

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI BOLOGNA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA  
(XVIII ciclo)

**L'immaginazione, i demoni e il dubbio  
Demonologia e scetticismo in Pierre Bayle**

(Storia della filosofia M-FIL/06)

Relatore

Prof. Pietro Capitani

Presentata da

Tommaso De Lorenzis

Coordinatore

Prof. Walter Tega

2005-2006

## INDICE

INTRODUZIONE.....	3
CAPITOLO 1 – DEMONOLOGI E LIBERTINI	
1.1 Gli ultimi dubbi di uno scettico: <i>Réponse aux questions d'un provincial</i> e questioni storiografiche.....	11
1.2 La critica della magia: libertinismo naudeano e gnoseologia postcartesiana.....	28
1.3 Teoria della conoscenza e ordinamento politico: la demonologia di Jean Bodin e la magia di Gabriel Naudé.....	44
CAPITOLO 2 – DEMONI, STREGHE E POSSEDUTE TRA <i>ARS HISTORICA</i> E CRITICA DELLA METAFISICA	
2.1 Immaginazione, <i>procédure criminelle</i> e <i>ars historica</i> .....	71
2.2 Diavolo e demoni tra critica storica e critica della metafisica.....	87
2.3 Immaginazione, demoni e Intelligenze intermedie nella polemica anti-spinoziana.....	108
CAPITOLO 3 – LA FILOSOFIA DELL’IMMAGINAZIONE	
3.1 Il malebranchismo <i>ruiné</i> .....	135
3.2 Osservazioni conclusive: critica del malebranchismo, errore d’immaginazione e coscienza errante.....	158
BIBLIOGRAFIA.....	180

## Introduzione

A partire dagli anni Sessanta del Novecento, gli studi su Pierre Bayle hanno registrato uno sviluppo rilevante, inaugurato dal filone storiografico della cosiddetta *redécouverte* neo-calvinista (Labrousse, 1963). Mezzo secolo più tardi, la ricerca intorno al cangiante pensiero del filosofo di Rotterdam sembra definitivamente uscita dalle secche, dove i propugnatori dell'ateismo bayliano si opponevano agli assertori di una lettura incentrata sulla «sincerità» fideistica. I lavori più recenti restituiscono una complessità che supera le tradizionali opposizioni tra irreligiosità pre-illuministica e dubbio devoto, tra «scetticismo» e «dogmatismo». Anche gli studi dedicati ai rapporti della variegata produzione bayliana con le dottrine teologiche del tempo tendono a sganciarsi dall'interpretazione *diacronica*, propugnatrice di un presunto abbandono del malebranchismo, nel segno d'un avvicinamento alla prospettiva *port-royaliste*. Nemmeno il supposto ateismo continua a essere presentato come un orientamento univoco, definibile sulla base delle conclusioni delle *Pensées diverses sur la comète* o delle spregiudicate confutazioni del *Dictionnaire historique et critique* (Cantelli, 1969). Tra le pieghe delle opere minori, ad esempio nelle pagine della *Réponse aux questions d'un provincial*, sono stati individuati passaggi che lasciano supporre un'angolatura teorica differente da quella dell'«athéisme positif». Si è visto come – proprio attraverso una lettura della terza parte della *Réponse* – sia possibile individuare un «ateismo scettico», paragonabile a una forza “media” tra «ateismo di sistema» e fideismo, o – meglio – associabile a un'altra forma critica, più “moderata” e di stampo deistico (Paganini - Benitez, 2002). Eppure il pensiero di Bayle rimane sfuggente e neppure l'ipotesi, secondo cui lo scetticismo costituirebbe una sorta di «terza via», tra ateismo e teologia, può considerarsi definitiva. L'esitazione scettica viene assunta, così, come uno strumento sospeso tra i due termini della dicotomia. Rivolto verso gli assiomi della ragione, tale atteggiamento sospensivo si trasformerebbe in arma del fideismo e, quindi, in prodromo dell'“irragionevolezza” devota o addirittura del fanatismo; se, all'opposto, assume le caratteristiche di strumento anti-dogmatico, allora dovrebbe creare le premesse di una conclusione apertamente anti-religiosa (Mori, 2004). Secondo la lettura in questione, l'irreligiosità bayliana coinciderebbe con una moderna riproposizione del pensiero stratonico, presentato

nelle forme di un «malebranchisme radicalisé», in cui l'affermazione dell'inderogabile centralità delle leggi della natura finisce per determinare la negazione del finalismo creazionistico e di un'intelligenza trascendente (Mori, 1999). La storiografia filosofica, inoltre, è andata arricchendosi dell'analisi applicata alle tecniche retoriche tipiche di quelle «procédures dis/simulatoires», che costituirebbero un tratto imprescindibile della cultura occidentale, in generale, e del *libertinage érudit*, nello specifico (Cavaillé, 2002). In tal senso si sono orientate le ricerche sviluppatesi intorno ai quaderni dell'Università di Saint-Étienne.

Tuttavia quest'imponente incremento degli studi non esaurisce lo spettro delle questioni rimaste insolte, il cui approfondimento è integrabile con i risultati delle ricerche appena menzionate. La critica bayliana della superstizione e delle pratiche magico-stregonesche, che caratterizza uniformemente la produzione dello scettico di Carla, tende a soffermarsi sui rapporti tra motivi libertini e influssi malebranchiani, o sul senso recondito delle comparazioni, spesso reticenti e polemiche, che legano tra loro questi due filoni. Oggetto d'interpretazioni discordanti, il legame in questione acquisisce uno specifico rilievo, utile ad accertare la natura delle strategie di confutazione dispiegate da Bayle. Ci si è interrogati sul senso della simultanea presenza, nelle *Pensées*, degli orientamenti del cosiddetto «illuminismo cristiano» e delle tendenze del libertinismo, incorrendo in soluzioni esplicitamente discordanti. Se alcune interpretazioni hanno accentuato i caratteri della polemica anti-occasionalistica, altre letture hanno colto gli elementi di consonanza, insistendo sulla centralità della cosiddetta «rivelazione morale» (Paganini, 1980). Si è provato a circoscrivere l'influsso, esercitato dal *libertinage érudit* sulla determinazione della critica della superstizione, a tre ambiti principali: alla teoria della doppia verità, e quindi al problema del rapporto tra fede e ragione; alla confutazione *historique et critique* delle pratiche magico-stregonesche; all'affermazione dell'autonomia epistemologica della storia come disciplina, in rapporto al progredire dei dibattiti post-cartesiani intorno ai criteri di conoscenza (Borghero 1983; Bianchi, 2002). Tuttavia la storiografia filosofica ha considerato solo marginalmente l'attività ingannatrice e falsificante che Bayle attribuisce, in linea con le indicazioni proto-fisiologiche esposte nel secondo libro della *Recherche de la Vérité*, alla facoltà immaginativa. Nel presente lavoro abbiamo cercato d'individuare i principali tratti

della concezione bayliana dell'*imagination*, questione tematizzata – fino a oggi – in relazione ad argomenti più generali come la debolezza della natura umana o la teoria dell'errore. La trattazione dell'argomento ha messo in luce delle specificità legate al rapporto tra immaginazione e *diablerie*, e al profilo stabilmente critico assunto dal filosofo di Rotterdam in merito agli effetti ingannatori prodotti dall'azione immaginativa. In questo quadro generale, assumono rilievo alcuni capitoli della prima parte della *Réponse*, comunemente giudicata alla stregua d'una ponderosa appendice in cui sarebbero raccolte molteplici curiosità d'ordine storico-letterario (Bost, 2006). Tuttavia proprio in questo luogo Bayle – in discontinuità con la tradizionale rappresentazione, che tende a dipingerlo come un teorico della tolleranza – sostiene la necessità di perseguire penalmente varie tipologie di stregoni. Insieme alla *sorcellerie* fraudolenta e a quella *véritabile*, il cui fondamento di "realtà" Bayle non arriva mai a mettere in discussione, anche la «sorcellerie imaginaire» è coinvolta in una dura condanna. Non solo i veri stregoni, quelli cioè che avrebbero *effettivamente* stipulato un patto con Satana, o coloro che approfittano della credulità popolare, ma gli stessi creduli, quanti indulgono nel «plaisir du songe» e nelle fantasie *sabbatiques*, sono degni, secondo l'ultimo Bayle, del «dernier supplice». Immaginazione e *diablerie*, dunque, confermando la natura metamorfica del pensiero bayliano, dividono gli interpreti tra chi accentua la natura anti-persecutoria del *Dictionnaire* e chi – all'opposto – mette in discussione la reale portata di quest'attitudine demistificante (Trevor-Roper, 1967). Per quanto gli attuali orientamenti storiografici tendano a rilevare i limiti della tolleranza bayliana, soprattutto rispetto alla «logica» del teologo *politique* e alla conseguente ipotesi d'una società di atei, non trova adeguata attenzione il rapporto tra orientamenti anti-repressivi ed errori d'immaginazione (Gros, 2004).

Abbiamo seguito il filone della polemica anti-immaginativa considerando le molteplici forme che essa assume nell'opera di Bayle e valutando il rapporto con le principali fonti da cui prende le mosse. Nel caso del malebranchismo le due prospettive si confondono e, così, la requisitoria contro l'immaginazione assume le caratteristiche di un'argomentazione polemica, volta a confutare la coerenza della «teologia razionale». Da questo punto di vista, i capitoli iniziali della *Réponse* offrono un esempio di originale acquisizione tanto del *libertinage érudit*, quanto della teoria proto-fisiologica esposta nella *Recherche*. La sostanziale

adesione al «razionalismo critico» naudeano, ribadita da numerose voci del *Dictionnaire*, pur con peculiari tratti di atipicità, lascia il campo a una confutazione che si spinge fino ad avvalersi, strumentalmente, della tradizione storiografica d'ispirazione demonologica. Nello scritto del 1703, Bayle si colloca in contrasto con la critica di Gabriel Naudé, non per ripristinare la supremazia della prospettiva tradizionale, bensì per accentuare la portata delle obiezioni rivolte al sapere magico. Lo stesso Zoroastro, eletto nell'*Apologie* naudeana a simbolo di un sapere coincidente con la teologia e l'*ars politica*, diventa nella *Réponse* un antecedente lontano dell'eresia manichea e, al tempo stesso, un maestro d'"impostura", ispiratore di quanti, attraverso conoscenze oscure, cercano di condizionare l'autonomia e l'assolutezza del potere politico. Considerata sia a partire dalle analogie più esplicite, sia sotto il profilo dei riferimenti ellittici e allusivi (Gouverneur, 2004), la relazione tra Naudé e Bayle parrebbe risolversi, quindi, in un'aperta contraddizione. Il superamento della prospettiva libertina intreccia la questione complessiva della costruzione del sapere in riferimento all'azione politica, nel momento in cui il filosofo di Rotterdam opterebbe per una revisione degli strumenti culturali utili a produrre il disciplinamento e il controllo dei soggetti su cui si dispiega l'esercizio del potere. Al ministro naudeano, capace di utilizzare l'immaginazione come strumento per controllare la natura *mélancolique*, si sostituisce ora una minoranza «saggia e venerabile», sostenitrice di una religiosità essenziale e post-teologica. *Liberando* la ragion di Stato dall'eterodirezione magico-religiosa e dalla frequentazione con un sapere degli *arcana imperii*, Bayle procede a fondare il potere monarchico sulla garanzia della pace, sulla de-politicizzazione dei conflitti confessionali e sulla libertà di coscienza, garantendo a un tempo la perseguibilità penale dei soggetti che, a causa dei loro particolari errori conoscitivi, si pongono fuori dai legami sociali, negando l'universalità delle leggi morali. La *Réponse*, dunque, offre un esempio di affinamento degli strumenti di estensione del controllo e della costruzione del consenso, che implica in prima istanza il superamento del libertinismo e di una teoria della conoscenza ancora ispirata da motivi immaginativo-melanconici, e in secondo luogo la radicalizzazione del dettato malebranchiano, con l'intento di superare le posizioni anti-persecutorie dell'Oratoriano, consentendo l'azione giudiziaria nei confronti di quanti si lasciano soggiogare dalle visioni oniriche e dalle illusioni dell'immaginazione.

La reticenza manifestata da Bayle nei riguardi della demonologia di Bodin rappresenta un'anomalia rispetto alla critica dei casi di *possession diabolique*, ricorrente negli articoli del *Dictionnaire* e perfino all'inizio della lunga trattazione della *Réponse*. Nella vaghezza polemica ostentata rispetto ai presupposti onto-teologici che sostengono la concezione demonologica bodiniana, abbiamo creduto di cogliere la sostanziale accettazione di un ordinamento della conoscenza, i cui diversi ambiti rispondono a specifiche sfere giurisdizionali. La fondazione dell'autonomia epistemologica della storia come disciplina, perseguita in linea con l'opposizione post-cartesiana al riduttivismo gnoseologico, pone al centro del discorso la figura del giudice, alla quale Bayle riferisce costantemente l'azione indagatrice e valutativa dello storico.

L'indipendenza del sapere storiografico dalle ipoteche retoriche e il rifiuto delle superstizioni magico-stregonesche rappresentano le due direzioni tematiche su cui si articola la critica dell'immaginazione. La *diablerie* presenta un'evidente particolarità, rispetto ai fattori che rendono fazioso e inattendibile un resoconto storiografico: essa è una falsa credenza, associabile all'azione ingannatrice dell'immaginazione, diffusa tanto nella «*république des lettres*» quanto nel «*petit peuple*», presente sia nel pensiero di Bodin, sia nell'immaginario superstizioso degli abitanti delle campagne. L'ossessione per la magia e le pratiche stregonesche ha posto al centro della ricerca il problema della «*procédure criminelle*», più volte richiamata per descrivere le tipologie del metodo storiografico. Nelle pagine del *Dictionnaire* si sviluppa un uso articolato della metafora, ove alle varie figure del processo penale vengono associati agli "attori" che interagiscono nel processo d'accertamento della verità storica. Definito «*ministre de la Justice*» e «*ministre public de la Vérité*», lo storico bayliano deve essere provvisto delle stesse qualità che sono richieste al buon magistrato: ovvero dell'obiettività e della capacità di discernere. All'opposto di questa nuova metodologia di ricerca documentaria si colloca la storiografia retorica o partigiana, i cui esponenti sono paragonati agli avvocati di parte. Se il "giudice-storico", infatti, è il promotore della nuova autonomia epistemologica della disciplina, l'"avvocato-storico" incarna le inclinazioni pirroniane e la concezione ciceroniana e letteraria della storia. Ancora una volta, Bayle manifesta il rifiuto per i prodotti dell'attività immaginativa che – in questo caso – non riguardano i *dérèglements* dello spirito, bensì le invenzioni della retorica. L'intreccio tra

memoria e immaginazione, ovvero il sovrapporsi di funzioni che dovrebbero presiedere a differenti ambiti del sapere umano, costituisce una minaccia per l'indipendenza della storia e per la sua autonomia "giurisdizionale". Il disprezzo bayliano per il linguaggio letterario, ritenuto uno dei principali strumenti di divulgazione dell'errore e della superstizione, è espresso chiaramente nelle pagine delle *Pensées diverses sur la comète*, in cui al poeta è direttamente riferita la capacità evocativa propria dello stregone. L'allegoria "forense" trova il suo compimento nella condanna con cui, nel *Dictionnaire*, lo storico Antoine de Guevara, manipolatore di documenti, partigiano e retore, viene considerato degno del «châtiment des profanes et sacrilèges». La dura requisitoria contro la storiografia, faziosa e "immaginativa", sembra anticipare il severo giudizio con cui, in seguito, saranno liquidati gli involontari sostenitori della «sorcellerie imaginaire».

L'applicazione delle nuove procedure storiografiche a celebri episodi di «*possession diabolique*» segna l'argomentare demistificante del *Dictionnaire*. Negli articoli «Grandier (Urbain)» e «Brossier (Marthe)», la polemica si appunta su casi d'invasamento relativamente recenti, presentati come spettacolari e grottesche rappresentazioni del "diabolico", architettate per motivi politici e ragioni fin troppo umane. In questi luoghi del repertorio «storico-critico», l'impiego della prospettiva anti-demonologica risulta evidente e il vaglio delle testimonianze diventa il principale strumento per denunciare l'impostura celata dalla *diablerie*. Eppure, nella ricostruzione della tragica vicenda che vede coinvolto il curato Urbain Grandier, sono già presenti le tre forme di *sorcellerie* che troveremo nella *Réponse*. Attraverso il consueto intreccio di citazioni, Bayle trova il modo d'introdurre i pareri medici che, contestando la realtà stessa della *diablerie*, tendevano ad attribuirle alle «*suffocations de matrice*» e agli «*ardeurs violentes et sales*». I fatti di Loudun, dividendo il *milieu* intellettuale francese tra colpevolisti e innocentisti, "possessionisti" e "anti-possessionisti", pongono al centro del dibattito fisio-gnoseologico il potere della «*force d'imagination*». La letteratura medica, scettica e anti-demonologica, sulla «*possession diabolique*» riconduce la follia alla facoltà immaginativa, attribuendo a questa un ruolo di fattore ottenebrante. Pur in contesti del tutto differenti, ritroveremo un'analogia impostazione del problema sia nella *Recherche de la Vérité* di Malebranche, sia nella *Réponse aux questions d'un provincial*. L'incombenza di pensieri in cui



albergano la follia e l'«*erreur d'imagination*», porta – secondo i negatori della *diablerie* – a confondere un «*souris dans les ténèbres*» con un demone, un gatto che salta su un letto con un mago, le *appréhensions* con le *visites* e, soprattutto, i *songes* con le *visions*. Forza produttrice di convinzioni errate e contagiose, l'immaginazione è descritta come un fluido trasmesso da spiriti «très susceptibles d'impression». Dall'antipossessionista Marc Duncan a Bayle, l'accostamento tra effetti dell'immaginazione e allucinazioni, o distorsioni cognitive in senso lato, sembra mantenersi immutato. L'esame della pubblicistica “conservatrice” ha confermato la rilevanza del problema. Nel tentativo di difendere la realtà del maligno, i *possessionistes* contrasteranno le teorie mediche, riconoscendo all'immaginazione la capacità di produrre visioni in assenza di enti corrispondenti, ma riducendone fortemente la portata ingannatrice. Per loro, infatti, l'immagine d'un oggetto è una semplice copia e non può mai essere un riflesso distorto. Gli autori tradizionalisti e ortodossi, quindi, scindono quel nesso tra immaginazione e menzogna, che era sostenuto dai critici della *diablerie* e dai filosofi meccanicisti, e negano in tal modo la stessa possibilità di un errore d'immaginazione. Nella *Réponse* Bayle sceglierà di affrontare il complesso problema del rapporto tra «*imagination démoniaque*» e *folie*, giungendo a conclusioni ben più estreme di quelle a cui erano pervenuti i medici scettici impegnati a interpretare gli accadimenti di Loudun. All'immaginazione, infatti, viene riconosciuta una pericolosità superiore alla follia, in virtù della sua condizione “transitoria” e complementare, almeno in parte, con il funzionamento delle altre facoltà.

Insieme alla demistificazione *historique et critique*, la teoria dell'*imagination* e il suo rapporto con la *diablerie* investono il campo della polemica anti-metafisica. Nella confutazione dello spinozismo, la cosiddetta obiezione spiritistica e demonologica permette a Bayle di riportare al centro delle ontologie moniste quelle credenze magico-superstiziose che i propugnatori del determinismo anti-creazionista ritenevano di aver definitivamente confutato. Come nella critica dello spinozismo, così nella confutazione della filosofia malebranchiana, la “radicalizzazione” delle teorie esposte nella *Recherche* porta Bayle a respingere quel profilo tollerante esplicitamente assunto da Malebranche in relazione alla perseguibilità della *sorcellerie*. L'accentuazione del ruolo conferito alle norme universali della ragione morale finisce per associare l'«*erreur d'imagination*» al

peggiore dei peccati. Ciò che nella prospettiva occasionalistica è un inganno giustificabile, in quanto riconducibile a disfunzioni psico-fisiologiche, diviene nella *Réponse* la peggiore delle colpe: tuttavia questo “delitto”, la cui intenzione equivale al compimento del misfatto stesso, s’inscrive nella doppia accezione semantica che il termine «conscience» assume in Malebranche. Da un lato la coscienza funge da “deposito” degli universali morali, finendo per essere investita da una vera e propria forma di divinizzazione; dall’altro è «fausse conscience», premessa del condizionamento ingannevole dell’opinione e della falsa credenza. Bayle accentua la divaricazione tra i due significati, rappresentando l’«erreur d’imagination» come un peccato non *della* coscienza, bensì *contro* la coscienza. Questo tipo di argomentazione, presente nella *Réponse*, funge da preambolo alla strategia ritorsiva e neo-stratonica svolta nella *Continuation des Pensées diverses*, e indica, nel contempo, un “aggiornamento” delle pratiche coercitive esercitate, agli albori dell’età dei Lumi, sulle forze più oscure della mente umana.

## CAPITOLO 1

### DEMONOLOGI E LIBERTINI

#### 1.1

#### **Gli ultimi dubbi di uno scettico: *Réponse aux questions d'un provincial* e questioni storiografiche**

Sorta quasi inspiegabilmente alla fine del secolo XV, l'ossessione per il "diabolico", che per circa centocinquanta anni era gravata sull'Europa, scompare, altrettanto inspiegabilmente, nella seconda metà del Seicento. In Francia il delitto di *sorcellerie sabbatique* è abolito da Colbert nel 1672 e, nell'aprile dello stesso anno, una sentenza del Consiglio di Stato sospende, in tutta la provincia della Normandia, le pene detentive comminate per il reato suddetto. Nello stesso periodo, in Inghilterra si registra la produzione di una letteratura esplicitamente avversa alla cosiddetta «stregomania», e Francis Osborne ha modo di considerare come il «maggior sortilegio [vada] cercato nell'ignoranza dei giudici, nella malvagità dei testimoni o nella stupidità dei poveri accusati»: dieci anni prima, una simile considerazione sarebbe costata la vita a colui che avesse avuto l'ardire di formularla pubblicamente<sup>1</sup>. Perfino la Chiesa di Roma, che aveva contribuito più d'ogni altra istituzione alla genesi e alla diffusione della psicosi collettiva, si conforma a una condotta prudente in materia di *diablerie*. I tempi di Krämer e Sprenger, della *Summis desiderantes affectibus* e del *Malleus maleficarum*, sono definitivamente tramontati.

Nella prima parte della *Réponse aux questions d'un Provincial*, pubblicata alla fine del 1703, Pierre Bayle non sembra interessato a registrare la novità del periodo, allorché, rivolgendosi all'immaginario destinatario dell'opera, afferma:

Vous savez qu'en plusieurs Provinces de France, en Savoie, dans le Canton de Berne, et en plusieurs autres endroits de l'Europe, on ne parle que de sorcelleries, et qu'il n'y a ni petit bourg ni hameau, où quelqu'un ne soit réputé sorcier. Les contes d'apparitions, et de maléfices sont infinis<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. H. Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth Century, the reformation and social change, and Others Essays*, London, Macmillan, 1967 (tr. it. *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 134-242-245).

<sup>2</sup> P. Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, I, § XXXIV, in *Œuvres diverses* (da ora OD), vol. III, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1970, p. 559.

Le credenze superstiziose, dunque, permangono e continuano a soggiogare le menti, nonostante i roghi abbiano smesso di ardere. In queste note introduttive, la disamina delle pratiche inquisitorie viene trascurata e le procedure di demistificazione *historique et critique* momentaneamente accantonate. Conservando la prospettiva del *Dictionnaire*, infatti, sarebbe stato inconcepibile per qualsiasi cronista non registrare un'epocale rottura con il passato e non documentare la sospensione della prassi coercitiva esercitata dalle autorità religiose e dai tribunali civili. Una simile omissione, quindi, può essere interpretata presupponendo la volontà di approfondire l'analisi delle alterazioni conoscitive, della coscienza errante e dei diritti che le competono. In tal senso, la *diablerie*, in quanto insieme di false convinzioni che distolgono la ragione dal "vero", continua, indipendentemente dal funzionamento dei dispositivi giudiziari, a rivestire una funzione centrale nella definizione di quella «teoria dell'errore» che è, al tempo stesso, rovescio e presupposto di ogni gnoseologia.

Sono diciannove su sessantasette i capitoli che, nella prima parte della *Réponse*, Bayle dedica a *magie e sorcellerie*, alternando digressioni sull'antichità a riflessioni sul presente. Si tratta di un'unità tematica di rilievo, che costituisce l'ultimo, organico, pronunciamento del filosofo di Rotterdam su *diablerie, enchantements e possession démoniaque*. La storiografia filosofica ha preferito indagare altri aspetti della *Réponse*, prediligendo gli interventi su teodicea, aporie teologiche, ateismo, morale extrareligiosa, e i passaggi dove viene ripresa la polemica con Jurieu e sviluppata la controversia con i teologi *rationaux*. Siffatte questioni, com'è noto, hanno prodotto interpretazioni discordanti, che riflettono sul piano storiografico la caratteristica divergenza tra obiettivi e tecniche dell'esposizione, tra «le souci de publication de la vérité» e «celui de sa protection par l'élaboration de procédures dis/simulatoires justifiables», tra «une éthique de la publication et de la circulation du savoir» ed «une éthique de sa réservation prudentielle», contraddizione strutturale che – secondo Jean Pierre Cavaillé – rappresenta «un élément fondamental de la culture occidentale»<sup>3</sup>. Ultimo dei riformatori religiosi o, al contrario, «capo spirituale dell'illuminismo» – come lo definì Ernst Cassirer – Pierre Bayle rimane un «Proteo sfuggente» in perenne metamorfosi a seconda delle esigenze, spesso militanti, che i tempi dettano<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations*, Paris, Champion, 2002, pp. 371-372.

<sup>4</sup> L'immagine utilizzata da Crousaz ha il pregio di descrivere, con lucida preveggenza, quella plastica disponibilità con cui il pirronismo di Bayle si offrirà ai molteplici sforzi esegetici. La storia della storiografia bayliana è stata, almeno agli inizi, una lunga teoria di pronunciamenti prescrittivi accomunati dalla medesima tensione a escludersi vicendevolmente. L'ateismo bayliano, sostenuto dai *philosophes*, riscontrato da Hume e celebrato proprio da Crousaz, è inconciliabile con quel «baylismo di fatto»,

Innanzi a temi di così rilevante portata, alcuni scritti della silloge bayliana finiscono inevitabilmente per risultare – almeno a prima vista – «curieux, perdus dans des coins reculés», o riproposizioni di argomenti già esposti nelle *Pensées diverses* e nel *Commentaire philosophique*<sup>5</sup>. L’attenzione dello scettico di Carla per il “diabolico”, riferita generalmente alla progressiva emancipazione della ragione dalle catene della credulità e, con buona probabilità, dai vincoli della religione, non è stata colta nella sua una tensione contraddittoria, caratterizzata perfino da pronunciamenti perentori ispirati, in alcuni casi, da necessità censorie<sup>6</sup>. In altre parole, si è scelto d’inscrivere la confutazione della *diablerie* nella polemica contro idolatria, stregoneria e occultismo, ritenuta, a sua volta, premessa di conclusioni ateistiche o, all’opposto, espressione di un cristianesimo “illuminato” impegnato in un incessante sforzo di emancipazione della religione dai retaggi della superstizione e della mentalità pagana. Eppure, Bayle indugia regolarmente sulla presenza del “diabolico” nel mondo e nella storia, variando, dalle *Pensées diverses* al *Dictionnaire*, dalle «Nouvelles» alla *Réponse*, le modalità di analisi critica. La genesi dell’idolatria, la demistificazione di celebri casi di *possession* e l’accostamento dell’invasamento demoniaco alle alterazioni conoscitive prodotte da sogno e immaginazione rappresentano i tre aspetti dell’interesse bayliano per il sovrannaturale luciferino. È comprensibile che, innanzi alla varietà degli approfondimenti eruditi, si sia preferito non considerare la confutazione della *diablerie* un tema specifico, bensì riferirla ad argomenti più generali e associarla ora alla concezione malebranchiana di un dio ordinatore e di un universo regolato da leggi necessarie e universali, ora alla fenomenologia dell’esperienza religiosa tracciata dal

---

individuato due secoli più tardi da Dibon e dalla scuola della *redécouverte*, che è sinonimo di «protestantesimo illuminato». Una riflessione sulla storiografia bayliana dovrebbe definire una «sistemica» capace di includere e relazionare le differenti soluzioni. In tal senso, la lettura di Feuerbach, evidenziando il processo di progressiva emancipazione della filosofia dalla religione, senza accentuarne gli aspetti riferibili all’affermazione del carattere fenomenico o ideale della scienza fisica, rimane, nonostante le successive acquisizioni critiche, un riferimento, spesso sottovalutato, utile per definire un approccio storiografico libero da classificazioni troppo rigide. Cfr. L. Feuerbach, *Pierre Bayle. Ein Betrag zur Geschichte der Philosophie und Mescheit*, in Id., *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, vol. 13, 1960-1963, pp. 141-142.

<sup>5</sup> Cfr. E. Labrousse, «Introduction historique» in P. Bayle, OD, vol. III, cit., p. VIII. Un rapporto diretto tra la prima parte della *Réponse* e le opere degli anni Ottanta, soprattutto in materia di astrologia giudiziaria, è rilevato anche da Hubert Bost, che fornisce un elenco dei principali temi affrontati nel testo senza rilevarne tuttavia un’apprezzabile originalità sul piano dei contenuti argomentativi: «Bayle s’attarde en particulier sur des sujets qui l’ont toujours passionné comme les auteurs pseudonymes, les correction des fautes des ouvrages, les prophéties et prédications, les hérétiques, la substance pensante et l’immortalité de l’âme, la politique et le despotisme, la possession, la sorcellerie et la magie, les mercures et gazettes, les citations». Cfr. H. Bost, *Pierre Bayle*, La Flèche, Fayard, 2006, pp. 473-475; sugli ultimi scritti di Bayle si veda in particolare il XV capitolo «“Il n’y a rien de plus doux que la liberté”», pp. 465-497.

<sup>6</sup> «Il massimo rappresentante francese dello scetticismo, Pierre Bayle, lasciò il mito della stregoneria esattamente come l’aveva trovato», H. Trevor-Roper, *Protestantesimo*, cit., p. 227.

*libertinage érudit*<sup>7</sup>. Secondo le interpretazioni più accreditate, Bayle riprenderebbe con regolarità le argomentazioni libertine contro credulità, superstizioni, stregoneria e *possession*, mutuandole da Guy Patin, Gabriel Naudé, Cyrano de Bergerac, e applicandole col triplice scopo di sostenere l'origine storica dei culti idolatrici, combattere gli *erreurs populaires* e le *opinions communes*, e affermare «une grande tolérance à l'égard de ce phénomène»<sup>8</sup>. Così, il problema dell'origine dei culti idolatrici e degli oracoli pagani è ricompreso nella formulazione dell'ateismo virtuoso<sup>9</sup>. La ricostruzione demistificante dell'*épidémie démoniaque* interseca la fondazione della storia come sapere retto da una certezza distinta dall'evidenza della ragione speculativa; e le riflessioni su *sorcellerie*, *songe* e *imagination* testimoniano una ricezione apparentemente fedele della fisiologia malebranchiana, propedeutica all'affermazione dell'idea di tolleranza<sup>10</sup>. Infine, ognuno di questi temi si dispone sullo sfondo della secolare *querelle* connessa alla determinazione dell'atteggiamento del pensatore di Carla in materia di fede, questione imprescindibile nella lettura del *corpus* bayliano e, in particolare, delle ultime opere nelle quali si è soliti cercare quella parola “definitiva” che continua a sfuggire.

Nel dicembre del 1701, viene pubblicata una seconda edizione del *Dictionnaire*, parzialmente rivista e arricchita da quattro *Eclaircissements*, che rende conto delle preoccupazioni dell'ultimo Bayle. In questo scorcio di primo Settecento, la principale

---

<sup>7</sup> Sull'accostamento presente nelle *Pensées diverses* tra «l'argomentazione geocentrica di Malebranche» e «la fenomenologia religiosa tracciata da Hobbes e i libertini» in nome del progredire di un autentico «illuminismo cristiano», rimandiamo a G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 95. Sempre sul medesimo argomento ma in un'ottica del tutto differente – ovvero riguardo all'impossibilità del «nuovo razionalismo cristiano, quello di un Cartesio, di un Malebranche e anche di un Arnauld di reggersi come cristiano» –, cfr. G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Roma-Bari, Laterza, 1969, p. 50.

<sup>8</sup> Lorenzo Bianchi classifica gli influssi esercitati dalla tradizione libertina sul pensiero bayliano distinguendoli in tre ambiti principali: «celui de la Théorie de la double vérité, lieu au thème du fideisme, celui de la critique à la magie et à la sorcellerie et, enfin, celui de la critique historique, qui renvoie à un problème plus général de méthode historique», cfr. L. Bianchi, *Pierre Bayle e le libertinage érudit*, in AA. VV., *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières: le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle* (Actes du colloque international, Nimègue, octobre 1996), Amsterdam-Maarssen, Holland University Press, 1998, pp. 251-267, in particolare le pp. 256-262.

<sup>9</sup> Cfr. P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, § LXI, § LXII, § LXIII, § LXVIII, § CXIII, § CXIV, OD, III, cit., pp. 41-43, 45-46, 75; Idem, *Pensieri sulla cometa*, tr. it. di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 114-119, 125-127, 158. Rimandiamo ai luoghi dove viene presa in considerazione l'azione esercitata dai demoni nella nascita e nella diffusione delle credenze superstiziose e ai paragrafi in cui viene formulata – mediante l'espedito cautelativo della ripetizione di un argomento altrui – l'idea dell'ateismo virtuoso. Ricordiamo che, nelle *Pensées*, in accordo con le posizioni della teologia cristiana, l'influenza del Demonio è apparentemente considerata la causa principale dei culti idolatrici. Tuttavia l'impiego di questo motivo risulta del tutto provvisorio e viene abbandonato, di conseguenza, a vantaggio di un'interpretazione storica d'ispirazione libertina.

<sup>10</sup> Cfr. P. Bayle, *Réponse*, § XXXIV, I, OD, III, pp. 559-562.

urgenza del lavoro di revisione sembra essere quella di preservare lo scetticismo dagli attacchi dei dottori protestanti. Il rapporto tra etica e ateismo, e i dubbi sollevati sulla coerenza dei sistemi teologici, con particolare riferimento all'annosa questione dell'origine del male, costituiscono gli oggetti di controversia rispetto ai quali la seconda edizione del *Dictionnaire* e alcuni articoli della *Réponse* avrebbero dovuto dissipare gli equivoci e ridurre i margini di ambiguità. Risulta paradossale che il pirroniano, capace di riproporre le obiezioni dei manichei contro il provvidenzialismo ortodosso, il dualismo cartesiano contro la metafisica monista, e la logica aristotelica contro Descartes e Spinoza, si presenti agli albori del secolo XVIII con l'intento di *éclairer* taluni ambigui aspetti di un pensiero che, di lì a poco e malgrado le ripetute professioni di fede, sarà giudicato empio antesignano dell'ateismo moderno. Il paradosso è reso ancora più incongruente dal fatto che, in anticipata dissonanza con ben altre *Lumières*, gli *Eclaircissements* affermano l'autorità dei misteri evangelici a scapito delle verità che procedono dal «lume naturale». Nella postilla dedicata all'eresia del doppio principio, Bayle celebra una completa «sottomissione dell'intelletto all'obbedienza della fede», indicando «un amore per la verità» religiosa, scevro da ogni esigenza di comprensione razionale<sup>11</sup>. La medesima tensione è espressa dall'inserimento, nell'articolo «Pauliciani», di una nota volta a smentire le accuse circa presunte finalità anti-religiose occultate tra le righe del *Dictionnaire*. La conclusione della *remarque* (L) suona come una dichiarazione d'intenti, con cui si vuol sostenere l'incomprensibilità razionale dei dogmi e denunciare il carattere, vacuo e capzioso, delle obiezioni filosofiche, dimostrando l'infondatezza delle accuse mosse dal concistoro della chiesa vallona e da importanti settori della comunità ugonotta in esilio<sup>12</sup>.

La seconda edizione del *Dictionnaire* fornisce validi argomenti a quanti ritengono che lo scetticismo del pirroniano di Rotterdam volga progressivamente, dopo un'iniziale adesione ai contenuti della teologia malebranchiana, verso un fideismo coltivato in accordo con la prospettiva *port-royaliste*<sup>13</sup>. Il Bayle che, nel 1701, opera una revisione

---

<sup>11</sup> Per il *Dictionnaire historique et critique* utilizziamo la quinta edizione del 1740, nella ristampa, in quattro tomi, del 1995. Si veda, dunque, P. Bayle, *Eclaircissement sur les Manichéens*, in *Dictionnaire historique et critique*, Genève, Slatkine Reprints, 1995, t. IV, pp. 630-641.

<sup>12</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Pauliciani», rem. (L), t. III, cit., p. 634.

<sup>13</sup> Per quanto riguarda l'interpretazione *diacronica* in virtù della quale a una condivisione delle prospettive del razionalismo cristiano subentrerebbe una matura inclinazione verso il pessimismo antropologico dei rigoristi, si veda A. Robinet, *L'aphilosophie de Bayle devant les philosophies de Malebranche et de Leibniz*, in AA. VV., *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, a cura di Paul Dibon, Amsterdam, Elsevier, 1959, pp. 48-65. Nonostante chi scrive tenda a condividere il giudizio con cui Gianfranco Cantelli liquida il filone storiografico della *redécouverte* neo-calvinista («Ci voleva l'ipersensibilità storica propria del nostro secolo per far nascere la leggenda di un Bayle calvinista ortodosso, anche se molto, forse troppo illuminato!», G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., p. 23), ci

del *Dictionnaire* sembra assillato dalla necessità di definire le fonti e gli obiettivi del dubbio pirroniano in rapporto alle verità della religione. Benché il risultato di questa revisione sia espresso da postille, note e inserimenti esplicativi, che dovrebbero ridimensionare, o addirittura cancellare, sospetti e perplessità, il senso ultimo dello sforzo continua a sfuggire. Agli argomenti del malebranchismo, impiegati nelle *Pensées diverses* e nel *Commentaire* per negare il carattere miracoloso delle comete, confutare gli oracoli pagani, “purificare” l’esperienza religiosa dai retaggi della superstizione, sostenere la virtù degli atei e la tolleranza religiosa, subentrano i principi teologici del rigorismo cattolico e riformatore. Il ribaltamento del punto di vista dovrebbe far pensare a una sofferta autocritica maturata a partire dalla diatriba che oppone Arnauld e Malebranche, e dalla lunga tenzone culturale ingaggiata con Jurieu. Alcuni pronunciamenti, inoltre, risultano contigui a certi passaggi del *Jugement* al punto che potrebbero sembrare redatti dalla stessa mano. L’insieme di questi elementi attesterebbe il particolare orientamento fideistico di Bayle, se non fosse per l’usuale abilità dimostrata dal filosofo di Rotterdam nell’assumere i punti di vista più diversi, per sostenerli tutti con eguale convinzione.

Ciò nonostante, una discordanza tra il testo e le fonti esiste, e si tratta di una divergenza importante, individuabile nel differente modo di concepire i rapporti tra fede e ragione. Se Jurieu e Arnauld distinguevano tra l’una e l’altra, senza per questo liquidare la funzione conoscitiva della seconda, Bayle lega la teologia agostiniana al dubbio integrale, definendo una contraddizione irriducibile tra fede e forme della conoscenza. Non si tratta più di accettare i misteri evangelici con un atto di piena sottomissione dell’intelletto, bensì di rinunciare ai principi della logica, «agli aforismi che nascono dalle nozioni comuni», ai dati del più ovvio buon senso e all’intelletto stesso. Teologia giansenistica e pirronismo possono essere considerati elementi di una sintesi culturale segnata da una cupa sfiducia nella natura umana, oppure termini di una

---

sembra opportuno distinguere la posizione di Élisabeth Labrousse da quella di altri interpreti, poiché solleva interessanti interrogativi sulla *sincerità* delle precisazioni operate dall’ultimo Bayle. La conclusione della studiosa belga, benché prossima a una lettura psicologica volta a cogliere la contraddizione che oppone un’interessata *adhésion de principe* alla sincera *attitude d’esprit*, pone il problema di un uso inflativo degli argomenti anti-razionalistici, al punto che il ricatto di una teologia «nella quale l’ossessione e la sottomissione verso Dio occupano tanto spazio che non resta posto per l’amore» rischia di condurre alla miscredenza. Cfr. É. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, t. 2, cit., p. 314. Sull’impostazione fideistica degli *Eclaircissements*, in cui sarebbe riproposta, con «rinnovato vigore», «la tesi di un’incommensurabilità tra le verità di fede e le verità di ragione», e definita l’essenza dell’esperienza religiosa come «ferma adesione alle verità rivelate», cfr. S. Brogi, *Teologia senza verità. Bayle contro i «rationaux»*, cit., p. 50.



relazione “reticente” che renderebbe il rigorismo stesso oggetto di confutazione<sup>14</sup>. Nella seconda eventualità, la combinazione tra teologia *port-royaliste* e critica del suo impianto gnoseologico diventa un’ulteriore occorrenza dello “stratagemma” mediante il quale, nelle *Pensées*, l’occasionalismo e il molinismo erano stati associati al libertinismo, al fine di negarne la compatibilità con la fede. D’altronde, già nella prima edizione del *Dictionnaire*, Arnauld è presentato nelle ambigue vesti di vittima eccellente della partigianeria controversistica. Le sue vicende biografiche, come pure i suoi indirizzi teologici, ripetutamente falsificati e distorti dagli scritti della propaganda molinista, diventano una dimostrazione calzante della necessità di applicare il pirronismo in materia di storia, confermandone al contempo l’imprescindibile “utilità” in materia di fede:

Il n’y a guerre de faits qu’on puisse réduire plus aisément au Pyrrhonisme Historique que cette Demande-ci: *L’Eglise a-t-elle désapprouvé, ou approuvé, que l’Ecriture fût lue par les Laïques en langue vulgaire?* Quelle pitié, qu’on ne puisse rien établir de ferme sur une telle Question, ni à l’égard de la négative, ni à l’égard de l’affirmative! Un Corps, qui se vante de l’infailibilité, ne devrait il pas être plus uniforme dans ses procédures?<sup>15</sup>.

