

Libertà e libertini in Machiavelli

Attilio Scuderi
(Università di Catania)
atscu@tin.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Liberty and libertines in Machiavelli.

Abstract: The essay retraces the Genealogies of Liberty and Libertinism in the roots of Materialism and Skepticism: from Lucretius to Machiavelli and Montaigne, from Ancient to Modern European Culture.

Keywords: Machiavelli; Libertinism; Intellectual History; Florentine Renaissance; Lucretius Reception.

1. *Catturare la libertà?*

Quella di libertà è una categoria che sembra semplice quanto disposta a rivelarsi, a una visione più attenta, ambigua e scivolosa come poche. Non a caso su di essa riflettono intensamente pressoché tutte le forme di conoscenza umana da almeno qualche millennio. Da ultime le neuroscienze hanno provato a catturare l'attimo esatto della scelta consapevole, quel micromillesimo di secondo in cui la *libera volontà* si manifesta. Nel suo *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza* il neurofisiologo Benjamin Libet ha raccontato l'esito di un esperimento divenuto celebre:

Un atto volontario è preceduto da un lento innalzamento della negatività elettrica, registrabile in un'area del cuoio capelluto posta in genere, nella maggior parte dei casi, nei pressi del vertice, alla sommità della testa. Il cambiamento elettrico comincia circa 800 o più millisecondi *prima* che un soggetto compia un'azione *apparentemente volontaria*. Per questo è stato definito *potenziale di prontezza* (*readiness potential*, PP) o *potenziale di preparazione* (*Bereitschaftpotential*).¹

¹ B. Libet, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza* (2004), trad. di P. D. Napolitani, Cortina, Milano 2007, p. 128 (secondo corsivo mio; citazione tratta dal cap. 4, «L'intenzione di agire: esiste il libero arbitrio?»).

Il nostro potenziale di prontezza o di preparazione, impietosamente testato e ritestato, confermerebbe che la vexata quaestio del libero arbitrio è solo una chimera filosofica. Lo aveva in fondo anticipato il più libertino dei filosofi, in pieno Seicento, Baruch Spinoza, in una celebre lettera (Lettera 58 a Schuller):

La libertà umana che tutti si vantano di possedere consiste unicamente nel fatto che gli uomini sono consapevoli dei loro appetiti, ma ignorano del tutto le cause dalla quali questi sono determinati.²

e lo ha ribadito ancora recentemente il neurologo Arnaldo Benini:

Dal punto di vista neurologico la volontà che sentiamo libera non è l'istanza che determina un movimento ma solo l'*informazione* che quel movimento è in atto [...] La nostra "coscienza" dunque non fa quello che vuole, ma vuole quel che involontariamente sta già facendo.³

Dove abita dunque la libertà? Le smentite empiriche e le «frustranti» conclusioni sperimentali fanno pensare che quella funzione etica, emotiva e cognitiva, fondante per la vicenda storica della nostra specie, che per secoli ci siamo abituati a chiamare libertà, sia in realtà una pratica instabile e multiforme, la quale attinge a livelli psicologicamente più complessi (e idealisticamente meno elaborati) dell'esperienza vivente; non solo e non esclusivamente alla nostra sottilissima (e sul piano evolutivo molto recente) neo-corteccia, di certo anche al cervello limbico o addirittura anche a quello rettiliano, per riprendere una celebre distinzione categoriale⁴.

Proprio perché progressivamente sempre più decentrato e sottratto alla dimensione teologica e idealistica, appannaggio della quale è stato per secoli, il dibattito sulla libertà è diventato nella tarda modernità quanto mai vivo ed impellente, in più ambiti del sapere e nel passaggio interdisciplinare tra più saperi. Dibattito sulla libertà, o forse è meglio dire dibattito *sulle* libertà, plurali e al plurale. Recentemente Giulio Giorello ha proposto di declinare al plurale il termine, usando la maggiore flessibilità lessicale, semantica e culturale che proviene da altre lingue, come l'inglese; invitandoci a distinguere la *Liberty*

² B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011, p. 2113.

³ A. Benini, *La coscienza imperfetta*, Garzanti, Milano 2012, in G. Giorello, *Libertà*, Boringhieri, Torino 2015, p. 26. Per una ridiscussione di questa letteratura scientifica molto «attiva» e prolifica, in chiave di riabilitazione almeno parziale del libero arbitrio, si veda R. Trivers, *La follia degli stolti. La logica dell'inganno e dell'autoinganno nella vita umana*, Einaudi, Torino 2013, in particolare p. 57-59.

⁴ Si veda P. D. MacLean, *Evoluzione del cervello e comportamento umano. Studi sul cervello trino*, trad. di F. Bianchi Bandinelli, Einaudi, Torino 1984. Secondo MacLean il cervello umano è trino (Triune) ovvero contiene tre formazioni anatomico-cerebrali, distinguibili in cervello rettiliano, (bisogni primari, istinti, delimitazione territoriale, aggressività sessuale...); cervello limbico (maternità/paternità; cura parentale; atteggiamento ludico); e sottilissima neocorteccia o cervello fine (funzioni categoriali e simboliche, linguaggio articolato, etc...).

