertins au XVIIe siècle*, Buchet-Chastel, Paris, 1964, p. 107, FR. LA MOTHE LE VAYER, *De l'ignorance louable*, in *Cinq autres dialogues...*, cit., p. 100.

53 M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrime in Genesim*, sumptibus Sebastiani Cramoisy, Lutetiae Parisiorum, 1623, col. 155-156 (nel colophon soppresso e sostituito nella maggior parte degli esemplari).