Non esiste, infatti, miglior argomento per rigettare l’infallibilità della chiesa romana di quello fornito dalle dispute tra le varie fazioni:

Il faut se précautionner [...] afin de mieux soutenir le grand procès, et de mieux entretenir le Problème ou la *Question curieuse si Mr. Arnauld est hérétique?* Question étrange, et sur laquelle les Catholiques Romains prennent tous les jours, les uns l’affirmative, les autres la négative, impunément. Ce qui montre qu’il y a dans le genre humain une source d’Anarchie que l’on ne saurait boucher. Elle trouve principalement des conduits dans les Corps Ecclésiastiques; car puis que l’Eglise Romaine n’a point le secret de fixer la liberté de dire le oui et le non à l’égard des même choses, quelle autre Eglise le pourra faire? Les autres Eglises n’ont point comme celle-là des tribunaux que l’on reconnoisse infallibles. [...] On doit donc moins s’étonner que des Ministres Protestants s’entre accusent d’Hérésie dans des Livres imprimez, que de voir un grand Docteur de Sorbonne déchiré comme

---

<sup>14</sup> Il problema del rapporto tra la grazia e «le realizzazioni terrene dell’uomo» nel conseguimento della salvezza è la questione cruciale della teologia di Port-Royal, intorno alla quale il fronte giansenista perderà la sua unità. Ed è proprio sulla base di questo criterio che si è soliti distinguere, nella fazione *port-royaliste*, una corrente «centrista» e una «estremista», cfr. L. Verga, *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, Milano, Vita e Pensiero, 1972, p. 79. Sulla presenza della dottrina giansenistica nel primo Bayle, cfr. *Port-Royal dans les Nouvelles de la république des lettres de Pierre Bayle*, in J. Wagner [Ed.], *Journalisme et religion (1685-1785)*, New York, Peter Lang, 2000; rimandiamo inoltre a A. McKenna, *Pierre Bayle et Port-Royal*, in AA. VV., *De l’Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme* (Mêlanges en l’honneur d’Elisabeth Labrousse), Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996, pp. 645-664.

<sup>15</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Arnauld», rem. (R), t. I, cit., p. 345.

un Hérétique par la faction des Molinistes, pendant que des trois Papes l'honorent de leur amitié, de leur estime, et de leurs louanges, et que les plus illustres Prélats de Approbations solennelles à la tête de ses Ouvrages<sup>16</sup>.

È un riscatto misero, prossimo a rivelarsi una condanna ulteriore, quello di cui gode l'Arnauld bayliano. Lo scotto della sua riabilitazione *historique et critique*, infatti, comporta il riconoscimento dell'insostenibilità del monopolio cattolico sull'interpretazione delle Scritture. Ma, proprio in nome di quel dogma, Nicole aveva polemizzato con Claude e Jurieu appellandosi alla *certitude légitime*, a quella *connaissance exacte des raisons* che dovrebbe – in linea del tutto teorica – ispirare l'adesione a una confessione, dimostrando come, sulla base di un siffatto criterio di verità, gli uomini capaci di rendere pienamente conto della scelta confessionale sarebbero un numero irrisorio<sup>17</sup>. L'argomento che doveva garantire il principio di autorità dalle confutazioni pirroniane e protestanti si rivela, nelle ritorsioni dei dottori riformatori, un preambolo dell'attitudine sospensiva, dal momento che quanti si imbarcano nell'«Ocean de la Tradition», prima di approdare a quella «certitude légitime» richiesta dai teologi di Port-Royal, devono «parcourir tous les Siècles de l'Eglise, toute l'Histoire des Conciles, et celle de la Dispute sur l'Autorité du Pape, inférieure aux Conciles selon quelques-uns, supérieure selon quelques autres»<sup>18</sup>. I teologi protestanti acquisiscono i motivi critici mossi dai giansenisti rispetto alla certezza dell'*examen* e li ribaltano sul principio d'autorità, mentre ogni argomentazione controversistica rischia, in una pericolosa eterogenesi dei fini, di trascendere l'interlocutore di riferimento, subendo una radicalizzazione e trasformandosi in mascheramento teologico dell'incredulità<sup>19</sup>. Secondo Bayle, che approfitta pienamente della condizione di *isostheneia* prodotta dalle controversie giansenistico-calviniste, le conclusioni cui può portare l'agostinismo rigorista sono due. Il filosofo di Rotterdam conclude, così, ponendo una scelta tra la figura apparentemente contraddittoria dello

---

<sup>16</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Arnauld», rem. (BB), t. I, cit., pp. 347-348.

<sup>17</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Nicole», rem. (C), t. III, cit., p. 502.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Sulla gnoseologia giansenista in rapporto allo sviluppo dei contenuti scettici nel corso del secolo XVII rimandiamo ad A. Minerbi Belgrado, *Storia, scetticismo e sorti della teologia, da Port-Royal a Bayle*, in AA.VV., *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo* (Atti del colloquio internazionale, Milano 12-14 novembre 1988), a cura di Luisa Simonutti, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 229-243: a proposito dei vantaggi che, alla causa dell'irreligiosità, vengono dalle argomentazioni controversistiche, si vedano le pp. 236, 240 e 241. Nella stessa *Logique* il rischio di un impiego ateistico dei motivi riformatori è formulato chiaramente. Così, i calvinisti («les hérétiques de ce temps, qui regardent S. Augustin comme un homme très éclairé»), dubitando del culto dei Santi e delle reliquie, intaccano «un de plus solides fondements» della religione: ovvero il rapporto di necessaria *confirmation* che la *vérité* intrattiene con l'*autorité*, cfr. A. Arnauld e P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, IV, § XIV, Paris, Flammarion, 1970, pp. 421-422.

scettico miscredente (o, come vedremo più avanti, dell'«ateo scettico») e quella del fideista. La prima compete agli *esprits philosophes* che, davanti all'inutilità della ragione in rapporto ai fondamenti della fede, opterebbero per la sospensione del giudizio:

Les esprits philosophes se reprocheraient, comme un grand défaut, la facilité avec laquelle ils auraient cru la vérité qui ne leur auraient été proposées qu'obscurément. Ils ne se pardonneraient pas d'avoir bien jugé un Procès, s'ils l'avoient jugé avant l'Examen sévère de les pièces des parties. Ils donnent le nom méprisable d'*opinateurs* à ceux qui prennent parti, sans y être comme forcé par des Arguments incontestables<sup>20</sup>.

La scelta fideistica, al contrario, rappresenta la strada imboccata dagli *esprits bien tournés*:

Ils apprendront à se défier des lumières naturelles, et à recourir la conduite de l'Esprit de Dieu, puis que notre Raison est si imparfaite. Ils apprendront combien il est nécessaire de s'attacher à la doctrine de la grâce, et combien notre humilité plaît à Dieu, puis qu'il a voulu nous mortifier jusque dans la possession de ses vérités; n'aient pas permis que nous les discernassions pas les voies d'un Examen philosophique, par lesquelles nous parvenons à la science de certaines choses<sup>21</sup>.

È quest'ultima soluzione che sembra trionfare negli *Eclaircissements*, dove la dicotomia tra «vérité révélée» e «autorité de Dieu», da un lato, *raison* e «Maximes de la Lumière naturelle», dall'altro, viene presentata con estrema radicalità. L'essenza dell'esperienza religiosa è individuata in un legame di profonda e intima adesione alla rivelazione evangelica e il merito della fede si definisce in un rapporto di inversione proporzionale rispetto allo sforzo richiesto per confutare le obiezioni dei filosofi<sup>22</sup>. La ragione stessa diventa misura negativa dell'esperienza religiosa e – come nota Anthony McKenna – «moins il y a de raison, plus il y a de mérite»<sup>23</sup>. Si tratta di passaggi che lascerebbero intendere una schietta condivisione della prospettiva rigorista e un'assunzione della teologia della «doppia verità»: condivisione che parrebbe confermata esplicitamente anche nella *Réponse*, dove la confutazione delle dottrine di

---

<sup>20</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Nicole», rem. (C), t. III, cit., p. 503. Non certo a caso l'accezione del verbo *opinari* e la critica della «fausse science, qui fait que l'on s' imagine sçavoir ce qu'on ne sçait point» sono assunte proprio dalla lettura agostiniana presente nell'*Art de penser*, cfr. A. Arnauld e P. Nicole, *Logique*, I, § III, cit., p. 79.

<sup>21</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Nicole», rem. (C), t. III, cit., p. 504.

<sup>22</sup> P. Bayle, *Eclaircissement sur les Pyrrhoniens*, in *Dict.*, t. IV, cit., p. 642.

<sup>23</sup> Cfr. A. McKenna, «*Ils croient, ou ils croient croire*»: réflexions sur la foi chez Montaigne et chez Bayle, (Comunicazione presentata alla Giornata di studio della *Société des Amis de Montaigne*, Paris-Sorbonne, 7 mars 1998), trascrizione pubblicata nel «Bulletin de l'Association des Amis de Montaigne», VIII (11-12), 1998, p. 61-72, in particolare p. 71; sull'opposizione tra *reason* e *faith* nel *Dictionnaire* si veda, inoltre, C. B. Brush, *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism*, The Hague, M. Nijhoff, 1966, pp. 281-305.

Jacquelot evoca la prospettiva di Port-Royal e assume strumentalmente il punto di vista del socinanesimo, per dimostrare le inevitabili contraddizioni in cui precipitano le teologie razionaliste quando cercano di accordare i misteri evangelici con i principi della ragione<sup>24</sup>. Tuttavia siffatta interpretazione rimane incerta, poiché le aporie che rendono la *raison* inadeguata a commisurarsi alle verità di fede possono, nell'estinzione di ogni contenuto cognitivo della teologia e della religione, portare a una sospensione del giudizio. In tal caso il dubbio non è più il preambolo negativo della fede, bensì la premessa "teologica" della miscredenza. Così teologia malebranchiana, prima, e giansenismo, dopo, scivolerebbero mediante comparazioni implicite e associazioni allusive nella duplicità della stessa funzione: quella di essere fonti dell'argomentare e, insieme, obiettivi della polemica. Al di là delle differenti interpretazioni, ci pare possibile convergere su una conclusione parziale: e cioè sul fatto che l'ultimo Bayle vuole "alzare il prezzo" dell'esperienza religiosa, ponendo la fede ben oltre i culti positivi e al di là delle capacità conoscitive della ragione.

È possibile cogliere, in quest'invito presente nel *Dictionnaire* e avanzato a mo' di complice ammiccamento, l'eco di antichi motivi rinascimentali, reperibili nell'evangelismo di Agrippa, Montaigne ed Erasmo? È possibile individuare una fonte del fideismo alternativa alla lettura "irrazionalistica" degli argomenti di Port-Royal? Lo scettico di Carla non menziona, negli inserti fideistici del 1701, quel pensiero scettico che aveva fatto della parola di Cristo e della «dotta ignoranza» i fondamenti della fede. Non lo richiama esplicitamente, certo, ma come definire, se non folle, colui che per accettare i dogmi della Trinità e dell'Unione ipostatica è disposto a rinunciare definitivamente al principio di non contraddizione? Ma neppure questa conclusione riesce a emanciparsi dal terreno della parzialità. Infatti, occorre chiedersi come poteva suonare, all'inizio del Secolo XVIII, dopo Descartes e il cartesianesimo, dopo le controversie gnoseologiche e le acquisizioni della scienza sperimentale, un criptico riferimento a quella tradizione filosofico-religiosa, consapevole dei limiti del sapere, disposta a interloquire con le istanze dell'irragionevolezza, capace di rilevare la forza *conoscitiva* della non-conoscenza, produttrice di ossimori e paradossi, che si era fatta assertrice della «dotta ignoranza» e della «saggia follia». La risposta che più direttamente si propone è che quel riferimento doveva apparire come l'ennesima dimostrazione dell'impossibilità di uscire dalla *crise pyrrhonienne*, tanto più che l'espressione del fideismo bayliano sembra ricalcare solo "ironicamente" il dettato di

---

<sup>24</sup> Cfr. P. Bayle, RQP, § CLX, II, OD, III, cit., p. 834.

Montaigne. La differenza risiede, una volta ancora, nella sfiducia che Bayle nutre nei riguardi della ragione. Così, anche rispetto al fideismo rinascimentale occorre concludere che la condivisione di alcuni contenuti si dà solo in chiave temporanea e funzionale, mentre, «au-delà des formules semblables, le rationaliste [Montaigne] s'oppose ici au pyrrhonien et au fidéiste [Bayle]»<sup>25</sup>. Ciò che non si può stabilire con certezza è lo sbocco di quest'anti-razionalismo, che rimane sospeso tra anelito fideistico e miscredenza<sup>26</sup>.

Occorre registrare, nei primi anni del Settecento, un'assunzione sempre più marcata, da parte di Bayle, dei contenuti teologici di Port-Royal, interpretati in accordo con una prospettiva scettica e, quindi, sottoposti a quell'antirazionalismo che tanto Arnauld e Nicole, nella *Logique*, quanto Jurieu, nel *Traité de la Nature et de la grace*, avevano combattuto prendendo partito contro i pirroniani e preservando il campo della conoscenza razionale<sup>27</sup>. Quest'evoluzione può essere considerata come un definitivo rifiuto del malebranchismo, accompagnato da una leale assunzione della prospettiva fideistica, oppure va ritenuta una tattica argomentativa utilizzata per coinvolgere nella confutazione le tendenze rigoriste tanto cattoliche quanto protestanti. Seguendo la seconda interpretazione, l'anti-razionalismo devoto si risolve, al termine dell'esercizio dubitativo, nella miscredenza.

Eppure, neanche questa soluzione "aperta", improntata sulla scelta tra fideismo e ateismo, tra pessimismo antropologico rigorista e riabilitazione morale dell'irreligiosità, riesce a costituirsi come assunzione definitiva. Proprio nella terza parte della *Réponse*,

---

<sup>25</sup> A. McKenna, «*Ils croient, ou ils croient croire*», cit., p. 72.

<sup>26</sup> Nicola Stricker nega «la posture d'athéisme» di Bayle e interpreta l'adesione alla teologia razionale come una tattica argomentativa impiegata proprio «afin de déconstruire tout rationalisme théologique et antithéologique». In quest'interpretazione, il filosofo di Rotterdam diventa sostenitore di una teologia «implicite et masquée», ispirata alla tradizione protestante, che si definisce attraverso il «rapport affirmatif ou négatif aux autres théologies et aux philosophies ayant des implication théologies», cfr. N. Stricker, «La théologie masquée de Pierre Bayle», in *Libertinage et Philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, n. 5, Publication de l'Université de Saint-Étienne, 2001, p. 161. Si veda anche. A. McKenna, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, 2 volumi, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, I, p. 346.

<sup>27</sup> La posizione anti-pirroniana di Arnauld e Nicole conferma la distanza che separa la gnoseologia giansenistica dal fideismo. Il ruolo della ragione nel pensiero giansenista risulta, già nelle prime pagine de *L'art de Penser*, dal valore che – in contrasto con le posizioni scettiche – le viene accordato. Cfr. A. Arnauld e P. Nicole, *La Logique*, «Premier discours», cit., 1970, p. 38. L'atteggiamento di Jurieu sulle questioni di teodicea e – di conseguenza – sul valore della ragione in rapporto alle contraddizioni della teologia ortodossa appare più netto della posizione assunta da Arnauld. Secondo Gianfranco Cantelli la radicalità in questione va interpretata considerando le esigenze controversistiche che animano il *Traité de la Nature et de la grace*. In realtà, Jurieu si limiterebbe a ritorcere contro i *relâchées* le accuse che essi rivolgevano alla teologia rigorista, ma siffatte accuse – lungi dal costituire le conclusioni del ragionamento – rappresentano soltanto uno strumento di disputa, cfr. G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., p. 328. Sulla polemica tra Jurieu e Nicole in relazione alle «preuves évidentes» e a quelle «de sentiment», rimandiamo a S. Brogi, *Teologia senza verità*, cit., p. 69.

in un articolo volto a confutare la convinzione di Gisbert Voët secondo cui non può esistere nessuna forma di «ateismo speculativo», Bayle introduce una nuova figura di miscredente, distinta da quell'«ateo di sistema» che, nel *Dictionnaire*, era stato identificato in Baruch Spinoza<sup>28</sup>. La sospensione del giudizio rispetto alla questione dell'esistenza di dio, considerata indipendentemente dalle manifestazioni positive del culto e dalle controversie teologiche, rappresenta una particolare forma di ateismo, scettico e antidogmatico, che non riposa sull'«affirmation réelle, qu'il n'y a point de Dieu», bensì sulla «difficulté tant du côté de la négative que du côté de l'affirmative»<sup>29</sup>. Il presupposto del ragionamento era stato fissato in precedenza, già nella seconda *tranche* della *Réponse*, allorché Bayle aveva distinto ateismo e deismo non movendo dall'esistenza di dio, bensì dagli attributi che gli venivano riferiti:

La différence spécifique entre le Déisme et l'Athéisme n'est pas que ceux qui suivent le Déisme, admettent une première cause éternelle et universelle qui soit niée par ceux qui suivent l'Athéisme: les uns s'accordent parfaitement bien avec les autres jusque là, mais ils se divisent entant que les premiers veulent que cette cause premier dispose de tout avec une pleine liberté, qu'elle distribue les biens et les maux selon son bon plaisir, qu'elle exauce ou qu'elle rebute nos prières comme elle le trouve à-propos, doctrine qui est ignoré, ou rejeté par les derniers<sup>30</sup>.

Se il criterio della distinzione si limitasse al riconoscimento dell'esistenza di un essere necessario ed eterno, allora perfino gli spinozisti sarebbero deisti, visto che anch'essi credono a un siffatto principio. Ma se dio viene privato della libertà, dell'intelligenza e dei requisiti della «persona», e se non gli viene riconosciuta la capacità di dispensare il bene e il male, si finisce per ridurlo a una «cause immanente de tous les effets de la Nature»<sup>31</sup>. Posta questa distinzione iniziale, Bayle passa ad analizzare le differenti forme di ateismo, organizzando una classificazione della miscredenza sulla base delle posizioni gnoseologiche in voga nel Seicento. Se, rispetto

---

<sup>28</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Spinoza», corps du texte, t. IV, cit., p. 253.

<sup>29</sup> P. Bayle, RQP, § XIII, III, OD, III, cit., p. 932. L'analisi della tassonomia degli orientamenti ateistici nel *corpus* bayliano offre un contributo rilevante all'estensione dell'interpretazione di Richard Popkin, ribadendo, da un lato, la centralità della *crise pyrrhonienne* in età moderna, e superando, dall'altro, la rigida contrapposizione tra fideismo e ateismo, che rappresenta il maggiore inconveniente della lettura dello studioso anglosassone. Tra dubbio devoto, inteso come preambolo negativo dell'atto di fede, ed esplicita negazione di dio, si sviluppa, già in Bayle, un atteggiamento di «ateismo scettico» che svolgerà una funzione importante nella definizione delle varie forme di deismo settecentesco. Sull'argomento rimandiamo a R. Popkin, *Storia dello scetticismo*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2000, p. 7; e a Gianni Paganini, *Avant la Promenade du sceptique: Pyrrhonisme et clandestinité de Bayle à Diderot*, in AA. VV., *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée. Scepticism, Clandestinity and Free-Thinking*, a cura di Gianni Paganini, Miguel Benítez e James Dybikowski, Paris, Honoré Champion, 2002, pp. 17-46.

<sup>30</sup> P. Bayle, RQP, § CXII, II, OD, III, cit., p. 728.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

alla fondazione di una morale autonoma dai precetti religiosi, l'ateismo si presentava come univoca soluzione preferibile all'idolatria, in rapporto alla teoria della conoscenza esso si modifica, modulandosi su più orientamenti. Sotto la formula del cosiddetto «*athéisme positif*», Bayle annovera due classi distinte: «*les uns ne décident rien; les autres décident pour l'Athéisme*». I primi si distinguono in *scepitiques* e *acataleptiques* a seconda che continuino a «*examiner dans l'espérance de trouver enfin quelque certitude*» o che smettano «*de chercher, et ils se persuadent que la question est impénétrable [...] et ils se fixent dans le doute*»<sup>32</sup>. Quanti scelgono l'ateismo, coloro cioè che sostengono la massima che «*dio non esiste*», optano all'inverso per questa posizione, «*parce qu'ils le trouvent plus probable que le Théisme*» oppure «*parce qu'ils s'imaginent avoir des démonstrations*». L'orientamento pirroniano, al di là delle forme in cui può manifestarsi (ricerca inesausta di una verità che sfugge o definitiva sospensione del giudizio innanzi alla non risolvibilità della questione), produce il cosiddetto «ateismo scettico», teorizzato da Bayle proprio nella *Réponse* e ritenuto da alcuni una forza “media” tra ateismo di sistema e fideismo o, meglio, «*une autre issue de la critique, plus “modérée” ou “déiste”*»<sup>33</sup>. A nostro avviso, ciò che rende questo luogo del *corpus* bayliano un passaggio centrale prescinde dalle conclusioni in materia di fede, e concerne le premesse filosofiche, e specificamente gnoseologiche, del discorso. Il filosofo di Rotterdam, infatti, lega i tre principali orientamenti gnoseologici del Seicento (pirronismo, cartesianesimo e probabilismo post-cartesiano) alla miscredenza. Parliamo di cartesianesimo perché, nonostante Bayle alluda a Spinoza, l'uso delle parola *demonstrations* richiama evidentemente l'impianto espositivo e la gnoseologia di Descartes, assunti dal filosofo di Amsterdam e impiegati, fuori dal dualismo onto-teologico, per *dimostrare* l'immanenza di dio. E non può sfuggire neppure l'uso del verbo *imaginer*, con cui vengono connotati negativamente gli argomenti degli atei dogmatici in accordo con la critica della “metafisica” cartesiana e dell'ontologia di Spinoza sviluppata nel glossario storico-critico, e con la denuncia dei rischi di alterazione conoscitiva attribuiti all'immaginazione.

La *Réponse*, considerata come una sorta di *Dictionnaire* libero dalla gabbia rigida, per quanto a-sistematica, di un discorso organizzato in testo, note e note a margine, è stata assunta quale luogo del *corpus* bayliano in cui rintracciare quelle risposte che gli scritti anteriori non forniscono in termini univoci. Ciò nonostante, l'opera ha

---

<sup>32</sup> P. Bayle, RQP, § XIII, III, OD, III, cit., 932.

<sup>33</sup> Cfr. G. Paganini e M. Benítez, *Scepticisme et clandestinité: une introduction*, in AA. VV., *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée*, cit., pp. 9-15.

confermato la natura metamorfica del pensiero di Bayle riproponendo gli interrogativi di sempre e offrendo argomenti, nuovi e più sottili, alle varie soluzioni interpretative.

Si è ragionato a lungo sulle tattiche espositive utilizzate da Bayle, sul senso recondito degli accostamenti tra “antico” e “moderno”, sulle *reali* finalità delle equiparazioni istituite tra correnti filosofiche differenti e sul grado di sincerità che ispira l’adesione dell’autore del *Dictionnaire* ai vari contenuti dottrinali. Lo si è rappresentato come alfiere di una causa religiosa o come anticipatore della miscredenza. In seguito, la storiografia filosofica ha acquisito l’oscillazione come metodo per valutarne i repentini cambiamenti di prospettiva. Si è, così, parlato di un’oscillazione «entre la foi chrétienne et l’athéisme, entre l’image d’un Dieu tout-puissant et transcendant et celle d’un monisme matérialiste, entre la prédestination gratuite et le plus rigoureux déterminisme»<sup>34</sup>. Infine, si è optato per considerare la stessa mobilità delle argomentazioni come un tratto “fisso” e “persistente”, come un’attitudine del pensiero la cui costanza è individuata proprio a partire dall’intrinseca instabilità<sup>35</sup>. Dal dibattito storiografico, sono emerse le molteplici collocazioni di questo pensatore poliedrico, arruolato – di volta in volta – sotto le insegne di un fideismo devoto o di un “illuminismo cristiano” trans-confessionale di ispirazione malebranchiana, di un calvinismo illuminato, retto dalla miscela di teologia agostiniana e cartesianesimo, o di un «fideismo nero» prossimo all’ateismo, di un evangelismo tollerante di ascendenza rinascimentale o di un «ateismo scettico», ispiratore del deismo settecentesco<sup>36</sup>. La “galleria” bayliana annovera una molteplicità di «maschere», dietro le quali si è preteso di potere, prima o poi, rinvenire un volto, mentre una maschera può celare semplicemente, e in un rimando continuo di finzioni, un’altra maschera. In realtà, prima di essere abito dello scettico, il travisamento è l’“autentica” forma del dogmatismo e della superstizione, che sempre si presentano come diversi da ciò che sono, eleggendo la parzialità al rango dell’universale, o – meglio – «dissimulando» la parzialità e «simulando» l’universalità<sup>37</sup>. A questo punto occorre chiedersi quali vantaggi possono venire alla storiografia filosofica da una trattazione organica del tema della *magie* e

---

<sup>34</sup> E. Labrousse, *Hétérodoxie et rigorisme*, cit., p. 603.

<sup>35</sup> Cfr. A. Léon-Miehe, *Pierre Bayle, l’homme qui démasque*, in «Libertinage et Philosophe au XVII<sup>e</sup> siècle», cit., pp. 163-170, in particolare le pp. 168-170.

<sup>36</sup> La suggestiva definizione di «fideismo nero» è in G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., p. 330.

<sup>37</sup> Ricordiamo che, per Torquato Accetto, la simulazione è «l’arte del fingere in cose che per necessità par che la ricerchino», mentre la dissimulazione è «un velo composto di tenebre oneste e di rispetti violenti, da che non si forma il falso, ma si dà qualche riposo al vero, per dimostrarlo a tempo», *Della dissimulazione onesta*, a cura di Salvatore S. Nigro, Monza, edizioni costa&nolan, 1983, p. 42.



della *sorcellerie* nel *corpus* bayliano e da un'analisi della prima parte della *Réponse* slegata dalle questioni storiografiche riassunte fino a questo punto. Siffatta analisi permette di eludere, o almeno di relativizzare, il problema del rapporto tra obiettivi e soluzioni dell'argomentazione, e di definire una nuova ambivalenza del pirroniano di Rotterdam, esterna alla dicotomia fideismo/ateismo e interna alle forme di laicizzazione e de-cristianizzazione che accompagnano il procedere del suo scetticismo. Con le acquisizioni gnoseologiche del dibattito post-cartesiano, infatti, la confutazione della *diablerie* tende ad assorbire una pluralità di riferimenti inevitabilmente più articolata rispetto alla tradizione critica del *libertinage érudit*, acquisendo, ad esempio, una complessa «teoria dell'errore» di ascendenza malebranchiana in cui alcuni aspetti della credulità e della conoscenza erronea vengono interpretati a partire dall'azione di determinate facoltà, e all'interno di un quadro complessivo che persegue la fondazione giuridica dei campi della conoscenza. La definizione dei modi e degli ambiti del sapere e l'individuazione delle cause, che producono la falsa conoscenza, riconducono l'*erreur* a una forma di reato perseguibile mediante l'azione della macchina giudiziaria. L'analisi delle differenti accezioni attribuite al termine «magia» e delle tecniche di demistificazione, impiegate per liberare la ragione dalle superstizioni, contribuisce, così, a definire un quadro in cui le tendenze di emancipazione dalle tenebre della credulità risultano complementari alla definizione di nuove forme di sanzione o all'«aggiornamento» dei vecchi mezzi repressivi, implicando una delimitazione di quell'idea di tolleranza di cui Pierre Bayle fu uno dei principali teorizzatori.

La *diablerie* presenta, infatti, una particolarità rispetto alle altre convinzioni che alterano i giudizi e, ad esempio, rendono faziosa l'*Histoire du Calvinisme* di Maimbourg: essa è una falsa credenza trasversale, comune tanto alla «*république des lettres*» quanto al «*petit peuple*», tanto a Bodin quanto alle *femmes* e agli *enfants* delle campagne. Essa diventa un metro per valutare se i diritti della coscienza errante si modificano a seconda dell'estrazione sociale e dell'identità dei vari soggetti. L'ossessione per *magie* e *sorcellerie* definisce, inoltre, una particolare forma di «errore» che non è frutto della paralisi della ragione innanzi a contraddizioni che paiono non risolvibili e neppure il risultato dell'*isostheneia* pirroniana o di una scelta eterodossa comunque giustificabile: esso è l'errore d'immaginazione. È indispensabile comprendere se, per il filosofo di Rotterdam, la coscienza che erra perché ingannata dall'*imagination* goda delle medesime attenuanti di cui usufruisce la coscienza che erra a causa di un'indecisione della ragione.

Nella critica del “diabolico”, infine, convergono due correnti filosofiche distinte: da un lato, agisce la tradizione del *libertinage érudit* (in particolare la lezione di Gabriel Naudé) e, dall’altro, la concezione meccanicistica e la gnoseologia cartesiano-occasionalistiche. Questa convergenza è confermata proprio nei capitoli della prima parte della *Réponse* che abbiamo menzionato all’inizio. Tuttavia è importante notare come queste fonti non concorrono alla fondazione di un’idea di tolleranza presentata, troppo spesso, come univoca e universale, bensì determinano prospettive e atteggiamenti differenti. Se nell’analisi dei processi per stregoneria Bayle si conforma alle soluzioni “giudiziarie” di Malebranche, improntate a scoraggiare la persecuzione di streghe, stregoni e invasati, altri luoghi della *Réponse* indicano come quest’idea di tolleranza vada diversificandosi, fino alla sua negazione, sulla base di una tassonomia dell’errore e dei soggetti che vi incappano. Non tutte le false credenze, infatti, sono giustificabili:

Les Tolérants le plus outrés ne peuvent rien dire en faveur d’un tel sorcier, impie jusqu’au plus haut comble matériellement et formellement, au lieu que les plus impies matériellement, ne sont pas même hétérodoxes formellement; je veux dire qu’ils ne croient pas s’écarter de la vérité le moins du monde, et qu’ils ne soutiennent leur hérésies, que parce qu’elles leur paraissent véritables. Ils suivent les lumières de leur conscience; et voilà pourquoi les Tolérants disent qu’on ne doit pas les punir. Mais les sorciers pêchent contre leur conscience; ils renoncent volontairement et sciemment au service du vrai Dieu, et s’enrôlent dans le service du plus méchant de tous les êtres qu’ils reconnaissent pour tel<sup>38</sup>.

Quest’aspetto riguarda la punibilità di coloro che credono negli *enchantemens* e l’indispensabile sanzione giuridica che – secondo Bayle – deve essere comminata a coloro che indugiano nelle visioni oniriche e nelle illusioni prodotte dall’immaginazione<sup>39</sup>. Siamo innanzi a un passaggio complesso, giudicabile come limite autoritario dell’idea di tolleranza (non più sul versante del millenarismo protestante) e non archiviabile, di conseguenza, come una semplice *licenza* anacronistica, riconducibile alla passione dello scettico di Carla per gli aspetti più remoti del passato.

Infine, la *Réponse* pone il problema del rapporto tra «imagination démoniaque» e follia<sup>40</sup>. All’inizio del Settecento, la *diablerie* permane come falsa credenza che instaura

---

<sup>38</sup> Cfr. P. Bayle, RQP, § XXXIX, XXXX, I, OD, III, cit., p. 562, 563 e 577; e L. Bianchi, *Pierre Bayle et le libertinage érudit*, cit., p. 261.

<sup>39</sup> Cfr. P. Bayle, RQP § XXXV, I, OD, III, cit., p. 557.

<sup>40</sup> Cfr. P. Bayle, RQP, § XXXIX, I, OD, III cit., p. 577.

complessi legami con la sfera semantica della *déraison*. Tuttavia, alla raccomandazione di Montaigne, che consigliava cautamente l'uso dell'ellèboro, e alle indicazioni tolleranti e anti-persecutorie di Malebranche si sostituiscono gli inviti bayliani a punire gli stregoni immaginari e quanti indugiano nel «plaisir du songe»<sup>41</sup>. E occorre notare come queste pene varino dal *dernier supplice* all'internamento nelle *petites maisons*, meglio note come *maisons de force*<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Cfr. P. Bayle, §, chap. XXXV, I, OD, III, cit., pp. 562-563.

<sup>42</sup> Sui rapporti tra il *Cogito* e il decreto regio che, nel 1656, inaugura il Grande Internamento, si veda M. Foucault, *Storia della follia*, Milano, Rizzoli, 1992, pp. 51-61.

## 1.2

### La critica della magia: libertinismo naudeano e gnoseologia post-cartesiana

La storiografia filosofica ha ampiamente documentato l'influenza esercitata dalla cosiddetta tradizione libertina sulla formazione della critica bayliana degli *erreurs populaires* e delle *opinions communes*<sup>43</sup>. È noto come l'insieme di questi elementi falsificanti includa prevenzioni e pregiudizi, passioni e immaginazione, faziosità controversistica e supina accettazione del principio del *consensus gentium*, fede nel "prodigioso" e credenze magico-ermetiche diffuse tanto nel popolo quanto nel *milieu* intellettuale. Proprio in tal senso si è soliti sostenere che il *libertinage érudit* concorre alla definizione di quel profilo dubitativo, anti-magico e anti-demonologico, che contraddistingue l'argomentare *historique et critique* del *Dictionnaire*. Tuttavia, ben prima della redazione del glossario storico-critico, già nel 1682, con le *Pensées diverses sur la comète*, lo scettico di Carla aveva utilizzato i motivi libertini nella polemica contro i presagi e gli oracoli pagani. Il debito contratto da Bayle nei riguardi del *libertinage* e, in particolare, del «razionalismo critico» di Gabriel Naudé è cospicuo; eppure, le tracce di questo legame non sono uniformi, bensì mutevoli e strettamente connesse all'impiego di differenti tecniche d'esposizione<sup>44</sup>. Inoltre

---

<sup>43</sup> Sulla presenza delle argomentazioni libertine nelle *Pensées diverses sur la comète*, con particolare riferimento alla problematica relazione che questi contenuti intrattengono con gli orientamenti malebranchiani, rimandiamo a G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., pp. 1-35; e G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., pp. 3-74. Per quanto riguarda la definizione dell'orientamento anti-magico bayliano tra il *Dictionnaire* e la *Réponse*, si veda A. Foa, *Ateismo e magia. Il declino della concezione magica nel "Dictionnaire" di Pierre Bayle*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1980, in particolare «Maghi, streghe e possedute nel *Dictionnaire*», pp. 33-64. A proposito della persistenza della critica libertina nel pensiero bayliano, in parziale discontinuità con la tradizione illuministica, cfr. L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, F. Angeli, 1988, pp. 11-45; e Id, *Pierre Bayle et le libertinage érudit*, cit., pp. 251-267. Sul rigorismo morale bayliano, sul ruolo ricoperto dalla "psicologia" giansenista nella formazione della critica storica del filosofo di Rotterdam e sull'importante distinzione tra *mensonges* et *impostures*, rimandiamo a É. Labrousse, *Hétérodoxie et rigorisme*, cit., pp. 3-38. Per un'analisi complessiva del rapporto tra Naudé e Bayle, anche in relazione all'attività editoriale del filosofo di Rotterdam, rimandiamo a S. Gouverneur, «Bayle et l'écriture de Naudé» in *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, a cura di A. McKenna e G. Paganini, Paris, Champion, 2004, pp. 265-286.

<sup>44</sup> Riguardo all'origine del termine "libertino" si veda G. Schneider, *Il libertino. Per una storia della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1974, in particolare i capitoli I e V, «L'origine del termine 'libertino'» e «Il 'libertinage' come infrazione alle norme dell'ortodossia», pp. 39-50, 203-282. Sull'annosa questione del *libertinage* come "stile" filosofico o come condotta licenziosa riferita ai *moeurs* si veda R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 1943, in particolare il I capitolo: «L'impiété dans le moeurs». Rimandiamo inoltre a J. S. Spink, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, Firenze, Vallecchi, 1974; e alle raccolte di saggi *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, e *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina*, Atti del convegno di studio di Genova (30 ottobre – 1 novembre 1980), Firenze, La Nuova Italia, 1981, in particolare T. Gregory, *Il libertinismo della prima metà del Seicento: stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, pp. 3-47.

occorre anticipare come la presunta adesione di Bayle alla tradizione libertina sia smentita nella prima parte della *Réponse aux questions d'un provincial*.

Nelle *Pensées diverses* il libertinismo costituisce, insieme all'interpretazione hobbesiana dell'esperienza religiosa, alla visione malebranchiana di un universo "meccanico" e regolare, e al pessimismo antropologico dei dottori di Port-Royal, un imprescindibile presupposto della polemica anti-astrologica<sup>45</sup>. Al di là della complessa struttura dell'opera, riferibile in ugual misura alla metodologia storica, alla teologia della natura e alla riflessione morale, le *Pensées* sono, prima di ogni altra cosa, un testo "militante" redatto con l'esplicito intento di confutare le superstizioni magiche<sup>46</sup>. Il discorso contro l'astrologia giudiziaria muove da una premessa comune tanto alla tradizione libertina quanto al pessimismo antropologico della teologia giansenista: ovvero dalla convinzione che la natura umana sia *faible*, scarsamente interessata alla verità e facilmente soggetta all'influenza di convinzioni fallaci:

Le peu d'amour que les hommes ont pour la vérité fait qu'ils ne se mettent en peine la plupart du temps de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Ils laissent entrer dans leur âme toutes sortes de discours et de maximes, ils aiment mieux les supposer pour véritables que les examiner<sup>47</sup>.

Siffatta sfiducia nei confronti dell'animo umano costituisce uno dei requisiti primari della polemica bayliana, tanto da essere esplicitamente ripresa, come una sorta di dichiarazione generale, in uno dei paragrafi iniziali delle *Pensées*: «Il faut s'étonner plutôt de ce que l'esprit de l'homme est assez faible pour se laisser tromper par de gens, qui se trompent eux-mêmes tous les jours»<sup>48</sup>.

Proprio a partire dal tenace radicamento delle convinzioni fallaci, Naudé aveva approfondito, nelle *Considérations politiques sur les Coup d'État*, quattro decenni prima dell'uscita delle *Pensées*, l'analisi dei meccanismi attraverso cui il potere politico sfruttava la disposizione del popolo a credere nel soprannaturale, nel prodigioso e nel divino:

---

Cfr. anche D. Bosco, *Metamorfosi del "libertinage". La "ragione esigente" e le sue ragioni*, Milano, Vita e Pensiero, 1981.

<sup>45</sup> Cfr. G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., pp. 6-12.

<sup>46</sup> Cfr. G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., p. 12.

<sup>47</sup> A. Arnauld e P. Nicole, *Logique*, «Premier discours», cit., p. 9. Sulla convergenza tra tradizione libertina e teologia *port-royaliste* nelle *Pensées diverses*, si veda G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., p. 18.

<sup>48</sup> P. Bayle, *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, § XVIII, OD, III, cit., p. 19.

Entre les secrets de la monastique, je ne pense pas qu'il y en ait de plus relevés, eu égard à leur fin, que ceux qui ont été pratiqués par certaines personnes, qui pour se distinguer du reste des hommes, ont voulu établir parmi eux quelque opinion de leur divinité<sup>49</sup>.

Applicando una terminologia moderna, è possibile sostenere che, nella concezione naudeana della sovranità, la «costruzione del consenso» procede attraverso l'uso dell'inganno, ovvero mediante l'utilizzo del «nesso religione-paura» e per mezzo di una sistematica propagazione degli “errori”<sup>50</sup>.

Nel descrivere il ministro capace di coadiuvare l'attività di governo e assecondare il *coup d'État*, Naudé coglie l'occasione per distinguere due tipologie di esseri umani, riproponendo l'aristocratica dicotomia del Rinascimento che opponeva i sapienti alla *populace*<sup>51</sup>. Alla prima classe è attribuita la capacità di favorire l'azione del Principe, mentre la seconda è la condizione propria di quanti possono soltanto subirne gli effetti. Uno degli elementi che caratterizzano gli uomini di natura elevata è una «universelle, et générale disposition» che coincide con la *fidélité*, qualità cui Naudé assegna due distinti significati<sup>52</sup>. Essa è una dedizione assoluta, che porta il consigliere a mantenersi devoto alla causa del Principe al di là di ogni interesse particolare e indipendentemente dal mutare delle situazioni:

Cette fidélité ne sera pas commune, bridée de certaines circonstances, et assujettie à diverses considérations de nos intérêts particuliers, des personnes, de la fin des affaires, et de mille autres, mais une fidélité telle que doit avoir un galant homme, pour servir celui à qui il la promettra envers tous et contre tous, sans exception de lieu, de temps, ni de personnes<sup>53</sup>.