o libertà propriamente detta, sfera dell'autonomia intellettuale e razionale; la *Freedom* o indipendenza emotivo-relazionale; ed entrambe dalla sfera che le riassume e contiene dell'*Enfranchisement*, o emancipazione, esperienza di affrancamento da vincoli materiali e immateriali, psicologici e sociali, religiosi e morali, tradizionalmente consolidati⁵. La proposta di Giorello si pone nell'alveo di una serie di letture laiche e libertarie che rifiutano la metafisica della libertà assoluta come un assunto fuorviante (ma anche ideologicamente perdente). Già uno dei padri del pensiero politico moderno, Stuart Mill, nel suo *On Liberty* (1858) dichiarava di non volersi occupare della spinosa «libertà della volontà» o libero arbitrio, ma «della libertà civile o sociale, ovvero della natura e dei limiti che il potere può esercitare sull'individuo». E ancora a inizio del secolo scorso il sociologo e filosofo George Simmel, nel postumo *Über Die Freiheit* (Frammento sulla libertà, 1918), decostruiva in modo forse irreversibile la nozione stessa di libertà:

L'errore di principio che per secoli si è compiuto, dice Simmel, è stato quello di presupporre la libertà – in quanto problema – come un concetto *semplice* e univoco [...] Il concetto di libertà è un termine-ombrello, come quello di arte [...] L'analisi del problema della libertà può abbracciare soltanto i due seguenti quesiti: da cosa si è liberi e per che cosa si è liberi. Senza queste *relazioni* la libertà è qualcosa di futile [...] Siccome vi sono innumerevoli cose da cui si può essere liberi, allo stesso modo vi sono infinitamente tante e diverse libertà [...] Non esiste affatto la libertà in genere, bensì una libertà nei confronti di qualcosa di *determinato* e da qualcosa di determinato.⁶

La libertà non è un ente assoluto o ideale, creatore (magari lo fosse, ne saremmo lieti) della storia e della vicenda umana; *la libertà è più semplicemente e concretamente una relazione tra soggetti determinati*. Per evitare che la libertà – *essentially contested concept* della teoria politica, tanto da essere considerato un *open texture* culturale – si predichi e non si pratichi (rischio diffusissimo), essa necessita sempre l'individuazione di un chi, che si emancipa da qualcosa (un cosa, da una condizione di costrizione e necessità) per una ragione individuabile (un perché)⁷.

⁵ La triplice dimensione della libertà – Liberty, Freedom e Enfranchisement – evocata da Giorello nel testo sopra indicato è quella che Shakespeare pone nelle labbra di uno dei suoi personaggi politicamente più radicali, un vero e proprio *esprit fort* libertino, ovvero Cassio, nella scena madre dell'uccisione di Cesare nel terzo atto del *Julius Caesar*.

⁶ G. Simmel, *Frammento sulla libertà*, a cura di M. Martinelli, Armando, Roma 2009; cito, con leggere modifiche, dalle pp. 118-119.

⁷ Il filosofo americano G.C. MacCallum – in *Negative and Positive Freedom* (1967) giunge nei fatti a una simile conclusione smontando la rigida e consolidata dialettica tra libertà positiva (libertà di) e negativa (libertà da); cfr. M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna 1999, p. 120: «Nello schema triadico proposto da MacCallum [...] ogni relazione di libertà vedrebbe un soggetto X libero da un vincolo Y di fare una cosa Z». Sul versante filosofico-politologico si veda anche I. Carter, M. Riccardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano 1996.

2. «Dire» la libertà

Come è stato giustamente notato «la libertà, secondo Machiavelli, non è una caratteristica naturale dell'umano, ma è una pratica, un agire specifico che può darsi o meno»⁸. Potremmo aggiungere che non è nemmeno un fine astratto o un vero e proprio diritto naturale, come verrà declinato dal giusnaturalismo, ma appunto una pratica che genera – soprattutto nel caso delle repubbliche in cui «è maggiore vita» (*Principe*, V) – benessere sociale e individuale. Proprio per questa sua natura contesa e contendibile, per la sua caratteristica di *esperienza* (intesa nell'accezione sperimentale e processuale che Leonardo da Vinci attribuiva a tale termine), la libertà machiavelliana, mostrandosi in tutta la sua apertura e casualità, può essere e viene detta in modi molto diversi se non contrapposti all'interno della *civitas*, come attesta un passo significativo dei *Discorsi*; infatti, discorrendo del tema per lui centrale e fondamentale – una vera ossessione che rimanda al «trauma» della caduta della repubblica – di come in una città, ancor più se corrotta, la libertà possa essere mantenuta o insediata, nel cap. XVI (dal titolo *Uno popolo, uso a vivere sotto uno principe, se per qualche accidente diventa libero, con difficoltà mantiene la libertà*), egli esamina i diversi tipi di libertà che «si danno» nella città: quella del principe-signore, quella dei pochi o maggiorenti e quella del popolo.

Volendo uno principe guadagnarsi uno popolo che gli fosse inimico, parlando di quelli principi che sono diventati della loro patria tiranni, dico ch'ei debbe esaminare prima quello che il popolo desidera, e troverà sempre che desidera due cose: l'una, vendicarsi contro a coloro che sono cagione che sia servo; l'altra, di riavere la sua libertà [...].Ma quanto al [...] popolare desiderio, di riavere la sua libertà, non potendo il principe sodisfargli, debbe esaminare quali cagioni sono quelle che gli fanno desiderare d'essere liberi; e troverà che una piccola parte di loro desidera di essere libera per comandare; ma tutti gli altri, che sono infiniti, desiderano la libertà per vivere sicuri. Perché in tutte le republiche, in qualunque modo ordinate, ai gradi del comandare non aggiungono mai quaranta o cinquanta cittadini: e perché questo è piccolo numero, è facil cosa assicurarsene, o con levargli via, o con fare loro parte di tanti onori, che, secondo le condizioni loro, e' si abbino in buona parte a contentare. Quelli altri, ai quali basta vivere sicuri, si sodisfanno facilmente, facendo ordini e leggi, dove insieme con la potenza sua si comprenda la sicurtà universale (corsivo mio).

Libertà di comandare dei pochi e libertà di non essere comandati e dunque di vivere sicuri dei molti. La libertà è «messa in prospettiva» a dimostrazione

⁸ V.F. Raimondi, *Libertà, sicurezza e tumulti: Machiavelli e la «corruzione» di Firenze*, in *Machiavelli: tempo e conflitto*, a cura di R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin, Mimesis, Milano 2013, p. 186; sul tema anche M.L. Colish, *The Idea of Liberty in Machiavelli*, in: «Journal of the History of Ideas», vol. 32, n. 3, 1971, pp. 323-350; M. Barberis, *Libertà*, op. cit., pp. 65-69 e M. Viroli, *Machiavelli, filosofo della libertà*, Castelvécchi, Roma 2013, pp. 87-94. Sulla differenza tra un «materialismo aleatorio» che indaga la dialettica costante tra casualità, libertà e necessità, e gli idealismi e le metafisiche della libertà, cfr. L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Unicopli, Milano 2000, pp. 56 e ss.

di come il pensiero di Machiavelli, «pensiero radicale dell'esistenza nella sua inevitabile dimensione contrastiva»⁹, proceda costantemente per opposizioni e aperture argomentative; pur privilegiando in modo evidente la «libertà civile» degli «infiniti» cittadini, e pur ritenendo che solo questa forma di «vivere libero» sia capace di assicurare benessere collettivo, sicurezza individuale e pace all'intera comunità, e dunque di salvaguardare e promuovere il «bene comune» della repubblica, il Segretario ci ricorda a più riprese che nella *civitas* coesistono progetti di libertà opposti e antinomici, potenzialmente distruttivi nella loro differenza, che solo una pratica quotidiana del *conflitto costante e positivo*, una fiducia ostinata e inappagata nella libertà e un esercizio democratico di «legame nel conflitto» possono contenere, regolare e valorizzare¹⁰.

La varietà e l'alterità del soggetto si sposano in Machiavelli con la precocissima consapevolezza che nella dimensione politica la *libertà dei molti* è inseparabile dal bisogno di edificare e proteggere sfere di benessere e sicurezza «private», materiali e morali; e al tempo stesso che tale «ricerca della felicità» trova il suo senso solo nella più generale costruzione di un *vivere civile* che concili il conflitto degli umori politici insito nella *civitas* e fronteggi il condizionamento di una «fortuna» che è simbolo, anch'esso precocissimo, di una trascendenza laica e secolarizzata, di una weberiana «oggettività del mondo» ante-litteram. L'insieme unico di tutti questi elementi, lo spettro instabile e fecondo di tensioni «narrative» tra di essi (un nuovo spazio del soggetto, la dialettica tra una libertà ostinata e il bisogno di sicurezza, il progetto politico repubblicano e una visione laica del destino umano), fondano l'*attualità*, lo straordinario *qui e ora* del pensiero machiavelliano.

Elias Canetti, che amava e praticava la lettura di Machiavelli, era solito sostenere nei suoi fulminanti aforismi che un pensiero capace di «prendere il mondo per la gola» dovesse continuamente aggirare il rischio della teoria rigida, muoversi oltre le sirene del sistema chiuso, oscillare tra la Scilla e Cariddi della pura fluidità argomentativa e del cristallizzarsi dei concetti.

I pensieri che si articolano in un sistema sono senza pietà. Gradualmente escludono l'inespresso e poi se lo lasciano alle spalle finché muore di sete.

⁹ R. Esposito, *Origine e vita nel pensiero di Machiavelli*, in *Machiavelli: tempo e conflitto*, op. cit., p. 76.

¹⁰ Sul tema si vedano almeno, in prospettive non sempre sovrapponibili, R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984; G. Sasso, *Il conflitto sociale. Un intermezzo storico-teorico*, in: *Niccolò Machiavelli, II. La storiografia*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 167-216; B. Magni, *Conflitto e libertà*, ETS, Pisa, 2012; M. Geuna, *Ruolo del conflitto e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, in: *Machiavelli: tempo e conflitto*, op. cit., pp. 107-139; G. Borrelli, *Le divisioni tra popolo e plebe*, *ivi*, pp. 35-54; per una ricostruzione del dibattito critico rimando ad A. De Simone, *Machiavelli, il conflitto e il potere. La persistenza del classico*, Mimesis, Milano 2013. Sul nesso tra *libertà dei molti* e sicurezza di beni e della famiglia, materiale e morale, si veda anche *Principe*, XVII: «Debbe non di manco el principe farsi temere in modo che, se non acquista lo amore, ch'e' fugga l'odio; perché e' può molto bene stare insieme essere temuto e non odiato. Il che farà sempre, quando si astenga dalla roba de' sua cittadini e de' sua sudditi, e da le donne loro: [...] ma soprattutto astenersi dalla roba di altri; perché li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio».

Detesto la gente che costruisce rapidamente sistemi e baderò che il mio non si chiuda mai del tutto.

L'elemento di speranza in ogni sistema: ciò che esso esclude.¹¹

L'auroralità del pensiero machiavelliano – come ha ben detto Althusser «Machiavelli è *inizio*» – e il magma e l'apertura conoscitiva che ne percorrono la scrittura ben si sposano con questi assunti. Un pensiero che non a caso è implicato, profondamente, nell'*aurora* di uno dei fenomeni culturali fondativi dell'esperienza occidentale: il libertinismo.