Al tempo stesso la *fidélité*, simbolo di un'incrollabile solidità di giudizio, è l'argine che il ministro oppone alle superstizioni e, quindi, l'attitudine che lo distingue dagli uomini ingenui. Credulità e superstizione sono «sorelle gemelle», che concorrono a disporre gli animi deboli all'accettazione di quelle «fables, impostures, faux miracles, et charlataneries» che il segretario del cardinale di Bagno non esita a definire *folies*<sup>54</sup>. La stessa superstizione è associata a una forma d'insania:

---

<sup>49</sup> G. Naudé, *Considérations politiques sur les Coups d'État*, Paris, Éditions de Paris, 1988, p. 93.

<sup>50</sup> Osserva Lorenzo Bianchi che, per Naudé, «la politica si incarna in un'operazione di controllo e disciplinamento» e «la religione, oltre che strumento, è insieme un'effettiva e originale forza capace di produrre consenso politico», *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 122-123.

<sup>51</sup> Cfr. L. Bianchi, *Rinascimento e libertinismo*, cit., p. 126

<sup>52</sup> G. Naudé, *Considérations*, cit., p. 160.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> G. Naudé, *Considérations*, cit., p. 162.

D'ou l'on peut conjecturer que la superstition est le vrai caractère d'une âme faible, rampante, efféminée, populaire, et de laquelle tout esprit fort, tout homme résolu, tout bon ministre doit dire, comme faisait Varron de quelque autre chose qui se ne valait pas mieux, *Apage in directum a domo nostra istam insanitatem*<sup>55</sup>.

Le alterazioni conoscitive connesse alla mentalità superstiziosa determinano una vera e propria disfunzione della condotta. Colui che soccombe al potere delle false credenze, infatti, perde la capacità di discernimento, diventando «sot, impertinent, stupide, méchant, incapable de rien voir, de rien faire, de rien juger ou examiner à propos»<sup>56</sup>. Il più subdolo risultato della superstizione è, dunque, assimilabile a uno stravolgimento conoscitivo, per effetto del quale il credulo «s' imagine mauvaises des choses qui ne le sont pas; et [...] il fait grands et mortels les maux qui ne sont que médiocres»<sup>57</sup>. Occorre notare come credulità e superstizione non vengano annoverate nella sfera semantica della “colpa”, ma rimangono associate agli effetti di una degenerazione più vicina alla malattia che al “misfatto”. Le definizioni presenti nelle *Considérations* sono risolutive per comprendere la distanza che separa l'analisi naudeana dei pregiudizi dalla gnoseologia di Malebranche, che non soltanto estenderà la natura patologica dell'“errore”, ma finirà per associarlo – anche se in via teorica e di principio, e mantenendo comunque una posizione tollerante – a una colpa: «Il est indubitable que les vrais Sorciers méritent la mort, et que ceux mêmes qui ne le sont que par imagination, ne doivent pas être réputés comme tout à fait innocents»<sup>58</sup>. Il confronto tra la tradizione libertina e la malebranchiana teoria dell'errore è di fondamentale importanza per cogliere il rapporto, a volte complementare, a volte allusivamente polemico, che Bayle istituisce tra le due dottrine. In accordo con Cicerone, Naudé definisce la «crédulité [...] plutôt une erreur qu'une faute» e «la superstition [...] une supplice»: l'*erreur*, dunque, non è soggetto a “sanzione giuridica”, perché – in qualche misura – è già una pena patita pur in assenza di una “sentenza di colpevolezza”<sup>59</sup>. Già nell'*Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* aveva osservato che si tratta di una malattia riconducibile a una particolare forma di follia o a una metaforica cecità

---

<sup>55</sup> G. Naudé, *Considérations*, cit., p. 163.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> N. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, II, in Id., *Œuvres Complètes*, vol. I, Paris, J. Vrin, 1962, p. 373.

<sup>59</sup> G. Naudé, *Considérations*, cit., pp. 162-163

prodotta dalle «ténèbres palpables du mensonge»<sup>60</sup>. Se il punto di vista assunto nelle *Considérations* è dichiaratamente quello del *politique*, ovvero di colui che può far uso di cose incerte, o spingersi a sfruttare la credulità per distinguersi dagli altri al fine di governarli, nell'*Apologie* la posizione di Naudé era rovesciata e coincidente con un «programma storico e critico» volto a una difesa, a tratti avvocatessa, delle grandi personalità ingiustamente accusate di praticare la magia e i riti diabolici<sup>61</sup>. È alla condanna emessa dai propalatori di convinzioni menzognere, vane e interessate, che l'erudito parigino vuole sottrarre gli uomini il cui unico fine era stato quello di perseguire la conoscenza della natura e introdurre o approfondire la conoscenza religiosa. Tuttavia, nell'*Apologie* non mancano significative eccezioni: è il caso di Paracelso nei confronti del quale Naudé associa una profonda critica delle teorie mediche, assimilate alla ciarlataneria, con una difesa dalle accuse di stregoneria<sup>62</sup>. Eppure, la contestazione della giurisdizione del sapere tradizionale (ad esempio della storiografia demonologica) non viene mai condotta con l'intento di fondare una "potestà giudiziale" alternativa. Quest'ultimo obiettivo sarà perseguito, soprattutto in rapporto all'elaborazione dello statuto della storia in quanto disciplina, dalle gnoseologie post-cartesiane, interessate a elaborare *règles*, logiche del contingente e criteri di verità differenziati in rapporto a differenti campi della conoscenza<sup>63</sup>. Lo stesso Bayle, superando il pirronismo radicale della *Critique Générale de l'Histoire du Calvinisme*, sosterrà la possibilità di formare giudizi in rapporto ai «fatti», attribuendo all'attività storiografica caratteristiche che fungono da principi generali associabili a quelli vigenti in sede giudiziaria<sup>64</sup>. Così lo Svetonio bayliano, contrapposto al Tacito degli *arcana imperii*, diventa simbolo di un universalismo storico tollerante, imparziale, sovra-confessionale, cosmopolita ed emblema di una nuova "legislazione" della storia, intesa come sapere della «sincerità» e di una certa «ingénuité naturelle» contrapposto alle passioni delle fazioni:

---

<sup>60</sup> G. Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Paris, Targa, 1625, rist. anastat., Heppenheim, Wolf, 1972, p. 3.

<sup>61</sup> Cfr. L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica*, cit., pp. 31-37.

<sup>62</sup> Cfr. G. Naudé, *Apologie*, cit., pp.

<sup>63</sup> Cfr. C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983.

<sup>64</sup> Sull'equiparazione tra il ruolo dello storico e la funzione del giudice, con particolare riferimento alle qualità dell'imparzialità, della neutralità e della lucidità indagatrice, cfr. G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., p. 272; si veda anche G. Cotroneo, *I trattatisti dell'"ars historica"*, Napoli, Giannini, 1971, in particolare il cap. IV, «François Baudouin dal diritto alla storia», pp. 342-383. È lo stesso Bayle a rendere esplicita l'analogia in questione: «Il [l'historien] avoit à l'égard de la Vérité les même engagements, que les Juges ont à l'égard de la Justice», *Dict.*, art. «Usson», rem. (F), t. IV, cit., p. 486.



La manière, dont Suetone a particularisé les débauches des Empereurs [...] fait voir seulement qu'il était fort ingénu, et fort sincère, et qu'il croyait qu'un Historien doit représenter naïvement, et fidèlement tout ce qu'il a pu déterrer de véritable<sup>65</sup>.

Già nel 1684, dalle colonne delle «Nouvelles de la République des Lettres», in un commento agli *Entretiens historiques et moraux*, Bayle aveva fissato i requisiti della ricerca storiografica e approfittato dell'occasione per tributare un riconoscimento alle qualità di Svetonio. Così, gli *Entretiens* diventano lo specchio fedele dei criteri del lavoro storiografico:

On trouve dans ces Entretiens le caractère de son esprit, qui est de faire solide réflexions sur la conduite des hommes, et sur les motifs qui les font agir. On ne saurait l'utilité que l'on peut tirer de la lecture de cette sorte d'Ouvrages. Rien n'accoutume davantage l'esprit à examiner mûrement les choses, et à juger sainement de la qualité d'une action; et il est mille fois plus avantageux en lisant l'Histoire, d'acquérir ce discernement sans se charger que d'un petit nombre de faits, que de se remplir d'un nombre d'événements e de noms, sans bien pénétrer le cause de chaque chose<sup>66</sup>.

La solidità delle riflessioni, la disposizione a cogliere i moventi più reconditi degli atti, il giudizio equilibrato sulle qualità di un'azione e la capacità di concentrarsi su un numero circoscritto di eventi rappresentano i tratti principali di uno spirito impegnato nell'indagine storica. Nel ribattere a coloro che accusavano Svetonio di aver accentuato i vizi degli imperatori, trasformando in tal modo le cronache in opere di fantasia, Bayle evoca l'utilità collettiva che può derivare da un'analisi storiografica obiettiva e libera da condizionamenti:

Notez qu'Erasmus, dont l'autorité doit bien valoir celle de Muret, ne juge pas que la description des infamies des Empereurs dont Suétone a écrit l'Histoire, soit inutile. Il croit au contraire qu'elle peut servir d'épouvantail aux mauvais Princes, et qu'il n'y a point de Tyran qui pu sentir du repos, s'il considérait que sa mémoire serait un jour aussi exécrationnable, que l'est aujourd'hui celle d'un Caligula, et d'un Neron. Ce fut dans la vue du bien public qu'il travailla à une Edition de Suétone, et des autres Historiens qui nous on laissé le détail des actions abominables des Empereurs Romain<sup>67</sup>.

Il ritratto di Svetonio, delineato in rapporto al vantaggio pubblico che deriva dalla denuncia dei vizi dei «mauvais Princes», marca una differenza profonda tra la

---

<sup>65</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Suetone», rem. (E), t. IV, cit., p. 300.

<sup>66</sup> P. Bayle, «Nouvelles de la République des Lettres», OD, I, cit., p. 148.

<sup>67</sup> Ibidem.

tensione critica di Bayle e la prospettiva *politique* di Naudé. È noto, infatti, come nelle *Considérations* proprio Nerone, giudicato *exécrable* da Bayl, fosse definito «le meilleur des empereurs pendant qu'il suivit le conseil de Burrus et de Sénèque»<sup>68</sup>. Tuttavia, la difformità tra il giudizio espresso nelle «Nouvelles» e quello contenuto nel trattato sui colpi di stato non va semplicemente ri-compresa nell'ambito di una divergenza storiografica. Sulla figura di Nerone, infatti, si proiettano le ombre di Afranio Burro e Seneca, e così a essere messe in discussione sono l'idea complessiva di sapere, il ruolo del sapiente e la sua funzione in rapporto al potere. Bayle non crede alla possibilità di un uso virtuoso della mistificazione superstiziosa e culturale: egli si rifiuta di trasformare l'“impostura” nel fondamento dell'ordine, di eleggere la *populace* a materia di conoscenza, di impiegare questo sapere per propalare gli inganni nel nome della stabilità, e di risolvere il «pouvoir» in «une magie de l'imaginaire»<sup>69</sup>. La posizione bayliana si caratterizza, fin dalle *Pensées diverses*, per un netto rifiuto dell'utilità sociale delle religioni positive e delle credenze superstiziose. Le premesse del ragionamento ricalcano testualmente la lezione naudeana e, più in generale, i dettami della cosiddetta interpretazione storica del fenomeno religioso. Tanto nel trattato sulla cometa quanto nelle *Considérations*, la «crainte des dieux» è giudicata un elemento di coesione sociale impiegato dai legislatori per garantirsi l'obbedienza dei sudditi<sup>70</sup>. Tuttavia, mentre in Naudé la trasformazione della credulità popolare in materia di conoscenza è ancora legata a un'aristocratica fiducia riposta nella capacità di tradurre siffatto sapere in mezzo di produzione del consenso politico, per Bayle, avvezzo agli effetti destabilizzanti dei contrasti religiosi, la superstizione e la religione inquinata da elementi superstiziosi producono conseguenze diametralmente opposte. Così la medesima forza pragmatica, che Naudé aveva attribuito ai simboli della credulità e che aveva posto a fondamento dell'azione politica, si ribalta nel più insidioso limite del potere assoluto:

Car bien loin que la Religion les [i principi] rende maîtres de leurs Sujets, qu'au contraire elle les soumet à leurs Peuples, en ce sens qu'ils sont obligés d'être, non pas de la Religion qui leur paraît la meilleure;

---

<sup>68</sup> G. Naudé, *Considérations*, cit., p. 154.

<sup>69</sup> Sulla fondazione *magico-irrazionale* della ragion di stato in Naudé, rimandiamo a R. Damien, *Des mythes fondateurs de la raison politique: Gabriel Naudé ou les bénéfiques de l'imposture*, in «Corpus. Revue de philosophie», n. 10 (1999), dedicato a *Gabriel Naudé: la politique et les mythes de l'histoire de France*, pp. 51-71, in particolare pp. 64-71.

<sup>70</sup> Cfr. G. Naudé, *Considérations politiques*, cit., p. 141; e P. Bayle, PD, § CVIII e § CIX, OD, III, cit., p. 73.

mais de celle de leur Peuple: et, s'ils en veulent avoir une qui soit différente de celle-là, leur Couronne ne tient plus qu'à un filet<sup>71</sup>.

Ma la difformità di vedute in rapporto alla fondazione della ragion di stato non esaurisce lo spettro delle differenze tra il libertinismo naudeano e lo scetticismo tardo-seicentesco di Pierre Bayle. Con l'approssimarsi delle istanze pirroniane all'ambito della storia, anche la consueta *malizia* argomentativa dell'autore del *Dictionnaire* sembra scemare. L'influsso delle procedure critico-demistificanti del libertinismo naudeano, recepito peraltro secondo gli orientamenti di un razionalismo assai differente da quello originario, si riduce progressivamente, mentre i contenuti del gradualismo gnoseologico post-cartesiano – nella specifica declinazione *port-royaliste* – tendono ad assumere una rilevanza sempre maggiore. Dalla logica giansenista il filosofo di Rotterdam deduce la centralità dei «fatti» nei processi conoscitivi – caratteristica peculiare del cosiddetto «cartesianesimo debole» – e la necessità di riferire la certezza morale «a un grado oscillante di probabilità»: all'«extreme difference entre deux sortes de verités»<sup>72</sup>. La prima specie comprende «la nature des chose, et leur essence immuable indépendamment de leur existence», ovvero la geometria, la matematica e le leggi, universali e necessarie, che le regolano<sup>73</sup>. In quest'ambito, la «possibilità» non gode di alcuna funzione e si riduce a superflua impronta («marque assurée») della verità. Allorché entra in scena quella differenza gnoseologica, che – come nota Carlo Borghero – riflette la differenza ontologica degli oggetti conoscibili, la logica giansenistica abbandona l'evidenza geometrico-matematica per adeguarsi alle tipiche modalità *estensive* applicate dagli esegeti critici di Descartes. Sono gli enti naturali («les choses existantes») e gli eventi umani («les événements humains et contingents») a rendere impraticabile la ricerca di una verità necessaria e a produrre la differenziazione delle forme del sapere:

Pour juger de le vérité d'un événement, et me déterminer à la croire ou à ne le pas croire, il ne le faut pas considérer nuement et en lui même, comme on serait une proposition de Géométrie; mais il faut prendre à toutes les circonstances qui l'accompagnent, tant intérieures, qu'extérieures<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Abdas», rem.(B), t. I, cit., p. 10.

<sup>72</sup> A. Arnauld e P. Nicole, *Logique*, cit., p. 360.

<sup>73</sup> A. Arnauld e P. Nicole, *Logique*, cit., p. 361.

<sup>74</sup> A. Arnauld e P. Nicole, *Logique*, cit., p. 363

È in questi termini che il metodo cartesiano viene affiancato da altri criteri di verità utilizzati per fondare l'autonomia di *nuove* discipline. L'esame di queste circostanze, distinte in relazione alla natura dei fatti («circonstances intérieures») e alle qualità delle testimonianze («circonstances extérieures»), produce almeno tre differenti forme di conoscenza. La prima concerne una verità che non necessita più dell'evidenza e assume come suoi fondamenti la «certitude morale» e «la plus grande probabilité»<sup>75</sup>. La logica portorealista rifiuta la dicotomia tra ragione speculativa (fonte di una conoscenza certa) e ragione morale (istanza conforme agli usi e alla tradizione), includendo nell'ambito del “vero” proprio la certezza morale e la probabilità. La seconda modalità conoscitiva recupera, invece, l'istanza pirroniana della «sospensione» e, in presenza di «circonstanze» che non consentono di definire un qualche grado di attendibilità, rinuncia alla formulazione del giudizio. Infine, all'opposto di una “verità” altamente probabile, prende forma il concetto di una falsità che coincide con ciò che è universalmente riconosciuto come impossibile o che presenta, comunque, un alto grado di non-plausibilità. Dalla logica di Port-Royal Bayle accoglie l'estensione della ragione alla ricerca storica, un'accezione positiva e post-pirroniana dell'attività critica, e – soprattutto – i criteri operativi per valutare fonti e documenti, espressioni concrete delle cosiddette «circonstances extérieures»<sup>76</sup>. La testimonianza, dunque, è il diaframma che si frappone tra la ragione esaminatrice e gli eventi del passato. Questo schermo va considerato come una lente deformante ed è compito dello storico procedere al vaglio delle cause che falsificano il resoconto. L'insieme di queste ragioni abbraccia le passioni, gli interessi di una nazione, le esigenze di un partito, gli scontri di potere, i pregiudizi legati alla formazione ricevuta. Alle credenze provvidenzialistiche, alla disposizione controversistica e alle polemiche confessionali Bayle attribuisce il maggior potere di falsificazione; tanto più che a queste “testimonianze”, apologetiche e sommamente faziose, si accompagna spesso la proclività a credere nei prodigi. Tuttavia, al contrario della *mensonge* concepita dall'autore delle *Considérations*, le *circonstances* esaminate dallo storico dell'età post-cartesiana non possono in alcun modo essere *utilizzate* né sottoposte a un'azione diversa da quella propria di un esercizio d'emendazione. Il libertinismo naudeano, pur definendo un ruolo critico della ragione nell'esame delle testimonianze

---

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Riguardo ai rischi connessi a un'interpretazione eccessivamente *progressiva* e «modernizzatrice» della logica degli oggetti e degli eventi concepita dai maestri di Port-Royal, e sulla prospettiva provvidenzialistica all'interno della quale siffatta logica si iscrive, rimandiamo a C. Borghero, *La certezza e la storia*, cit., p. 102.

e nella verifica storiografica, non articola una logica positiva dei «fatti», non formula una teoria della «probabilità» e non definisce un'organizzazione del sapere modulata in rapporto a differenti giurisdizioni conoscitive. Nelle *Considérations*, l'unica efficace giurisdizione da edificare contro il dominio della credulità e della menzogna è quella di un nuovo ordinamento politico, disposto a impiegare la forza, anche e soprattutto in circostanze straordinarie, e a servirsi degli stessi *erreurs* da cui il sapiente deve preservarsi. In questo senso, l'apparente opposizione tra lo sforzo di emancipazione della ragione, presente nell'*Apologie*, e l'uso politico della credulità, teorizzato nelle *Considérations*, risulta meno radicale di quanto si possa credere: all'esercizio critico della *raison*, infatti, si sostituisce, più tardi, il suo utilizzo *politico*. Sempre in tal senso, si può sostenere che per Gabriel Naudé l'unico criterio di verità coincida con il "realismo" della ragion di stato<sup>77</sup>.

Tuttavia, i presupposti filosofici dell'assolutismo politico naudeano rimangono, sul piano della teoria della conoscenza, più *tolleranti* dei precetti che derivano da altre concezioni. Nell'*Apologie* l'attenzione dell'autore si appunta sugli aspetti critici delle procedure di contestazione della credulità, sulla formalizzazione di «indicazioni cautelative» e sull'invito a un esame filologico delle fonti, più che sulla definizione di «regole generali» del sapere storico:

Il me semble que le seul et unique moyen qui nous reste pour *dégager* la vérité de tous ces voiles et couvertures, est de les considérer au plus près qu'il sera possible, et de ne se servir jamais en faisant leur juste estimation et triage de cette opinion préjugé, qui nous fait souvent choisir et préférer les ombres aux corps, les ténèbres à la lumière, et les fables plus dérégles aux histoires certains et véritables<sup>78</sup>.

Pur impegnandosi in una critica della storiografia demonologica, Naudé rinuncerà a elaborare un criterio improntato a una definizione di «certezza morale». Alle *favole* più insensate il libertino contrappone narrazioni informate e puntuali, alle cronologie fantasiose una datazione scrupolosa, alle tenebre della menzogna il lume di una ragione critica; e tuttavia queste narrazioni, queste procedure d'accertamento e questa ragione volta al riscontro non verranno mai comprese nell'ambito di un'epistemologia storica, né tanto meno ricondotte al dominio di una verità dogmaticamente fondata e

---

<sup>77</sup> Per quanto concerne il rapporto tra Naudé e La Mothe le Vayer, con particolare riferimento al problema della «critica scettica», dell'organizzazione del sapere e della promozione della ragion di Stato, si veda P. Capitani, *La storia tra retorica e scienza: il pirronismo di La Mothe le Vayer*, in «Dianoia. Annali di Storia della filosofia», n. V (2000), pp. 57-93, in particolare le pp. 90-92.

<sup>78</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., p. 167; cfr. L. Bianchi, *Tradizione libertina e critica storica*, cit., p. 37.

rigidamente definita. Naudé non scivolerà nella tensione che caratterizzerà le soluzioni delle gnoseologie “dogmatiche”, sostenendo il carattere incerto delle conoscenze umane e rifiutando di assumere la dicotomia tra una ragione concepita come misura del “vero” e un’immaginazione ritenuta causa del “falso”. In Malebranche, all’inverso, la confutazione della credulità, delle superstizioni, della stregoneria e della demonologia, si collegherà a una netta censura dell’attività immaginativa e a un esplicito invito a emanciparsi dai suoi effetti falsificanti: «Ainsi tâchons de nous délivrer peu à peu des illusions de nos sens, des visions de nôtre imagination, et de l’impression que l’imagination des autres hommes fait sur nôtre esprit»<sup>79</sup>.

Tratteremo altrove del rapporto tra critica bayliana dell’immaginazione e polemica anti-immaginativa del malebranchismo, limitandoci a registrare la differenza che intercorre tra il razionalismo critico del *libertinage érudit* e la gnoseologia occasionalistica. Queste due fonti, riviste e associate in una particolare prospettiva, costituiscono i principali riferimenti di quei capitoli della *Réponse*, che rappresentano l’ultimo, compiuto, pronunciamento del filosofo di Rotterdam su *diablerie* e *magie*.

Ma Gabriel Naudé non si limita – come già aveva fatto Montaigne e continuerà a fare Cyrano de Bergerac – a sottolineare, con “imparzialità” e senza intenzioni censorie, il «potere dell’immaginazione»<sup>80</sup>. L’erudito parigino, infatti, si spinge fino ad attribuire alla facoltà immaginativa una funzione di apprendimento strettamente legata a quell’esercizio mimetico che, più tardi, proprio Malebranche metterà in stretta associazione con la natura patologica, epidemica e contagiosa della facoltà di riferimento:

L’autre cause qui augmente la disposition que nous avons à imiter les autres, de laquelle nous devons principalement parler ici, consiste dans une certaine impression que les personnes d’une imagination forte font sur les esprits faibles, et sur les cerveaux tendres et délicates<sup>81</sup>.

Alla fine del primo capitolo delle *Considérations*, Naudé sottolinea come, per Cardano e Campanella, l’analisi approfondita d’un argomento necessita di un’idea *parfaite*, in cui occorre trasferire il proprio spirito e «toute son imagination», a somiglianza di quei *comédiens* che, proprio in virtù di questa disposizione

---

<sup>79</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, OD, I, cit., p. 378.

<sup>80</sup> Cfr. M. de Montaigne, *Essais*, tr. it. a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1992, pp. 124-138; e Cyrano de Bergerac, *Lettres*, ed. critica a cura di L. Erba, Milano, Vanni Scheiwiller, 1965, pp. 66-75, in particolare pp. 69-71.

<sup>81</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, OD, I, cit., pp. 322-323.

immaginifica e immaginativa, s'immedesimano meglio di altri nei personaggi che interpretano<sup>82</sup>. Questa dichiarazione, ispirata alla lezione di Pomponazzi, accorda all'immaginazione un potere effettivo<sup>83</sup>. I successivi riferimenti a Du Bartas e Agrippa confermano come l'attitudine imitativa connessa all'immaginazione possa, per l'appunto, definire una specifica forma di conoscenza. Secondo Jean-Pierre Cavaillé, all'esercizio demistificante della ragione naudeana è intimamente connesso un elemento parodico, una tensione mimetica che costituisce un tratto distintivo delle strategie simulative e dissimulative sperimentate dal *libertin*<sup>84</sup>. Anche prescindendo da un'analisi delle procedure espositive eccessivamente preoccupata di sottolineare il continuo slittamento tra le necessità di circolazione dei contenuti critici e le modalità proprie di un argomentare *prudente*, occorre tuttavia sottolineare come, nelle *Considérations*, la facoltà immaginativa non venga sottoposta al vaglio di una censura razionale. Dovranno passare più di trent'anni perché Malebranche possa esprimere la diffidenza tardo-cartesiana per l'immaginazione, e ne dovranno trascorrere più di sessanta prima che Bayle le attribuisca, in un'inconsueta estremizzazione del dettato occasionalistico, una natura diabolica, pretendendo, al contempo, una sanzione penale per coloro che indulgono nel «plaisir du songe» e soccombono agli effetti della «malice furieuse, monstrueuse, exorbitante, capable de tous les crimes»<sup>85</sup>. Per Naudé la fenomenologia delle opinioni, dei saperi ingannevoli e delle pratiche magiche, non si risolve nella coppia credulità-impostura, che Bayle proporrà in numerose voci del *Dictionnaire*<sup>86</sup>. La stessa distinzione tra le varie tipologie di uomini, abbozzata nell'*Apologie* e approfondita nelle *Considérations*, è meno rigida e più plastica di quanto si possa credere: ad attenuare i termini della dicotomia provvede quell'atteggiamento razionale e al tempo stesso immaginativo che ispira l'esercizio critico di Naudé<sup>87</sup>. L'opposizione tra gli «esprits mélancoliques», capaci di elaborare idee false e di renderle convincenti, e quelli

---

<sup>82</sup> Cfr. G. Naudé, *Considérations*, cit., p. 84

<sup>83</sup> Cfr. J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations*, cit., p. 227, ove l'atteggiamento di Naudé è considerato in riferimento a Pomponazzi, Cardano e Campanella.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Cfr. P. Bayle, RQP, § XXXV, I, OD, III, cit., p. 563.

<sup>86</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Anabaptiste», rem. (A) e (B), t. I, cit., pp.200-201; art. «Kulhmann», rem. (K), art. Mahomet, corps du texte, rem (H), (K), (T), (Z), (DD), (NN), (PP), art. «Morin», rem. (G), t. III, cit., pp. 28, 252, 257-258, 263-264, 266, 271-272; art. «Savonarole», rem (M), t. IV, cit., pp. 157-158. Sulla dicotomia tra «fanatismo» e «impostura» sviluppata nel *Dictionnaire*, si veda H. Bost, *Les faux prophètes dans le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle: fanatiques ou imposteurs?*, in AA. VV., *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières*, cit., pp. 235-249, sul rapporto tra l'«uso politico del fanatismo» in Naudé e la critica bayliana delle superstizioni si veda in particolare p. 241.

<sup>87</sup> Cfr. J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations*, cit., p. 228.

*faibles*, disposti a credere alle superstizioni, non implica condanne d'alcun tipo: nel discorso naudeano, d'altronde, una sanzione teoretica dell'inganno e della credulità non avrebbe alcun senso e risulterebbe non complementare con il fondamento dell'azione politica<sup>88</sup>. Grazie alla loro saldezza intellettuale, gli «*esprits forts*» riescono a resistere alle sirene della credulità, ma è mediante l'immaginazione che possono ottenere la consapevolezza, teorica e pratica, del sistema di inganni ed equivoci attraverso il quale l'impostura può divenire credibile<sup>89</sup>. Essi, dunque, partecipano in qualche misura della natura *mélancolique* dei propalatori di superstizioni e conoscono, per domarla e volgerla ai propri scopi, la forza dell'immaginazione. È proprio questa disponibilità a interloquire con gli aspetti immaginativi e oscuri della natura umana a rendere il *ministre* naudeano differente da quella minoranza «saggia e venerabile», descritta da Bayle. L'idea di un uso politico della religione, della superstizione, delle false credenze, implica la presenza di quel «*soleil noir de la mélancolie*», di quel «*sublime noir de la mélancolie de génie*», che il post-cartesiano Bayle non poteva giudicare se non come un'ulteriore, pericolosa, condiscendenza nei riguardi di un sapere fallace, ingannevole e destabilizzante<sup>90</sup>. Per Gabriel Naudé la melanconia dell'«*esprit fantasque*» può essere assorbita dal potere cognitivo dell'immaginazione gestito dall'«*homme resolu*»: Bayle, all'opposto, non accorderà alcun valore all'«*humeur noir*», spingendosi fino all'elaborazione di quella dicotomia che opporrà irriducibilmente il «*désordre de l'imagination*» alla «*tranquillité du cœur*» e alla «*joie intérieure*»<sup>91</sup>. Se il ministro naudeano è ancora legato alla rappresentazione rinascimentale dell'«*homme de génie*» e se le *Considérations* sottolineano l'utilità delle «*pieuses fraudes*», attribuendo contestualmente all'immaginazione un valore gnoseologico, Bayle rifiuterà di cedere al fascino di certe facoltà, ripudierà l'impiego dell'inganno a fini politici, ingaggerà battaglia contro taluni effetti mimetici e perversamente emulativi, denuncerà l'impostura celata dalle espressioni positive dei culti e pretenderà che un nuovo cristianesimo, depurato dai residui idolatrici e dai resti superstiziosi, sia assunto a legame del corpo sociale.

In questa chiave interpretativa, la questione della sincerità fideistica di Bayle può essere ricondotta a uno svolgimento critico, a un aggiornamento proto-settecentesco,

---

<sup>88</sup> Circa gli *esprits moutoniques* che abbandonano «*la barque de la Vérité pour se précipiter les uns après les autres dans la mer du mensonge*», cfr. G. Naudé, *Apologie*, cit., p. 16.

<sup>89</sup> J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations*, cit., p. 229.

<sup>90</sup> Cfr., J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations*, cit., p. 230.

<sup>91</sup> P. Bayle, RQP, § XXXIV, I, OD, III, cit., p. 559.



potremmo dire, della lezione libertina. Apostata di due confessioni, informato conoscitore delle dispute teologiche, sperimentatore consapevole delle conseguenze dell'intolleranza religiosa, il filosofo di Rotterdam approda, rispetto alla questione del rapporto tra potere e religione, a una "doppia verità". Il superamento del fondamento religioso della morale e l'analisi anti-provvidenzialistica della storia antica (e soprattutto di quella moderna) portano lo scettico di Carla a ipotizzare una drastica modificazione dei fondamenti della convivenza civile e ad ammettere una società di atei, nella quale i delitti, gli abusi e la corruzione dei costumi non sarebbero di certo cancellati, ma non sarebbero neanche in numero maggiore rispetto a quelli commessi in una società di idolatri<sup>92</sup>. D'altra parte, il realismo politico spinge Bayle a non rifiutare definitivamente quella funzione disciplinante che il libertinismo accordava alla religione; tuttavia, è evidente come, agli occhi dello scettico tardo-seicentesco, la religione dovesse apparire un agente promotore di movimenti centrifughi e disgreganti, più che un agente stabilizzatore. Nuovi e pericolosi attori occupano la scena pubblica. Predicatori, visionari, esponenti di confessioni contrapposte, teologi di diverse fazioni concorrono, con il loro proselitismo, a rompere l'unità dello stato e producono, in un rovesciamento del dettato naudeano, la sottomissione dell'autorità civile alla dialettica degli interessi particolari e al potere della credulità<sup>93</sup>. È in rapporto a questo contesto che Bayle sviluppa, nelle *Pensées*, quel celebre accostamento tra motivi libertini e teologia occasionalistica, che è stato letto da alcuni nei termini di un'equiparazione, allusiva e polemica, tesa alla contestazione di ogni ipotesi di «illuminismo cristiano»<sup>94</sup>. In realtà, la polemica finisce per coinvolgere la stessa lezione naudeana, sottoposta, proprio attraverso il filtro della teoria della conoscenza malebranchiana, a un'emendazione di elementi giudicati arcaici. A conferma di questa lettura, la *Réponse* ripropone in termini ancora più espliciti quel binomio composto da una radicale declinazione dei motivi occasionalistici, e da un'esplicita confutazione delle principali tesi esposte nell'*Apologie*. Nel contestare la distinzione posta a fondamento dell'apologetica anti-demonologica, Bayle afferma a più riprese l'impossibilità di distinguere tra religione e magia, spingendosi fino al punto di accordare validità a quella storiografia contro cui Naudé si era schierato e

---

<sup>92</sup> Cfr. P. Bayle, PD, § CLXXII OD, III, cit., pp. 109-110.

<sup>93</sup> Per il tema delle guerre di religione, in riferimento alla rielaborazione bayliana dei contenuti libertini, si veda D. Taranto, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle*, Milano, Franco Angeli, 1994, in particolare il cap. IV, «Scetticismo, tolleranza e assolutismo in Pierre Bayle: dall'ordine sovrano alla società autoregolata», pp. 173-200.

<sup>94</sup> Cfr. G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., pp. 267-287.

accusando Orfeo, Zoroastro e Pitagora di essere scivolati nell'equivocità delle pratiche magiche:

Je ne trouve pas mauvaise la conjecture de ceux qui prétendent que les inventeurs de nouvelles religions ont été aussi les inventeurs de la magie, car ils avoient besoin de s'autoriser par des actions extraordinaires, et prodigieuses. Rien n'était plus propre à faire accepter leurs innovations, et apparemment ils espérèrent plus d'assistance des Divinités souterraines, et des âmes des mortes, que de Dieux, et ils crurent qu'après tout ils donneraient à leur Rituel une singularité plus mystérieuse, et plus imposante, s'il y paraissait un grand rapport à l'autre, c'est-à-dire, à l'enfer. Ce fera donc ainsi qu'Orphée inventeur de nouveaux rites, aura donné dans la magie<sup>95</sup>.

In rapporto alla ragion di Stato e alla prospettiva “tacitiana” (o machiavellica) di Naudé, si ha in Bayle una revisione degli strumenti culturali utili a produrre il disciplinamento e il controllo dei soggetti su cui si dispiega l'azione politica. All'incessante *produzione* di miracoli, il filosofo di Rotterdam sostituisce il sentimento di una religiosità essenziale e post-teologica; alla moltiplicazione delle profezie, la denuncia delle «intentions malveillantes» degli impostori; all'esorcismo degli invasati, il loro internamento; all'“incoscienza” di una fede credula, la purezza dell'afflato fideistico; soprattutto, in luogo della distinzione naudeana tra magia naturale e magia diabolica, viene affermata la piena coincidenza di *magie* e religione positiva<sup>96</sup>. Come ha sottolineato Gianni Paganini, per Bayle «la credenza religiosa [...] non è soltanto il veicolo del dominio politico, [...] ma anche l'espressione ideologica delle forze irrazionali operanti nel corpo sociale»<sup>97</sup>. In senso ancora più generale, essa può essere rapportata al margine d'irrazionalità presente nella natura umana e alla forza impulsiva delle passioni<sup>98</sup>. In tal modo, l'assunzione della gnoseologia post-cartesiana tende a saldarsi all'essenzialità del fideismo. La radicalità anti-immaginativa dell'ultimo Bayle è, al contempo, rifiuto di una religiosità superstiziosa e contestazione degli aspetti *melanconici* propri di un sapere avvezzo a frequentare la *déraison*.

---

<sup>95</sup> P. Bayle, RQP, § XXXVI, I, OD, III, cit., p. 567.

<sup>96</sup> Cfr. G. Naudé, *Considérations*, cit., pp. 142-145; e P. Bayle, RQP, § XXXIII, § XXXIV, § XXXV, § XXXVI, § XXXVII, I, OD, III, pp. 557-573.

<sup>97</sup> G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., p. 204.

<sup>98</sup> A tal proposito osserva J.-P. Cavaillé: «Bien qu'il [Naudé] le considère comme un pur produit de la nature, ce soleil noir de la mélancolie, ce sublime noir de la mélancolie de génie, échappe à la raison. C'est une façon de reconnaître la présence, immanente à la nature même, d'une forme supérieure d'irrationalité, qui entretient d'intimes et obscures rapports avec la violence aveugle du désir»; *Dis/simulations*, cit., p. 230 (nota 102).

Lo scetticismo bayliano opera, così, un'assunzione polemica delle argomentazioni naudeane, affiancandole al rifiuto malebranchiano dell'immaginazione. Accostata ai dettami di una gnoseologia dogmatica, la lezione libertina cesserà di occhieggiare *malinconicamente* al passato, disperdendo l'eco dei suoi motivi umanistico-rinascimentali, smettendo di praticare uno sforzo di costituzione della ragione alternativo al rigoroso bisogno di una conoscenza evidente, e riducendosi, nei meandri dell'argomentare bayliano, a ingrediente di quel razionalismo sostanzialmente miscredente e dogmatico che andrà ad animare la cosiddetta letteratura clandestina del tardo-Seicento. In quest'ottica, la stessa critica della magia e della stregoneria, sviluppata nella *Réponse* come aspetto particolare della polemica anti-immaginativa, concorre – in continuità con la costituzione del *cogito* e con lo sviluppo delle gnoseologie post-cartesiane – ad approfondire il solco tra *raison* e istanze anti-razionali, consegnando le seconde all'azione repressiva dello stato moderno<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Nella prospettiva naudeana, all'inverso, la potenza dell'immaginario popolare, il radicamento dei falsi convincimenti e la persistenza delle superstizioni rientrano in un complesso meccanismo di fondazione e conservazione della sovranità, all'interno del quale assumono la decisiva funzione di fattori preposti alla regolamentazione dei rapporti sociali. L'insieme di queste credenze è compreso, a pieno titolo, nel campo di una certa "insensatezza". È possibile affermare, con R. Damien, che la ragion di stato teorizzata da Naudé affonda le sue radici in un rovescio irrazionale, fantastico e immaginativo, e che per l'erudito parigino «il y a une rationalité enseignable de cette déraison comme il y a une productivité normative de la crédulité», (*Des mythes fondateurs de la raison politique*, cit., p. 71).

### 1.3

#### **Teoria della conoscenza e ordinamento politico: la demonologia di Jean Bodin e la magia di Gabriel Naudé**

Contestatore delle manifestazioni demoniache e confutatore dell'*Apologie* naudeana in nome di un'assimilazione della religione ai fenomeni magici, Pierre Bayle conserverà nei confronti di Jean Bodin, demonologo e persecutore di streghe, un atteggiamento improntato alla cautela e apparentemente discordante rispetto al registro polemico esibito nella ricostruzione critica dei casi di *diablerie*<sup>100</sup>. L'esempio più evidente di questa reticenza è rintracciabile nella voce «Bodin» del *Dictionnaire*, dove Bayle si astiene da una contestazione della teoria demonologica del celebre magistrato, sviluppando un fitto reticolo di riferimenti da cui emerge il tentativo di attestarsi su un'accorta sospensione di giudizio a proposito di una figura così sfuggente<sup>101</sup>. L'originalità della posizione bayliana in rapporto a Bodin non va, dunque, rintracciata nella tecnica argomentativa, caratteristica del glossario storico-critico, quanto nella scelta di applicarla in relazione ad argomenti sui quali il filosofo di Rotterdam è solito optare per una presa di posizione netta. Interrogare il rapporto tra lo scettico, apostata di due confessioni, e il teorico dello stato moderno, impegnato nella repressione dei fenomeni magici, significa interpretare le ragioni di una riluttanza espressiva che, a tratti, travalica i limiti dell'astensione pirroniana, assumendo le caratteristiche di un'omissione evidente.

Nella nota (O) dell'articolo «Bodin», le convinzioni magiche del giurista angevino sono riportate solo di sfuggita, e collocate in una struttura espositiva dalla quale il punto di vista dell'autore del *Dictionnaire* sembra assente. È attraverso il giudizio di un «Dottore luterano», infatti, che viene introdotto il problema dell'empietà bodiniana, ovvero della presenza – nel *Theatrum universae naturae* – di «choses qui doivent être en abomination aux Chrétiens»<sup>102</sup>. Gli argomenti in questione riguardano la convinzione che Bodin andrebbe esponendo «sous le nome de Théodore»:

Les Comètes sont des Esprits, qui, ayant vécu sur la Terre pendant des siècles innombrables, et étant enfin parvenus au voisinage de la mort,

---

<sup>100</sup> Cfr. P. Bayle, «Nouvelles de la République des Lettres», OD, I, pp. 615-617; Id., *Dict.*, art. «Brossier», t. I, cit., pp. 673-675, art. «Grandier», rem. (B), (C), (G), (I), t. 1, cit., pp. 589-591.

<sup>101</sup> Per una ricostruzione complessiva della contraddittoria figura di Jean Bodin e per una rassegna dei principali orientamenti della storiografica filosofica bodiniana, rimandiamo al classico P. Mesnard, *Vers un portrait de Jean Bodin*, in *Corpus générale de philosophes français, Œuvres philosophiques de Jean Bodin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, pp. VII-XXI.