3. *Genealogie del libertinismo*

Lo storico delle idee che si pone dinanzi alla dinamica del libertinismo si trova ad affrontare subito un duplice scoglio: quello della datazione del fenomeno, della sua collocazione temporale, e quello che definirei il «pregiudizio moderno».

Nella ricca storiografia degli ultimi decenni esistono infatti molti «inizi possibili» e interpretazioni storiche del libertinismo; ne indico alcuni, quelli prevalenti o più consolidati.

a) Qualcuno, come Didier Foucault, ha visto le radici di questa duratura forma di anomia culturale in un insieme di fenomeni che partecipano della nascita della coscienza europea medievale: in particolare nelle pratiche goliardiche dei clerici vagantes dell'età comunale (che usano il termine libertino nei loro *Carmina burana* quale equivalente di dissoluto, immorale, irreligioso); e poi nelle eresie filosofiche della «doppia verità» di fede e ragione propugnate nel XIII secolo da parte dell'aristotelismo eterodosso e «di sinistra» di Avicenna, Averroè e Sigieri di Brabante e nel nominalismo di Pietro Abelardo e Roscellino¹².

b) Altri ancora (tra questi vi era Giorgio Spini) hanno letto il fenomeno libertino come un frutto della libertà del cristiano propugnata da Lutero, dunque come epifenomeno (o «sottoprodotto eterodosso») della Riforma e dei suoi effetti nel panorama europeo. Non si dimentichi che per lungo tempo la prima attestazione moderna della «setta» è stata considerata la condanna praticata dal riformatore Calvino in due opuscoli rivolti contro alcune delle più «pericolose» forme di ere-

¹¹ E. Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, trad. it. di F. Jesi, *La provincia dell'uomo*, Adelphi, Milano 1978, pp. 49, 133, 321; per un giudizio interessante su Machiavelli si veda dello stesso Canetti, *Nachträge aus Hampstead. Aus den Aufzeichnungen, 1954-1971*, trad. it. di G. Forti, *La rapidità dello spirito. Appunti da Hampstead 1954-1971*, Adelphi, Milano 1996, p. 14: «Mi colpisce il fatto che Machiavelli abbia indagato sul potere esattamente come io ho indagato sulle masse. Guarda in faccia il potere senza alcun pregiudizio». Riprendo in parte qui e di seguito ciò che ho più diffusamente analizzato in *Il libertino in fuga. Machiavelli e la genealogia di un modello culturale*, Donzelli, Roma 2018.

¹² Il termine di «aristotelismo di sinistra» viene da E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Rütten und Loening, Leipzig, 1952; sulla doppia verità medievale – di fede e di ragione – come origine del libertinismo filosofico rimando a S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Feltrinelli, Milano 2006.

sia religiosa e sociale del suo tempo: parlo dei pamphlets *Brieve instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (1544, redatto con la collaborazione di Guillaume Farel) e *Contre la secte fantasitique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels* (1545)¹³.

c) C'è poi chi ha interpretato il libertinismo come fenomeno francese per eccellenza, erede della sedizione del nobile Don Giovanni di fronte a un mondo di certezze che vanno in frantumi, dunque come figlio prediletto del secolo di Luigi XIV – con i circoli di libertini eruditi, e aristocratici, quali la celebre Tétrade di Elia Diodati, Gassendi, Naudè, La Mothe Le Vayer, e del Patin del *Teophrastus redivive* – e poi del secolo dei Lumi (come noto questa linea è inaugurata dalla grande opera di Pintard sul libertinismo erudito).

Sono queste, tutte, delle prospettive solide e suffragate da documenti e monumenti della nostra storia culturale, e dalle quali si muovono filoni di ricerca specialistici e tematici di irrinunciabile valore. Esse però devono aiutarci a non dimenticare un elemento di non poco momento: ovvero il fatto che il libertinismo, per la sua natura, non può essere trattato come un movimento alla stregua dell'Umanesimo o del Romanticismo, e ciò perché esso è formato essenzialmente da comportamenti individuali «trasversali nel tempo e nello spazio»; esso è dunque un fenomeno culturale che ci insegna la necessità di un trattamento conoscitivo non rigidamente teleologico (e cronologico) quanto pazientemente genealogico, ovvero di una ricerca che proceda per sentieri interrotti, che rifugga da una sacra caccia – spesso aleatoria – alla «mitologia delle dottrine» (come ci ricorda Quentin Skinner). Come infatti scrive Michel Foucault: «la genealogia [diversamente dal teleologismo storicista] è meticolosa, pazientemente documentaria. Lavora su pergamene ingarbugliate, raschiate, più volte riscritte [...]. Il genealogista ha bisogno della storia per scongiurare la chimera dell'origine, un po' come il buon filosofo ha bisogno del medico per scongiura-

¹³ Sulle vicende delle sette libertine combattute da Calvino e le prime occorrenze di esse in ambiente riformatore – risalenti ad alcune lettere giunte al riformatore ginevrino da pastori delle parrocchie protestanti francofone del Paesi Bassi – rimando a J.C. Margolin, *Libertins, libertinisme et «libertinage» au XVIe siècle* in: M. Bataillon (a cura di), *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Vrin, Paris 1974, pp. 1-36 (in particolare pp. 4-9). Tali sette e i loro aderenti ricevevano in origine il nome dal capo spirituale e carismatico, venendo chiamate «Eloisti» – dall'artigiano di ardesie di Anversa Eloy de Pruystinck, «quintinisti» – dal nome di Quentin Thierry – o «davidisti» (nel caso dell'anti-trinitario David Joris). Su tali forme di liberazione dalla nozione di peccato originale, di libertà della carne e dello spirito e di libera interpretazione delle scritture – sulla scorta dei movimenti medievali del «libero spirito» – si veda anche M. Onfray, *Il cristianesimo edonista*, Fazi, Roma 2007, pp. 99 e sgg.; R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti*, in: «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, pp. 513-635. Nel dibattito culturale italiano ed europeo recente, sul tema si vedano almeno: G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, La Nuova Italia, Firenze 1983; J.P. Cavallé, Libertino, libertinage, libertinismo: una categoria storiografica alle prese con le sue fonti, in: «Rivista storica italiana», CXX, II, a. 2008, pp. 604-655; D. Foucault, *Histoire du libertinage*, trad. di M. Matullo, *Storia del libertinaggio e dei libertini*, Salerno, Roma 2009; L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Laterza, Roma-Bari 2010.

re l'ombra dell'anima»¹⁴. L'acuta definizione foucaultiana ben si adatta a un fenomeno come pochi ingarbugliato e raschiato, riformulato e cancellato eppure capace di risorgere carsicamente, con il suo groviglio di pulsioni e urgenze che lo spingono a risciversi, in una lenta e costante metamorfosi culturale.

In questa prospettiva credo dunque che vada praticato lo studio del libertinismo con una «fusione» di questi orizzonti, ribaltando un'interpretazione rigidamente classista, franco-centrica e moderno-centrica e facendo risalire il libertinismo alle pratiche filosofiche dell'antichità. Le «saggezze antiche», rimosse in quanto eretiche dalla vittoria storica dei sistemi razionalisti platonico-aristotelici, inadatte ai processi di normalizzazione sociale e politica e per questo demonizzate dalle culture confessionali dell'era cristiana, costituiscono la prima tappa di una fenomenologia storica che si ripropone in forme diverse nel tempo e nello spazio. In questo approccio, atomismo democriteo-lucreziano e scetticismo etico-conoscitivo pirroniano sono le prime tappe di un sapere rispettoso del vivente (animalista ante-litteram), trasgressivo rispetto alle categorie rigide e dominanti della religiosità, della sessualità (matrimonio, patriarcato, eterosessualità) e della socialità (classismo, specismo). Il «libertinismo» così inteso attraversa, in una prospettiva di mutamento e lunga durata, l'intera esperienza occidentale, nella cultura alta come in quella popolare, dalle tradizioni eretico-libertarie e popolari antiche, e poi primo-moderne, fino alla contemporaneità. Tale prospettiva, che può essere definita *poligenetica e genealogica*, opera un utile mutamento di orizzonte critico; con un approccio comparato e interdisciplinare essa intende valorizzare l'intera gamma dei significati del termine e delle pratiche libertine disseminate nel corso della vicenda europea, nel tempo e nello spazio, adattandosi – omeopaticamente – alla «fuga» storica, alla dimensione sfuggente di questo perturbante modello culturale. Un modello culturale complesso e «ibrido» come pochi; il libertinismo (o meglio i libertinismi) sono infatti un campo caotico e fecondo di connessione tra storia delle idee e storia delle scritture (fino all'incrocio fecondo tra filosofia e romanzo); un campo che ha al suo interno una ibridazione eretica e programmatica di stili, scritture, linguaggi e saperi, così da collocarsi costantemente a cavallo di discipline ed esperienze intellettuali, e da essere dunque pienamente catturabile solo con strumenti duttili e interdisciplinari.

Infatti, il secondo scoglio da superare per una più radicale indagine dei libertinismi è, come dicevo, quello che definirei «il pregiudizio moderno». Se il libertinismo è il fenomeno culturale per eccellenza del Soggetto e dell'individuo, come ente che vive nel mondo ma che dal mondo *si separa* per affermare il suo affrancamento, la sua autonomia mentale e la sua anomia politico-religiosa, è possibile fissare con ragionevole certezza la data di nascita del Soggetto, il primo deciso

¹⁴ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971), in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 43 e 47. Come noto Foucault utilizza anche la categoria di «archeologia» quale forma di indagine della storia delle idee e delle pratiche umane emancipata dal teleologismo e che «non spinge alla ricerca di nessun inizio»; si veda M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, trad. it. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980, p. 176.

vagito dell'io, l'affermazione mentale ed emotiva del Sé individuale e libero che il libertinismo certifica? La ricerca storica e filosofica ha formulato varie risposte a tale affascinante questione, collocando però in modo prevalente il processo di «invenzione del Soggetto» in una ben definita cornice storico-culturale:

In Europa, il primo habitat favorevole ad accogliere la domanda di autoriferimento dell'io si costituisce nel periodo delle guerre di religione e, più in generale, nell'arco di tempo compreso tra la nascita della Riforma e la pace di Westfalia. La divisione all'interno delle autorità ecclesiastiche e politiche, il nuovo ruolo assegnato ai "tribunali della coscienza" [...] con la nascita del Santo Ufficio [...] spingono molti a cercare rifugio nell'interiorità [...] inducendo i dissenzienti alla dissimulazione [...] e i libertini a separare l'ossequio esteriore alle leggi dall'effettiva condotta.¹⁵

Secondo questa visione Montaigne ed i suoi *Essais* (1588), dunque, e l'età della Riforma e delle guerre di religione sono le scaturigini ormai vulgate di un percorso verso l'«autoriferimento dell'io»; un percorso che passa per l'esperienza della scissione difensiva e della simulazione e dissimulazione cortigiane e rinascimentali, col loro portato di doppie coscienze, riserve mentali, camuffamenti della condotta, strategie dell'equivoco e dell'ambiguità.