<sup>102</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Bodin», rem. (O), t. I, cit., pp. 592-593.

célébrant leur dernier triomphe, ou sont rappelés au firmament comme des étoiles brillantes<sup>103</sup>.

L'“obiettività”, con cui Bayle riporta la posizione bodiniana in merito alle comete, è sorprendente, se pensiamo che, nel 1682, aveva composto le *Pensées diverses*, trattato polemico contro le superstizioni idolatriche e la mentalità pagana. A distanza di poco più di dieci anni dalla pubblicazione delle *Pensées* – Bayle rinuncia a polemizzare con una credenza che assomma i “peggiori” elementi superstiziosi e le più “inconsistenti” convinzioni metafisiche: a partire da quella «concezione gerarchica dell'essere», su cui riposava il sistema demonologico del cristianesimo e che il filosofo di Rotterdam contrasta altrove con piglio “militante”, salvo riprenderla come espediente nella confutazione del monismo metafisico spinoziano<sup>104</sup>. Il problema si riduce, così, al significato della parola *esprits*, ovvero alla comprensione dell'espressione «*illustrium virorum mentes*», ritenuta da alcuni una formula utilizzata non tanto per denotare le anime di uomini illustri, quanto per alludere a *génies* ed *anges*. È il caso di Gisbert Voët, il quale attribuisce all'autore del *Theatrum* l'empia convinzione che questi enti siano «*sujets à la mort*»<sup>105</sup>. Tuttavia, secondo Bayle, Voët è responsabile di aver omesso «*deux ou trois mots très essentiels*» impiegate da Bodin e, cioè, che le *illustrium virorum mentes* «*viguerunt in terris*»<sup>106</sup>. Sarebbero proprio queste parole a confutare la lettura del pensatore neo-aristotelico e a ridurre la questione alla comprensione del «*sens tout particulier*» che il giurista avrebbe attribuito al termine *esprits*<sup>107</sup>. Ma quale sia il particolare significato dell'espressione non è dato sapere. In tal modo, l'argomentazione rimane sospesa e l'impianto dell'intero ragionamento risulta debole rispetto alla rilevanza di cui avrebbe dovuto godere una confutazione serrata della posizione bodiniana in materia di filosofia della natura, metafisica e stregoneria. Dunque, sono le armi spuntate di un'erudizione svincolata dalla sostanza dei problemi quelle utilizzate da Bayle nell'articolo «Bodin». Anzi, non si tratta neppure di vere e proprie armi, dal momento che l'autore del *Dictionnaire* sembra evitare sistematicamente il confronto polemico e la confutazione approfondita. Nell'intero articolo, infatti, non è espressa una critica rigorosa di quella *Démonomanie des sorciers* che rappresenta il testo più controverso dell'intero *corpus* bodiniano. Innanzi al rigoroso

---

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Sull'origine medioevale della demonologia e in particolare sugli influssi aristotelici nella determinazione della cosmologica demonologica, si veda il recente ed esaustivo A. Boureau, *Satan hérétique* (tr. it. *Satana eretico. Nascita della demonologia medioevale (1280-1330)*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2006, in particolare pp. 125-158 e 187-224).

<sup>105</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Bodin», rem. (O), t. I, cit., p. 592.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem.

impianto teorico e giudiziario dell'opera, le digressioni sugli spiriti-comete, contenute nel *Theatrum*, parrebbero godere di scarsa rilevanza. Così, uno dei rari riferimenti al Bodin *occulto* rimane il giudizio del gesuita Martin Del Rio, a detta del quale il trattato demonologico – messo peraltro all'indice insieme ai *Six livres de la République*, alla *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* e al *Theatrum* – era «pleine d'erreurs» e di contenuti «qui marquent la Religion amphibie de l'Auteur»<sup>108</sup>. Eppure, una volta ancora, il filosofo di Rotterdam non si preoccupa di illustrare quali dovrebbero essere gli *erreurs* in questione e gli argomenti che concorrono a definire la religiosità ambigua del magistrato, lasciando l'obiezione di Del Rio priva di supporto argomentativo.

In linea di principio, Bodin dovrebbe rappresentare, agli occhi del *miscredente* Bayle, il principale avversario con cui cimentarsi, il “nemico” a scapito del quale consumare il definitivo superamento delle concezioni magiche. In linea di principio, dicevamo, perché uno stesso destino storiografico finirà per legare le mille «maschere» dello scettico Pierre Bayle ai tanti di “volti” di Jean Bodin, equamente ritenuto – come testimonia lo stesso *Dictionnaire* – ateo e deista, neo-platonico e seguace dell'ebraismo, cacciatore di streghe ed evocatore di demoni, un magistrato fedele alla corona e un congiurato. Tuttavia, al di là delle professioni di fede più o meno sincere, e senza considerare i giochi simulativi e dissimulativi, l'organizzazione della gnoseologia e la classificazione degli “errori” offrono numerosi spunti per rilevare l'esistenza di continuità profonde. A questo punto, il discorso deve necessariamente procedere per ipotesi avanzate sullo scarto tra ciò che sarebbe lecito aspettarsi dal difensore dello *stregone* Urbain Grandier e ciò che effettivamente costui va affermando sul demonologo Jean Bodin. È noto come la contestazione delle superstizioni, della credulità popolare, della demonologia e della *diablerie* costituisca uno dei principali strumenti impiegati da Bayle per l'attacco alla teologia e alle molteplici manifestazioni liturgiche e culturali. È altrettanto noto come la portata di questa polemica sia circoscritta, da alcuni interpreti, alla religione positiva, e al contrario come sia estesa, da altri, alla totalità dell'esperienza religiosa in nome della definizione di un ateismo scettico e non dogmatico<sup>109</sup>. Abbiamo anche avuto modo di considerare che una divergenza tra i *libertins* e Bayle potrebbe riguardare la scelta delle “convinzioni fallaci” da impiegare per la costruzione del consenso politico. Se il ministro “libertino” di Naudé non esita a ricorrere alle antiche credenze e alle superstizioni più radicate

---

<sup>108</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Bodin», rem. (O), t. I, cit., p. 592.

<sup>109</sup> Cfr. G. Paganini e M. Benítez, *Scepticisme et clandestinité: une introduction*, in AA. VV., *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensée*, cit., pp. 9-15.

nell'immaginazione popolare, il saggio bayliano impiega, al fine di rinforzare i legami sociali, un sentimento del divino depurato, per così dire, dagli elementi d'irragionevolezza superstiziosa. Il presunto fideismo del filosofo di Rotterdam si rivelerebbe, dunque, elemento di un tardo-libertinismo volto a ri-elaborare, ad aggiornare, gli strumenti di «disciplinamento» e «controllo». La critica della cosiddetta «concezione magica» rappresenta uno degli aspetti più problematici del pensiero bayliano, in cui confluiscono differenti e contraddittori filoni culturali che raggiungeranno, proprio nelle pagine della *Réponse*, un'organizzazione complessa, ma sostanzialmente coerente. L'apparente contraddittorietà dell'assetto critico è riassumibile in un ordine d'intenti che risponde a tre piani distinti, in apparenza opposti, ma intimamente connessi. Da un lato, il filosofo di Rotterdam estrinseca il suo scetticismo in materia di superstizioni e *diablerie*, nel tentativo di liberare la condotta umana dai gravami di una religiosità medioevale; dall'altro, definisce la sua critica in modo ambiguo, per non collocarsi esplicitamente nel campo dell'ateismo, preservando in tal modo una religione riformata (la «vraie religion» del *Commentaire*) come elemento di stabilizzazione politica in un quadro di tolleranza. A questa duplice tensione si affianca la necessità di garantire la competenza della giurisdizione e, dunque, l'azione della macchina giudiziaria nei confronti di quei soggetti che, a causa dei loro particolari “errori” conoscitivi o delle loro convinzioni fallaci, si pongono *fuori* dalla pratica tollerante e garantista che l'autore del *Dictionnaire* è solito raccomandare. In questo contesto teorico, attento a riconoscere i diritti di alcuni e la punibilità di altri, libertinismo naudeano, demonologia bodiniana e gnoseologia malebranchiana trovano una sintesi inaspettata.

La *Démonomanie des sorciers* si fonda su un'ampia ricostruzione storica dei fenomeni magici e su complesso impianto ontologico in cui convergono fonti bibliche e motivi del neo-platonismo alessandrino, influenze cabalistiche e suggestioni del profetismo mistico<sup>110</sup>. Alcuni riferimenti storiografici, impiegati dal giurista angevino, sono gli stessi menzionati, anche se in contesti diversi e con differenti obiettivi argomentativi, da Gabriel Naudé e Pierre Bayle.

All'inizio della *Démonomanie*, Bodin esamina l'«origine des Démons», concentrandosi su quel principe delle tenebre che le Scritture chiamano Behemot e Leviathan e che «Orphee [...] appelle aussi le grand Démon vengeur: et comme il était

---

<sup>110</sup> Sulle fonti che concorrono a determinare la demonologia bodiniana si veda V. I. Comparato, *Introduzione* in J. Bodin, *Antologia di scritti politici*, pp. 7-61, in particolare le pp. 45-50.

maître Sorcier il lui chante un hymne»<sup>111</sup>. La definizione bodiniana non lascia spazio a dubbi: Orfeo fu uno stregone, maestro nelle arti magiche e seguace di Satana. L'autore della *Démonomanie* si rifiuta di valutare la possibilità che il demone menzionato negli inni orfici possa non essere quel «grand Ennemi du genre humain [...] contraire à Dieu Createur de toutes choses»<sup>112</sup>. In linea con la tradizione demonologica medioevale, Bodin considera l'idolatria il primo raggirato utilizzato da Satana per «détourner les hommes de l'adoration d'un vrai Dieu»<sup>113</sup>. La sezione iniziale del trattato demonologico è una vera e propria silloge degli inganni satanici e, in particolare, delle “menzogne” pagane, che l'Angevinico riconduce, spesso con forzature evidenti, alla medesima “radice” diabolica: il culto del Sole, ad esempio, rappresenta una mistificazione, comune tanto ai popoli delle Indie occidentali quanto ai Greci e ai Latini.

Come nel *Malleus maleficarum*, anche nella *Démonomanie* sono presenti alcune prove etimologiche, alla cui attendibilità Bodin mostra di credere senza riserve. Ed è proprio dal nome dell'antica divinità astrale che viene dedotta la “frode” satanica:

[Bahalzebuf] veut dire maître-mouche, par ce que il n'y avait pas une mouche en son temple, comme on dit que au Palais de Venise il n'y a pas une seule mouche, & au palais de Toledé qu'il n'y en a que une, qui n'est pas chose étrange, ou nouvelle: car nous lisons que les Cyrenaiques après avoir sacrifié au Dieu Acaron Dieu des mouches, & les Grecs à Iuppiter surnommé Myiodes, c'est à dire Mouchard, toutes les mouches s'envoient<sup>114</sup>.

Nel tessere quell'ordito di comparazioni tra «antichi» e «moderni», e tra differenti civiltà antiche, che rappresenta la vera struttura della *Démonomanie*, Bodin ricorre spesso a riferimenti mutuati dalla cultura ebraica<sup>115</sup>. Così, ad esempio, è attraverso l'autorità di Mosè Maimonide che le cerimonie e i sacrifici dei Caldei sono associati alle usanze religiose delle Indie Occidentali e al culto del Sole, l'Apollo greco «qu'il était le Dieu des Prophéties»<sup>116</sup>. La profezia, com'è lecito aspettarsi, riveste nell'impianto dell'argomentazione un'importanza decisiva. Espressione del legame tra Dio e l'uomo,

<sup>111</sup> Cfr. J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 2v.

<sup>112</sup> Ibidem

<sup>113</sup> J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 14v.

<sup>114</sup> J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 15.

<sup>115</sup> Cfr. J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 15v. Sull'influenza dell'ebraismo e dello spirito riformatore nella formazione della teologia bodiniana, presentata come un pensiero attraversato da «crisi», popolato da «sogni», segnato da «fantasie religiose» e agitato dalla contraddizione tra «ispirazioni» e «forza vigorosa dei concetti», rimandiamo a «Fantasie religiose e Filosofia religiosa» in A. Garosci, *Jean Bodin. Politica e diritto nel Rinascimento francese*, Milano, Casa Editrice A. Corticelli, 1934, pp. 73-128. Sull'impossibilità di ridurre il secolo XVI all'età di un razionalismo *ante litteram*, e sull'importanza che in questo «secolo ispirato» ricopriva la ricerca di un «riflesso divino nelle cose», si veda L. Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*, tr. it., Torino, Einaudi, 1978, p. 440.

<sup>116</sup> Ibidem.



essa è il fondamento della conoscenza religiosa<sup>117</sup>. Mediante visioni, sogni, sentenze e storie sacre, la verità e la volontà divina si manifestano nella storia<sup>118</sup>. Nel primo libro della *Démonomanie*, vengono individuati vari mezzi per «savoir les choses occultes», e la distinzione tra questi *moyens* è fondamentale, poiché preserva, da un lato, la rivelazione in quanto fondamento della religione, e denuncia dall'altro il principale peccato commesso da streghe e stregoni: cioè la violazione della legge divina che è l'unica vera «pierre de touche» della rettitudine morale. «La prophétie», infatti, «n'est point naturelle, ainsi que c'est le plus grand don de Dieu, & que tel don ne vient que de Dieu à celui qui a l'âme purifié»<sup>119</sup>. Dunque, è nella forzatura dei limiti della conoscenza religiosa, nella violazione dei precetti divini, nell'acquisizione indebita di un «segreto», nel disvelamento di ciò che è «occulto» mediante pratiche non conformi all'ordine del creato, che risiede il delitto dei maghi. La stessa magia naturale, in quanto filosofia della natura, è accettabile se «les moyens naturels pour parvenir à quelque chose, sont licites et ordonnés de Dieu: quand on lui en rapporte l'honneur, et louange, et non pas à la créature»<sup>120</sup>. La natura peccaminosa dell'idolatria e della stregoneria riposa proprio su questa difformità rispetto all'ordine divino, incongruenza peccaminosa che, alterando la gerarchia del cosmo, elegge le creature al rango del creatore e, dunque, a oggetto di culto. Il “trasferimento” della dignità divina agli animali, gli uomini, agli astri e, soprattutto, ai demoni, è il più grave sacrilegio compiuto dai cultori delle arti magiche. La conformità del sapere all'ordine dell'onto-teologia rappresenta il principale aspetto della dottrina demonologica di Bodin, ed è su questo punto cruciale che gli orientamenti dell'“apologetica” libertina di Gabriel Naudé e dello scetticismo di Pierre Bayle si discosteranno dalla lettura bodiniana. Se Naudé rilegge la magia antica come metafora del sapere rinascimentale e nei presunti maghi dell'antichità trova i modelli di un ideale di conoscenza, Bayle si rifiuterà di sostenere la conformità della conoscenza a una concezione del creato legata alla metafisica e alla gerarchia dell'«essere». Eppure, tanto l'impianto giudiziario di Bodin, quanto la concezione religiosa del libertinismo naudeano trapasseranno nel tardo-cartesianesimo di Bayle combinandosi con le nuove acquisizioni provenienti del dibattito gnoseologico del secondo Seicento.

---

<sup>117</sup> Sull'elargizione del «dono della profezia» e sul ruolo di mediazione tra dio e uomo svolto dal «bon Ange», rimandiamo a D. Quagliani, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, CEDAM, 1992, pp. 157-165.

<sup>118</sup> Cfr. J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 17.

<sup>119</sup> J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 16v.

<sup>120</sup> J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 37v.

La questione della funzione, «esecutiva» e «giudiziaria», che nella struttura gerarchica del cosmo rivestono le Intelligenze celesti e infernali, è sviluppata anche nel *Colloquium Heptaplomeres*, dove Bodin attribuisce, ad Angeli e Demoni, il compito di eseguire la volontà di Dio secondo una “procedura” ben definita, finalizzata a evitare che le prerogative del “sovrano” vengano indebitamente assegnate ai “magistrati”:

SENAMY. – Je ne vois point que le ministre des Anges ou des Diables soit nécessaire ou la seule volonté de Dieu est suffisante.

SALOMON. – C’est autre chose de parler de la volonté de Dieu et autre chose de parler de sa puissance. Car on dit qu’après la Création du monde Dieu abandonna toute sorte d’ouvrage, et qu’en tous lieux les Anges lui servent et exécutent ses commandements. [...]

SENAMY. – Pourquoi donc asseoir il tant et si souvent peuple qu’il affligera *de peste, de faim* et de toute autre misère?

SALOMON. – De peur qu’ils ne s’égarrassent jusques a adorer les Anges et les Diables, et qu’ils creusent que tout partait de la main de Dieu et de sa puissance, de qui les Anges ou les Démons n’exécutent jamais les ordres sans sa permission<sup>121</sup>.

La stregoneria è, al tempo stesso, una violazione dei precetti della conoscenza religiosa, un tentativo di sovvertire l’ordine metafisico e un crimine contro lo Stato. Con Bodin, il “peccato”, il “crimine” e l’“errore” conoscitivo – inteso non tanto come falsa conoscenza, quanto come conoscenza ottenuta mediante «mezzi» non leciti – sono riassorbiti nella medesima sfera semantica e sottoposti alla sanzione della medesima autorità: quella giudiziaria. La demonologia bodiniana non può essere considerata un arcaismo medioevale; essa, infatti, intrattiene un rapporto di profonda continuità con l’ordinamento onto-teologico, da un lato, e con la fondazione della ricerca storiografica, dall’altro.

Nel *Colloquim* il problema dell’azione dei demoni è direttamente riferito ai fenomeni naturali e alle loro cause. Ciò che non può essere spiegato a partire dalle leggi che regolano il mondo fisico dev’essere interpretato a partire dall’azione delle Intelligenze demoniache, all’interno di una precisa articolazione gerarchica delle «cause», che attribuisce piena libertà al principio primo, al quale sono sottoposti gli agenti intermedi,

---

<sup>121</sup> Per il *Colloquium heptaplomeres* utilizziamo J. Bodin, *Colloque entre sept savants*, traduction anonyme, manuscrit français 1923 de la Bibliothèque Nationale de Paris, a cura di F. Berriot, Genève, Librairie Droz S. A., 1984, pp. 90-91. L’equiparazione tra ordine ontologico e ordinamento politico, dunque tra demoni e magistrati, pone il problema del ruolo e delle prerogative che, secondo Bodin, spettano ai secondi. La questione offre spazio a letture discordanti. Ad esempio, se Vittor Ivo Comparato attribuisce ai magistrati una funzione d’indispensabile intermediazione «tra legge astratta e giustizia concreta» e di perseguimento «dell’obiettivo dell’*equità*», ruolo che «implica un adattamento della legge del sovrano [...] ai singoli casi concreti», Diego Quagliani esaurisce l’attività giudiziaria «nell’obbedire al re e nel comandare ai sudditi». Cfr. V. I. Comparato, *Introduzione*, cit., pp. 40-41; e D. Quagliani, *I limiti della sovranità*, cit., pp. 150-153. Bodin analizza funzioni e prerogative dei magistrati nel terzo libro della *République*. Cfr. J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard, 1986, vol. 3, § III, § IV, § V, § VI, pp. 71-172.

secondo un modello che ritroviamo nell'ordinamento statale in relazione al potere assoluto del sovrano:

TORALBE. – De Quelque façon que l'on entendue, il s'ensuit que les Anges ou les Diables on une puissance moindre que celle de Dieu et plus grande que celle des hommes, laquelle puissance toutefois serait égale a celle de Dieu, si Dieu agissait par nécessité, parce que tant plus la cause est puissante, plus les effets sont grandes. Donc, si la première cause agit par nécessité, la puissance de toutes les causes secondes serait infinie et la force d'une chose bornée se trouverait n'avoir point de limites<sup>122</sup>.

L'agire dei demoni si dispone, così, in un livello della gerarchia cosmica compreso tra la libera volontà di dio e la realtà creata, finita, caduca e regolata da leggi di causa-effetto, la cui "violazione" ad opera degli enti demoniaci e angelici rende conto della straordinarietà di alcuni eventi. Così, nella concezione fisico-ontologica dell'Angevinò, lo "straordinario" e il soprannaturale sono giustificati sulla base di una precisa concezione del creato ispirata da uno scarto che separa nettamente l'essere assoluto dagli enti creati, il vertice della scala dell'«essere» – provvisto dei caratteri dell'incorporeità, dell'infinità, dell'eternità – dall'universo, collocato in un ciclo che porta inevitabilmente verso la decadenza e la dissoluzione»<sup>123</sup>. Le stesse supreme gerarchie dell'essere sono caduche e collocate nel fluire del tempo da cui non possono sottrarsi poiché l'eternità è attributo divino. I demoni bodiniani, dunque, sono corporei, finiti, mortali, capaci di riprodursi e collocati in un preciso ambito del cosmo da cui assolvono alle funzioni di delega che dio gli ha attribuito<sup>124</sup>. La demonologia è la dottrina che svolge, nel sistema, una funzione di raccordo tra fisica e ontologia: ad essa, infatti, è affidato il compito di codificare i rapporti tra i diversi gradi della «scala dell'essere», di chiarire le cause soprannaturali degli eventi straordinari, di illustrare i

---

<sup>122</sup> J. Bodin, *Colloque*, cit., p. 39. Nell'illustrare il ruolo delle Intelligenze intermedie all'interno della gerarchia cosmica e nel sottolineare la volontà bodiniana di spiegare fenomeni naturali che altrimenti rimarrebbero privi di una giustificazione, Pierre Mesnard attribuisce ai demoni dell'Angevinò la bella ed esemplificativa definizione di «réserve de causes particulières». Cfr. P. Mesnard, *Jean Bodin à la recherche des secrets de la nature*, in «Umanesimo ed essoterismo». (Atti del V Convegno Internazionale di studi umanistici Oberhofen, 16-17 settembre 1960), a cura di E. Castelli, Padova, CEDAM, 1960, pp. 221-234, in particolare le pp. 226-227.

<sup>123</sup> E. Scapparone, *Concezioni dell'anima: Ficino e Bodin*, in «Rinascimento», II s., n. 41 (2001), pp. 71-91, in particolare p. 73.

<sup>124</sup> «FEDERICH. – Toralbe nous a prouvé que les Démons ne sont pas éternels, parce que cella n'appartient qu'a Dieu, Père commun et Créateur de toutes choses, mais la durée de leur vie n'a jamais encor été connue par aucun mortel, encore que Plutarque, Procule et Porphire leur donnent au moins mil ans, selon l'opinion d'Hésiode qui veut que les Nymphes vivent dix siècles phéniciens. Hierosme Cardan écrit que son Père Fascius avait au pendant plus de trente ans δαίμονα πάρεδρον et qu'il avait appris de lui que les Démons ne vivaient que trois cent ou quatre cent ans au plus, comme s'il eut dit que la vie des hommes ne passait point cent ans on neuf cent soixante neuf, parce que Methusala, qui a vécu le plus longtemps de tous les hommes, a ce que l'on dit, n'a pas passé ce terme», J. Bodin, *Colloque*, cit., p. 50.

legami tra il principio divino, infinito e onnipotente, e la materia. L'azione dei demoni, dotata di intenzionalità nei limiti della specifica sfera di competenza, si svolge in un cosmo rigorosamente anti-deterministico e governato dall'infinita potenza di Dio. Proprio nel finalismo che permea l'universo va individuata la tensione anti-aristotelica del pensiero dell'Angevin: orientamento «chiaramente intelligibile a partire dalla [...] concezione delle prerogative della potestà divina sul mondo»<sup>125</sup>.

Intrecciando le più rilevanti questioni metafisiche, religiose e storiografiche, l'interesse per la stregoneria diventa un tratto paradigmatico di quella fondazione «giuridica» della conoscenza a cui tende la riflessione di Bodin<sup>126</sup>. Se la teoria politica riposa su una precisa rappresentazione dell'ordine cosmico, che codifica i rapporti tra i vari gradi della «catena dell'essere» e attribuisce ai demoni un ruolo giudiziario, ovvero di dispensazione di premi e castighi, e di attuazione dei decreti divini, la teoria demonologica è il nesso attraverso cui il peccato, la violazione dei principi conoscitivi e il tentativo di sovvertire l'ordine metafisico diventano a tutti gli effetti reati perseguibili dallo Stato<sup>127</sup>. La stabilità dell'ordinamento civile, minacciata dall'empietà degli uomini e dalla conseguente ira di Dio, riposa dunque su un'organizzazione dogmatica della conoscenza. Ed è proprio per questa ragione che Pinhas, figlio di Eleazar, salvò gli ebrei dalla rovina, ribellandosi all'unione tra il popolo eletto e i Moabiti che adoravano Bahal-Phegor<sup>128</sup>. Come la commistione con gli idolatri rischiava di distruggere gli ebrei, così la mancata persecuzione delle streghe e la mancata attribuzione del giusto castigo rischia di portare alla distruzione dello stato:

Il y à deux moyens par lesquels les Républiques sont maintenues en leur état & grandeur, le loyer & la peine: l'un pour les bons, l'autre

---

<sup>125</sup> Sugli orientamenti anti-aristotelici del pensiero bodiniano, si veda A. Suggi, *Sovranità e armonia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 113-125, in particolare p. 121.

<sup>126</sup> Sui rapporti tra la *République* e la *Démonomanie* nel merito delle questioni connesse all'«ordre» e all'«harmonie», cfr. M. Préaud, «*La démonomanie des sorciers*», *filles de la «République»* in «Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984», Angers, Presses de l'Université, 1985, pp. 419-425, in particolare le pp. 422-425.

<sup>127</sup> Luciano Parinetto, traendo spunto dall'ambigua religiosità di Bodin, rileva come l'Angevin, pur oscillando tra deismo e ateismo, riesca a teorizzare e allestire «*il processo speciale* per le streghe, di cui egli stesso accende i roghi». Calcando sulla tensione ateistica, viene fatto notare come l'"ateo" Bodin minando lo stesso fondamento della religione, ottenga comunque di preservare l'esistenza di Satana, cfr. L. Parinetto, *L'inquisitore libertino. Discorso sulla tolleranza religiosa e sull'ateismo*, Milano, ASEFI, 2002, pp. 80-84. La considerazione, apparentemente paradossale, dimostra che la dimensione del "diabolico", al di là della sua collocazione in un quadro religioso, continua a denotare comportamenti non conformi a un ordine della conoscenza. È questo il caso dell'«ateo scettico» Pierre Bayle che, pur ammettendo il dubbio pirroniano in materia di fede, finirà per attribuire al «dominio dell'immaginazione» le caratteristiche tradizionalmente riferite al regno di Satana.

<sup>128</sup> J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 41.

pour les mauvais: est s'il y a faute à la distribution de ces deux points, il ne faut rien espérer que la ruine inévitable des Républiques<sup>129</sup>

Alla relazione tra fisica, ontologia, politica e propaganda anti-magica, corrisponde un nesso che lega storiografia, politica e demonologia. La *Methodus* di Bodin – nota Girolamo Cotroneo – produce una rottura con l'«indirizzo metodologico-precettistico» dominante fino al secolo XVI, «in quanto in essa viene per la prima volta affermato che la storia ha un soggetto suo proprio e di carattere universale, lo Stato, nel suo sorgere, nel suo sviluppo, nella sua decadenza»<sup>130</sup>. Nella *Démonomanie*, l'elezione dello Stato a oggetto della ricerca storiografica si dà all'interno di una permanenza degli «schemi teologici». E, tuttavia, la compresenza di questa doppia prospettiva non sembra incrinare la novità delle acquisizioni presenti nell'opera. Se è vero che l'approccio bodiniano è sostanzialmente «analitico» e se è altrettanto vero che la storia universale è, per l'Angevin, «descrizione delle vicende *plurium* e non *omnium hominum vel civitatum*», la comparazione delle singole istituzioni e dei singoli ordinamenti politici consente all'autore della *Démonomanie* di pervenire a conclusioni universali riguardo ai rischi di decadenza dello Stato<sup>131</sup>. La minaccia rappresentata dall'idolatria, dalla magia e dalla stregoneria è, ad esempio, la prima e la più rilevante di queste acquisizioni. È inevitabile che, in siffatta prospettiva, l'«ispirazione sociologico-comparativista» che guida la ricerca storiografica di Bodin finisca per rientrare nelle strutture della storia sacra. Ciò nonostante, questo processo assimilativo non coincide con una regressione «fanatica» e superstiziosa, dal momento che il rapporto d'implicazione è chiaramente fissato nella celebre tripartizione tra storia divina, naturale e umana, con cui si apre la *Methodus*. Si tratta di una tassonomia tendente a risolvere la funzione pedagogica e didascalica dell'*ars historica* in un itinerario gnoseologico progressivo che, a partire dalla conoscenza più precaria e «probabile», si eleva fino a un livello di certezza superiore<sup>132</sup>. La *Démonomanie* costituisce il momento in cui la conoscenza delle vicende umane si risolve in una teofania veterotestamentaria e punitiva, che attesta il ripetuto intervento di Dio nella storia. Nelle pagine del trattato demonologico, il nesso tra religione, politica e storia non soltanto viene confermato, ma esplicitato in rapporto

---

<sup>129</sup> J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 42.

<sup>130</sup> Sul superamento della «tradizione aristotelico-ciceroniana» e sulla natura «immanentistica» della teoria storiografica bodiniana, in opposizione agli «schemi teologici» entro i quali lo studio storico era stato confinato in età medioevale, rimandiamo a G. Cotroneo, *Jean Bodin. Teorico della storia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1966, pp.13-47.

<sup>131</sup> G. Cotroneo, *Jean Bodin*, cit., p. 28.

<sup>132</sup> Per la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, pubblicata a Parigi nel 1566, utilizziamo J. Bodin, *La Méthode de l'histoire*, trad. franc. a cura di P. Mesnard, Paris, SOCIETE D'ÉDITION "LES BELLES LETTRES", 1941, p. 1.

alla stabilità della Repubblica e al funzionamento dell'apparato giudiziario. Lungi dal costituire un arcaismo, o un retaggio superstizioso, questa prospettiva fissa un rapporto inattaccabile tra l'ambito del sapere e quello del potere, relazione che ritroveremo nella *Réponse* bayliana, a proposito del legame tra «errore» conoscitivo (dunque, «coscienza errante») e sanzione penale dell'«errore» medesimo.

Siffatta connessione non determina, come sarebbe lecito aspettarsi, un attenuarsi dell'attenzione bodiniana per la complessa questione delle fonti. Lo svolgimento della storia umana nei “fini” della storia divina, infatti, non porta l'Angevino a trascurare il problema delle qualità (delle doti) degli storici. Nel trattato demonologico, la «vérité du fait notoire» e la conseguente storia della magia, che su questa «verità» si regge, sono garantite da testimonianze e resoconti di storici che, nella *Methodus*, sono ritenuti degni della massima considerazione<sup>133</sup>. È questo, ad esempio, il caso di Plinio che, a proposito della natura, osò darne una rappresentazione complessiva, o quello di Pausania, principale ispiratore delle “rappresentazioni” demonografiche, ritenuto da Bodin uno dei massimi «géographistorsiens» meritevole «d'une primauté indiscutable»<sup>134</sup>. Anche nella *Démonomanie*, dunque, Bodin rispetta i criteri della ricerca presenti nel trattato sul metodo storiografico e, in particolare, la comparazione delle fonti. La storiografia demonologica bodiniana riposa su un preciso ordine di connessioni che, servendosi delle prove più disparate, riduce a unità fatti molteplici e vicende diverse. Così, ad esempio, il culto del dio Bahal diventa un vasto “consorzio” magico-demoniaco sotto cui vengono ricompresi culti di regioni e popoli assai differenti. Sarà contro quest'esame delle fonti e in opposizione alle “sintesi” demonologiche, che Naudé articolerà la sua “requisitoria” a favore degli uomini ingiustamente accusati di magia, dimostrando come questa «notoriété n'est rien d'autre que l'opinion commune de ceux qui ne comprennent pas le vraies causes des phénomènes naturels»<sup>135</sup>. Per Bayle, al contrario, la critica del metodo storiografico bodiniano, esplicitamente affermata nella *Réponse* e implicitamente ribadita in numerosi articoli del *Dictionnaire*, si manterrà complementare al rapporto tra sovranità, tolleranza ed “errore” gnoseologico. A distanza di più di un secolo dalla pubblicazione della *Démonomanie*, l'autore della *Réponse* conserverà intatta la necessità di una fondazione giuridica della conoscenza, o meglio la necessità di una limitazione della tolleranza in rapporto a una definizione degli “errori” conoscitivi. Tuttavia, nel quadro del tardo-cartesianesimo bayliano, le

---

<sup>133</sup> J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 172v.

<sup>134</sup> Cfr. J. Bodin, *Methodus*, cit., pp. 5 e 63.

<sup>135</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., p. 144.

istanze di falsificazione della conoscenza non saranno più individuate a partire dalla difformità rispetto a un ordine onto-teologico. Arricchita da influenze occasionalistiche e, in particolare, dalla teoria dell'errore di Malebranche, la riflessione gnoseologica di Bayle si appunterà, così, sugli effetti del «*plaisir du songe*» e dell'*imagination*, che finiranno per diventare eredi delle menzogne un tempo riferite a Bahal e a cui il filosofo di Rotterdam attribuirà la stessa “pericolosità sociale” che Bodin riferiva alle streghe. Se i diavoli del *Dictionnaire* paleseranno la loro “ignoranza” in materia di grammatica latina e se sceglieranno sovente, secondo convenienze “fin troppo” umane, un partito nelle dispute religiose, la facoltà immaginativa e il sogno assumeranno un carattere demoniaco e luciferino. Gli oggetti della sanzione e il contenuto specifico della falsa conoscenza si modificano, e tuttavia l'individuazione di una “colpa” e l'attribuzione di una “pena” permangono come requisiti necessari per la difesa di un impianto gnoseologico e, dunque, di un ordine politico.

A proposito della *Démonomanie des sorciers*, Gabriel Naudé formalizza, nell'*Apologie*, una vera e propria dichiarazione gnoseologica d'impostazione bodiniana, che, da un lato, tende a sottolineare la differenza tra il trattato demonologico e il resto della produzione dell'Angevino, e, dall'altro, pone l'apologetica anti-demonografica e libertina in un punto intermedio compreso tra la *Démonomanie* e il *De prestigiis daemonum, et incantationibus* di Jean Wier:

On peut facilement conjecturer que ce livre [la *Démonomanie*] et celui que Wier a composé des prestiges et tromperies des Diables, peuvent faire les deux extrémités du milieu qu'il faut suivre pour juger de la vérité de ces choses, et de l'intégrité des principaux Auteurs qui les ont rapportés, sans nous amuser à tous les autres qui par leurs rapports fabuleux, et le peu de jugement qu'ils ont rapporté à cette recherche nous font tous les jours embrasser les nuages de leurs fantaisies pour une vraie Lunon, et nous engageant par ce moyen à chanter la Palinodie d'une telle quantité d'opinions bâtardes et puériles, qu'elles nous sont preuves très certaines que notre esprit rampe bien plus facilement qu'il ne s'essore, et que pour le délivrer de toutes ces chimères il le faut émanciper, le mettre en pleine et entier possession de son bien, et lui faire exercer de son office, qui est de croire et respecter l'Histoire Ecclésiastique, raisonner sur la naturelle, et toujours douter de la civile<sup>136</sup>.

La difesa di Orfeo comincia con un lungo catalogo di fonti, utilizzato per confutare la versione del geografo Pausania che riduce il sapere orfico a una conoscenza magica e diabolica. All'inizio del IX capitolo dell'*Apologie*, l'erudito parigino fa valere una

---

<sup>136</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., pp. 128-129.

tradizione favorevole al presunto stregone, che annovera una molteplicità di riferimenti tra cui spiccano Agostino, Virgilio, Giustino, Ficino e Pico. Da un lungo elenco di “contro-definizioni”, emergono l’idea naudeana del sapere e l’immagine di un Orfeo fondatore dei precetti culturali e, in qualche modo, paragonabile a Mosé. Sulla base delle testimonianze di Eusebio, Plutarco e Steuco Eugubino, l’Orfeo di Naudé è un teologo e un organizzatore della conoscenza religiosa:

Tant en ses Hymnes et livres mentionnés ici dessus, qu’en plusieurs autres que Suidas dit qu’il avait composé des mystères de la Trinité, de l’occulte raison des choses divines, des Discours sacrés, des Oracles, et des Purgations, pour lesquels Plutarque appelle sa doctrine sacre, et beaucoup de Docteurs Catholiques ont été en opinion qu’elle pouvait grandement servir pour réfuter l’irréligion des Anciens en confirmation du Christianisme<sup>137</sup>.

Le tesi demonologiche sono liquidate come «conjectures vaines», «preuves mal fondés», «conceptions bizarres et ridicules», sviluppatasi su equivoche equiparazioni e ripetute inesattezze storiografiche<sup>138</sup>. Naudé rifiuta quel parallelismo demonologico tra «antichi» e «moderni» – caratteristico della stessa *Démonomanie* – che riconduce gli Inni orfici alle formule evocative della magia nera, Bacco al diavolo *Sabasius*, i riti dei primi sacerdoti *Orpheotelestes* alle orge bacchiche, e il canto *Saboe Euhoe* al motivo magico *Har Sabat Sabat*:

Ce que Loyer dit qu’il faut expliquer de telle façon, que par le cymbale on entend le chaudron et bassin dont ils usaient, comme les Sorciers modernes, pour cuire les petits enfants qu’ils mangeaient, et par le tabourin la peau de bouc enflée de la quelle ils tiraient le jus & consommé pour boire, et être admis par ce moyen en cérémonies de leur Bacchus, si sales véritablement et détestables, que Demosthene avait bonne raison, comme il remarque, de reprendre Æschines son adversaire de quoi es ses jeunes ans il avait esté initié avec sa mère en icelles, & avait crié *Eure Sabaoe*<sup>139</sup>.

Nell’*Apologie*, Naudé sottopone all’esame della critica scettica quei criteri di verità della conoscenza storica che Bodin aveva fissato nella *Démonomanie*. Secondo l’Angevino, le tre prove «nécessaires et indubitables» che attestavano l’attendibilità di una fonte erano la «vérité du fait notoire, et permanent», «la confession volontaire de celui qui est prévenu et atteint du fait» e la «disposition de plusieurs tesmoins sans reproche»<sup>140</sup>. Naudé procede a un “controesame” della metodologia storiografica

---

<sup>137</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., pp. 172-173.

<sup>138</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., pp. 179-180.

<sup>139</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., pp. 178-179.

<sup>140</sup> J. Bodin, *Démonomanie*, cit., p. 172v.



bodiniana, contestando la validità delle tre prove, giudicando l'«*opinion commune*» una menzogna e fissando criteri alternativi di formazione dei *jugements*:

Le premier desquels est de s'occuper souvent à la lecture des Auteurs qui ont le plus excellé en icelui. [...] Le second d'avoir la connaissance de la Dialectique pour pouvoir avec plus de promptitude et facilité distinguer le vrai d'avec le faux, le simple du composé, le nécessaire du contingent, et nous ouvrir le chemin au troisième et dernier, qui est une connaissance des sciences le plus utiles, et une pratique des affaires du monde la plus universelle et générale qu'il se pourra faire<sup>141</sup>.

Sono questi principi generali a ispirare l'applicazione delle procedure storico-critiche impiegate da Naudé per dimostrare l'infondatezza e la falsità della tradizione demonologica che, considerata al di fuori dei pregiudizi e senza riferimenti al principio d'autorità, si riduce a un insieme d'opinioni indimostrabili. La stessa individuazione di Zoroastro costituisce un problema rilevante, dal momento che alcuni storici lo identificano con il re dei Persiani, inventore della magia naturale, altri con il sovrano dei Battrini, artefice della magia diabolica, mentre un terzo gruppo lo considera monarca di entrambi i popoli e celebre legislatore<sup>142</sup>. Nonostante una pluralità di fonti dimostri che l'individuazione di una figura come quella di Zoroastro rappresenta un dilemma storiografico di difficile risoluzione, i demonologi lo annoverano con certezza indubitabile nel novero dei maghi, attribuendogli il ruolo di fondatore della stregoneria. Dopo questa dichiarazione generale, Naudé sviluppa il ragionamento confutando i *clichés* della tradizione, in virtù dei quali Zoroastro è identificabile con Cham, figlio ribelle di Noé, il quale, dopo il diluvio universale, avrebbe sedotto gli uomini, convertendoli all'idolatria, e avrebbe governato, più tardi, sul popolo pagano dei Battrini<sup>143</sup>. La "requisitoria" naudeana si conclude con una piena riabilitazione di Zoroastro, presentato sulla base di una selezione alternativa di fonti e resoconti come un codificatore della conoscenza religiosa e del sapere naturale, dedito alla «*magie naturelle et philosophique*», e autore di un «*grand nombre de livres, entre lesquels Suidas dit qu'il y en avait quatre qui traitaient de la Nature, un des pierres precieuses, et cinq de l'Astrologie*»<sup>144</sup>. Lo stesso Orfeo, collocato da Bodin nella schiera dei maghi e degli idolatri, è per Naudé un legislatore e un teologo, dotato di particolare *industrie*, e preoccupato di fondare istituzioni pratiche culturali e norme:

---

<sup>141</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., pp. 8-9.

<sup>142</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., p. 141.

<sup>143</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., pp. 145-156.

<sup>144</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., p. 156.