Ma siamo proprio sicuri che le cose stiano così? Siamo davvero certi che la modernità sia «origine» e non piuttosto rinascenza e risorgenza di pulsioni emotive e procedure cognitive ben più antiche? E che il Soggetto non sia piuttosto figlio della lenta sedimentazione di una coscienza scissa e duplice che ha ben più remoti antecedenti rispetto a un Super-io sociale che si afferma nell'età borghese?

Il tema, tutt'altro che astratto, coinvolge il dibattito antico-moderno e la sua traduzione nel nostro condiviso vocabolario culturale. A tale dibattito il fisico-matematico e storico della scienza antica e della cultura classica Lucio Russo ha dato negli ultimi anni un contributo ancora non sufficientemente metabolizzato dai saperi umanistici. La tesi di Russo – corroborata da un'ampia messe di riferimenti e nessi interdisciplinari – può essere sintetizzata come segue: la modernità rinascimentale ha avuto piena consapevolezza del suo debito nei confronti dell'antichità – metodo dimostrativo logico-sillogistico, teoria eliocentrica, concetto di infinito, origine classica della prospettiva pittorica, ruolo del pensiero classico nel discorso repubblicano, etc... – ma tale coscienza si è lentamente stemperata nella visione trionfante della più recente modernità. Da riferimento diretto e fonte riconosciuta e fondamentale di insegnamento, il *classico* si è visto così trasformare, negli ultimi secoli e in più ambiti, nel mito suggestivo ed evocativo di una griffe estetizzante e di una *origine* sempre meno precisata e nel contempo negata e saccheggata (l'esempio del metodo dimostrativo euclideo è in tal senso paradigmatico, tra rifiuti ancora novecenteschi dei suoi spesso incompresi *Elementi* e recenti recuperi della sua radicale unicità).

¹⁵ R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 254-255.

La ricorrente rimozione della scandalosa attualità delle diverse acquisizioni dell'Antico, ci ricorda che il processo attuale cui assistiamo, ovvero il paradossale misto di marginalizzazione della cultura classica congiunto a una sua invadente iconizzazione mediatica, ha in realtà origini ben precedenti agli ultimi decenni di postmoderna «fine della storia».

4. Machiavelli e i libertini, tra antico e moderno

La prima *radice dell'albero libertino* ci porta a Niccolò Machiavelli, il quale nei suoi anni di formazione, nel periodo travagliato del trapasso tra Signoria medicea, repubblica savonaroliana ed esperienza repubblicana del primo '500, copia il *De rerum natura*, come parte fondamentale del suo apprendistato e della sua biografia intellettuale. Ed è dunque prezioso di questo codice – e non solo per lo studioso, critico o filologo – ogni commento o nota a margine, tutta quella rete di *marginalia* con i quali i trascrittori usavano sottolineare e segnalare *loci* e passaggi di un testo, spesso con riferimenti – si direbbe oggi – ipertestuali o intertestuali, atti a rendere più agile la lettura o indirizzare l'interpretazione. Non è così un caso che all'altezza del Secondo Libro del poema – che tratta della struttura della materia e del moto degli atomi, ma che di qui avvia una riflessione sul libero arbitrio, il ruolo della religione e l'indifferenza divina rispetto all'uomo che avrà conseguenze dirompenti nella storia del pensiero – si addensino una ricca serie di note a margine, a testimonianza dell'importanza che Machiavelli riconosceva sin d'allora a quei temi. In particolare vengono fittamente annotati i versi in cui Lucrezio riformula proprio la teoria epicurea del *clinamen*, ovvero della deviazione atomica; come è noto, discostandosi dall'atomismo di Leucippo e Democrito, Lucrezio sostiene la teoria della casualità della creazione dei corpi quali aggregati atomici, grazie a quella deviazione che emancipa il mondo dal rigido determinismo della caduta verticale dei gravi.

In corrispondenza dei versi 253-260, quando Lucrezio dichiara che – in virtù della leggera deviazione nella caduta degli atomi – la nostra mente, che è volontà e voluttà, può rompere i vincoli e le leggi del fato, Machiavelli annota:

“Dal moto deriva la varietà, da cui a sua volta deriva il nostro avere la mente libera”.¹⁶

¹⁶ «Motum varium esse et ex eo nos liberam habere mentem». Il codice vaticano *Rossiano 884*, la vicenda della sua attribuzione e dell'influenza lucreziana su Machiavelli sono stati e ancora sono al centro di un intenso dibattito filologico e critico; dalla scoperta di Sergio Bertelli e Franco Gaeta (si vedano le loro *Noterelle machiavelliane. Un codice di Lucrezio e Terenzio*, in: «Rivista storica italiana», LXXII, III, 1961; e poi S. Bertelli, *Noterelle machiavelliane. Ancora su Lucrezio e Machiavelli*, in: «Rivista storica italiana», LXXVI, III, 1964) a Paul A. Rahe, *In the Shadow of Lucretius: the Epicurean Foundations of Machiavelli's Political Thought*, in: «History of Political Thought», XXVIII, 1, 2007, pp. 30-55; fino al recente e documentato studio di A. Brown, *Machiavelli e Lucrezio* (2010), trad. di A. Asioli, postfazione di M. De Caro, Carocci, Roma 2013 e alle intense e ripetute indagini di Gennaro Sasso (da ultimo *Su Machiavelli. Ultimi scritti*, Carocci, Roma 2015, pp. 179-188).