Le respect de certaines Divinités, qu'il voulut célébrer lui même dans ses Hymnes, tant pour leur donner de la vogue et du crédit par son exemple, que pour laisser comme un modèle à tous ses successeurs des diverses façons de faire et cérémonies qu'il fallait observer pour entretenir l'honneur et la dévotion de leur sacrifices, qui étaient véritablement divers et du tout dissemblables, parce que comme toutes les cérémonies que nous avons aujourd'hui dans le Christianisme sont peu ou point différents les unes des autres, à cause qu'elles se rapportent au service d'une seule, unique et toute puissante Divinité, ainsi celles qui dépendaient de la fausse Religion des Anciens ne pouvaient être que du tout diverse, contraire et discordantes, pour la grande quantité de ces Dieux, Idoles et Simulacres qu'il fallait adorer des sacrifices particuliers à un chacun d'iceux<sup>145</sup>.

Al centro dell'argomentazione, c'è il problema del rapporto tra magia e stregoneria: relazione complessa che Bodin aveva interpretato riducendo le pratiche magiche dell'antichità alla stregoneria. Le distinzioni poste da Bodin riguardano i «mezzi» utilizzati per pervenire alla conoscenza religiosa e naturale. Questi strumenti – come abbiamo visto – possono essere leciti o illeciti, e la loro correttezza si misura in rapporto alla conformità che intrattengono con l'ordine cosmico. Bodin non riduce alla magia i vari campi del sapere: «les moyens naturels qu'il [Dieu] nous a enseignés pour nous entretenir, nourrir, vêtir, maintenir en santé, force et allégresse, et pour guérir maladies». La stessa astrologia, in quanto conoscenza delle sfere celesti, è un dono di dio, a condizione che essa si conservi nei confini del suo campo di competenza<sup>146</sup>. La gnoseologia di Bodin è una teoria dei limiti del sapere, così come la sua ontologia è una metafisica delle differenti sfere di giurisdizione. All'opposto, per Naudé, la *magie* è la forma paradigmatica della conoscenza, di una conoscenza sia naturale sia politica, o meglio di un sapere degli *arcana imperii* e degli *arcana naturae*: sapere che, come abbiamo avuto modo di considerare, compete all'uomo provvisto di *fidelité*, «volonté impérieuse» e «puissance de l'imagination». La principale differenza che intercorre tra il sapere demonologico di Bodin e l'«apologetica» naudena concerne il ruolo del «segreto» nell'ordinamento fisico, ontologico e politico. Se per l'Angevino i meccanismi di divulgazione del segreto (delle «choses occultes») sono rigidamente governati da dio e dal sovrano, in Naudé è facilmente rintracciabile un'idea della condivisione, dell'acquisizione e del camuffamento del segreto. Come nota Francine Markovits, la trasgressione e il coraggio sono alla base del sapere naudeano: coraggio di «regarder les secrets du prince» e «transgression qui se subsiste à la transgression des

---

<sup>145</sup> G. Naudé, *Apologie*, cit., p. 194.

<sup>146</sup> Cfr. J. Bodin, *Démonomanie*, cit. pp. 32-33. Riguardo alla discordante posizione di Bodin su astrologia e astrologi, si veda M. Préaud, *La «Démonomanie des sorciers»*, cit., pp. 421-422.

lois divines ou plutôt s'y intègre pour autant qu'elles visent à fonder le politique»<sup>147</sup>. La stessa violazione è, in qualche modo, alla base della conoscenza naturale, interpretata come un'estorsione dei segreti del creato: *magie*, per l'appunto, nel significato che Naudé mutua da Bacone per designare la filosofia sperimentale<sup>148</sup>. Questo coraggio e questa trasgressione sono gli stessi fondamenti dell'agire politico. E, non certo a caso, i «grands personnages» dell'*Apologie* sono conoscitori della filosofia naturale, fondatori di istituzioni religiose e nemici della «magie diabolique et superstitieuse». È interessante notare come, nella prospettiva naudeana, la magia divenga sinonimo di sapere virtuoso, mentre la stregoneria assuma la connotazione di credenza superstiziosa. Nel *Dictionnaire* e nella *Réponse*, Bayle acquisisce la critica libertina per ripresentarla in un nuovo contesto storico, così da confutare la presunta realtà della *diablerie*, liquidando al contempo la funzione della magia e svelando i «segreti» del potere. Emancipando la ragion di Stato dall'eterodirezione religiosa e dalla frequentazione libertina con il sapere magico, Bayle fonderà il potere monarchico sulla garanzia della pace, sulla de-politicizzazione dei conflitti religiosi e sull'inviolabilità della coscienza, ma al tempo stesso sulla perseguibilità penale dei soggetti che, a causa dei loro particolari errori conoscitivi, sembrano porsi irrimediabilmente fuori dal quadro della convivenza civile<sup>149</sup>.

Lo Zoroastro presentato nel *Dictionnaire historique et critique* sembra risentire degli influssi della lezione naudeana. Fin dall'*incipit* dell'articolo dedicato al mitico re dei Battrini, Bayle si preoccupa di sottolineare come, nella ricostruzione della vita di quest'enigmatico personaggio, «tout est plein de variations»<sup>150</sup>. Le prime note della voce riprendono, nel glossario storico-critico, il radicale pirronismo storico della *Critique*: così, se alcune fonti attestano che Zoroastro fu l'inventore della magia, altre gli attribuiscono familiarità con il sapere occulto ma in un periodo successivo a quello degli albori, e altre ancora negano che egli abbia mai governato sulla Battrina e praticato le arti magiche<sup>151</sup>. Ma le contraddizioni non riguardano soltanto la discordanza

---

<sup>147</sup> F. Markovits, *Bayle et Naudé: une politique sceptique de l'écriture*, in «Corpus», n. 10 (1999), cit., pp. 133-160, in particolare p. 145.

<sup>148</sup> Su Naudé e Bacone, a proposito del rapporto tra *magie naturelle* e filosofia della natura, cfr. P. Nelles, *Histoire du savoir et bibliographie critique chez Naudé: la cas de la magie*, in «Corpus», n. 10 (1999), cit., pp. 116-132, in particolare le pp.127-132. Sui diversi livelli della gnoseologia bodiniana e sul rapporto tra religione, «langues sémitiques» e «secrets de la Nature», si veda P. Mesnard, *Jean Bodin à la recherche*, cit., pp. 230-232.

<sup>149</sup> Cfr. D. Taranto, *Pirronismo ed assolutismo*, cit., pp. 190-191.

<sup>150</sup> P. Bayle, *Dictionnaire*, art. «Zoroastre», corpo del testo, t. IV, cit., p. 555.

<sup>151</sup> Cfr. P. Bayle, articolo «Zoroastre», rem. (A), t. 4, cit., p. 555.

tra le differenti posizioni storiografiche: alcuni resoconti, infatti, risultano incoerenti in rapporto alle conclusioni che traggono da determinate premesse. Ad esempio, anche ammettendo, in linea con le tesi di Arnobio, che, durante la guerra tra Assiri e Battrini, «de part et d'autre se servit des secrets de la Magie», saremmo costretti a ricavare una conclusione assai improbabile e, cioè, che gli arcani magici «passèrent bientôt en Chaldée, et qu'on les y perfectionna si promptement que les Magiciens de Ninus furent capables de disputer avec l'Inventeur, et de la vaincre»<sup>152</sup>. Lo stesso intreccio di riferimenti e citazioni, su cui cresce la tradizione della storiografia demonologica, è caratterizzato da ripetute imprecisioni. Così, la posizione di Giustino, riportata da Gisbert Voët e Henri Valois, a proposito della guerra tra Zoroastro e Nino, è in realtà riferibile ad Arnobio, le cui parole sono *embrouillées*<sup>153</sup>. La stessa cronologia zoroastriana è un confuso coacervo di date inconciliabili e ricostruzioni irriducibili l'una all'altra:

Nous avons vu qu'on le fait contemporain du Roi Ninus, qui mourut selon Eusebe environ 825 ans avant la prise de Troie. Nous avons vu aussi que Zoroastre selon l'opinion d'Hermippus a précédé de cinq mille ans la guerre de Troie. Le Platonicien Hermodore a suivi la même Chronologie qu'Hermippus, & Plutarque l'a rapportée comme la plus commune; mais selon Suidas il n'y qu'un intervalle de 500 ans depuis Zoroastre jusques à la guerre de Troie. Il y a des grands Auteurs qui ont dit que Zoroastre a veçu six mille ans avant la mort de Platon [...]. D'autres, comme Xanthus le Lydien, ne le font antérieur que de six cent ans à l'Expédition de Xerxes. D'autres disent qu'il le faut confondre avec un Pamphylien qui se nommait Er, & qui était fils d'Armenius, & qui étant ressuscité douze jours après sa mort, raconta les choses qu'il avait vues dans l'autre Monde. Ses narrations semblent prouver qu'il avait lu l'Iliade<sup>154</sup>.

In contrasto con questo caotico elenco di supposizioni infondate e ipotesi indimostrabili, che conferma come la storia possa essere il dominio dell'incertezza assoluta, Bayle costruisce la nota (D) come una breve, ma coerente, difesa di Zoroastro dalle accuse di quanti l'hanno considerato uno stregone dedito alla magia nera. In questo caso, la posizione bayliana non sembra improntata ad alcuna cautela sospensiva e risulta, fin dal testo dell'articolo, esplicita: «On a tort de croire que Zoroastre ait enseigné la Magie diabolique; car sa Magie n'était autre chose que l'étude de la Nature divine, et du Culte religieux»<sup>155</sup>. Bayle menziona Naudé e Boulanger, fornendo un brevissimo sunto delle argomentazioni anti-demonologiche. La magia zoroastriana altro

<sup>152</sup> Ibidem.

<sup>153</sup> Ibidem.

<sup>154</sup> Ibidem.

<sup>155</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Zoroastre», corps du texte, cit., t. 4, p. 556.

non è che «le Culte des Dieux» e «l'art de régner», e il sapere occulto dei Persiani, ispirato da Zoroastro, coincide con «l'étude de la Religion, et de la Morale»<sup>156</sup>. Tuttavia, il debito che Bayle contrae nei confronti dell'apologetica libertina pare meno rilevante di quanto si possa credere da questi cenni. Il filosofo di Rotterdam, infatti, assume l'interpretazione naudeana, ma la utilizza in maniera circoscritta. Il riferimento all'*Apologie*, ad esempio, nonostante lasci intendere una piena condivisione delle posizioni di Naudé, è limitato a un passaggio stringato, se riferito a un contesto rappresentato da una voce di media lunghezza e da note particolarmente articolate: «Personne n'ignore que Gabriel Naudé justifie doctement et solidement Zoroastre de l'Accusation de Magie noire»<sup>157</sup>. È probabile che l'adesione bayliana alla “requisitoria difensiva” di Naudé sia sincera e libera dalle esigenze del “camuffamento”. Nel quadro della critica alla «concezione magica», che caratterizza il *Dictionnaire*, Bayle reputa legittime le obiezioni mosse da Naudé alla tradizione demonologica. Tuttavia, la relazione di equivalenza tra magia e sapere politico-religioso da un lato, e il rapporto dicotomico tra magia e stregoneria, dall'altro, non sembrano interessare particolarmente il filosofo di Rotterdam. Ad eccezione del rimando contenuto nella nota (D), gli argomenti naudeani non godono di una rilevanza particolare. Per quanto vengano presentati fuori da una struttura argomentativa di tipo pirroniano e, dunque, posti al riparo dal dubbio, questi contenuti non sono assunti come una priorità. Riconosciuta la correttezza della posizione naudeana, Bayle sembra aver assolto un obbligo, garantendosi in tal modo il diritto di affrontare quello che, a suo avviso, è il principale problema connesso a Zoroastro: e, cioè, la questione, centrale in ogni teodicea, dell'origine del male in un universo creato da un dio buono e onnipotente. Se, nella prima parte della *Réponse*, la polemica bayliana si appunterà sul rapporto tra magia e religione e sulla funzione politica della religione-magia, nel *Dictionnaire* l'attenzione dello scettico di Carla si concentra sulle tendenze dualistiche riferite alla dottrina zoroastriana. In quest'articolo del *Dictionnaire*, il termine *magie* è, dunque, sinonimo di «opinion des deux principes» e il manicheismo di Zoroastro viene trattato, non a caso, secondo le tipiche procedure discorsive utilizzate per indicare la validità dell'eresia dualistica in età moderna. Come nota Gianluca Mori, per Bayle, «toutes les théologies chrétiennes, en effet, nient – plus ou moins directement – la bonté de Dieu, quoi qu'en

---

<sup>156</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Zoroastre», rem. (D), cit., t. 4, pp. 556-557.

<sup>157</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Zoroastre» rem. (D), cit., t. 4, p. 557.

disent leurs tenants respectifs»<sup>158</sup>. Così, la trattazione della magia zoroastriana è un ulteriore esempio della tattica di argomentazione mediata di cui l'autore del *Dictionnaire* si serve per riproporre, nel cuore dei sistemi teologici del cristianesimo, l'irrisolvibile questione della presenza del male nel mondo.

Il discorso bayliano muove come commento della posizione di Plutarco in materia di teodicea. La ricostruzione della concezione plutarchiana, infatti, intreccia il particolare problema della magia di Zoroastro, introducendo, al tempo stesso, la questione più generale dell'origine del male. Plutarco, secondo Bayle, ha il pregio di ammettere che il fondamento del sistema zoroastriano coincide col principio secondo cui un Dio buono non può essere causa d'alcun male<sup>159</sup>. Lo storico greco è, pertanto, l'interprete più fedele della dottrina dell'antico sapiente, e la sua difesa di Zoroastro non implica alcuna confutazione della posizione manichea:

Observons que Plutarque ayant rapporté ce qu'on a vu ci-dessus, ajoute: voilà ce que porte la fable controuvée par les Mages. Si l'on inférait de-là qu'il rejetait en général toute l'Hypothèse des deux principes, l'un bon et l'autre mauvais, on ne seroit guère ses sentiments. Il pouvoit bien condamner les explications particuliers des Sectateurs de Zoroastre; mais sans doute il admettoit tout le fondement de leur Système, que le Dieu qu'ils appelaient bon n'est la cause d'aucun mal<sup>160</sup>.

Il Mago del *Dictionnaire* diventa, così, il fondatore del manicheismo, mentre è Plutarco lo storico "attendibile", che attesta "obiettivamente" il principale difetto della teologia unitarista, e la *magie* zoroastriana si rivela la prima formulazione del dualismo

---

<sup>158</sup> A proposito dell'annosa questione dell'origine del peccato e del male, fisico e morale, rimandiamo ad *Annexe. Pierre Bayle: un pessimiste anti-augustinien*, in G. Mori, *Bayle "philosophe"*, cit., pp. 321-343, in particolare p. 341. Il problema della teodicea costituisce il principale argomento utilizzato da Bayle nella critica dell'onto-teologia. Non certo a caso, il *Dictionnaire historique et critique* e gli ultimi scritti bayliani, tra cui la *Réponse*, sono oggetto della serrata confutazione articolata da Leibniz negli *Essais de Théodicée*. Come nota Gianfranco Cantelli, rigettare lo scetticismo bayliano equivale a difendere «le conquiste metafisiche e religiose di un intero secolo», sottraendo la ragione al «movimento distruttivo» impresso dal filosofo di Rotterdam. Cfr. G. Cantelli, «Introduzione» in G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, Rizzoli, Milano, 1993, pp. 5-20. Sull'attacco di Leibniz al «*credo quia absurdum* di Bayle» si veda anche «Vanificazione del male e irragionevole ottimismo? Alcune prospettive di ermeneutica leibniziana» in R. Celada Ballanti, *Erudizione e Teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Liguori, Napoli, 2004, pp. 483-490. Sugli importanti influssi esercitati dal "manicheismo" bayliano non solo in ambito filosofico, ma anche in rapporto all'elaborazione di un certo simbolismo letterario, rimandiamo a «Les dieux du mal» in J.-P. Jossua, *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris, Editions Aubier-Montaigne, 1977, pp. 125-140.

<sup>159</sup> Gianluca Mori insiste sull'importanza delle influenze di Plutarco e Seneca nella formazione dello scetticismo anti-teologico di Bayle rispetto alla questione della teodicea: «Comme Plutarque et Sénèque, il [Bayle] croit qu'un être infiniment bon, par sa nature même, n'est pas "capables de nuire à l'homme", de s'offenser à cause des péchés de ses créatures, de les punir...» (*Bayle "philosophe"*, cit., p. 339). Rimandiamo, inoltre, a P. Bayle, *Dict.*, art. «Pauliciens», rem. (G), t. III, cit., pp. 629-631, e art. «Périclès», rem. (K), t. III, cit., pp. 668-670.

<sup>160</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Zoroastre», rem. (D), cit., t. 4, p. 557.

teologico. È evidente come, in questa prospettiva, l'ordine delle priorità argomentative di Bayle non coincida con quello di Naudé.

La ricostruzione plutarchica, introducendo il discorso sull'eresia manichea e sulla sua insuperabilità da parte degli orientamenti teologici ortodossi, funge da chiave paradigmatica per attivare uno dei termini dell'aporia etico-teologica che caratterizza l'ateismo scettico bayliano. Si può dire che all'origine della questione della teodicea ci sono proprio Zoroastro e Plutarco: quest'ultimo in quanto storico che ricostruisce il pensiero di Zoroastro e in quanto sostenitore diretto della dottrina dualistica. Non certo a caso, la seconda parte della nota (E) è occupata da una lunga citazione che rende conto della lettura plutarchica della filosofia platonica, interpretazione secondo la quale «l'origine du mal n'est point dans une matière insensible, et inanimé, qui n'ait point d'action, ni de qualités, qui puisse recevoir toutes les formes imaginables; mais dans une matière qui se meut; et qui est unie à une âme dont les désordres ne peuvent être entièrement et pleinement corrigés»<sup>161</sup>. Attribuendo un'anima alla materia, Plutarco utilizza il platonismo come strumento per definire un dio privo di qualunque responsabilità nell'origine del male, la cui genesi è individuata nella «puissance motive ressentie» della materia stessa:

Par les corps est divisible, qui est un mouvement déraisonnable et désordonné, mais non pas toutefois sans âme, laquelle il appelle disertement et expressément en livres de ses Lois, âme contraire et répugnante à celle qui est cause de tout bien, parce que l'âme est bien la cause & le principe du mouvement, mais l'entendement est la cause et le principe de l'ordre & de l'harmonie du mouvement: car Dieu n'a point rendu la matière oiseuse, mais il a empêché qu'elle ne fut plus agitée ni troublée d'une cause folle et téméraire, et n'a pas donné à la nature les principes de mutations et de passions, mais elle étant enveloppé de toutes sortes de passions et de mutations désordonnées il en a osé tout le désordre & tout l'erreur qui y était, se servant pour outils propres à ce faire des nombres, des mesures et des proportions<sup>162</sup>.

La riproposizione, nel *Dictionnaire*, dell'interpretazione di Plutarco, segnata peraltro da una certa enfasi espositiva, rende chiaramente conto delle urgenze argomentative di Bayle e del quadro in cui sceglie di presentare la magia zoroastriana: contesto lontano dai termini della difesa naudeana, dalle ossessioni della censura demonologica, dalla questione delle superstizioni e dal rapporto variabile tra ordinamento del sapere e ordine dello stato. Zoroastro rappresenta, nel glossario storico-critico, il fondatore di quel «système des dualistes» che «rend mieux raison de plusieurs expériences que celui des

---

<sup>161</sup> Ibidem.

<sup>162</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Zoroastre», rem. (D), cit., t. IV, p. 558.

unitaires»: a partire dal problema dell'origine del male che il tormentato transfuga di due confessioni si rifiuta di risolvere scegliendo le soluzioni dell'ortodossia e che costituirà il principio di una contraddizione irrisolvibile, pronta a farsi premessa di un orientamento improntato all'ateismo scettico. Questo tipo di sapere religioso non soltanto è inconciliabile con la rappresentazione offerta dai demonologi, ma è distante anche dalla lettura contenuta nell'*Apologie*: siamo lontani, dunque, dai problemi che la polemica di Naudé aveva sollevato in merito agli aspetti idolatrici e diabolici della magia. Il sapere di Zoroastro è, secondo le indicazioni di Plutarco acquisite da Bayle, la forma originaria del manicheismo, il primo tentativo di risolvere le contraddizioni dei sistemi onto-teologici d'impostazione unitarista. In questo senso, un obiettivo fondamentale del discorso è quello di confutare le posizioni di quanti, nel difendere l'antico sapiente dall'accusa di magia, tendevano, al contempo, ad allontanarlo dal manicheismo. Per attivare il sistema delle obiezioni manichee, Bayle è costretto a rigettare la posizione di Hyde, ampiamente ripresa da Naudé, secondo cui «les anciens Perses», su cui Zoroastro avrebbe governato, «n'ont reconnu qu'un seul principe incréé, c'était le principe du bien, Dieu en un mot: quant au principe du mal ils le regardoient comme une chose crée»<sup>163</sup>. Questa posizione storiografica sostiene che i due principi zoroastriani, «Oromaze, Arimanius, ou la lumiere et les tenebres», non erano altro che «causes secondes» e, dunque, non meritavano di essere appellati «principi»<sup>164</sup>. In origine, dio avrebbe creato le tenebre e la luce, e dalla mescolanza conflittuale di queste «cause seconde» sarebbe stato originato l'universo, «le bien et le mal, la pureté et l'impureté»<sup>165</sup>. In questa prospettiva, l'origine del male viene attribuita a una «suite inévitable», e non all'«intention directe et primitive du Créateur». Una difesa a tutto campo di Zoroastro tanto dall'imputazione di stregoneria, quanto dall'accusa di “eresia”, presenta, agli occhi di Bayle, lo svantaggio innegabile di disgiungere irrimediabilmente la dottrina zoroastriana dall'eresia dualistica che, il secolo XVII, con il suo molteplice spettro di argomentazioni filosofiche e teologiche, aggiorna, fornendole argomenti nuovi e insuperabili. Così, se le argomentazioni di Hyde sono utili per confutare la tradizione demonologica che sostiene la natura idolatrica, e quindi diabolica, di Zoroastro, le medesime argomentazioni vanno confutate nella misura in cui

---

<sup>163</sup> Ibidem.

<sup>164</sup> Ibidem.

<sup>165</sup> Ibidem.



esorcizzano lo “spettro” del manicheismo<sup>166</sup>. È a questo punto che Bayle dispiega i consueti ragionamenti anti-unitaristi, per riportare i contenuti dell’eresia al centro del dibattito teologico. Il primo argomento si avvale del principio di autorità, in virtù del quale, se gli autori greci sono concordi nell’attribuire ai *Mages* «l’opinion des deux principes», ciò vuol dire necessariamente che «le principe qui distribue les biens, est distingué personnellement du principe qui fait le contraire, et que ces deux principes sont indépendants l’un de l’autre, et aussi éternels l’un que l’autre»<sup>167</sup>. Anche non volendo assumere questa motivazione, preferendole una prova di *raison*, è evidente come la tesi delle «cause seconde» sia un pretesto unitarista scarsamente dimostrabile, dal momento che, se si sostiene la derivazione di una causa cattiva da dio, rimane aperta l’irrisolvibile questione del perché un creatore infinitamente buono avrebbe prodotto un agente malvagio. A chiusura della lunga nota, Bayle esplicita, secondo le tecniche del *Dictionnaire*, il rapporto tra antica magia ed eresia manichea, affermando come – secondo Hyde – «il y a encore des Sectes, qui en admettant comme deux natures coéternelles Dieu et le Diable, sont conformes aux Sectateurs de l’Oromaze, et de l’Arimanius de Zoroastre»<sup>168</sup>. Il diavolo di Zoroastro, quindi, non è né il grande ingannatore della *Démonomanie*, e neppure il “ciarlatano” evocato, in altri luoghi del *Dictionnaire*, a dimostrazione delle cause “troppo” umane che si agitano sotto i vari episodi di *possession diabolique*. Egli, al contrario, è il principio del male opposto al principio del bene, e lo Zoroastro del *Dictionnaire* è un teologo “eretico” delle origini, che non sembra intrattenere alcun legame con lo stregone al servizio di Satana dipinto da Bodin nella *Démonomanie* o con la figura archetipica di sapiente presentata da Naudé nell’*Apologie*. Nel quadro della polemica anti-teologica del glossario bayliano, anche la magia zoroastriana finisce per essere compresa nella cruciale questione della teodicea.

Nella prima parte della *Réponse aux questions d’un provincial*, Bayle introduce la questione della *diablerie* e della magia ribaltando i termini delle argomentazioni esposte nell’articolo «Zoroastre» e assumendo integralmente l’ordine dei problemi fissato da Naudé nell’*Apologie*. Tuttavia, l’unica costante individuabile tra il *Dictionnaire* e la *Réponse* è il tentativo di definire una posizione alternativa tanto agli orientamenti della

---

<sup>166</sup> Sull’acquisizione delle argomentazioni di Hyde in chiave anti-demonologica e, dunque, contro la tesi bodiniana che individuava nella natura idolatrica della magia zoroastriana il più subdolo degli inganni satanici si veda P. Bayle, art. «Zoroastre», rem. (G), cit., t. 4, p. 559.

<sup>167</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Zoroastre», rem. (E), cit., t. IV, pp. 558-559.

<sup>168</sup> *Ibidem*.

demonologia, quanto alle indicazioni dell'apologetica libertina. Inizialmente il problema si presenta come questione di carattere squisitamente storiografico, ed è affrontato secondo le tipiche procedure di confutazione presenti nel glossario storico-critico. Nell'anno 1554, a Roma, la possessione di circa ottanta donne viene attribuita alle pratiche magiche degli Ebrei, odiati dal papa che, sfruttando la situazione, era pronto a bandirli. È solo grazie alla sottile argomentazione del giudeo Barizel che il pontefice rivede i suoi propositi. La formulazione dell'argomento è un'ulteriore conferma della concezione metafisica bodiniana:

Les hommes n'avoient pas la puissance d'envoyer le diable au corps d'une personne : qui est chose bien certaine: ni le Diable même n'a pas cette puissance, si Dieu ne lui permet: mais par une permission de Dieu il se peut faire<sup>169</sup>.

Riportata in questi termini, la *possession* diventa l'ennesima occasione per ribadire l'impianto gerarchico del cosmo di Bodin e sottolineare i limiti delle azioni demoniache e umane. In realtà, il resoconto dell'Angevino è segnato da «omission affectées», facilmente riscontrabili dall'analisi di altre parti della *Démonomanie*, e influenzato da specifici pregiudizi: in particolare dalla volontà di «convaincre ses lecteurs que tout est pleine de sorcelleries»<sup>170</sup>. Sulla scia della critica libertina e naudeana, Bayle dubita della «vérité du fait» e della testimonianza che ispira il resoconto di Bodin. Da una comparazione delle fonti, infatti, risulta che la possessione in questione fu ordita a fini politici, ovvero con l'intento di privare gli Ebrei delle loro ricchezze, e che Barizel, lungi dall'essere un esperto di questioni teologiche e metafisiche, agì per conto del papa al fine di far luce sulla falsità della *diablerie* e smascherare il complotto di alcuni uomini di corte. Fedele alla lezione dello scetticismo libertino, il filosofo di Rotterdam non accorda valore al principio di autorità, mette in discussione la tradizione della storiografia demonologica e procede all'individuazione dei fattori pregiudiziali (le «circonstances extérieures» della logica di Port-Royal) che determinano l'inaffidabilità della testimonianza. In materia di *diablerie*, dunque, Bayle si muove nel solco della lezione naudeana, integrandola con quegli elementi di scetticismo mitigato presenti nel *Projet* e nel *Dictionnaire*, che sono mutuati dal dibattito post-cartesiano<sup>171</sup>. La possessione diabolica e la stregoneria sono imposture ispirate da interessi materiali.

---

<sup>169</sup> P. Bayle, RQP, § XXXIII, I, OD, III, cit., p. 558.

<sup>170</sup> Ibidem.

<sup>171</sup> Cfr. L. Bianchi, *Tradizione libertina*, cit., p. 55.

Eppure, dopo questa confutazione storico-critica, che riprende nella *Réponse* gli schemi dell'apologetica naudeana e le procedure di demistificazione del *Dictionnaire*, Bayle introduce – nel capitolo XXXIV – il problema dell'origine dei falsi convincimenti in merito alla *possession*. Neppure nei numerosi articoli del *Dictionnaire* dedicati allo stesso argomento, viene formalizzata una spiegazione tanto esplicita. All'origine delle «histoires des possessions», infatti, non è necessario che ci siano la «fraude» o la «subornation», dal momento che «le seul désordre de l'imagination peut produire de prétendus possédés»<sup>172</sup>. Tralascieremo, per ora, la questione dell'immaginazione, limitandoci a sottolineare come Bayle si preoccupi di non riferire l'azione ingannatrice di questa facoltà all'autore della *Démonomanie*, il quale, peraltro, potrebbe essere facilmente accusato di cedere al potere dell'immaginazione. Se il problema di Bodin è semplicemente quello di accalorarsi (*s'echauffer*), allorché scrive di *diablerie*, e di non applicare un corretto metro di valutazione delle fonti, il discorso cambia radicalmente quando i soggetti da prendere in considerazione non appartengono più alla «république des lettres», bensì ai villaggi delle campagne, ovvero quando si tratta di donne, bambini e malati: la cosiddetta *populace* di naudeana memoria. Riguardo a questi soggetti, la procedura d'indagine non è più quella mutuata dalla metodologia storiografica, bensì quella assunta dalla “fisiologia” malebranchiana, mentre la critica smette di esercitarsi come confutazione di un «giudizio», creando le basi per l'attribuzione di una pena. Valutata dal punto di vista di questi gruppi sociali, l'idea bayliana di tolleranza, lungi dal presentarsi come una categoria universale, si rivela espressione particolare di un ordinamento politico, di una specifica idea dello Stato e di una precisa concezione del razionalismo morale<sup>173</sup>. Il *milieu* intellettuale e la *populace*, infatti, rispondono a due differenti campi della conoscenza. L'inattendibilità del primo è confutabile mediante un'indagine dei pregiudizi e delle «circostanze». Al contrario, le superstizioni e le false convinzioni della seconda sono frutto dell'attività

---

<sup>172</sup> Cfr. P. Bayle, RQP, chap. XXXIV, I, OD, III, cit., p. 559.

<sup>173</sup> È interessante notare come Garosci sottolinei, rispetto alla formazione dell'idea di tolleranza in Bodin, la presenza di limiti che, a distanza di più d'un secolo, ritroviamo nella definizione dell'assolutismo tollerante di Pierre Bayle. Come sarà più tardi per la *Réponse*, così anche la *Démonomanie* e l'*Heptaplomeres* concorrono a definire una vera e propria tassonomia dei molteplici tipi di «coscienza del male» o, bayliamente, di «coscienza errante». «i) coloro che seguono una religione creduta vera solo per scopi di interesse; ii) gli adoratori coscienti degli spiriti del male; iii) quelli che vivono senza religione [...]; l'Israelita apostata, considerato come fedifrago a un patto nazionale con Dio», e gli scettici in materia di *diablerie*, come Jean Wier, rappresentano categorie che rimangono fuori dalla pratica della tolleranza. Dunque, «come si vede, Bodin è ben lungi dall'aver stabilito quella ideale di tolleranza che si è detto». La conclusione del ragionamento è ancora più significativa: «si comprende che solo il soggiorno tra le nazioni ha potuto dare lo spunto e l'esperienza morale necessaria per elaborare concetti di politica e relativa tolleranza contenuti nel dialogo», (A. Garosci, *Jean Bodin*, cit., pp. 124-127).

falsificante di una funzione ben precisa e rientrano nella categoria dei *symptômes* prodotti dall'«imagination alarmée».

Torneremo sui «sintomi» in questione, e vedremo come queste manifestazioni superstiziose finiranno per oscillare tra l'ambito della medicina e quello della macchina giudiziaria; è sufficiente, per ora, sottolineare come per Bayle la realtà fittizia della *diablerie* vada confutata attraverso una gamma di strumenti molteplici, che comprende, a seconda dei soggetti sociali cui si riferisce il convincimento fallace, la metodologia critica della ricerca storica e le acquisizioni della gnoseologia malebranchiana<sup>174</sup>.

Ciò che qui occorre approfondire è la polemica anti-naudeana sviluppata nella prima parte della *Réponse*. La posizione del filosofo di Rotterdam è alternativa tanto a quella di Bodin quanto a quella di Naudé, o meglio tende a produrre un'originale sintesi di entrambe. Dall'*Apologie*, Bayle assume la necessità di tenere *diablerie* e *magie* distinte, mentre, dalla *Démonomanie*, estrapola la tradizione storiografica che Naudé aveva sistematicamente confutato. Formulato in questi termini, l'orientamento bayliano può risultare incoerente. In realtà, gli elementi di contraddittorietà si sciolgono nel momento in cui Bayle, compiendo un processo inverso rispetto a quello di Naudé, sostituisce alla stregoneria, in quanto ambito che ri-comprende la magia, la religione, considerata il vero fondamento *segreto* del potere e la più pericolosa ipoteca *occulta* posta *sul* potere. La magia, nella *Réponse*, diventa l'*arcanum imperii* per eccellenza e laddove Bodin parla di servi di Satana, Bayle parla di impostori. Nessun dubbio, quindi, sul fatto che Zoroastro fu «l'inventeur de la magie contemporain du Rois Ninus»<sup>175</sup>. Il discorso bayliano ricalca, praticamente alla lettera, quello di Bodin. Al contrario di quanto aveva asserito Naudé a proposito della problematica identificazione storica, Zoroastro regnò effettivamente sui Battrini allorché Nino governò sugli Assiri, e la guerra tra i due

---

<sup>174</sup> Anche Luciano Parinetto rileva come la tolleranza proposta da Bodin «e [da] molti altri pensatori borghesi dopo di lui: da Bayle a Voltaire, a Locke, naturalmente ognuno con specifici contributi», sia una «tolleranza ridotta» e soprattutto una tolleranza «nell'alienazione e dell'alienazione» che giustificherebbe la permanenza, almeno nella dottrina dell'Angevin, «della credenza in streghe e demoni». Quest'interpretazione tende ad applicare la lente del materialismo dialettico in maniera troppo rigida, riducendo il problema dei limiti della tolleranza e dell'esclusione alla questione della «libertà dalla religione». Se nel caso di Bodin l'analisi in questione sembra trascurare il problema della fondazione giuridica dell'intero impianto conoscitivo, riguardo a Bayle risulta esplicito come i limiti dell'idea di tolleranza non si pongono tanto in rapporto alla libertà di religione, quanto all'esclusione dell'immaginazione dalla sfera dei diritti della coscienza errante. Nella *Réponse*, la censura del potere si esercita su una forma della conoscenza e non più sul contenuto di un atto di fede, a dimostrazione che i meccanismi repressivi non riguardano esclusivamente la religione ma trapassano nel dibattito gnoseologico del primo Settecento e nel quadro delle controversie post-cartesiane. Cfr. L. Parinetto, *L'inquisitore libertino. Discorso sulla tolleranza religiosa e sull'ateismo*, Milano, ASEFI, 2002, pp. 80-84. Sugli influssi malebranchiani nel *Commentaire philosophique*, e sul rapporto tra coscienza errante e tolleranza, si veda G. Mori, *Bayle "philosophe"*, Paris, Honoré Champion, 1999, pp. 273-320.

<sup>175</sup> P. Bayle, RQP, § XXXVII, I, OD, III, cit., p. 567.

monarchi fu combattuta «non seulement par les armes, mais aussi par les secrets de la magie»<sup>176</sup>. Le fonti di Bayle sono le stesse di Bodin e tra tutte, non a caso, spicca Plinio, della cui attendibilità Naudé aveva dubitato. La conclusione più volte ribadita da Bayle, sia all'inizio della digressione, sia nelle parti conclusive, è nota: gli inventori delle religioni sono anche gli inventori della magia, e le pratiche magiche non sono altro che uno strumento per conferire, all'autorità di alcuni, «une singularité plus mystérieuse, & plus imposante»<sup>177</sup>. La stessa differenza tra sapere magico, inteso come filosofia naturale, e cerimonie religiose è – secondo Bayle – riferibile al differente grado di segretezza che i pagani attribuivano ai riti religiosi. Le pratiche magiche diventano, così, i culti esoterici di divinità conosciute da un «petit nombre de curieux, & de Philosophes»<sup>178</sup>. La rottura con l'impostazione naudeana si consuma in termini quasi paradossali, allorché il filosofo di Rotterdam, riassumendo il senso della riflessione dell'erudito parigino, riconosce come impropria l'assimilazione mediante la quale Bodin aveva ricondotto tutti i fenomeni magici alla sfera della stregoneria:

Car sans doute ils [Orfeo, Pitagora, Democrito] n'ont jamais abjuré la vraie Divinité, pour se consacrer au service d'une intelligence maudite, ennemie de Dieu et des hommes, incapable de tout bien, et capable de tout mal. Il faut les mettre hors de la classe de ces Magiciens, qui ont cherché que l'assistance des furies infernales, et qui n'ont joint les enchantements avec des drogues, et avec des cérémonies que peut attenter à la vie de quelqu'un, ou au bien public<sup>179</sup>.

Nonostante sia pienamente riconosciuta la generica validità della motivazione naudeana, il giudizio di Bayle sulla natura ingannevole di queste conoscenze è netto e ribalta il punto di forza del ragionamento del libertino, trasformandolo in un elemento di debolezza. Il giudizio, infatti, rompe con la concezione del sapere presente nell'*Apologie* e nelle *Considérations*, dichiarando come l'autorità politica sia stata subordinata agli «inganni» di alcuni: «Ils ont ouvert la porte à mille impostures, et à mille charlataneries dont les Rois même se sont laissé infatuer»<sup>180</sup>.

Agli occhi di Pierre Bayle il sapere magico sostenuto dal libertino Naudé appariva come un concentrato, radicale e “ultra-misterico”, dell'eterodirezione esercitata dalla religione sul potere politico. La polemica anti-naudeana sviluppata nella *Réponse* è un ulteriore tentativo di fondare il potere assoluto fuori dalle influenze di gruppi o interessi, tanto più pericolosi per la salute pubblica quanto più sottili si rivelano gli strumenti

---

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> Ibidem.

<sup>178</sup> P. Bayle, RQP, § XXXVII, I, OD, III, cit., p. 570.

<sup>179</sup> P. Bayle, RQP, § XXXVII, I, OD, III, cit., p. 571.

<sup>180</sup> Ibidem.

attraverso cui essi costruiscono il loro consenso. Adoratore di Satana per Bodin, filosofo e teologo per Naudé, lo Zoroastro bayliano è tanto il fondatore del manicheismo, quanto, con inaspettato cambio di prospettiva, un impostore, simbolo di tutti coloro che hanno limitato l'indipendenza del potere, convertendone l'universalità in strumento per difendere e promuovere interessi particolari. Nella variazione degli attributi di questa figura mitica, è rintracciabile, da un lato, il modificarsi dell'organizzazione del sapere e il rapporto che essa intrattiene con il potere, e dall'altro la spregiudicatezza argomentativa di Bayle che utilizza la *magie*, e le sue molteplici accezioni, come strumento principale in differenti contesti polemici.

Tuttavia, per l'ultimo Bayle *magie* e *diablerie* rientrano in due differenti sfere di competenza: la prima dev'essere combattuta dall'autonomia fondativa della ragion di Stato, la seconda confutata dai criteri della metodologia storica o dal dogmatismo gnoseologico del tardo cartesianesimo, a seconda dei soggetti sociali che ne asseriscono la "realtà". In entrambi i casi, fuori dalla struttura gerarchica dell'ordinamento onto-teologico bodiniano, l'ordine dei saperi continua a porsi in un rapporto di stretta implicazione, e reciproca legittimazione, con l'ordinamento dello Stato. Forse, è proprio nella conservazione di questo legame e nella sua riformulazione sulla base delle nuove necessità dello Stato assoluto che occorre cercare le ragioni della reticenza di Bayle riguardo al demonologo Jean Bodin.

## CAPITOLO 2

### DEMONI, STREGONI E POSSEDUTE TRA *ARS HISTORICA* E CRITICA DELLA METAFISICA

#### 2.1

#### Immaginazione, *procédure criminelle* e *ars historica*

La relazione, che Bayle istituisce tra ricerca storica e procedura giudiziaria, lungi dal risolversi in un gioco linguistico, evoca il nesso che lega l'ordinamento dei saperi all'ordine dello Stato. Entrambi impegnati a vagliare l'attendibilità d'una fonte e a penetrare il velo di passioni e interessi, pregiudizi e opinioni, che occulta la «certezza» d'un fatto, lo storico e il giudice sono, in primo luogo, esaminatori di *erreurs*. Nella nota (F) della voce *Usson*, l'equiparazione trova la sua formalizzazione più celebre, allorché lo studioso del passato viene definito «ministre de la justice» e «ministre public de la vérité»<sup>181</sup>. È noto come la verità storica coincida – per Bayle – con un particolare «degré de certitude»: con una certezza, cioè, di cui occorre stabilire il grado di probabilità. In linea con le posizioni dell'anti-riduttivismo post-cartesiano e con la critica di Huet, il *Projet et Fragmens d'un Dictionnaire historique et critique* ribadisce come la probabilità delle conoscenze, ricavate dalle ricerche storiche, abbia un valore di verità per certi versi superiore a quello delle matematiche e della geometria:

On me dira, peut-être, que ce qui semble le plus abstrait et le plus infructueux dans les Mathématiques apporte du moins cet avantage, qu'il nous conduit à des vérités dont on ne saurait douter; au lieu que les Discussion Historiques, et les Recherches des Faits humains, nous laissent toujours quelques semences de nouvelles contestations. Mais qu'il a peu de prudence à toucher à cette corde! Je soutiens que les Vérités Historiques peuvent être poussées à un degré de certitude plus indubitable, que ne l'est le degré de certitude à quoi l'on fait parvenir les Vérités Géométriques; bien entendu que l'on considérera ces deux sortes de Vérités selon le genre de certitude qui leur est propre<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Usson», rem. (F), cit., t. 4, p. 486.