L'esperienza umana e intellettuale di Niccolò Machiavelli è segnata dagli sforzi e dai drammi, dai compromessi e dalle tensioni del bisogno insopprimibile di avere la «mente libera» (anche'egli muore «morte philosophorum», tema su cui il dibattito è ancora vivo). Non è un'esagerazione dire che proprio questo bisogno, nella sua inquietante modernità, lo condusse all'analisi del sistema politico e sociale italiano ed europeo del suo tempo, lo predispose alla comprensione dei fenomeni individuali e collettivi di relazione e sottomissione col potere e lo rese da subito – immediatamente dopo la sua morte – un punto di riferimento centrale, tanto conflittuale quanto nevralgico, del dibattito culturale rinascimentale. E non è un caso che «libertini» venissero detti, con la prima attestazione registrata nelle lingue europee rinascimentali, i seguaci di Machiavelli che si opponevano in Toscana al ritorno dei medici e del Papato sin dagli anni '20 del secolo (si veda la celebre Lettera di Vettori a Machiavelli del 7 agosto 1526).

Su questa linea si pone un altro fondamentale attore della vicenda libertaria e libertina, Michel de Montaigne. In una pagina intensa del saggio *Dell'incostanza delle nostre azioni* (II, 1), Montaigne descrive la dinamica della vita umana e della costruzione del soggetto come un processo speculare all'incontro tra atomi nel vuoto, sotto la spinta di desideri spesso contrastanti e «secondo che il vento delle occasioni ci trascina». Conclude dunque quella sua riflessione con dei versi – tra le oltre cento citazioni lucreziane dei *Saggi* – che sintetizzano la sua ricerca sulla transitorietà e l'apertura dell'esperienza vivente: «Noi vediamo gli uomini non sapere che cosa ciascuno desideri, e sempre cercare di mutare luogo nell'illusione di trovare sollievo»¹⁷. Nell'edizione a stampa del poema lucreziano posseduta e letta da Montaigne – curata dal filologo Denis Lambin ed edita nel 1563 – che è stata rinvenuta annotata fittamente di preziose chiose autografe, troviamo due commenti molto interessanti proprio all'altezza del Secondo Libro del poema, sempre nella sezione e proprio nei versi interessati dai *marginalia* machiavelliani (vv. 243 e sgg.) che trattano della struttura della materia e del moto degli atomi, ma che di qui avviano una riflessione sul libero arbitrio:

Contre le fatum e que nostre volante peut tout (Contro il fato, la nostra volontà può tutto).

L'inclination fortuite & fort legiere qui se faict es atomes ampeche que nous soions forces toujours & ataches a la necessite ou de la chute contre bas ou de la secousse du hurt estrangier (L'inclinazione fortuita e lieve – il *clinamen* – che si produce fra gli atomi impedisce che noi siamo sempre forzati e attaccati alla necessità o della caduta verticale o della scossa dell'urto di un corpo estraneo)¹⁸.

¹⁷ *De rerum natura*, III, vv. 1057-1059: «Nunc plerumque videmus/ quid sibi quisque velit nescire et quaerere semper,/ commutare locum, quasi onus deponere possit».

¹⁸ Si veda M.A. Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius. A transcription and study of the manuscript, notes and pen marks*, Droz, Genève 1998, pp. 260-261 (di cui segnalo l'introduzione alle pp. 1-47). Cito senza modificare l'ortografia e la scrittura telegrafica – ma molto efficace e talora poetica – di Montaigne; trad. mia.

Le due citazioni testimoniano come la nozione lucreziana e libertina di libertà, di Machiavelli come di Montaigne, si muova nello spazio inquieto, ma anche testardamente positivo, della lotta contro la necessità, nelle finestre di possibilità che nel mare del caso ci consentono di immaginare e imporre urti, scarti, direzioni o anche semplicemente godere attimi di sosta – al di fuori della forza e degli attacchi della necessità – nella vicenda dell'esistenza. Come dice Lucrezio in un bellissimo verso, che potrebbe essere assunto a sintesi dell'indagine sui libertini e che ci riporta alla sensibilità estrema verso la reciprocità secolare e mondana del vivere umano che è propria di questo modello culturale, «sic rerum summa novatur/ semper, et inter se mortales mutua vivant» (II, vv. 75-76); ovvero «l'universo si rinnova senza posa, e le creature mortali vivono vite scambievoli». Al centro dell'idea machiavelliana di società e del materialismo umanistico di Montaigne vi è infatti l'*esperienza* della vita come processo di relazioni secolari, sistema di forze scambievoli che si danno il passo nell'economia delle generazioni e delle comunità; un *processo* da attraversare col pessimismo della ragione e l'ottimismo della volontà, da conoscere e preservare, indagare e difendere, contro la corruzione inevitabile del tempo.

E infine, dopo Lucrezio e il materialismo atomista, vediamo sia pur velocemente la radice scettica, non meno importante della prima. Essa è a mio parere strettamente connessa alla affascinante vicenda della ricezione e del ritorno culturale della «commedia più filosofica della storia del teatro», l'*Anfitrione* plautino. Infatti, come ho altrove provato a dimostrare, per la riscoperta delle visione scettica e dubitante del mondo è fondamentale proprio il modello di Plauto e del suo *Anfitrione*, ma anche le formidabili riscritture di quella celebre commedia che costellano la costruzione della nostra identità occidentale: il *Geta* di Vitale di Blois (XII secolo), opera nominalistica e trasgressiva del medioevo latino; il *Cantare di Geta e Birria* (Firenze, fine XIV sec.), già attribuito a Boccaccio e Filippo Brunelleschi, formidabile riscrittura critica delle crisi moderna del soggetto; e ancora l'esperimento sociale e filosofico, quanto letterario, della *Novella del Grasso legnaiuolo* (Firenze, 1410-1480). Una commedia dunque, quella plautina, in cui il dubbio sul e del soggetto si sposa con la difesa dello spazio dell'autenticità, della pratica congiunta di (dis)simulazione e parresia (che si completano e non escludono, nella figura retorica delle paradiastole o ridescrizione, in cui Machiavelli è un maestro); sotto l'egida del dubbio radicale del dramma plautino nasce il Soggetto, proprio come certezza dubitante del mondo. Perché l'uomo è vario e dunque sempre eccedente a se stesso: si impone dunque nella conoscenza del mondo l'epochè, ma non l'epochè di uno scetticismo cinico, quanto una ricerca di *quell'amor fati et naturae*, di quella conoscenza dell'aperta e complessa natura dell'uomo, che accomuna Machiavelli e ancora Montaigne.

Lo scetticismo è infatti il cuore di tutte le esperienze gnoseologiche ed etiche che si contrappongono da un lato all'aristotelismo storico ma anche in generale ad ogni sistematica filosofica. L'autocoscienza scettica come esperienza della libertà – ricorda lo Hegel della *Fenomenologia* – è il cuore di quella riscoperta dell'antico che costruisce il moderno, anche grazie al ritorno e alla rinascita del libertinismo.

Libertà e libertini in Machiavelli

Propongo dunque per corroborare tale tesi, già sviluppata, infine e in sequenza, due documenti. Il primo è una lettera di Machiavelli. Non la celebre missiva sul Principe del dicembre 1513 – in cui egli si paragona significativamente a Sosia-Geta – ma un'altra, tra le più belle, del 31 gennaio del 1515, dove Machiavelli scrive, come sovente fa, all'amico Francesco Vettori. Niccolò risponde in quella missiva a una delle tante inviategli dall'amico e aventi per tema racconti di amanti appassionati e salaci relazioni erotiche; in risposta Machiavelli si abbandona a una riflessione-confessione non poco parresiasistica; una riflessione che sintetizza il percorso del dialogo con l'amico e l'idea scettica di natura (e di natura dell'uomo) che in esso si è lentamente consolidata:

Chi vedesse le nostre lettere, honorando compare, et vedesse le diversità di quelle, si maraviglierebbe assai, perché gli parrebbe hora che noi fussimo huomini *gravi*, tutti vòlti a cose grandi, et che ne' petti nostri non potesse cascare alcuno pensiero che non avesse in sé honestà et grandezza. Però dipoi, voltando carta, gli parrebbe quelli noi medesimi essere *leggieri*, inconstanti, lascivi, vòlti a cose vane. *Questo modo di procedere, se a qualcuno pare sia vituperoso, a me pare laudabile, perché noi imitiamo la natura, che è varia; et chi imita quella non può essere ripreso.* Et benché questa varietà noi la solessimo fare in più lettere, io la voglio fare questa volta in una, come vedrete, se leggerete l'altra faccia (corsivo mio).

Alla fine di un percorso umano e intellettuale doloroso – la caduta della Repubblica, il carcere, l'allontanamento dalla città, il completo disconoscimento sociale e politico – Machiavelli ha progressivamente maturato un'idea di natura umana positivamente aperta, sfaccettata e mutevole; tale idea è esplicitamente connessa ad una visione laica e sperimentale, scettica e dubitativa, di natura come processo vitale creativo e distruttivo, in incessante movimento e trasformazione.

Specularmente Montaigne. I *Saggi* sono come sappiamo un'opera rapsodica e insieme sistematica, una variazione continua su un unico tema, la frammentazione della personalità, la conoscenza del mondo dal punto di vista scettico e prospettico di un io diviso; si vedano per prelievo queste citazioni da tre fondamentali testi:

Io do alla mia anima ora un aspetto ora un altro, secondo da che parte la volgo. Se parlo di me in vario modo è perché *mi guardo in vario modo*. Tutti i contrari si ritrovano in me per qualche verso e in qualche maniera [...] Noi siamo fatti tutti di pezzetti, e di una tessitura così informe e bizzarra che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo (*Dell'incostanza delle nostre azioni*, II, 1, p. 432; corsivo mio).

Noi siamo, non so come, doppi in noi stessi, e questo fa sì che quello che crediamo non lo crediamo, e non possiamo liberarci di ciò che condanniamo (*Della gloria*, II, 16, p. 826).

Gli altri formano l'uomo; io lo descrivo [...]. Non descrivo l'essere, descrivo il passaggio [...]. Tant'è che forse mi contraddico, ma la verità [...] non la contraddico mai. Se la mia anima potesse stabilizzarsi, non mi saggerei, mi risolverei; essa è sempre in tirocinio e prova (*Del pentirsi*, III, 2, p. 1067).

Attilio Scuderi

Troviamo qui insieme la parresia antica, il tirocinio scettico, l'esperimento pirroniano e la sospensione della verità, nella loro formulazione più nitida.

Per concludere. Le due radici classiche, materialistica e scettica, del pensiero libertino, ci permettono di leggere, a contrario, un tempo come il nostro che spesso si dice – ama definirsi – materialista, scettico e libertino: ma forse è solo cinico, ma del cinismo del denaro e dell'ipocrisia tardo-borghese. È dunque oggi prezioso e irrinunciabile questo umanesimo libertino, che pratica forme di libera parola, aborre la crudeltà, non lesina critiche al potere e alle servitù volontarie, che difende la libertà individuale con tutte le proprie forze ma sa – come ci ricorda Montaigne – che in ogni uomo è custodito il mistero dell'intera umanità.

Qualcosa che a chi ama oggi negare per negare, come va pateticamente di moda, andrebbe, quotidianamente, libertinamente, ricordato.