<sup>182</sup> P. Bayle, *Projet d'un Dictionnaire historique et critique*, in Id., *Dict.*, cit., t. 4, p. 613. Sui riferimenti utilizzati da Bayle per definire il concetto di «démonstration morale» in rapporto alla «démonstration physique, ou métaphysique, ou géométrique», si veda P. Bayle, *Dict.*, art. «Beaulieu», rem. (F), cit., t. 2, p. 490. L'individuazione degli influssi della scolastica spagnola sul pensiero bayliano è in C. Borghero, *La certezza e la storia*, cit., pp. 226-227. Pur riconoscendo che la «practice is not easy as theory», Craig Brush sottolinea il contributo positivo fornito da Bayle alla formazione dello «status of historical truths», spingendosi fino all'individuazione di undici “regole” del metodo *historique et critique*, cfr. C. Brush, *Montaigne and Bayle*, cit., pp. 254-256. A proposito della funzione svolta da Bayle nella progressiva definizione dell'autonomia epistemologica della *histoire*, si è parlato di una vera e propria «rimarginazione nei confronti della cesura cartesiana tra ragione e storia» operata dal filosofo di

Al tempo stesso, gli orientamenti dubitativi e gli strumenti dell'*epoché* abbandonano il piano di un'«incredulità preconcepita» e di un'«ostinazione stravagante», mutando in procedure critiche utilizzate per vagliare l'autorità della tradizione e l'attendibilità dei resoconti:

Ainsi un Fait Historique se trouve dans le plus haut degré de certitude, qui lui doit convenir, dès que l'on a pu trouver son existence apparente: car on demande que cela pour cette sorte de Vérités, et ce serait nier le principe commun des disputants, et passer d'un genre de chose à un autre, que de demander que l'on prouvât, non seulement qu'il a paru à toute l'Europe qu'il se donna une sanglante Bataille à Senef l'an 1674; mais aussi que les objets sont tels hors de notre esprit, qu'il nous paraissent. On est donc délivrés des impostures chicaneries que les Pyrrhoniens appellent *moyens de l'époque*, et quoiqu'on ne puisse rejeter le Pyrrhonisme Historique par rapport à une infinité de Faits, il est sûr qu'il y en beaucoup d'autres, que l'on peut prouver avec une pleine certitude: desorte que les Recherches Historiques ne sont point sans fruit de ce côté-là<sup>183</sup>.

La dichiarazione d'intenti, contenuta nel *Projet* e applicata nella composizione del *Dictionnaire*, rappresenta una svolta rispetto al pessimismo scettico ostentato nella *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg*, nelle cui pagine l'attendibilità del sapere storico, costantemente sottoposta a un processo di «riduzione», finisce per diventare un enigma irrisolvibile, generatore di *désespoir*<sup>184</sup>. La parzialità della storiografia è tale, ad esempio, che le prove, avanzate dal partito protestante per dimostrare la congiura ordita dai cattolici inglesi, vengono ribaltate dalla propaganda papista e ritenute una «injustice criante» o una *imposture*<sup>185</sup>. Il riferimento è paradigmatico della difformità tra verità processuali e certezze storiche: laddove i giudici hanno riconosciuto l'attendibilità di alcuni fatti, emettendo sentenze e

---

Rotterdam. Si veda al riguardo L. Bianchi, *Bayle, i dizionari e la storia* in P. Bayle, *Progetto di un dizionario critico*, a cura di L. Bianchi, Napoli, Bibliopolis, p. 68.

<sup>183</sup> Ibidem. A proposito della revisione degli orientamenti dubitativi, in rapporto all'attività storiografica, si è anche parlato di un'«*epoché* di secondo grado», finalizzata al superamento dello «scrupolo autodistruttivo» e «atta a fornire al ricercatore una sufficiente fiducia nella propria attività». Si veda al riguardo A. Corsano, *Bayle, Leibniz e la storia*, Napoli, Guida Editori, 1971, p. 23.

<sup>184</sup> P. Bayle, *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg*, II, i, e XII, iv, OD, II, cit., pp. 11 e 53. Nella recensione dell'*Histoire des révolutions arrivées dans l'Europe en matière de Religion* di Mr. Varillas, apparsa – nel 1686 – sulle colonne delle «Nouvelles de la République des Lettres», Bayle torna sul tema dell'*incertitude de l'histoire*, utilizzando la celebre similitudine della «cucina», in cui ogni nazione, partito o fazione mescola le *vianches* secondo il proprio interesse: «Voilà, ou peu s'en faut, le sort de l'Histoire; chaque nation, chaque Religion, chaque Secte prend les même faits cruds où ils se peuvent trouver, les accommode et les assaisonne selon son goût, et puis ils semblent à chaque Lecteur vrais ou faux, selon qu'ils conviennent, ou qu'ils répugnent à ses préjugés», («Nouvelles de la République des Lettres», OD, I, cit., p. 510). L'evoluzione della posizione bayliana tra gli scritti degli anni Ottanta e il *Projet*, in rapporto alle procedure del pirronismo storico, è stata anche descritta come passaggio da un dubbio «ideologico» a un dubbio «metodologico», si veda al riguardo L. Bianchi, *Sulla storiografia di Bayle*, in «Studi storici», n. 2 (1982), pp. 415-438, in particolare p. 421.

<sup>185</sup> P. Bayle, *Critique générale*, II, ii, OD, II, cit., p. 12.



infliggendo castighi, gli storici si dividono, producendo quello *schisme* che Bayle identifica con il pirronismo<sup>186</sup>. Su questa palese incongruenza, del tutto inammissibile proprio perché riferita alle «procédures ordinaires de la Justice», il dubbio non può che attecchire rapidamente:

N'est-il pas vrai qu'un homme vide de préoccupation dira là-dessus, qu'il n'y a rien de certain là-dedans, si ce n'est qu'on a instruit le procès de quelques Jésuites, qu'on les a condamnés, qu'on les a punis de mort, que le reste est un champ de bataille pour les conjectures et pour les Lieux Communs, où les Ecrivains des deux partis se démentiront éternellement les uns les autres, et joueront à qui saura mieux manier une probabilité?<sup>187</sup>

Come al magistrato, così al «compilatore di fatti», è richiesta una totale imparzialità, al punto che lo stesso individuo, a seconda del ruolo che ricopre nella “metafora” giudiziaria, deve rispondere a differenti prescrizioni morali<sup>188</sup>. È il caso dello storico Du-Pleix, collaboratore e domestico di Margherita di Valois. Coinvolto come testimone in un ipotetico processo contro la sua benefattrice, costui avrebbe peccato d'ingratitudine se avesse reso una «confession ingénue». Al contrario, in sede di documentazione storiografica ha onorato i «diritti» della disciplina, rifiutando di tacere sulla condotta lasciva della nobildonna<sup>189</sup>. La reticenza della testimonianza, quindi, non solo è presupposta, ma si rivela addirittura conforme alla morale che dovrebbe regolare, anche in sede processuale, un rapporto segnato dalla gratitudine e dalla riconoscenza. Tuttavia, la similitudine non si limita a codificare la funzione del testimone e quella del giudice. Un'altra figura, infatti, si pone al centro della scena *forense*, nel ruolo di antagonista del magistrato. Fin dalla prima lettera della *Critique générale*, le modalità di alterazione della verità dei fatti sono direttamente riferite ai retori da tribunale: «il n'y a point de faits qui entre les mains de deux habiles Avocats appointés contraires, ne prennent des formes toutes diverses»<sup>190</sup>. Se il “giudice-storico” è il promotore della nuova autonomia epistemologica della disciplina, l’“avvocato-storico” esprime le

---

<sup>186</sup> La definizione del pirronismo come «schisme dans le monde de l'Histoire» è in P. Bayle, *Dict.*, art. «Usson», rem. (F), cit., t. 4, p. 487. Sempre sulla complessa declinazione bayliana del pirronismo storico, indicato altrove come il «parti de la sagesse», si veda L. Bianchi, *Bayle, i dizionari e la storia*, cit., pp. 82-87.

<sup>187</sup> *Ibidem*.

<sup>188</sup> Sul problema della tradizione orale, delle «témoignages directs», dell'origine degli *erreurs* e dei criteri metodologici utili per la verifica delle fonti, cfr. É. Labrousse, «Le critique et l'historien» in Ead., *Hétérodoxie et rigorisme*, cit., pp. 3-38, in particolare le pp. 14-20; a proposito dell'*impartialité* del “giudice-storico”, si vedano invece le pp. 33-34.

<sup>189</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Usson», rem. (F), cit., t. 4, p. 486. Sui «droits de l'Histoire», e sulla necessità di descrivere le azioni immorali e gli atti più indegni, si veda, inoltre, P. Bayle, *Dict.*, art. «Adam», rem. (G), cit., t. 1, p. 74.

<sup>190</sup> P. Bayle, *Critique générale*, I, iii, OD, II, cit., p. 10.

inclinazioni pirroniane e la concezione ciceroniana, retorico-letteraria, della storia come *ars*. Il documentarista di parte è, dunque, tanto un giureconsulto, quanto un poeta o – peggio – un commediante, e l'intreccio tra memoria e immaginazione, ovvero il sovrapporsi di funzioni che dovrebbero presiedere differenti ambiti del sapere umano, è una minaccia per l'indipendenza della storia:

Au reste je ne suis pas le seul qui donne dans espèce de Pyrrhonisme historique. La partialité qui se remarque dans la plupart des Historiens, entraîne dans cette Secte-là un très grand nombre de gens d'esprit. Cette partialité commence avec son plus grand désordre dans les Gazettes, et se répand de là au long et au large dans une infinité de méchants Historiens, qui ne composeraient leurs Rapsodies que de ces misérables pièces<sup>191</sup>.

Nell'apertura della *Critique générale*, Bayle sviluppa una precisa descrizione dell'indole di Maimbourg. Nel carattere del polemista cattolico sono rintracciabili le disposizioni su cui si radica, e cresce, la partigianeria storiografica. La descrizione è dominata dalle immagini d'un temperamento collerico, «plein de feu» e pronto ad “accendersi” «pour de moindres raisons»<sup>192</sup>. In una personalità di questo tipo, gli interessi materiali e le necessità controversistiche producono l'inclinazione ad alterare i resoconti e a falsificare la verità<sup>193</sup>. La storia si trasforma, così, in un *barreau*, i documentaristi divengono avvocati e il medesimo «fatto» scivola nell'insanabile contrapposizione dei punti di vista. Una volta ancora, Bayle sceglie d'insistere sulla similitudine giudiziaria, definendo ulteriormente l'analogia tra istruttoria del processo penale e formazione del giudizio storico:

Deux lignes supprimées, ou *pour*, ou *contre*, dans l'exposition d'un fait, sont capables de faire paraître un home, ou fort innocent, ou fort coupable: et comme par la seule transposition de quelques mots, on peut faire d'un discours fort saint, un discours impie: de même par la seule transposition de quelques circonstances, l'on peut faire de l'action du monde la plus criminelle, l'action la plus vertueuse<sup>194</sup>.

A soli tre anni dalla pubblicazione della *Critique générale*, Bayle riprende, nelle *Nouvelles lettres critiques sur l'Histoire du Calvinisme*, il tema del «disordine» della

---

<sup>191</sup> P. Bayle, *Critique générale*, II, iii, OD, II, cit., p. 13.

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> P. Bayle, *Critique générale*, I, ii, OD, II, cit., pp. 8 e 9.

<sup>194</sup> P. Bayle, *Critique générale*, I, ii, OD, II, cit., p. 10.

storiografia e, più in generale, il problema della debolezza della ragione umana<sup>195</sup>. Alla base delle contraddizioni e delle discordanze c'è ancora quel «genie plein de feu» che “incendiava” il carattere di Maimbourg. Posseduto da siffatto demone, divorato dall'ambizione e dal «désir de vaincre», il polemistà si concentra sull'oggetto specifico della controversia, perdendo di vista i «principes et toutes les conséquences qui s'y rapportent» e finendo per somigliare a quei duellanti, «qui pour parer un coup de sabre qu'ils voient venir sur leur tête, abandonnent la défense des autres parties du corps»<sup>196</sup>. Il ritratto del confutatore coincide con quello del filosofo pirroniano, a cui riesce d'argomentare in maniera equivalente tanto su una tesi, quanto su quella avversa:

S'ils voulaient réfuter l'opinion des Stoïques touchant le destin, ils porteraient la liberté de la créature jusques à l'indépendance de Pélage, et s'ils disputaient contre Pélage, ils donneraient tête baissée dans la fatalité des Stoïques, point de milieu pour eux<sup>197</sup>.

In linea con l'argomentazione della *Critique générale*, il riferimento giudiziario è ripreso anche nelle *Nouvelles lettres critiques*. Il pensatore scettico, infatti, è in tutto simile a un avvocato capace di argomentare, in un'occasione, a favore del marito e, in un'altra situazione, a vantaggio della moglie: «ce qui n'est guères différent de la profession d'un Comédien, qui change tous les jours de personnage»<sup>198</sup>. Rispetto alla confutazione della *Histoire du Calvinisme*, la novità del ragionamento è rintracciabile nel fatto che Bayle menziona la funzione ispiratrice di siffatta “disinvoltura” dialettica. Essa è la «force d'imagination» che distoglie dai principi generali, e precipita gli uomini, *ardens e impétueux*, nell'incoerenza.

A partire dalle *Nouvelles lettres critiques*, Bayle istituisce quel legame tra *imagination* e pratica dell'avvocatura, destinato a diventare una caratteristica ricorrente del *Dictionnaire*. Eppure, l'influsso dell'immaginazione non si limita a favorire la creazione fantastica e l'abilità oratoria. Insieme alla produzione di finzioni letterarie, l'*imagination* riveste, nel *corpus* bayliano, il ruolo di facoltà ingannatrice o di agente amplificatore di brame e pulsioni. Proprio nelle *Nouvelles lettres critiques*, Bayle fornisce un elenco di ragioni che portano la nobiltà francese a scegliere un partito nelle contese religiose. Uno di questi motivi, inevitabilmente lontano da un meticoloso esame delle ragioni teologiche e prossimo alla sfera della superstizione, riguarda le influenze

---

<sup>195</sup> Sui limiti della ragione in rapporto al potere degli istinti, delle passioni e dei pregiudizi, e sulla «reason» come «razionalizzazione di nuove esigenze emotive», cfr. C. Brush, *Montaigne and Bayle*, cit., pp. 224-227.

<sup>196</sup> P. Bayle, *Nouvelles lettres critiques sur l'Histoire du Calvinisme*, II, ii, OD, II, cit., p. 167.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

<sup>198</sup> P. Bayle, *Nouvelles lettres critiques sur l'Histoire du Calvinisme*, II, ii, OD, II, cit., p. 167.

esercitate dai “miti” della tradizione aristocratica. Così – secondo Bayle – la scelta del Conestabile de Montmorency a favore del cattolicesimo è dettata, oltre che da interessi d’ordine materiale, anche dall’influenza dell’immaginazione:

Il arriva la même chose au Connétable, quand on le fit souvenir de sa Divise; *Dieu aide au premier Chrétien*. Ce qu’on raconte de ses Ancêtres, le baptême de Clovis, et toutes ses suites, se présenterent en même temps à son imagination, et le pousserent machinalement à se bander contre le Huguenotisme<sup>199</sup>.

Ma, nella sedicesima lettera, la speculazione bayliana abbandona tanto le leggende della «noblesse de France» quanto lo spazio ideale di quella *bibliothèque*, che – secondo Ruth Whelan – simboleggia l’*élite* intellettuale cui è solito rivolgersi il filosofo di Carla<sup>200</sup>. Riferita al funzionamento della «machine du corps» e all’origine degli *erreurs populaires*, l’attività immaginativa diventa il discriminante negativo che distingue l’uomo dall’animale. Così, se l’istinto naturale regola i bisogni fisiologici delle bestie, l’essere umano si consegna a ogni sorta di *dérèglements*, «par l’abus qu’il fait de l’empire que son imagination exerce sur certaines parties du corps»<sup>201</sup>. Più animale dell’animale, l’uomo del popolo, concepito da Bayle, è un ricettacolo di eccessi ed errori, un succube di superstizioni e forze ottenebranti. È evidente come, al di là delle contrapposizioni teologiche, l’antropologia pessimistica dei Dottori di Port-Royal sia perfettamente integrata con la teoria sulle cause degli *erreurs* esposta da Malebranche<sup>202</sup>. La colpa di Adamo si mischia, così, alla “seduzione” delle «finzioni» e delle «allucinazioni». Già nel 1685, dunque, con quasi vent’anni d’anticipo rispetto alla requisitoria contro i «sorciers imaginaires», la funzione immaginativa è posta all’origine delle falsità retoriche e degli eccessi fisici. Come nota Élisabeth Labrousse, l’*imagination* produce, sulla scorta del dettato malebranchiano, quel «jeu de miroirs parallèles», che «redouble à l’infini et rend insatiable ce qui n’est, dans sa source

---

<sup>199</sup> P. Bayle, *Nouvelles lettres critiques*, XIII, ix, OD II, cit., p. 256.

<sup>200</sup> Sulla composizione grafica del *Dictionnaire* come «lieu imaginaire entouré de livres» e sulla costituzione di un «espace textuel de dialogue» definito attraverso l’uso *sistematico* della citazione, rimandiamo a R. Whelan, *Altérité et histoire dans le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, in AA. VV., *Critique, savoir et erudition...*, cit., pp. 283-296, in particolare le pp. 287-288.

<sup>201</sup> P. Bayle, *Nouvelles lettres critiques*, XVI, viii, OD, II, cit., p. 278.

<sup>202</sup> D’altronde una certa “diffidenza” nei confronti della facoltà immaginativa era presente nella stessa logica *port-royaliste*. Scindendo l’immaginazione dalle idee, *L’art de penser* riconduce, sulla base del dettato agostiniano, il rapporto tra immagini e pensiero al peccato originale. L’osservazione in questione è in M. Ferraris, *L’immaginazione*, Bologna, il Mulino, 1996, p. 75. Gianfranco Cantelli sottolinea come, per larga parte della cultura filosofica cinque-seicentesca, il rapporto tra *faiblesse* e *peuple* si risolve in una corrispondenza tanto perfetta, quanto pessimistica: «La natura umana è, come avevano già tante affermato Montaigne, Charron, Naudé, Gassendi, le Vayer e anche Arnauld, Nicole, Pascal, Malebranche ecc. *faible*, debole, instabile, pronta a cedere di fronte alle proprie più elementari passioni, piuttosto che ad ascoltare la voce della ragione», (*Teologia e ateismo*, cit., p. 9).

première, qu'une humble sollicitation»<sup>203</sup>. Esattamente come nella prima parte della *Réponse*, anche nelle *Nouvelles lettres critiques* il dubbio sulle contraddizioni del malebranchismo e sugli effetti della polemica Malebranche-Arnauld risulta complementare all'assunzione della teoria fisiologica contenuta nella *Recherche de la vérité*. Così, le «cri d'alarme», lanciato a proposito delle dispute sulle «vérités abstraites de la métaphysique», risuona a distanza di poche pagine dalla condanna delle immaginazioni definite *spacieuses* e, soprattutto, *contagieuses*<sup>204</sup>.

La critica agli eccessi immaginativi (o – meglio – all'immaginazione in quanto causa di “dismisura”), non è, dunque, esclusivamente riferibile alla confutazione della concezione retorica del sapere storico. Se nell'ambito della *république des lettres* il problema è produrre una legislazione utile a distinguere varie sfere del sapere in rapporto a facoltà differenti, il discorso cambia allorché gli errori d'immaginazione si diffondono nel popolo. In questo caso, infatti, la metafora giudiziaria trapassa nell'effettivo esercizio dell'azione repressiva. Così, nella riflessione bayliana, l'*imagination* viene privata, da un lato, di ogni valore cognitivo per essere ricondotta alle pose della mimesi da teatro o ai processi della creazione poetica, e, dall'altro, finisce per essere contrapposta alla coscienza errante ed esclusa dal campo stesso della consapevolezza. La polemica anti-immaginativa lascia intravedere, quindi, un ossimoro solo apparente, in cui l'anti-malebranchismo, implicato dalle necessità di autonomia fondativa della storia come branca del sapere, convive con quella declinazione della teoria degli errori presentata nella *Recherche de la Vérité* e ripresa, in forme radicali, nella *Réponse aux questions d'un provincial*.

Le argomentazioni delle *Nouvelles lettres critiques* sulla contraddittorietà argomentativa prodotta dall'immaginazione compaiono anche nella voce «Antoine (Marc)» del *Dictionnaire*, dove, dopo aver utilizzato la consueta figura del «feu d'imagination», Bayle sottolinea come l'oratore romano si preoccupò di riservarsi «la liberté de se contredire, en soutenant un jour une chose, et le lendemain une autre, selon l'intérête de ses parties»<sup>205</sup>. Questo diritto, esplicitamente rivendicato da Marco Antonio

---

<sup>203</sup> É. Labrousse, *Hétérodoxie et rigorisme*, cit., p. 86.

<sup>204</sup> Scrive Bayle: «Si vous ne le savez pas, vous apprendrez en lisant ceci, que Monsieur Arnauld et l'Auteur de la Recherche de la vérité sont aux prises. La chose se passe jusqu'ici assez honnêtement. Ce sont deux Génies d'une grande pénétration, et s'ils se poussent à bout sur les vérités abstraites de la Métaphysique, de telle sorte qu'ils soient obligés à s'expliquer rondement, ils nous meneront lien loin, et renverseront bien des Systèmes de Théologie», (*Nouvelles lettres critiques*, V, ii, OD II, cit., p. 193. Sul rapporto tra Bayle e Malebranche negli scritti degli anni Ottanta, rimandiamo a G. Mori, *Bayle "philosophe"*, cit., pp. 109-118.

<sup>205</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Antoine (Marc)», rem. (B), cit., t. 1, p. 247.

e Cicerone, viene in qualche modo garantito dal particolare “criterio di verità” che regola le arringhe degli avvocati in sede processuale. Come nel caso di Du-Pleix, che aveva da scegliere tra due differenti condotte morali, secondo il ruolo ricoperto nell’allegoria forense (*témoin* o «ministre de la justice»), così pure il retore da tribunale gode di particolari diritti. L’individuazione di siffatte prerogative si basa sulla netta distinzione tra il ruolo del testimone e quello dell’avvocato. Le dichiarazioni di un giureconsulto, infatti, non sono da considerarsi «expression de [...] véritables sentiments» o manifestazioni di «opinions particulieres»<sup>206</sup>. Ancora una volta, l’urgenza manifestata da Bayle è quella di circoscrivere le differenti sfere della conoscenza e le procedure che le contraddistinguono: a ciascun ambito del sapere, infatti, competono proprietà, funzioni e limiti particolari. Mal *tollerata* nel campo della poesia e in quello della procedura penale, l’immaginazione generatrice di contraddittorietà è severamente bandita dalla storiografia e dalla teologia:

Il serait aisé de montrer que les Avocats ne sont pas les seuls qui en usent de cette manière: les Théologiens Controversistes ne sont autre chose, à mesure qu’ils ont à faire à diverses gens. Bellarmin, contre les Enthousiastes, soutient que l’Ecriture est toute remplie de caractères de divinité; mais contre les Protestants, il soutient qu’elle est obscure, et qu’elle a besoin de l’autorité de l’Eglise. Un ministre, qui je ne nommerai pas, soutient contre ceux de l’Eglise Romaine, que l’Ecriture est toute brillante de caractères de divinité; contre Mr. Pajon, il tient un autre langage. Il faudrait laisser en propre ce privilège aux Poètes et aux Orateurs<sup>207</sup>.

Nel definire i confini dell’esercizio immaginativo, Bayle introduce la contraddizione che oppone la retorica degli avvocati alla memoria del pubblico: la «*mémoire des auditeurs*», infatti, è una temibile “insidia” per i giureconsulti che sono soliti cadere in contraddizione<sup>208</sup>. Eppure, fuori del “tribunale”, non è difficile indovinare quale sia la vera distinzione descritta nei risvolti di un argomentare allusivo. Opposta alla memoria e alla storia, l’immaginazione è riferita, in un rapporto d’ esclusività, alla poesia e alla retorica. Bayle non si risparmia neppure una certa ironia, allorché individua la

---

<sup>206</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Antoine (Marc)», rem. (C), cit., t. 1, p. 248.

<sup>207</sup> Ibidem. L’argomento era stato già sviluppato, con piglio polemico, nelle *Nouvelles lettres critiques*, a proposito delle dispute condotte dai teologi giansenisti : «Je m’étonne que Mrs. de Port-Royal avec toute leur Géometrie, et toute leur Métaphysique, et cette justesse d’esprit qui brille dans leur Ouvrages, n’ayent pas évité l’écueil dont il s’agit en cet endroit. Ils l’ont si peu évité qu’on les citera toujours, quand on voudra donner des exemples de gens qui ont renversé en un lieu ce qu’ils avoient bâti dans un autre. On leur a montré si clairement l’opposition qui se trouve entre leur manière de disputer contre nous, et celle dont ils s’étaient servis contre les Jésuites, qu’ils n’ont pu encore se tirer de ce mauvais pas», (P. Bayle, *Nouvelles lettres critiques*, II, ii, OD II, cit., p. 168).

<sup>208</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Antoine (Marc)», rem. (B), cit., t. 1, p. 248.

grandezza di Marco Antonio e Cicerone nella consapevolezza manifestata da costoro in merito al «foible de leur matiere»<sup>209</sup>.

L'avversione bayliana nei confronti della retorica, asservita agli scopi della polemica, è ribadita nella nota (G) dell'articolo «Chrysippe», dove la filosofia antica è distinta in due grandi orientamenti, entrambi associabili alle posizioni scettiche. All'atteggiamento dogmatico, che sorvola sulle ragioni degli avversari e usa l'«Art trompeur des Sophistes Rhétoriciens» per trasformare la ragione meno valida nel migliore degli argomenti, Bayle contrappone la posizione degli Accademici, che «représentaient fidèlement et sans nulle partialité le fort et le faible des deux Parties opposés»<sup>210</sup>. Ancora una volta, i due gruppi sono paragonati alle parti avverse della *procédure* giudiziaria: da un lato, i «filosofi-avvocati», preoccupati di ottenere il consenso degli ascoltatori come nel *barreau*; dall'altro gli scettici, «rapporteurs d'un Proces», capaci di rendere giustizia alla complessità delle tesi discordanti<sup>211</sup>. Ed è questo secondo atteggiamento, inconciliabile con l'«omissione» funzionale e col silenzio interessato, che l'autore del *Dictionnaire* raccomanda tanto in materia di storia, quanto in materia di teologia. È noto come l'applicazione di questo scetticismo spinga Bayle verso l'elaborazione di un metodo improntato all'imparzialità e alla cautela in ambito storiografico, e verso una separazione dell'atto di fede dalle discordanti argomentazioni teologiche in campo religioso.

Nel glossario storico-critico viene tributato un importante riconoscimento a Carneade, rappresentato come un paladino delle posizioni antidogmatiche e un sostenitore della sospensione del giudizio in rapporto alla verità<sup>212</sup>. Bayle s'impegna in una confutazione, tanto serrata quanto bizzarra, del *cliché* storiografico, secondo cui Carneade, preparandosi a disputare con Crisippo, avrebbe preso l'elleboro «pour avoir l'esprit plus libre, et pour exciter avec plus de force contre lui le feu de son imagination»<sup>213</sup>. La questione potrebbe apparire marginale, ed è lo stesso filosofo a rendere conto – a nostro avviso in maniera reticente e «dissimulativa» – delle motivazioni che lo spingono a dilungarsi su un particolare apparentemente

---

<sup>209</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Antoine (Marc)», rem. (B), cit., t. 1, p. 248.

<sup>210</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Chrysippe», rem. (G), cit., t. 2, p. 169.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> La definizione del Carneade bayliano come «specimen metodologico» è in F. Bottin, M. Longo, G. Paia, *Dall'età cartesiana a Brucher*, in AA. VV., *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, vol. 2, p. 148. Per un'analisi dell'opposizione tra dogmatismo e scetticismo, e per un approfondimento sulla complessa varietà delle posizioni scettiche, rimandiamo a «Origini, caratteri e limiti dello scetticismo in filosofia», in G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., pp. 312-331, su Carneade e lo scetticismo accademico si vedano in particolare le pp. 324-326.

<sup>213</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Carneade», rem. (E), cit., t. 2, p. 59.

insignificante: «Je ne relève ces minuties, que dans la vue d'accoutumer les Auteurs à l'exactitude la plus sévère; car pour peu qu'ils se relâchent, ils font commettre des bévues à plusieurs autres de main en main»<sup>214</sup>.

Al di là delle preoccupazione legate all'erudizione e al rigore filologico, risulta evidente come Bayle sia preoccupato di sottrarre Carneade al «*feu de l'imagination*». Piegati alle necessità di un interesse di parte, il dubbio, la retorica e l'immaginazione concorrono a trasformare il “falso” in un'asserzione che si rappresenta come assolutamente vera. Al contrario, lo scetticismo accademico diventa un riferimento da opporre tanto all'oratoria sofistica, e al *nihil scitur* che essa presuppone, quanto ai pronunciamenti dogmatici. A Carneade, infatti, Bayle attribuisce la dote dell'imparzialità nell'esame degli argomenti contraddittori e l'individuazione della «probabilità» come criterio di conoscenza in rapporto alla condotta umana, quindi al campo della certezza morale: «Vous voyez qu'il n'admettait que des probabilités pour l'usage de la vie, et qu'au reste il ne croit point qu'il y eut quelque certitude ou quelque évidence»<sup>215</sup>.

Nonostante possa apparire simile al disputare di sofisti e “filosofi-avvocati”, l'argomentare dello scetticismo accademico serba la possibilità d'una scelta, dettata non da un particolare interesse, bensì ispirata dalle *probabilités* e dalle *vraisemblances*. Al pari dei sofisti, anche Carneade seppe discutere «un jour admirablement pour la justice, et le lendemain contre la justice», utilizzando argomenti tanto pertinenti da far sembrare la legalità un principio vuoto e relativo<sup>216</sup>. Né il diritto positivo, né quello naturale, infatti, sono in grado di esplicitare la funzione di fondamento della giustizia. Il primo è evidentemente relativo, poiché varia «selon les temps et les lieux» ed è soggetto agli interessi e alle necessità di ciascun popolo<sup>217</sup>. E il secondo non è più universale dell'altro, visto che coincide con il perseguimento del proprio utile. A partire da questa premessa, l'uomo si trova condannato ad affrontare contraddizioni irrisolvibili:

La condition des hommes est telle, que s'ils veulent être justes, ils agissent imprudemment, et sottement; et que s'ils veulent agir prudemment, ils sont injustes: d'où il [Carneade] concluait qu'il n'y a point de justice: car une vertu inséparable de la sottise ne peut point passer pour juste<sup>218</sup>.

---

<sup>214</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Carneade», rem. (F), cit., t. 2, p. 60.

<sup>215</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Carneade», rem (B), cit., t. 2, p. 58.

<sup>216</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Carneade», corps du texte, cit., t. 2, p. 61.

<sup>217</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Carneade», rem. (G), cit., t. 2, p. 61.

<sup>218</sup> *Ibidem*.



Tuttavia, dopo aver rilevato l'abilità polemica di Carneade e aver sottolineato come costui fosse solito declamare a favore dell'«incomprensibilità», Bayle si preoccupa di difendere lo scetticismo accademico dall'accusa di *apraxia*. Così, mediante un riferimento a Quintiliano, è ribadita quella capacità d'azione che il dubbio, lungi dall'inibire, si limita a riferire alla probabilità e alla provvisorietà di certezze non assertive: «Il [Quintilien] dit que Carneade ne laissait pas de se conduire selon la justice, quoiqu'il raisonnait pour l'injustice. C'était l'ordinaire des Académiciens: leur spéculation était suspendue entre deux contraire; mais leur pratique se fixait à l'un des deux»<sup>219</sup>.

Oltre Crisippo e i polemisti di professione, al di là di Arcesilao e degli “storici-avvocati”, non è difficile individuare il vero oggetto della polemica bayliana: ovvero il *nouveau pyrrhonisme*, da una parte, e il cartesianesimo, dall'altra. Contro l'immaginazione dei poeti e l'evidenza dei matematici, il filosofo di Rotterdam dispiega, in ambito storico, le procedure di una metodologia atta a discernere e valutare in base al grado di probabilità. A partire da questi presupposti, si possono comprendere le ragioni dell'impegno profuso da Bayle per separare la poesia (dunque l'esercizio dell'immaginazione, le «finzioni della fantasia» e il potere seducente dell'eloquenza) dalla conoscenza storica.

L'immaginazione, intesa come facoltà atta a produrre finzioni, agisce sul sapere storico in una duplice modalità falsificatrice. In primo luogo, essa ispira, come nel caso della tradizione documentaristica d'ascendenza ciceroniana, la composizione di opere narrative inopportuna spacciate per trattati storiografici. A questo tipo d'interferenza si somma la tendenza naturale, che spinge il testimone d'un evento a colmare la lacuna del resoconto, attraverso l'introduzione di «immagini» prive di corrispondenza con fatti determinati. L'inclinazione in questione non riguarda le «variations artificieuses» di una volontà ispirata da interessi di parte, bensì l'atteggiamento, intrinsecamente “erroneo” che spinge il lettore (o in generale il *témoin*) a sorvolare sulle specifiche «circostanze» d'un fatto:

---

<sup>219</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Carneade», rem. (G), cit., t. 2, p. 61. Su *nouveau pyrrhonisme* e «probabilismo neoaccademico» nel *Dictionnaire*, cfr. G. Paganini, «“Accademici” e “Pirroniani” nel Seicento: da Foucher a Bayle» in Id., *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Edizioni Il Busento, 1991, pp. 123-149; sul ribaltamento dell'accusa di *apraxia* operato da Bayle a danno dei dogmatici, si vedano in particolare le pp. 147-149. Sempre sul rapporto tra il «richiamo all'azione» e «l'abolizione dei valori teoretici vero-falso» in nome dell'affermazione dei valori pratici bene-male, rimandiamo ad A. Corsano, *Bayle, Leibniz e la storia*, cit., p. 33.

Les Lecteurs retiennent mieux le gros et le fond d'un fait, que les circonstances: ils veulent donc le rapporter, ils suppléent le mieux qu'ils peuvent ce qu'ils en ont oublié; et comme les goûts sont différents, il arrive que les uns suppléent une chose, les autres une autre<sup>220</sup>.

L'argomento è ripreso in termini analoghi nella nota (A) dell'articolo «Racket (Guillaume)», dove Bayle sottolinea la difformità di versioni intorno a un fatto sanguinoso attribuito al gentiluomo presso cui prestava servizio il predicatore fanatico. Ancora una volta, la dimenticanza, prodotta dalla *faiblesse* della memoria, è supplita dall'azione del *génie*, che produce un'infinità di variazioni destinate a “inquinare” le opere degli storici. Neppure in questo caso Bayle menziona esplicitamente l'*imagination* e, tuttavia, risulta evidente che la facoltà cui allude è la funzione preposta alla rappresentazione di enti ai quali non corrispondono realtà effettive<sup>221</sup>. Per quanto non nominata chiaramente, la facoltà immaginativa continua a svolgere il ruolo di propalatrice di false conoscenze. Vedremo più avanti come, in linea con la lezione malebranchiana, Bayle imposti la critica alla mentalità pagana e all'idolatria presupponendo la “debolezza” immaginativa. Qui è sufficiente notare che l'azione dell'*imagination* è costante, sostanzialmente presupposta dalla disamina critica degli *erreurs* e saldamente riferita alla debolezza della natura umana.

Tuttavia nella metafora forense l'errore d'immaginazione, compiuto dal *témoin*, non rappresenta il peggiore degli ostacoli posti lungo il percorso che separa lo storico dall'acquisizione d'una qualche certezza. Confuso dall'insicurezza della memoria e sedotto dal potere della fantasia, il testimone sbaglia in buona fede. Lo stesso non è possibile dire dello “storico-avvocato”, legato alle necessità delle fazioni, o dello “storico-poeta”, impegnato a perseguire la rappresentazione del *merveilleux*<sup>222</sup>.

Contro i sostenitori della storiografia di partito e i partigiani della storia intesa come *ars*, la condanna di Bayle è netta. Fin dai primi capitoli delle *Pensées diverses*, la polemica si appunta, non a caso, su quanti sostengono che debba esservi «sympathie [...] entre la Poésie et l'Histoire»<sup>223</sup>. Il problema è strettamente legato alla diffidenza manifestata da Bayle nei confronti del principio d'autorità. La posizione, formalizzata nel trattato sulla cometa, esprime la necessità di codificazione “giuridica”

---

<sup>220</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Anaxagoras», rem (M), cit., t. 1, p. 216.

<sup>221</sup> È questa la lettura di Élisabeth Labrousse, che attribuisce – proprio all'immaginazione – le numerose imprecisioni e le molteplici inesattezze che caratterizzano le testimonianze e resoconti: «L'imprécision d'un témoin n'est un si grave défaut que parce que les lacunes du récit invitent irrésistiblement l'imagination à les combler», (*Hétérodoxie et rigorisme*, cit., p. 18).

<sup>222</sup> P. Bayle, PD, IV, OD, III, cit., p. 10.

<sup>223</sup> P. Bayle, PD, V, OD, III, cit., p. 11.

dell'organizzazione della conoscenza. L'individuazione delle prerogative e delle leggi della storia, abbozzata in termini critici e negativi già nel 1682, è destinata a diventare il principale obiettivo della ricerca epistemologica del *Dictionnaire*. Nei primi capitoli delle *Pensées* Bayle non chiama direttamente in causa la «force de l'imagination», ma la natura della «visione» poetica è palesemente riferibile al carattere “poietico” e inventivo dell'azione immaginativa. Preposta a rappresentare ciò che esiste ed è assente o ciò che è assente perché non esiste, l'immaginazione produce finzioni, allucinazioni o, nel migliore dei casi, richiami associativi. Nel *Dictionnaire*, Bayle pare accordare all'*imagination* uno specifico campo d'intervento, limitandosi ad attaccare le interferenze tra poesia e storia. In realtà, la condanna non è rivolta semplicemente agli eccessi dell'immaginazione o alle “intromissioni” poetiche in ambito storiografico. L'evocazione dell'“irreale” finisce per agevolare la propalazione delle *mensonges*, delle superstizioni e – tra le altre cose – delle credenze diaboliche. Dunque, già dalle *Pensées* l'immaginazione, per quanto intesa nelle forme della fantasia letteraria, è posta in quel legame di relazione col “luciferino” che verrà ripreso implicitamente nel *Dictionnaire* e sanzionato nella *Réponse*. L'attacco di Bayle non sembra risolversi nell'ostentazione di quella sufficienza élitaria con cui l'intellettuale di fine Seicento è avvezzo a criticare la rozza credulità della *populace*. Inventore di finzioni, *manipolatore* della realtà, falsificatore della storia, il Poeta delle *Pensées* pare assomigliare ai tanti impostori che popolano le pagine del *Dictionnaire*:

On voit des armées dans l'air, et des monstres sur la terre tout autant qu'il en veut, les Anges et les Démons paraissent toutes les fois qu'il l'ordonne, les Dieux même montés sur des machines se tiennent prêts pour fournir à ses besoins; et comme sur toutes choses il lui faut des Comètes, à cause du préjugé ou l'on est à leur égard, s'il en trouve de toutes faites dans l'Histoire, il s'en saisit à-propos : s'il n'en trouve pas, il en fait lui-même, et leur donne la couleur et la figure la plus capable de faire paraître, que le Ciel s'est intéressé d'une manière très distingué dans l'affaire dont il est question<sup>224</sup>.

Se la poesia assume i requisiti di *ars menzognera*, l'autorità della storiografia, inquinata dalle figure della retorica e dalle finzioni della letteratura, presenta inconvenienti analoghi, se non peggiori. Nel quinto capitolo delle *Pensées*, troviamo tutti gli elementi che segneranno la confutazione bayliana della tradizione storiografica d'ispirazione ciceroniana. La *sympathie* tra storia e poesia determina la moltiplicazione del “prodigioso”, poiché gli storici-retori, nello sforzo di stupire i lettori, non si curano affatto della veridicità dei resoconti. La polemica coinvolge Cicerone, Quintiliano e

---

<sup>224</sup> P. Bayle, PD, V, OD, III, cit., p. 10.

Luciano, “colpevoli” d’aver disconosciuto l’autonomia cognitiva della storia, rendendola «une Poésie libre de la servitude de la versification»<sup>225</sup>. Tuttavia, a fronte dell’*incertitude* del sapere storico, lo stesso dubbio scettico risulta in qualche modo governato dal riconoscimento dell’«esistenza apparente dei fatti»<sup>226</sup>. Così, se è legittimo dubitare della natura prodigiosa delle comete, non è utile mettere in forse la «certezza» delle loro apparizioni<sup>227</sup>. La polemica contro la tradizione ciceroniana e le indebite intromissioni della poesia nell’ambito della *histoire* costituisce uno dei temi più rilevanti del *Dictionnaire*. Bayle contrappone la «simplicité grave», propria del «caractere historique», allo stile *pompeux* e *figuré* della retorica<sup>228</sup>. Questa dicotomia è ribadita all’inizio della *Continuation des Pensées diverses*, dove il filosofo di Rotterdam sottolinea il carattere *contagieuse* delle «abitudini» retoriche, riferendo alla poesia – dunque all’immaginazione poetica – tanto le *fictions*, quanto le *exagérations*<sup>229</sup>. Opposta all’equilibrata valutazione che compete allo “storico-giudice”, l’immaginazione produce due differenti ordini d’errore, entrambi riferibili a una disfunzione della misura: da un lato, rispetto alla «machine du corps» e, quindi, alla *populace*, essa determina l’incontrollabile amplificazione delle pulsioni; dall’altro, sul piano dell’organizzazione della conoscenza, produce gli eccessi del “meraviglioso” e del “prodigioso”. *Dérèglements* e *hyperboles* rappresentano le differenti eccedenze immaginative d’una natura universalmente *faible* e d’una società agitata da tensioni interne<sup>230</sup>.

L’argomento era già stato utilizzato in passato, non solo nelle riflessioni fisiologiche delle *Nouvelles lettres critiques*, ma anche nel *pamphlet* redatto dopo la revoca dell’Editto di Nantes. Nel gioco delle finzioni narrative, orchestrato in *Ce que c’est que la France toute catholique*, l’immaginario fuoriuscito ugonotto, al quale si rivolge il «chanoine de Nôtre Dame de\*\*\*», elabora una digressione che dovrebbe rendere conto

---

<sup>225</sup> P. Bayle, PD, V, OD, III, cit., p. 11.

<sup>226</sup> Sul rapporto tra «esistenza apparente dei fatti» ed «esistenza della realtà esterna», si veda C. Borghero, *La certezza e la storia*, cit., p. 223.

<sup>227</sup> Cfr. P. Bayle, PD, V, OD, III, cit., p. 11.

<sup>228</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Theopompe», rem. (C), t. 4, cit., p. 344. La questione è ripresa anche in «Guicciardin», rem. (K), t. 2, cit., p. 636.

<sup>229</sup> Cfr. P. Bayle, *Continuation des Pensées diverses* (da ora CPD), II, OD, III, cit., p. 191.

<sup>230</sup> Cfr. P. Bayle, *Nouvelles lettres critique*, XVI, viii, OD, II, cit., p. 278 e Id., CPD, II, OD, III, p.192. Occorre precisare che, nella *Continuation*, Bayle sembra smussare la polemica nei riguardi della Poesia. Se gestita da «esprits supérieurs», conoscitori della materia e dei limiti dello strumento, «rien ne peut être plus avantageux [...] que de s’être bien nourris du suc de la poétique». Il pericolo è rappresentato dall’«irruption de l’habitude» e dall’incapacità di dominare i «fleurs de rhétorique». Per quanto la *Continuation* presenti un Bayle più controllato nella critica dell’*imagination* e della retorica, la diffidenza del filosofo rimane intatta e la «gravité de l’histoire» ribadita con forza. Cfr. P. Bayle, CPD, II, OD, III, cit., pp. 191-192.

di talune «esagerazioni» presenti nel libello anti-cattolico. Il protestante “moderato”, ovvero la terza «maschera» assunta dallo scettico di Rotterdam, non esita a censurare alcune «expressions trop générales et hyperboliques» del “correligionario estremista”, attribuendole in primo luogo a un carattere *vif e sensible*<sup>231</sup>. Non ci troviamo dinanzi a quell’anima «piena di fuoco» su cui cresceva la partigianeria storiografica di Maimbourg, bensì innanzi a una mente che tende, anche a causa della giovane età, verso l’estremo. A questo punto, Bayle illustra le due cause che determinano l’inclinazione in questione, ovvero la disposizione a «outrer les choses»<sup>232</sup>. La prima è la frequentazione della Poesia, che produce una *disproportion* tra i termini e gli oggetti. Questo fattore di alterazione è il meno grave, visto che, riguardando l’espressione, ovvero la *langue* e la *plume*, si mantiene estraneo alla rappresentazione mentale e può essere arginato dall’individuazione di una «regola» o di una «misura». Ben più temibile è la seconda causa, perché essa produce una deformazione delle idee. Se l’eccesso linguistico può essere contenuto a partire dalla sproporzione che intercorre tra parola e oggetto, nessuna limitazione è spendibile laddove la *persuasion* immaginativa altera la rappresentazione ideale degli oggetti:

Comme c’est son imagination qui commence à outrer les choses, il [l’auteur del pamphlet] ne s’aperçoit pas que ses termes soient hyperboliques, parce qu’en les comparant avec ses idées, et avec sa persuasion, il ne trouve pas qu’ils excèdent objets qu’il les conçoit<sup>233</sup>.

Sedici anni dopo la pubblicazione di *Ce que c’est que la France tout catholique*, nella prima parte della *Réponse*, gli eccessi immaginativi, ampiamente diffusi tanto nel *milieu* intellettuale, quanto nel popolo – soprattutto sotto forma di superstizioni demoniache –, vengono giudicati da Bayle equivalenti ai raggiri degli impostori e ai peccati delle streghe. Accostata alla disonestà dell’ingannatore e alla blasfemia dell’adoratore di Satana, l’illusione immaginativa finisce per essere ritenuta degna dell’estremo castigo. Così, dopo aver assolto gli obblighi dell’indagine e dell’“istruttoria penale”, lo storico “inquirente” si trasforma in magistrato giudicante, pronto a emettere un’inappellabile sentenza di colpevolezza.

---

<sup>231</sup> P. Bayle, *Ce que c’est que la France toute catholique*, a cura di É. Labrousse, Paris, J. Vrin, 1973, p. 75.

<sup>232</sup> Ibidem. Gli influssi malebranchiani sono evidenti anche in questo luogo del *corpus* bayliano e – come nota Élisabeth Labrousse – la parola «imagination» è «chargé de toute la signification précise que lui ont apportée les analyses de Malebranche». Si veda al riguardo, É. Labrousse, «Notes» in P. Bayle, *Ce que c’est la France toute catholique*, cit., p. 129.

<sup>233</sup> Ibidem.

Non si tratta di una novità: già ai tempi del *Dictionnaire*, infatti, la metafora della metodologia storiografica come «procédure criminelle» lascia intravedere la concretezza letterale dei suoi significati più occulti. Non a caso lo storico Antoine de Guevara, assertore della sostanziale equivalenza tra «faits véritables» e *inventions*, è definito senza mezzi termini un «empoisonneur public» e un *séducteur*. L'allegoria forense si consuma nell'ultimo atto, allorché il peggiore degli storici, ovvero il documentarista retore e fazioso, finisce per sedere al banco degli imputati:

Dans le Tribunal de la République des Lettres il [Guevara] méritait le châtimeut des profanes et sacrilèges; car il violait ce qu'il y des plus sacré dans l'Art Historique<sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Guevara (Antoine de)», rem. (B), cit., t. 2, p. 632.

## 2.2

### Diavolo e demoni tra critica storica e critica della metafisica

A partire dal 1634, con il rogo del canonico Urbain Grandier, la letteratura sulla *possession* delle suore Orsoline di Loudun diventa un vero e proprio sottogenere tanto del vasto filone demonologico, quanto dell'altrettanto vasto filone "scettico" e "anti-*possessioniste*". Empio stregone o vittima innocente di una repressione ingiusta, cinico impostore o «*précurseur de la libre pensée*», Grandier è destinato a tramutarsi in simbolo d'una qualche causa. La consistente bibliografia su Loudun – come scrive Michel de Certeau – non è altro che l'esercizio di una "riscrittura" incessante, consumata sul crinale che separa il passato dal presente, laddove gli storici «*rendent à une société le service de mettre à sa disposition le vocabulaire d'un passé*»<sup>235</sup>.

L'eco del maleficio valica in breve tempo i confini della provincia, finendo per dividere il *milieu* intellettuale transalpino tra "colpevolisti" e "innocentisti". Non a caso, a proposito dei tragici eventi del Poitou, si è soliti parlare di un'effettiva «mobilitazione dell'opinione pubblica»<sup>236</sup>. La vicenda assurge così a sintesi paradigmatica dell'intreccio di questioni giuridiche, religiose, politiche, mediche e storiografiche legate alla *diablerie*. Giuristi, teologi, politici locali e della Capitale (sia di parte cardinalizia, sia del partito realista), alti prelati e frati Cappuccini, filosofi e cronisti giocano, a vario titolo, un ruolo nel processo istruito contro il presunto stregone. Anche i dottori della Sorbona sono chiamati a pronunciarsi sull'intricato problema dell'affidabilità delle dichiarazioni rilasciate dai demoni per bocca delle invasate: a tal punto il "sovrannaturale" è arrivato a determinare il destino degli uomini e il "diabolico" a permeare i vari ambiti della vita pubblica. La piccola città di Loudun si trasforma in meta privilegiata di folte schiere di pellegrini, in cui sono equamente rappresentati i fanatici e i dubbiosi, i creduli e gli incerti, quanti attendono una conferma delle loro credenze e coloro che ricercano una prova definitiva contro la "malizia" della superstizione. L'interesse provocato dalla *possession* prescinde dalle questioni strettamente demonologiche e guadagna una rilevanza assai più problematica, in anni

---

<sup>235</sup> Per un'analisi della produzione sull'invasamento di Loudun, in rapporto alla crisi dei modelli sociali, allo scontro tra poteri e all'emersione di quel «*fond obscur d'une insécurité*» chiamato *étrange*, rimandiamo al volume antologico *La possession de Loudun*, a cura di M. de Certeau, Paris, Gallimard/Julliard, 1980.

<sup>236</sup> Riguardo alla rilevanza di cui godettero i fatti in questione nella società francese del primo Seicento, si veda «I dibattiti pubblici sugli scandali» in R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Librairie Plon, 1968 (tr. it. *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 299-355, in particolare su Grandier le pp. 299-324).

particolari «qui voient un grand sursaut de la raison avec la parution du *Discours de la méthode* de Descartes»<sup>237</sup>. Secondo Richard Popkin, ad esempio, una possibile fonte storica dell'ipotesi del demone cartesiano potrebbe essere rintracciata proprio nel procedimento giudiziario istruito contro Urbain Grandier<sup>238</sup>. A distanza di più di mezzo secolo, l'interesse per gli avvenimenti di Loudun non sembrava scemare, come testimoniano le novità editoriali sull'argomento, di cui è lo stesso Bayle a premurarsi d'informare il lettore in una celebre voce del *Dictionnaire*<sup>239</sup>. Alla fine del Seicento, la *crise diabolique* del Poitou continua, dunque, a esercitare un'influenza considerevole sui dibattiti teologico-filosofici. L'articolo dedicato da Bayle allo sfortunato canonico è ritenuto uno dei maggiori esempi di critica storica dell'impostura celata dal soprannaturale luciferino. Utilizzando la ricostruzione del *Mercurie Français*, i *Voyages* di Balthazar de Monconys, il resoconto di Ménage e l'*Histoire des diables de Loudun*, ancora fresca di stampa, Bayle compone il memorabile affresco di una *tragédie*, gigantesca e orrenda, architettata per ragioni politiche e motivi personali<sup>240</sup>. Non è difficile cogliere l'adesione del filosofo alla posizione anti-demonologica, peraltro espressa con ampio risalto e in maniera non equivocabile nel testo dell'articolo. Tra le righe delle testimonianze, vagliate e riportate secondo i consueti criteri d'indagine,

---

<sup>237</sup> Cfr. M. de Certau, *La possession de Loudun*, cit., p. 9.

<sup>238</sup> Il processo di Loudun pone al centro del dibattito filosofico-teologico questioni di particolare rilievo, riguardanti le istanze di falsificazione della conoscenza e i poteri dei demoni. L'attenzione si appunta su due questioni principali. La prima riguarda la possibilità di trarre in catene un evocatore del demonio che, in teoria, dovrebbe esercitare la propria forza su quanti cercassero di fermarlo. La seconda concerne l'accertamento del grado di attendibilità delle dichiarazioni rilasciate dai diavoli attraverso la voce degli invasati. Proprio alla luce di questi problemi, Richard Popkin ha avanzato l'ipotesi che Descartes potrebbe aver tratto ispirazione, per la definizione del "demonismo" scettico della prima *Meditationes*, proprio dai fatti del Poitou. Cfr. R. Popkin, *The History of scepticism: from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1974, (tr. it. *Storia dello scetticismo*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2000, p. 290).

<sup>239</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Grandier (Urbain)», rem. (L), cit., t. 2, p. 591. Come nota Michel de Certau, la vastissima letteratura sui fatti del 1634 riprende, in campo storiografico, il motivo barocco della trasformazione, al punto che è possibile parlare d'un vero e proprio gioco metamorfico della storia, cfr. M. de Certau, «Métamorphoses de l'histoire» in *La possession de Loudun*, cit., pp. 13-24. Permeabile all'invenzione letteraria, la *diablerie* del Poitou è stata interpretata, nel corso del Novecento, attraverso l'applicazione delle categorie psicoanalitiche. A partire dalle acquisizioni freudiane, Aldous Huxley considera l'invasamento come un risvolto "infernale" della tensione contemplativa. Entrambi gli stati, infatti, esaudirebbero un desiderio di «autotrascendenza»: in un caso, si tratterebbe di un appagamento «orribile e discendente», nell'altro di una soddisfazione «ascendente ed estatica». In questa prospettiva, la possessione delle suore Orsoline è posta in una relazione speculare con la drammatica fine del gesuita mistico Jean-Joseph Sourin, dichiarato indemoniato nel gennaio 1635, centoventi giorni dopo la morte di Urbain Grandier. Occorre notare, infine, come – per Huxley – esista una sostanziale corrispondenza, interrotta dalla filosofia cartesiana, tra le credenze demoniache e l'inconscio. Cfr. A. Huxley, *The devils of Loudun*, London, Chatto&Windus, 1952 (tr. it. *I diavoli di Loudun*, Milano, Mondadori, 1971, pp. 124 e 171). Le connessioni tra ateismo, *diablerie* e tensione mistica, in rapporto ai comuni effetti di disarticolazione delle «références intégratives la vie sociale», sono analizzate anche in M. de Certau, «"Athéisme", sorcellerie, mystique» in Id., *L'écriture de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1975, pp. 160-162.

<sup>240</sup> Sulla natura "scenica" e "coreografica" della *possession*, rimandiamo a M. de Certau, *La possession de Loudun*, cit., p. 9.



s'intuisce chiaramente l'orientamento dello scettico di Carla: «Ménage [...] prend hautement le parti de ce Curé de Loudun, et traite de chimérique la possession de ce Religieuses»<sup>241</sup>. *Impostures, fourberie, comédie, possession prétendue o chimérique* sono le espressioni proposte al lettore per svelare l'occulta trama di ragioni che portarono alla persecuzione dal canonico. Nel *Dictionnaire* Loudun diventa un vero e proprio “teatro degli errori”, in cui operano agenti ingannatori e forze fraudolente, e dove il “falso” si sostituisce al “vero”. Occorre notare come, nell'articolo, siano compresenti quelle forme di demonismo che Bayle torna ad analizzare nella *Réponse*, sempre in rapporto alla *sorcellerie*. La critica bayliana non arriva mai a escludere la realtà del patto diabolico e, dunque, proprio nella *Réponse*, è ribadita l'esistenza di «véritables sorciers». Oltre che da un effettivo “commercio” con Satana, la *sorcellerie* può essere determinata da un'alterazione percettiva attribuibile all'azione ingannatrice dell'*imagination*. Tuttavia, questo fattore falsificante non funge da alibi, o da attenuante generica, e i «sorciers imaginaires» sono ritenuti stregoni a tutti gli effetti. Bayle, infatti, non ammette alcuna distinzione, neppure sul piano penale, tra chi pratica effettivamente il demonismo e quanti si limitano a perseverare in uno stato allucinatorio<sup>242</sup>. Infine, come nel caso dei grandi casi di *possession* del Cinquecento, la stregoneria può essere soltanto simulata con l'intento di raggirare i creduli<sup>243</sup>. Empietà, alterazione delle percezioni e impostura costituiscono – nella ripartizione della *Réponse* – le forme del “diabolico”. Nel *Dictionnaire* il grande tema della finzione e dell'inganno ricorre con maggior frequenza, finendo per caratterizzarsi come una delle principali unità tematiche dell'opera. Fin dal testo dell'articolo «Grandier (Urbain)», emerge la preoccupazione di render conto dell'odio provato dal cardinal Richilieu nei riguardi del canonico e di chiarire come la diffusione della paura fosse utilizzata per piegare la volontà di Luigi XIII<sup>244</sup>. A supporto della valutazione di Ménage, Bayle cita un lungo passo dei *Voyages* in cui Balthazar de Monconys riferisce di un colloquio avuto con suor Jeanne des Anges, madre superiora del convento delle Orsoline. In occasione dell'incontro, risalente all'anno 1645, i nomi di Maria, Giuseppe e Francesco di Sales, “miracolosamente” impressi, al momento della liberazione dalla *possession*, sul dorso della mano sinistra della suora, vanno sfaldandosi col passare dei minuti<sup>245</sup>. Lungi dal

---

<sup>241</sup> P. Bayle, art. «Grandier (Urbain)», corps du text, cit., t. 2, p. 591.

<sup>242</sup> A proposito degli stregoni d'immaginazione, cfr. P. Bayle, RQP, I, § XXXV, OD III, cit., p. 563.

<sup>243</sup> Sugli stregoni «qui n'ajoutent aucune foi aux sortilèges», cfr. P. Bayle, RQP, I, § XXXV, OD III, cit., p. 564.

<sup>244</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Grandier (Urbain)», rem. (E), cit., t. 2, p. 590.

<sup>245</sup> *Ibidem*.

preservarsi intatti, i caratteri della scrittura divina paiono un trucco fin troppo grossolano, denunciato nuovamente nelle pagine dell'*Histoire des Diabes de Loudun*:

Lors que les rides de la vieillesse eurent rendu la main sèche e décharnée, les drogues qu'on employait pour refaire *ces noms* ne pouvant plus les imprimer; la bonne Mère dit alors que Dieu avait accordé à ses prières; de laisser effacer ces noms, qui étaient cause de ce que quantité de gens venaient la troubler, l'importuner, et de la distraire souvent de ses actes de dévotion<sup>246</sup>.

Molteplici fonti, dunque, concorrono a documentare la natura della *forfanterie* e, così, suor Jeanne viene ascritta nella schiera degli impostori che “popolano” le pagine del *Dictionnaire*.

La voce «Grandier (Urbain)» presenta palesi analogie con l'articolo «Brossier (Marthe)», dedicato a un altro celebre caso di *possession démoniaque*. In questo luogo del *Dictionnaire* Bayle offre un tipico esempio di comparazione critica delle fonti, confutando l'autorità del vescovo di Angers mediante precisi riferimenti, che tendono a riprendere l'interpretazione del medico Marescot, assertore della falsità dell'invasamento<sup>247</sup>. Nello sviluppo dell'argomentazione critica, Bayle si confronta con l'inevitabile comicità insita nei resoconti degli esorcismi praticati dal prelado cattolico. La ricerca di una connotazione comica, con intenzione riduttiva, è – come abbiamo avuto modo di considerare – un carattere della storiografia retorica. Come nel caso della scrittura elogiativa o del componimento polemico, gli autori di resoconti satirici operano un'inevitabile alterazione dei fatti, ispirata da necessità letterarie estranee agli obiettivi d'una corretta indagine storica:

Il semble que les règles de leur Art leur imposent la nécessité de changer les circonstances qui ne seraient pas assez rire, ou qui ne seraient pas assez désavantageuse aux gens, et d'en substituer de plus ridicules, ou de plus désobligeantes<sup>248</sup>.

Tuttavia, nella frode, l'aspetto comico, indissolubilmente legato al carattere tragico, finisce per prevalere. Così, Bayle distingue implicitamente tra una comicità in qualche modo alterante e una comicità “oggettiva”, compatibile con la ricostruzione più «probabile» degli eventi. Il filosofo stesso – come nota Anna Foa – non lesina il sarcasmo, allorché introduce, già nella preliminare esposizione dei fatti, il resoconto dell'esorcismo operato dal vescovo:

---

<sup>246</sup> Ibidem.

<sup>247</sup> Ibidem.

<sup>248</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Brossier (Marthe)», rem. (B), cit., t. 1, p. 674 e art. «Chryssippe», rem. (G), cit., t. 2, p. 169.

L'évêque d'Angers ne fut pas plus dupe: il sentit bientôt la fourbe; car ayant donné à dîner à Marthe, il lui fit porter de l'eau bénite pour de l'eau commune, et de l'eau commune pour de l'eau bénite. Marthe donna dans ce panneau; elle n'eut aucune émotion par rapport à l'eau bénite; mais elle fit cent contorsions quand on lui présenta de l'autre. Là-dessus, ce Prélat commande qu'on lui apporte le Livre des Exorcismes, et se met à réciter le commencement de l'Enéide. Autre panneau pour la Possédée; car s'imaginait que ce Latin de Virgile était le commencement de l'Exorcisme, elle témoigna par de ses postures violentes, que le Diable la tourmentait<sup>249</sup>.

Attraverso il vaglio operato dall'indagatore, quindi, il resoconto di de Thou viene acquisito come verosimile, mentre la ricostruzione di d'Aubigné è rigettata, in quanto presenta i vizi propri dell'"adulterazione" satirica. La messa in discussione dell'attendibilità d'una fonte radicalmente critica nei confronti delle gerarchie cattoliche consente a Bayle di accreditare la propria imparzialità di giudizio. La voce «Brossier» costituisce un perfetto esempio di quella attitudine a riportare correttamente tesi contrapposte, che, nell'articolo «Carneade», Bayle attribuisce agli scettici *rapporteurs* e – di conseguenza – ai veri storici. Nella confutazione delle tesi *possessionistes* troviamo una delle più accurate applicazioni del metodo di ricerca storiografica teorizzato dal filosofo di Rotterdam. Tuttavia l'accuratezza delle indagini storico-critiche, non spingerà mai Bayle a una negazione del principio di ogni stregoneria e di ogni invasamento: ovvero, alla confutazione dell'esistenza di Satana. Le ragioni di questa reticenza, che impedisce alla critica storica di svolgersi in esplicita negazione, costituisce un intricato problema interpretativo, legato tanto alle ambigue modalità di definizione del fideismo bayliano, quanto alle peculiari caratteristiche che connotano la critica della metafisica e dell'ontologia.

Preciso catalogatore delle obiezioni che il *libertinage érudit* aveva rivolto alla demonologia, Bayle non reputa sufficiente la denuncia degli inganni celati nei grandi scandali demoniaci del Cinquecento. Le ripetute dimostrazioni della *forfanterie*, quindi, non esauriscono lo spettro degli argomenti confutativi, così che il discorso va progressivamente spostandosi sul terreno della teologia, con il chiaro obiettivo di

---

<sup>249</sup> Il carattere, ironico, dissacrante, finanche sarcastico, della critica bayliana, in materia di *diablerie*, è ampiamente rilevato da Anna Foa, che sottolinea, peraltro, come l'opposizione tra fede e ragione finisca per caratterizzare la stessa riflessione sul terreno della stregoneria. Sospeso tra l'accettazione della "realtà" del Demonio, attestata dalle Scritture, e la negazione dei fenomeni luciferini, ispirata da una specifica acquisizione della lezione libertina, la posizione di Bayle si presenta, come nel caso dell'annosa questione dell'ateismo, interpretabile da punti di vista non solo differenti, ma addirittura opposti. In questo senso, taluni interpreti hanno sottolineato il «contributo di Bayle alla demolizione della credenza nella stregoneria», mentre altri hanno rimarcato la sua sostanziale rinuncia ad attaccare i veri fondamenti del demonismo. Al riguardo, si veda A. Foa, *Ateismo e magia*, cit., pp. 41-51.

dimostrare le ripetute incongruenze interne al fronte “possessionista”. In linea di principio, un approfondimento di questo tipo è del tutto superfluo e – non a caso – si rivela più problematico che utile. Pretendendo di attestare la non conformità di determinati casi di possessione ai criteri dottrinali, Bayle finisce per ammettere che altri invasamenti possono presentare i requisiti richiesti da esorcisti e cacciatori di streghe. Considerate da un punto di vista rigorosamente teologico, le possessioni di Marthe Brossier e delle suore Orsoline confermano la loro falsità. Prima dello scettico o del libertino, infatti, dovrebbe essere il teologo a dubitare della veridicità della *diablerie*. Ciò non accade, nonostante i diavoli di Loudun, come del resto quelli di Angers, non solo dimostrino una spiccata “incompetenza” in materia di lingue antiche, ma siano ugualmente sprovvisti degli altri poteri soprannaturali, di cui – secondo la tradizione – dovrebbero godere. La loro ignoranza della grammatica latina o greca si accompagna a una logorrea incontinibile, quando rivolgono e “circostanziano” le accuse a carico del malcapitato di turno: gli ugonotti in un caso e Urbain Grandier nell’altro<sup>250</sup>. Tutte le prove, esibite al fine di dimostrare la chiarezza delle invasate, finiscono per smentire l’attendibilità dell’impianto accusatorio. Inoltre, lungi dal fluttuare nell’aria, le suore si limitano a dibattersi in preda a violente convulsioni<sup>251</sup>.

Più rilevante, sul terreno delle implicazioni teologiche, è la problematica acquisizione, in sede giudiziaria, delle “testimonianze” demoniache. Tredici secoli prima del rogo di Grandier, nell’anno 386, la questione aveva costituito uno dei principali oggetti di controversia tra la setta degli Ariani, negatori del valore teologico delle “rivelazioni” ottenute nel corso degli esorcismi, e il vescovo Ambrogio, sostenitore della “competenza” dei diavoli *in materia fidei*<sup>252</sup>. A Loudun, la *diablerie* irrompe nella scena forense, pervertendo il fondamento stesso dell’attività inquirente e compromettendo ogni possibilità di formulazione d’un giudizio imparziale. La credulità del collegio giudicante è palese, e Bayle si preoccupa di registrarla, senza la minima cautela:

Ces Lettres [ovvero le *lettres patentes* necessarie per istruire il processo] furent adressées à Monsieur De Laubardemont, et à douze Juges des Sièges voisin de Loudun, tous véritablement gens de bien,

---

<sup>250</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Brossier (Marthe)», rem. (C), cit., t.2, p. 675 e art. «Grandier (Urbain)», rem. (B), cit., t. 2, p. 589.

<sup>251</sup> Cfr. P. Bayle, art. «Grandier (Urbain)», rem. (G), cit., t. 2, p. 590.

<sup>252</sup> Sul problema dell’assunzione in sede giudiziaria delle “dichiarazioni” rese dai demoni, rimandiamo a F. Cordero, *La fabbrica della peste*, Roma-Bari, Laterza, 1984, in particolare su Loudun e le posizioni degli Ariani si vedano le pp. 359-363.

mais tous personnes crédules, et *par cette raison de crédulité* tous choisis par les ennemis de Grandier<sup>253</sup>.

Creduli e faziosi, i magistrati di Loudun rappresentano l'antitesi di quel "giudice-storico" la cui obiettività è ampiamente tratteggiata in numerose voci del *Dictionnaire*. Falsa sotto il profilo dei resoconti storiografici ed altrettanto falsa sul piano della conformità ai criteri dottrinali, la *possession* delle Suore Orsoline si regge su una perversa miscela che fonde impostura, malattia e orientamenti teologici tanto strumentali, quanto errati. «Ignoroit-on le témoignage que la Vérité éternelle renda au Démon?», si chiede Bayle a proposito dell'assunzione delle dichiarazioni del diavolo Astaroth come prove a carico dell'imputato. In continuità con la tradizione di Tommaso e Crisostomo, e con gli indirizzi della Sorbona, Bayle rimanda a Giovanni, VIII, 44, laddove l'evangelista riporta le parole che Cristo rivolge ai Giudei a proposito della natura del Demonio: «Voi avete per padre il diavolo e volete soddisfare i desideri del padre vostro; egli fu omicida fin dal principio e non preservò nella verità perché in lui non c'era verità; quando mentisce parla di quel che gli è proprio, perché è bugiardo e padre della menzogna». L'impiego di riferimenti e pareri teologici "anti-*possessionistes*" conferma l'originale compresenza, nel ragionamento bayliano, di una critica storica dell'invasamento e di una sostanziale accettazione della credenza in Satana.

Benché costituisca una delle più importanti sillogi di argomentazioni anti-demonologiche, il *Dictionnaire* è un'opera capace di restituire un cupo affresco del regno di Satana. La centralità del tema si palesa allorché la riflessione vira verso gli intricati problemi connessi alla teodicea e alle aporie teologiche. Abbiamo avuto modo di considerare come, discostandosi dalle posizioni di Bodin e dalle tesi espone nell'*Apologie* naudeana, Bayle identifichi Zoroastro con l'antico fondatore dell'eresia manichea. A dispetto delle soluzioni agostiniane, il manicheismo – secondo Bayle – continua a rappresentare una temibile minaccia per la coerenza del credo ortodosso. Nel consueto schema confutativo, segnato dall'impiego di antiche dottrine religiose e filosofiche, l'eresia manichea svolge, in rapporto all'unitarismo, il medesimo ruolo ricoperto dalla filosofia pirroniana rispetto al cartesianesimo. Nelle pieghe delle argomentazioni scettiche del *Dictionnaire* nessun sistema onto-teologico consuma una piena vittoria sugli interrogativi, che possono riaffiorare al suo interno: neppure

---

<sup>253</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Grandier (Urbain)», rem. (F), cit., t. 2, p. 596; il corsivo è nostro.

l'ortodossia unitarista è immune dal "fantasma" degli antichi dilemmi dualistici. Se vogliamo attenerci a considerazioni di ordine storico-effettuale, infatti, il male supera nettamente il bene. A dimostrazione di questa tesi, Bayle "curva" il provvidenzialismo, sottraendo la storia umana ai fini imperscrutabili del disegno divino e consegnandola alle manifestazioni del potere di Satana. La ricostruzione del *continuum* temporale, sviluppata nella nota (E) dell'articolo «Xenophanes», restituisce lo scontro tra Dio e il Diavolo, mediante una lunga similitudine bellica che, a tratti, ricorda le scene cruente d'una guerra civile. Gli angeli ribelli sono accusati di aver costituito un «parti contre Dieu», capeggiato dal Demonio *tentateur* e *séducteur*<sup>254</sup>. Dopo il primo scontro nel giardino dell'Eden, il conflitto entra in una fase nuova, allorché la «seconde personne [della Trinità] s'engagea à devenir homme, et à faire l'office de Médiateur entre Dieu et le Genre humain, et Rédempteur d'Adam et de sa postérité»<sup>255</sup>. La lunga rivisitazione della storia biblica non chiama direttamente in causa, come invece avviene in altri luoghi del *Dictionnaire*, le argomentazioni dell'eresia manichea. Satana è ancora il capo di una fazione ribelle e non coincide, almeno formalmente, con il principio malvagio postulato dall'eterodossia dualistica. Tuttavia la descrizione della *guerre* allude ai problemi, o meglio alle aporie morali, presenti negli articoli sul manicheismo. La storia è presentata come la scena di un secolare scontro tra la forza che indica lo «chemin de la vérité et de la vertu» e quella che percorre le «routes de l'erreur et du vice»<sup>256</sup>. La «histoire sainte», ricostruita dalla caduta d'Adamo fino alle guerre di religione, si trasforma in una cupa "*histoire diabolique*", che attesta una «suite continuelle, ou presque continuelle, de prospérités du côté du Diable»<sup>257</sup>. A un ipotetico autore delle «Annales du parti rebelle» non resterebbe che documentarne la superiorità. Lo stesso diluvio universale, «monument formidable de la justice de Dieu», viene ribaltato in un segno inconfondibile delle vittorie di Satana, poiché le «âmes de ceux qui périrent dans le déluge furent envoyées aux enfers»<sup>258</sup>. Bayle compone un mosaico del male, in cui peccato, credulità, ignoranza, menzogna e superstizione vengono ricondotti alla medesima radice: cioè all'azione ingannatrice di Satana. È quasi paradossale che l'accorto indagatore delle molteplici origini dell'errore riconduca la millenaria esperienza storica del genere umano al rovescio d'una concezione provvidenzialistica, segnato dalle cupa potenza del demonio. L'impostazione risulta ancora più paradossale,

---

<sup>254</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Xenophanes», rem. (E), cit., t. 4, p. 517.

<sup>255</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Xenophanes», rem. (E), cit., t. 4, p. 518.

<sup>256</sup> *Ibidem*.

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> *Ibidem*.

se si considera la difformità che intercorre tra l'essenza maligna del Demonio, quale è descritta nella voce «Xenophanes», e le sue particolari manifestazioni, più volte associate – come nel caso della *possession* di Loudun – alle frodi degli impostori. Se le dichiarazioni del diavolo Astaroth, riportate nei processi verbali contro Grandier, hanno esiti di involontaria comicità, l'azione di Satana nel tempo umano colpisce per la sua efficacia. Il *Dictionnaire* ribadisce quella sovrapposizione di motivi libertini e argomenti demonologici, che caratterizza, ad esempio, la parte iniziale delle *Pensées*, dove – nell'esiguo spazio di appena tre paragrafi – l'origine dell'idolatria è riferita all'inganno demoniaco, all'impostura umana e a un intreccio dei due fattori. Al termine di questa cronologia del peccato e della dannazione, Bayle attribuisce a Satana una vittoria che condanna il lettore al dubbio circa la coerenza del credo ortodosso, incapace di fornire validi argomenti per giustificare un tale, preponderante, vantaggio del “male” sul “bene”. Se il metro della vittoria è costituito dal numero di anime “strappate” al nemico, occorre convenire che il Demonio non è solo *victor praelio*, ma anche *victor bello*: troppi uomini, infatti, muoiono nell'«impénitence finale», a fronte del «petit nombre des âmes prédestinées» che guadagnano la grazia del Paradiso<sup>259</sup>. Il nefasto esito del conflitto rappresenta, dunque, una delle premesse da cui scaturiscono gli insoliti interrogativi manichei:

Si l'homme est l'ouvrage d'un seul Principe souverainement bon, souverainement saint, souverainement puissant, peut-il être aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la fois, à la douleur, au chagrin? Peut-il avoir tant de mauvaises inclinations? Peut-il commettre tant de crimes? La souveraine sainteté peut-elle produire une créature criminelle? La souveraine bonté peut-elle produire une créature malheureuse? La souveraine puissance, jointe à une bonté infinie, ne comblera-t-elle pas de biens son ouvrage, et n'éloignera-t-elle point tout ce qui le pourrait offenser, ou chagriner?<sup>260</sup>

Il riferimento all'«esiguo numero di anime predestinate» allude al pessimismo teologico del giansenismo o – secondo altre interpretazioni – alla fosca rappresentazione calvinista di un Dio *méchant*<sup>261</sup>. Se la dannazione dei più e la salvezza dei pochi predestinati prescindono da un evidente criterio di distinzione morale, il rischio è di affidare il problema della grazia all'oscuro disegno d'una volontà imperscrutabile<sup>262</sup>.

<sup>259</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Xenophanes», rem. (E), cit., t. 4, p. 518.

<sup>260</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Manichéens», rem. (D), cit., t. 3, p. 306.

<sup>261</sup> Cfr. É. Labrousse, *Hétérodoxie et rigorisme*, cit., pp. 384-386.

<sup>262</sup> Sull'annosa questione della teodicea in Bayle, si veda «Le probleme du mal» in É. Labrousse, *Hétérodoxie et rigorisme*, cit., pp. 346-386, in cui la studiosa belga – sulla scorta delle impostazioni della *redécouverte* storiografica – sottolinea l'«allègre férocité», con cui Bayle confuta tutte le forme del razionalismo teologico per ribadire la debolezza dell'«entendement humain», ricollegandosi alla prescrizioni del calvinismo ortodosso (in particolare p. 370). Per una lettura opposta, tendente a

Lo smascheramento delle testimonianze tendenziose, della parzialità dei giudici e della genesi materiale dei casi di *possession*, non esaurisce lo spettro dei riferimenti critici. Insieme al procedere del metodo storico-critico e al permanere delle aporie teologiche, Bayle introduce un altro, fondamentale, aspetto della *diablerie*. Se la malafede rende conto, solo in parte, del ruolo di suor Jeanne, le ragioni dell'ampiezza dell'invasamento, che coinvolse circa trenta religiose, vanno ricercate altrove<sup>263</sup>. Attraverso il consueto "gioco" di citazioni, Bayle trova il modo d'introdurre i pareri medici che, contestando la realtà stessa della *diablerie*, la attribuivano alle «suffocations de matrice», agli «ardeurs violentes et sales» o agli «scurrilia ludibria»<sup>264</sup>. Impegnati a cercare una «causa naturale» che rendesse conto di eventi apparentemente straordinari, i medici "innocentisti" rifiutano la tesi della *fourberie* e della *fiction*. Nel *Discours sur la possession des religieuses ursulines de Loudun* del medico, teologo e matematico, Marc Duncan, si fa esplicitamente riferimento alla forza, del tutto umana, che agisce a Loudun sotto il velo del "diabolico":

Mais posons qu'il n'y ait point de fourbe ni de fiction en cette affaire. S'ensuit-il pas faire que, par folie et erreur d'Imagination, elles croient être possédées, ne l'étant point? Cela arrive facilement aux esprits disposés à la folie, s'ils sont renfermés dans un couvent et s'embarrassent dans la méditation, et ce en plusieurs manières<sup>265</sup>.

Esplicitamente equiparata alla follia, l'immaginazione assume, nella letteratura medica del periodo, quel ruolo di elemento ottenebrante che ritroveremo, pur in un contesto del tutto differente, sia nella *Recherche de la Vérité*, sia nella *Réponse aux questions d'un provincial*. L'insistenza d'un pensiero ossessivo, in cui albergano la *folie* e l'«erreur d'imagination», porta il soggetto malato a confondere un «souris dans les ténèbres» con un demone, un gatto che salta su un letto con un mago, le *appréhensions* con le *visites* e – soprattutto – i *songes* con le *visions*<sup>266</sup>. Forza produttrice di convinzioni errate e contagiose, l'immaginazione è descritta come «une sorte de fluide»

---

rappresentare la crisi della ragione innanzi ai misteri religiosi come prodromo per la definizione di un orientamento ateistico, rimandiamo a «Il problema del male: Bayle e Malebranche», a «Jurieu e Bayle: un momento decisivo della polemica contro ogni teologia "rilassata"» e a «Il problema del male: genesi e struttura degli articoli sui manichei nel *Dictionnaire*», in G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., pp. 267-478.

<sup>263</sup> L'elenco completo delle Orsoline indemoniate e dei diavoli "alloggiati" in ciascuna posseduta è in M. de Certau, *La possession de Loudun*, cit, pp. 136-140.

<sup>264</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Grandier (Urbain)», rem. (A), e rem (I), cit., t.2, p. 589 e 591.

<sup>265</sup> M. Duncan, *Discours de la possession des religieuses ursulines de Loudun*, [s. l.], [s. n.], 1634, p. 30.

<sup>266</sup> M. Duncan, *Discours*, cit., p. 31.



trasmesso da spiriti «très susceptibles d'impression»<sup>267</sup>. Da Duncan a Bayle, passando per Malebranche, l'associazione tra effetti dell'*imagination* e allucinazioni, o distorsioni cognitive in senso lato, si mantiene immutata. Nel *Dictionnaire*, l'«interpretazione storica» dell'«*épidémie démoniaque*», come pure delle molteplici sfaccettature del fanatismo, prevale sull'approccio “diagnostico”, che troverà maggiore risalto nella *Réponse*. Tuttavia una riflessione sulla forza dei falsi convincimenti, dettati dall'azione immaginativa, è presente nello stesso *Dictionnaire*. Nella nota (D), dell'articolo «Pomponace», Bayle illustra la potenza delle suggestioni e dei convincimenti mendaci. La critica bayliana finisce per valicare l'ambito della polemica anti-demonologica: analizzata dal punto di vista dei “sintomi” allucinatori, la persuasione ingannatrice offre una giustificazione naturale non solo del “diabolico”, ma degli stessi miracoli. Come la polemica anti-idolatrice delle *Pensées* evolveva nella confutazione delle «molteplici tendenze di razionalismo e illuminismo cristiano», così la critica del “diabolico” trascende i limiti del sapere demonologico per risolversi in una più generale teoria dell'errore e delle cause che lo determinano:

Pomponace, en parlant des guérisons que l'on attribue à la vertu des reliques, a dit une chose qui paraît d'abord choquante, mais qui pourrait recevoir un fort bon tour selon l'Hypothèse commune. Il a dit que les os d'un chien ne produiraient pas moins sûrement la guérison, si le malade qui se confie à la vertu des reliques, formait la même imagination touchant ces os, que touchant les ossements, ou les cendres des Martyrs. Les Controversistes de l'Eglise Romaine ne pouvant nier qu'il n'y ait eu des reliques supposées qui ont opéré des miracles, à ce qu'on prétend, disent que la bonne intention de ceux qui y recourent a obtenu de Dieu cette récompense<sup>268</sup>.

La pericolosità di un'interpretazione del “soprannaturale”, impostata sull'analisi della funzione immaginativa, non sfuggiva al fronte *possessioniste*. Nella pubblicistica “demonologica”, infatti, è possibile registrare una vera e propria difesa dell'*imagination*. Rispetto ai fatti del Poitou, dunque, ci si divide sull'oggetto delle accuse: laddove alcuni sostengono l'effettiva colpevolezza dello stregone, altri – come nel caso di Marc Duncan – attribuiscono l'invasamento al delirio prodotto dalla *folie* e dall'«*erreur d'imagination*». Al termine di questo dibattito, condotto sullo sfuggente

<sup>267</sup> Ibidem. Sulle posizioni della medicina cinquecentesca nel merito del rapporto tra follia e stregoneria rimandiamo a J. Céard, *Folie et démonologie au XVI<sup>e</sup> siècle*, in AA. VV., *Folie et déraison à la Renaissance. Colloque international tenu en novembre 1973 sous les auspices de la Fédération Internationale des Instituts et Sociétés pour l'Etude de la Renaissance*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976, pp. 129-148.

<sup>268</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Pomponace», rem. (D), cit., t. 3, p. 779. Per un riferimento alla lezione di Pomponazzi, riguardo alla descrizione degli effetti prodotti dalla «force d'imagination», si veda «Le songe et le livre» in M. de Certau, *La possession de loudun*, cit., pp. 202-203.

confine che separa, o meglio “distingue”, la veglia dal sogno e la realtà dall’allucinazione, l’affermarsi di un’autonoma teoria dell’immaginazione porterà alla formulazione di quella critica radicale esposta nei primi capitoli della *Réponse*.

Nel tentativo di difendere la “realtà” del “maligno”, i *possessionistes* si impegnano in un ridimensionamento delle teorie che tendono a far coincidere azione demoniaca e persuasione immaginativa. L’intento di Hyppolyte Pilet de la Ménardière, autore di un *Traité de la mélancholie*, ad esempio, è quello di confutare l’opinione di quanti sostengono che la *possession* di Loudun sia l’effetto «d’une Humeur capricieuse réveillée par la puissance de la seule Imagination»<sup>269</sup>. La posizione dell’autorevole esponente del fronte “colpevolista” è netta: «L’imagination [...] n’a point un si grand pouvoir que la plupart du monde pense»<sup>270</sup>. Anche per i sostenitori dell’autenticità della *diablerie* l’immaginazione gode di quella tipica capacità “riflettente”, che i suoi critici sono soliti attribuirle. Tuttavia, a differenza dei medici “anti-*possessionistes*”, i sostenitori dell’invasamento diabolico si rifiutano di riferire a siffatta “superficie speculare” un effetto alterante. La facoltà immaginativa assolve alla funzione di «concevoir simplement les fantômes ou les images qui représentent les choses même», ma in questo processo di “rispecchiamento” la *fidélité* del “riflesso”, o della «visione», è garantita<sup>271</sup>. In questo senso le immagini non sono alterate dall’azione di “diffrazione” che Bayle – come sottolinea Élisabeth Labrousse – è solito associare alla «force d’imagination». Per i *possessionistes* il riflesso immaginativo (l’immagine) di un ente è una semplice copia, e non un riverbero alterato. Dunque, se la «glace du miroir» rispecchia le cose per come sono, senza produrre trasformazioni di sorta, ciò implica che i riflessi di cose *monstrueuses* ed *étranges* debbano rimandare necessariamente all’esistenza di realtà altrettanto strane e mostruose. La letteratura “conservatrice”, quindi, scinde quel nesso tra immaginazione e menzogna che i critici della *diablerie* e, più tardi, i filosofi meccanicisti tendono ad affermare, in un ribaltamento attraverso il quale gli attributi di Satana, il grande ingannatore, finiscono per denotare alcuni stati d’incoscienza e talune funzioni non razionali. L’errore – secondo Pilet de la Ménardière – non può mai essere d’*imagination* e, dunque, va rapportato, sempre e comunque, a una ragione difettosa, inefficace e inetta a operare distinzioni, rettificando una «vision erronée»<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup> H. J. Pilet de la Ménardière, *Traité de la mélancholie, sçavoir si elle est la cause des effets que l’on remarque dans les possédées de Loudun*, La Flèche, M. Guyot e G. Laboe, 1635, II, p. 35.

<sup>270</sup> H. J. Pilet de la Ménardière, *Traité de la mélancholie*, II, cit., p. 37.

<sup>271</sup> H. J. Pilet de la Ménardière, *Traité de la mélancholie*, III, cit., p. 42.

<sup>272</sup> Cfr. H. J. Pilet de la Ménardière, *Traité de la mélancholie*, III, cit., p. 45.

Facoltà che inibisce la capacità di distinguere, l'immaginazione è considerata da Bayle, sulla base della lezione malebranchiana, la principale causa d'inganno e l'origine di uno stato confusionale che ci riporta ai dubbi della prima *Meditatio* cartesiana, a quella condizione, cioè, in cui la veglia e il sonno non sono più discernibili:

Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quæ isti vigilantes. Quam frequenter vero usitata, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atque nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens et sciens extendo et sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quæ dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet<sup>273</sup>.

La descrizione della *sorcellerie imaginaire* sembra, almeno a prima vista, ricalcare proprio questo luogo del testo cartesiano:

Leur [degli stregoni d'immaginazione] songe aurait été seulement la suite des discours qu'on leur aurait faits, et qui leur auraient trop fortement ébranlé l'imagination. Ces personnes-là seraient innocentes, si à leur réveil elles détestaient leur songe, et si elles travaillaient sérieusement à faire en sorte qu'il ne revint. Mais si elles plaisent à ce songe, et si le prenant pour une réalité, elle souhaitent de retourner à ces assemblées, et pratiquent les cérémonies qui sont les préparatifs de ce voyage, elles deviennent aussi criminelles qu'un sorcier, et sont en effet des sorciers d'imagination<sup>274</sup>.

Tuttavia lo statuto d'incertezza, presupposto da Descartes anche attraverso l'accostamento tra inganno del *malin genie* e «libertas imaginaria», assume, nel ragionamento bayliano, una funzione e un valore del tutto opposti. Mentre nelle *Meditationes* tale condizione è una premessa funzionale, nella polemica anti-cartesiana del *Dictionnaire* essa dà luogo ad un argomento neo-pirroniano. Il quadro delle istanze ingannatrici presentato nel glossario storico-critico è assai variegato. Se in materia di teodicea il demonio è un nemico quasi invincibile, che domina con la sua presenza l'intera storia umana, le manifestazioni delle creature luciferine si riducono a goffe imposture, riferibili ora alla malizia degli uomini ora agli eccessi di menti dominate dall'immaginazione. Dobbiamo anche rilevare l'assenza del *malin genie* dalla polemica anticartesiana di Bayle. L'obiettivo, infatti, è attaccare Descartes non sul terreno delle

---

<sup>273</sup> R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, in Id., *Œuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris, J. Vrin, 1973, vol. 7, p. 19.

<sup>274</sup> Cfr. P. Bayle, RQP, I, § XXXV, OD, III, cit., p. 561.

premesse, bensì su quello delle conclusioni: cioè sul criterio di verità, sulla sottrazione dell'estensione e del pensiero al dubbio metodico e sull'idea di dio come fondamento della realtà e della conoscenza. Sulla scorta del dettato post-cartesiano, Bayle è un critico delle filosofie "riduzionistiche" basate su un'applicazione limitata del criterio di evidenza e distinzione. Tanto un certo scetticismo accademico, ad esempio quello presentato nella voce «Carneade», quanto il pirronismo, riproposto nell'articolo «Pyrrhon», vengono impiegati per confutare l'«evidenza» come fondamento della verità. Se, nel caso di Carneade, l'assunzione delle *probabilités* come metro delle scelte morali era funzionale alla definizione di una *certitude* progressiva, differenziata e utile per l'edificazione del sapere storico, la filosofia pirroniana diventa il grimaldello impiegato per scardinare l'impianto del cartesianesimo. Confrontando le voci «Carneade», «Arcesilas» e «Pyrrhon», gli orientamenti scettici sono tendenzialmente accomunati dalla tensione a rifiutare qualunque *criterium veritatis* in nome della pura «probabilità»<sup>275</sup>. Nel caso della nascente storiografia, siffatta prospettiva assume il valore d'un vero e proprio atto costitutivo, ma in campo onto-teologico produce effetti diametralmente opposti, traducendosi in una posizione che – come nota Gianfranco Cantelli – tende a «fare il vuoto»<sup>276</sup>. Bayle non è interessato a confutare il pensiero cartesiano sul piano dei presupposti, perché è proprio in quei passaggi preliminari che l'uso del dubbio metodico e della figura del *malin genie* permettono a Descartes di superare il «dramma epistemologico» del neo-pirronismo. Il superamento, tuttavia, implica la sostanziale riduzione della cosiddetta *crise pyrrhonienne* alle asserzioni di un dogmatismo rovesciato, secondo il quale «tutto ciò che so è che non so nulla»:

Putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque  
externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum quibus insidias  
credulitati meae tetendit; considerabo meipsum tanquam manus non  
habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem  
sensus, sed haec omnia me habere falso opinantem<sup>277</sup>.

---

<sup>275</sup> Sulla radicalità del dubbio bayliano, sul rifiuto del criterio di verità e sulla conseguente assunzione del «criterio della pura probabilità», rimandiamo a G. Cantelli, «Lo scetticismo» in Id., *Teologia e ateismo*, cit., pp. 221-225.

<sup>276</sup> Cfr. G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., p. 225.

<sup>277</sup> R. Descartes, *Meditationes*, OD, vol. 7, cit., p. 20. Per *crise pyrrhonienne* intendiamo – secondo la definizione di Richard Popkin – quel «vuoto epistemologico» che si afferma, in primo luogo, con la Riforma e la contestazione dei tradizionali criteri di verità della conoscenza religiosa. È in questo contesto che, nel 1562, con la pubblicazione, ad opera di Henri Estienne, delle *Istituzioni pirroniane*, la confutazione della *regula fidei* si somma agli argomenti dello scetticismo, generalizzando la *crise* ed estendendola a ogni ambito del sapere umano. Scetticismo e dogmatismo costituirebbero, in tal senso, i due termini della principale contraddizione filosofica dell'età moderna. Per dogmatismo, s'intenderà ogni atteggiamento gnoseologico che asserisce la possibilità di «offrire elementi di prova atti a stabilire che almeno una proposizione non empirica non può essere falsa». In questo senso è possibile considerare lo scetticismo accademico un «dogmatismo negativo», perché presuppone che sia possibile offrire delle prove per

L'estensione del metodo cartesiano all'ambito della storia determina una trasformazione radicale della concezione di verità fissata nel *Discours de la methode* e nelle *Meditationes de prima philosophia*:

Il faudrait en quelque façon dans les matières de fait suivre le conseil que Mr Descartes donne à l'égard des Spéculations Philosophiques, examiner chaque chose tout de nouveau, sans avoir aucun égard à ce que d'autres en ont écrit. Mais il est infiniment plus commode de s'arrêter au témoignage d'autrui, et c'est ce qui multiplie prodigieusement les témoins des faussetés<sup>278</sup>.

Disposto al rifiuto delle prevenzioni e dei pregiudizi, delle passioni e delle verità fondate sul *consensus* universale, lo storico descritto da Bayle continua a elaborare «giudizi» sulla base delle indicazioni cartesiane, pur occupandosi delle verità di fatto<sup>279</sup>. Dopo aver accolto criticamente le disposizioni metodologiche di Descartes, per estenderle a un campo differente dalla geometria e dalla matematica, Bayle completa il processo di rielaborazione sostituendo all'evidenza la probabilità e sospendendo il giudizio a proposito del *criterium veritatis*, con un'operazione caratteristicamente pirroniana.

Nella voce «Pyrrhon» la confutazione della filosofia cartesiana, precedentemente abbozzata nel *Projet*, trova una delle sue declinazioni più celebri. L'attitudine scettica di Bayle rifiuta la perentorietà dubitativa della prima *Meditazione* per concentrarsi sulle conclusioni del ragionamento. Al posto del grande ingannatore cartesiano, garante di un dogmatismo negativo funzionale al procedere del dubbio, Bayle insiste sulla *potentia Dei* e reintroduce la possibilità dell'inganno divino<sup>280</sup>. È evidente come, per il filosofo di Rotterdam, il dubbio non deve risultare complementare al tentativo di superamento della «crisi scettica», cioè all'individuazione di un criterio che definisca la certezza degli assiomi. Esso, all'inverso, è indirizzato a produrre quella «distruzione» della ragione stessa, che finisce per porre «Dio e uomo ai lati di un abisso insondabile»<sup>281</sup>.

---

sostenere la validità universale della proposizione: «tutto ciò che so è che non so nulla». Sviluppato in chiave anti-aristotelica, il pirronismo assumerà, nel corso del Seicento, una connotazione anti-cartesiana. Al riguardo, rimandiamo a R. H. Popkin, *Storia dello scetticismo*, cit., pp. 1-58.

<sup>278</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Goulu», rem. (F), cit., t. 2, p. 56.

<sup>279</sup> Sulla ricezione della teoria cartesiana del *judgement* in Bayle, si veda É. Labrousse, *Hétérodoxie et rigorisme*, cit., pp. 57-58.

<sup>280</sup> A proposito della *potentia Dei* in rapporto alle speculazioni teologiche occasionalistiche e post-cartesiane, rimandiamo a «Il Dio-potenza e l'occasionalismo» in G. Mori, *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodicea*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 42-51.

<sup>281</sup> La lettura radicale e «distruttiva» dei dubbi sviluppati nella voce «Pyrrhon» è in G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., pp. 226-229 si veda, inoltre, Id. in P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, tr. it. parziale di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976, in particolare p. XXVII. L'insistenza sull'«accentuazione dell'aspetto scettico e distruttivo» è anche in G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione*, cit., p. 281, nota 11.

Secondo Bayle, infatti, l'evidenza cartesiana non è in grado di porre nessun assioma oltre il raggio del dubbio e il cartesianesimo stesso fornisce nuovi e pericolosi argomenti ai seguaci di Pirrone, riproponendo dubbi e interrogativi che riteneva di aver superato:

Aujourd'hui la nouvelle Philosophie tient un langage plus positif: la chaleur, l'odeur, les couleurs, etc. ne sont point dans les objets de nos sens; ce sont des modifications de mon âme; je sais que les corps ne sont point tels qu'ils me paraissent. On aurait bien voulu en excepter l'étendue et le mouvement; mais on n'a pu; car si les objets de sens nous paraissent colorés, chauds, froids, odorants; encore qu'ils ne soient pas, pourquoi ne pourraient-ils point paraître étendus et figurés, en repos et en mouvement, quoiqu'ils n'eussent rien de tel ?<sup>282</sup>.

Pur confermando interamente gli interrogativi della filosofia antica sull'attendibilità della conoscenza sensibile, Descartes ha preteso di salvaguardare pensiero ed estensione dalla spirale del dubbio scettico, riferendo il loro statuto di sostanze alla bontà e alla veridicità di dio. In realtà, secondo l'abate pirroniano del *Dictionnaire*, «cette preuve est fort faible; elle prouve trop». L'argomento non rende conto del motivo per cui dio, mentre non attesta l'indubitabile realtà dei colori, dovrebbe attestare, fuor di ogni dubbio, la realtà dell'estensione. L'inganno, ammesso in un caso, non può ragionevolmente essere escluso neppure nell'altro <sup>283</sup>. Tuttavia l'applicazione dell'attitudine sospensiva in materia di conoscenze fisiche è assai meno "scandalosa" di quanto non avvenga per le verità religiose. Riferito ai dogmi, infatti, il *criterium veritatis* produce una serie di aporie dalle conseguenze imprevedibili. Se, ad esempio, è evidente che due cose, uguali a una terza, non differiscono tra loro, il postulato trinitario smentisce questo fondamento sillogistico<sup>284</sup>. E se è altrettanto evidente che un corpo umano non può essere in più luoghi contemporaneamente, il mistero dell'Eucarestia attesta il contrario:

Ni vous ni moi ne saurions être certains si nous sommes distingués des autres hommes, et si nous ne sommes pas à l'heure qu'il est dans le

---

Per un'interpretazione più "morbida" delle obiezioni avanzate dall'abate pirroniano in rapporto alla definizione di una «epistemologie pragmatique», opposta alla «systématisation strictement cartésienne», rimandiamo a G. Mori, *Bayle "philosophe"*, cit., pp. 43-44.

<sup>282</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Pyrrhon», rem. (B), cit., t. 3, p. 732.

<sup>283</sup> *Ibidem*. Questo tipo di argomenti anti-cartesiani, giocati su un'attitudine alla pratica della ritorsione argomentativa e su forzature interne al quadro del pensiero confutato, è presente già nella prima produzione bayliana e specificamente nelle *Obiezioni alle Cogitationes rationales* di Poiret. Nell'opera, redatta ai tempi dell'insegnamento a Sedan, Bayle confuta, ad esempio, il dualismo cartesiano, sostenendo che nessun *criterium veritatis* può attestare con assoluta certezza che le sostanze siano solo due. Sulla questione e sull'argomentazione «macchinosa e fittizia» che la regge, rimandiamo a «Materia e pensiero» in G. Mori, *Tra Descartes e Bayle*, cit., pp. 123-130, in particolare le pp. 123-125

<sup>284</sup> *Ibidem*.

Sérail de Constantinople, dans le Canada, dans le Japon, et dans chaque ville du Monde, sous diverses conditions en chaque lieu<sup>285</sup>.

Come per i postulati della conoscenza naturale e della ragione speculativa, così pure per i principi della morale l'“evidenza” palesa la sua debolezza. Infatti, se è evidente che bisogna impedire il male quand'è possibile, e che si commette peccato non impedendolo, i dogmi dell'unitarismo ortodosso rendono l'idea di un dio infinitamente buono difficilmente compatibile con la presenza del male fisico e morale nel mondo e nella storia<sup>286</sup>. L'inconciliabilità tra la ragione umana, con i suoi deboli criteri di verità, e l'intelletto divino, con i suoi disegni imperscrutabili, è palese. Al termine dell'argomentazione pirroniana, che ha applicato la procedura effettica alle verità speculative, al criterio di verità della conoscenza naturale e agli stessi principi morali, il dubbio non risparmia neppure l'identità del soggetto pensante:

Qui vous a dit que ce matin Dieu n'a pas laissé retomber dans le néant l'âme qu'il avait continué de créer jusques alors, depuis le premier moment de votre vie? Qui vous a dit qu'il n'a point créé une autre âme modifié comme était la vôtre? Cette nouvelle âme est celle que vous avez présentement<sup>287</sup>.

Insieme alla voce «Pyrrhon», l'altrettanto celebre articolo «Zénon» è dedicato alla confutazione della filosofia cartesiana e – più in generale – alla negazione di ogni fondamento metafisico del continuo esteso. L'obiezione principale è sempre inerente all'impossibilità di sottrarre l'estensione al dubbio. Il riferimento alla bontà di dio continua a non rendere contro del motivo per cui si può essere ingannati su alcune qualità dei corpi (colore, forma, grandezza), ma non sull'esistenza stessa dello spazio:

Ce n'est point prouver qu'il y ait des corps, que de dire que nos sens nous en assurent avec la dernière évidence. Ils nous trompent à l'égard de toutes les qualités corporelles sans en excepter la grandeur, la figure, et le mouvement des corps; et quand nous les en croyons, nous sommes persuadés qu'il existe hors de notre âme un grand nombre de couleurs, et de saveurs, et d'autres êtres que nous appelons dureté, fluidité, froid, chaud, etc. Cependant il n'est pas vrai que rien de semblable existe hors de notre esprit. Pourquoi donc nous fierions-nous à nos sens par rapport à l'étendue?<sup>288</sup>

L'obiettivo della polemica è chiaro e viene formalizzato senza ambiguità fin dal testo dell'articolo, dove vengono introdotti i consueti argomenti anticartesiani in vista di una

---

<sup>285</sup> Ibidem.

<sup>286</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Pyrrhon», rem. (B), cit., t.3, p. 733. Per una ricognizione sulle aporie legate alla questione della teodicea, formulate già nella polemica anti-poiretiana, si veda «La positività del male» in G. Mori, *Tra Descartes e Bayle*, cit., pp. 139-147.

<sup>287</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Pyrrhon», rem. (B), cit., t. III, p. 733.

<sup>288</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Zénon», rem. (H), cit., t. 4, p. 543.

demolizione delle capacità conoscitive della ragione: «Par conséquent les preuves, que la Raison nous fournit de l'existence de la matière, ne sont pas assez évidents pour former une bonne Démonstration»<sup>289</sup>.

Ancora una volta, Bayle ribadisce la contrapposizione fideistica tra argomentazioni razionali e misteri evangelici:

Cela doit apprendre à mes Lecteurs, qu'il ne faut pas qu'ils trouvent étrange que je lasse voir quelquefois, que sur les métiers les plus mystérieuses de l'Évangile la Raison nous met à bout, et qu'alors nous devons nous contenter pleinement des lumières de la Foi<sup>290</sup>.

La comparazione tra critica neo-pirroniana del cartesianesimo e critica post-cartesiana delle superstizioni diaboliche e degli effetti dell'immaginazione consente di misurare due impostazioni argomentative differenti ma egualmente presenti nel *corpus* bayliano. L'incapacità di operare distinzioni, ovvero l'inefficacia del criterio di verità individuato da Descartes, si mostra, infatti, in due diversi contesti. In prima istanza, la ragione palesa tutta la sua debolezza quando rimane avvinta in un reticolo inestricabile di tesi e antitesi. In secondo luogo, l'incapacità di distinguere, dunque di conoscere, è attribuibile alla «force d'imagination». L'*empire* della facoltà immaginativa – com'è noto – non costituisce l'unico fattore da cui, secondo Bayle, procedono gli “errori”: *précipitation* e *prévention* intralciano ugualmente la formazione d'un giudizio attendibile. Assieme alle passioni, i pregiudizi determinano una condizione di confusione che – come nota Elisabeth Labrousse – produce una *pseudo-clarté* e una «distinction illusoire»; tuttavia, è solo l'illusione immaginativa a essere esclusa dall'attitudine tollerante assunta dal filosofo di Rotterdam<sup>291</sup>.

Non c'è nessun argomento razionale utile a dimostrare che esista un continuo esteso occupato da corpi, che il movimento sia reale e finanche che il soggetto pensante sia identico a se stesso. Di niente possiamo essere certi e, in rapporto a una lettura radicale dello scetticismo bayliano, gli articoli «Pyrrhon» e «Zénon» paiono – al di là delle stesse dichiarazioni d'intenti del loro autore – svuotare la natura dai corpi e precipitare l'uomo negli abissi scettici da cui Descartes riteneva d'essere emerso. In definitiva, al

---

<sup>289</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Zénon», corps du text, cit., t. 4, p. 543.

<sup>290</sup> P. Bayle, *Dict.*, art. «Zénon», rem. (H), cit., t.4, p. 544.

<sup>291</sup> A proposito della genesi dell'“errore” secondo Bayle e riguardo agli effetti prodotti sulla ragione umana da passioni, abitudini e pregiudizi, cfr. «Les causes de l'erreur» in É. Labrousse, *Hétérodoxie et rigorisme*, cit., pp. 69-102. In particolare sull'incapacità di distinguere o – meglio – sulla natura illusoria e ingannevole di un certo tipo di distinzioni, si vedano pp. 70-71.



termine della demolizione pirroniana, la natura potrebbe risolversi in un teatro degli inganni, Dio rivelarsi un illusionista e l'uomo ridursi a un essere misero, impossibilitato a sostenere qualunque verità, perché incapace di distinguere tra "vero" e "falso". Tuttavia la condizione, che l'abate scettico dell'articolo «Pyrrhon» propone al suo interlocutore cartesiano, non esaurisce le possibili situazioni d'incertezza assoluta. Nella prima parte della *Réponse*, infatti, si fa riferimento a una condizione che richiama, almeno in apparenza, le premesse scettiche della filosofia cartesiana: a proposito degli argomenti sostenuti dai contestatori della «caccia» anti-stregonesca, Bayle fissa una differenza tra quanti soggiacciono al potere dell'immaginazione e coloro che possono essere considerati pazzi a tutti gli effetti. Scopriamo così che a essere accostata alle figure scettiche del testo cartesiano è la *déraison*. Benché – almeno formalmente – faccia riferimento alle posizioni critiche di Balthazar Bekker, Bayle associa la follia alla completa assenza di *raison* e di «sens commun». Dunque, vanno considerati folli quei *visionnaires* che «s'imaginent être de paille, et qui à cause de cela n'osent s'approcher du feu»<sup>292</sup>. In nota, Bayle precisa il concetto, *estendendo* la definizione a coloro che «s'imaginent d'être de verre, ou de beurre, avoir des cornes» o «un nez de trois pieds»<sup>293</sup>. Questa connotazione ricalca abbastanza chiaramente la lezione cartesiana, come risulta da un semplice raffronto col testo della prima *Meditatio*:

Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? Nisi me forte comparem nescio quibus insanis, quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asservent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos, sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem<sup>294</sup>.

Bayle, quindi, riferisce la *folie* alla condizione presupposta da Descartes nell'"iperbole" scettica. Occorre comprendere, a questo punto, in che rapporto il filosofo di Rotterdam ponga l'immaginazione, da un lato rispetto all'*impasse* scettica del pirronismo, dall'altro rispetto alla condizione degli insensati. È necessario chiarire, in altri termini, quale relazione intercorra tra follia ed «empire d'imagination», tra «sorciers imaginaires» e *fous*. A prima vista, infatti, queste due istanze falsificanti producono la medesima condizione di non distinzione, nella quale il sogno si confonde con la realtà, e la percezione alterata – ad esempio il ritenersi fatti di paglia o vetro – si sostituisce alle nozioni del senso comune. Non a caso, proprio in rapporto ai fatti di

<sup>292</sup> P. Bayle, RQP, I, § XXXV, OD, III, cit., p. 563.

<sup>293</sup> Ibidem.

<sup>294</sup> R. Descartes, *Meditationes*, OD, vol. 7, cit., pp. 18-19.

Loudun, Marc Duncan e gli anti-possessionisti sostenevano – come abbiamo avuto modo di considerare – una relazione di sostanziale equivalenza tra *imagination* e *folie*. Il problema è reso ancora più complesso dal fatto che, nel descrivere le fallaci convinzioni dei folli, Bayle impiega proprio il verbo *imaginer*.

È l'autore stesso a chiarire la differenza, utilizzando come criterio dirimente il ruolo, maggiore o minore, attribuito alla *raison*. Se, nel caso degli insensati, la ragione e il buon senso sono definitivamente estinti, al punto che costoro considerano verità indubitabili percezioni del tutto alterate, l'inganno prodotto dall'immaginazione è invece più limitato, riferibile ad ambiti circoscritti e, per certi versi, compatibile con il mantenimento dell'attitudine razionale:

Et quant à ceux que l'on trouverait tourmentés de quelque passion manique, qui leur ôterait absolument le franc arbitre, il les faudrait enfermer avec les fous dans les petites maisons. Mais pour ceux qui s'imaginent qu'ils ont du commerce avec le Diable, et qui veulent le cultiver, et qui dans tout le reste de leur conduite font paraître *le même usage de la liberté, et de la Raison que les autres hommes*, ils méritent le châtement des blasphémateurs, et des impies formels<sup>295</sup>.

Dunque, è proprio quest'alterazione limitata, conciliabile con l'«usage de la liberté, et de la Raison» a rendere temibile (e colpevole) l'inganno immaginativo. Se a siffatta convinzione mendace si somma la *diablerie*, la cui “realtà” Bayle non arriva mai a negare, allora la «sorcellerie imaginaire» diventa oggetto di sanzione penale, assommando il peccato contro dio a un errore cognitivo, che non è giustificabile, proprio perché può essere evitato. L'aderenza dello scetticismo di Bayle al cartesianesimo sembra, almeno su questo terreno, abbastanza evidente. Pronto a riconoscere la “follia” come completa assenza di ragione e disposto a palesare la debolezza della ragione stessa, allorché essa si misura con le verità dell'onto-teologia, Bayle è inflessibile quando la *raison* viene soggiogata – transitoriamente e specificamente – da una facoltà che le è esterna. Se è possibile esaminare razionalmente e criticamente la mole di *faits* per elaborare una conoscenza altamente probabile, e se è altrettanto legittimo ammettere – contro le asserzioni dei dogmatici – lo scacco della ragione innanzi all'impossibilità di definire un *criterium veritatis*, non è ammesso e consentito che la *raison* subisca la direzione e gli influssi dell'*imagination*.

Il critico della metafisica e della teologia, il fondatore dell'autonomia epistemologica della ricerca storica, sembra preoccupato di sanzionare ogni indebita sovrapposizione tra facoltà umane e presunte forme di “realtà” estranee e intrusive. La crisi della

---

<sup>295</sup> P. Bayle, RQP, I, § XXXV, OD, III, cit., pp. 563 e 564; il corsivo è nostro.

capacità conoscitiva della ragione deve consumarsi, dunque, all'interno del suo stesso campo d'azione. Se l'*imagination* si tinge di diabolico è perché Bayle le riferisce quella subdola capacità d'ingannare che già era stata attribuita al demonio, senza fare intervenire alcun dio perfettissimo.

## 2.3

### Immaginazione, demoni e Intelligenze intermedie nella polemica anti-spinoziana

Presentato, nelle *Pensées diverses*, come l'ateo virtuoso, simbolo di una società libera da condizionamenti religiosi in campo morale, Baruch Spinoza diventa oggetto, in numerosi articoli del *Dictionnaire*, di una celebre confutazione, su cui ancora oggi si appunta l'attenzione della storiografia filosofica<sup>296</sup>. Per la molteplicità delle tecniche argomentative impiegate e la complessità delle implicazioni polemiche, l'anti-spinozismo di Bayle costituisce un problema paragonabile all'ambigua ricezione del dettato occasionalistico<sup>297</sup>. Come per il presunto malebranchismo delle prime opere, così per lo spinozismo bayliano sarebbe possibile avanzare una lettura diacronica, basata su un'evoluzione d'orientamenti nel periodo compreso tra il 1682 e il 1702, tra la pubblicazione della prima edizione del trattato sulla cometa e la pubblicazione della seconda edizione del *Dictionnaire*<sup>298</sup>. Per ridurre il problematico articolarsi della confutazione, Gianluca Mori ha individuato quattro temi principali che sintetizzano i giudizi che Bayle formula su Spinoza e sullo spinozismo. Ontologia, etica, teodicea e aporie teologiche costituiscono i campi su cui la polemica va articolandosi<sup>299</sup>.

Se paragonata ad altre esposizioni anti-spinoziane, in particolare a quelle di Poiret e di Wittich, che Bayle cita peraltro esplicitamente, la confutazione, sviluppata nel *Dictionnaire*, risulta – almeno dal punto di vista dell'impianto argomentativo –

---

<sup>296</sup> Cfr. P. Bayle, *Pensées diverses*, cit., § CLXXXI, OD, III, p. 117. Sul rapporto tra Bayle e Spinoza, rimandiamo a P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954 (alla polemica anti-spinoziana di Bayle è dedicata buona parte del VI capitolo, pp. 288-306). Convinta assertrice della sostanziale estraneità del filosofo di Rotterdam allo spinozismo, Elisabeth Labrousse è tuttavia costretta ad ammettere gli influssi, labili ma pur sempre presenti, del pensiero di Spinoza nelle assunzioni morali delle *Pensées diverses*: «Il est probable que ces analyses de Bayle doivent quelque chose à Hobbes et à Spinoza; mais il ne faut cependant pas oublier combien, par ailleurs, Bayle s'écarte des principes du philosophie anglais: ses observations psychologiques, s'inscrivent dans le cadre d'une philosophie spiritualiste où l'augustinisme théologique s'harmonise avec le dualisme cartésien» (É. Labrousse, *Hétérodoxie et rigorisme*, cit., p. 90. Sulla «sincerità» dello scetticismo anti-spinoziano e la formazione dell'ateismo, si veda G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., pp. 230-246. Gianni Paganini cerca, al contrario, di sottolineare gli esiti sospensivi e aporetici della ragione bayliana, critica dei dogmatismi onto-teologici perché conscia del proprio «limite empirico e fenomenico». Si veda al riguardo G. Paganini, «La polemica contro Spinoza e la critica della metafisica» in Id., *Analisi della fede*, cit., pp. 348-374. La lezione storiografica di Gianni Paganini è stata sviluppata, in rapporto all'analisi della formazione di un ateismo scettico, «stratonico» e anti-dogmatico. Cfr. sull'argomento G. Mori, «Bayle et Spinoza» e «Athéisme et fidéisme» in Id., *Bayle "philosophe"*, cit., pp. 155-272.

<sup>297</sup> Secondo Gianluca Mori, la posizione del filosofo di Rotterdam nei confronti di Malebranche e Spinoza «se révèle parfaitement spéculaire», nella misura in cui Bayle assume, rispetto all'Oratoriano, un atteggiamento di pubblica ammirazione e di critica dissimulata, operando all'inverso con Spinoza mediante un «jeu subtil de condamnations criées à pleine voix et d'aveux chuchotés entre les lignes» (G. Mori, *Bayle philosophe*, cit., p. 156).

<sup>298</sup> L'ipotesi "diacronica" è effettivamente sostenuta, come presupposto per lo sviluppo dell'interpretazione, in P. Vernière, *Spinoza et la pensée française*, cit., p. 293.

<sup>299</sup> Cfr. G. Mori, *Bayle "philosophe"*, cit., p. 156.

differente dai tradizionali commentari critici dell'*Ethica*<sup>300</sup>. Bayle, infatti, non pratica la strada di un'annotazione filologica, ricalcata sulla struttura delle opere di riferimento, bensì si limita a una scarna presentazione del principale assunto teorico spinoziano – l'unicità della sostanza e l'identità tra dio e la natura – assumendo, fin dal testo della voce «Spinoza», una posizione di condanna non fraintendibile: «C'est la plus monstrueuse hypothèse qui se puisse imaginer, la plus absurde, et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidents de notre esprit»<sup>301</sup>. Nelle note dell'articolo il giudizio non si attenua:

Il n'y a qu'un Etre, et qu'une Nature, et cette Nature produit en elle-même, et par une action immanente, tout ce qu'on appelle créatures. Il est tous ensemble agent et patiente; cause efficiente, et sujet; il ne produit rien qui ne soit sa propre modification. Voilà une hypothèse qui surpasse l'entassement de toutes les extravagances qui se puissent dire<sup>302</sup>.

La molteplicità dei contenuti critici può essere ricondotta, a sua volta, a tre argomenti principali: alla definizione cartesiana di materia, dunque alla divisibilità all'infinito della stessa; all'"evidenza" propria delle «notions les plus intellectuels», evocata per dimostrare l'assurdità del principio dell'unica sostanza; e alla sostanziale sinonimia di «mode», o «modifications», e «partie»<sup>303</sup>. Al di là della particolare forma espositiva, la polemica bayliana non presenta – sul piano degli argomenti – elementi di spiccata originalità. Più che nelle singole argomentazioni, mutate senza variazioni rilevanti dalla letteratura anti-spinoziana, la specificità della confutazione va rintracciata nel particolare accostamento delle obiezioni, e – soprattutto – nel celebre confronto tra

---

<sup>300</sup> L'elenco dei principali riferimenti anti-spinoziani è in P. Bayle, *Dict.*, art. «Spinoza», rem. (P), cit., t. 4, p. 263.

<sup>301</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Spinoza», corps du text, t. 4, p. 259. È noto come il «ton exceptionnellement véhément», utilizzato da Bayle nella polemica anti-spinoziana, non sia indirizzato «contre la persone de Spinoza, dont il se plaît à reveler les vertus admirables», bensì contro un sistema, nel quale il filosofo di Rotterdam «une résurgence, particulièrement maligne, de l'immanentisme matérialiste», cfr. É. Labrousse, *Pierre Bayle*, cit., t. 2, p. 198. La funzione "paradigmatica", che lo spinozismo riveste nel *Dictionnaire*, pone un complesso problema legato alla formulazione dell'ateismo moderno. Se l'«immanentismo materialista» spicca sullo sfondo dell'argomentazione, il percorso intrapreso da Bayle nella polemica è assai meno lineare di quanto si possa pensare. Del resto, la filosofia spinoziana si apre a interpretazioni discordanti, la cui molteplicità sarà confermata dalle ricezioni del secolo XVIII. La critica bayliana, pur attaccando il materialismo, compie, per così dire, una lunga deviazione nel campo panteistico, recuperando – in tal senso – il problema delle intelligenze intermedie e dei demoni. Nonostante la tattica confutativa fosse già stata collaudata, mediante l'equiparazione tra spinozismo e dottrine dell'*anima mundi*, la polemica bayliana contribuisce a chiarire come una metafisica, apparentemente «tutta colma di Dio», finisca per risolversi nella negazione stessa di dio. Si veda al riguardo G. Mori, *Sullo Spinoza di Bayle*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», n. 67 (1988), pp. 348-367, nello specifico p. 357; e C. Fabbro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Editrice Studium, 1969, in particolare p. 27.

<sup>302</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Spinoza», rem. (N), t. 4, p. 259.

<sup>303</sup> Cfr. P. Bayle, cit., art. «Spinoza», rem (N), t. 4, pp. 259-263. L'individuazione dei tre principali argomenti anti-metafisici della voce «Spinoza» è sempre in G. Mori, *Bayle "philosophe"*, cit., p. 162.

metafisica monista e creazionismo cristiano. Tuttavia, nella commistione di motivi tardo-scolastici ed elementi cartesiani, spicca un'argomentazione che, per quanto mutuata da fonti anteriori e, in particolare, da *L'Impie convaincu* di Noël Aubert de Versé, gode – a nostro giudizio – di particolare rilevanza. L'argomento concerne la coerenza interna del sistema confutato, ovvero ciò che è assolutamente possibile escludere partendo da determinate premesse metafisiche:

Il ne faut oublier que cet Impie n'a point connu les dépendances inévitables de son Système; car il s'est moqué de l'apparition des Esprits, et il n'y a point de Philosophe qui ait moins de droit de la nier<sup>304</sup>.

Secondo Bayle, il dubbio sollevato riguardo all'esistenza di demoni e spiriti è legittimo, a condizione di riferirsi a un quadro onto-teologico di tipo dualistico<sup>305</sup>. Perché siffatto atteggiamento scettico non sfoci nella miscredenza è necessario che si abbandoni il campo delle verità scritturali, ragionando in termini esclusivamente *metaphysiques*<sup>306</sup>. In un universo retto da un essere trascendente e sovrano, che opera secondo le proprie imperscrutabili finalità, non c'è nessun argomento razionale atto a dimostrare la necessaria esistenza di intelligenze incorporee. L'“onere della prova”, dunque, spetta a chi si sforza di dimostrare, con argomenti a priori, la “realtà” degli spiriti. Da un punto di vista strettamente razionale, infatti, il dualismo metafisico sottrae argomenti utili a confermare l'esistenza di angeli e demoni. Tra le righe di questa motivazione, tendenzialmente giudicata marginale, è possibile rintracciare l'opposizione tra gli orientamenti del cosiddetto «illuminismo cristiano» e i misteri della religione. Ancora una volta, benché in rapporto a un tema secondario, Bayle ripropone l'incommensurabile divario tra ragione e fede. Il monismo, all'inverso, non solo è compatibile con le credenze superstiziose, ma implica necessariamente una moltiplicazione delle intelligenze. La doppia associazione, apparentemente «très certaine», tra credenze demonologiche e cristianesimo, da un lato, e ateismo e rifiuto di tali credenze, dall'altro, viene confutata da Bayle già nell'articolo «Ruggeri (Cosme)» ove, alla nota (D), l'ateismo, direttamente riferito all'ontologia monista, è messo in relazione all'esistenza di molteplici enti incorporei provvisti di intelletto. La figura di Cosma Ruggeri presenta, infatti, la particolarità di associare il rifiuto della fede in dio e

---

<sup>304</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Spinoza», corps du text, t. 4, pp. 263-264.

<sup>305</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Spinoza», rem. (Q), t. 4, p. 264.

<sup>306</sup> A proposito del dubbio circa la “realtà” di *esprits* e *spectres*, la prospettiva rigorosamente filosofica, dunque non religiosa, è esplicitamente espressa in una nota a margine dell'articolo «Spinoza», in cui si afferma «qu'on ne raisonne que philosophiquement», P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Spinoza», nota a margine (131), t. 4, p. 264.

della credenza nel diavolo con il sapere magico-astrologico. Bayle riconduce le pratiche magiche di Cosma l'Italiano, legate alla realizzazione d'immagini in cera cui erano attribuiti poteri miracolosi, al ben noto motivo dell'impostura: «Il [Ruggeri] connaissait clairement que ces Images étaient privées de toute vertu»<sup>307</sup>. Se per il protetto di Caterina de' Medici la magia è un inganno consapevole, lo stesso non è concesso affermare delle sue credenze astrologiche. In un ribaltamento inatteso delle tesi delle *Pensées*, l'ateismo viene presentato non solo come complementare a determinate superstizioni, ma finisce per costituirne, almeno sul piano metafisico, il presupposto:

On n'ignore point que des gens, qui ont passé pour Athées, ont paru très persuadés de l'efficace des influences des astres, à l'égard même des actions libres de l'homme, et de ce qu'on nomme fortune, ou événements<sup>308</sup>.

In linea di principio, chi dubita dell'efficacia delle pratiche magiche, dovrebbe diffidare allo stesso modo dei responsi dell'astrologia giudiziaria. Bayle conferma di appartenere alla schiera degli scettici, ovvero di quanti giudicano chimerici tanto gli oroscopi, quanto gli incantamenti. Nonostante ciò, può capitare di trovare dotti «qui ont cru que sans le secours des Anges bons ou mauvais, les planètes de l'Horoscope d'un homme sont cause de ses Aventures les plus fortuites»<sup>309</sup>. Se è facile rifiutare l'esistenza di un nesso causale tra un «morceau de cire» plasmato, per esempio, a Nantes e determinati eventi accaduti a Roma, potrebbe essere improprio assumere lo stesso atteggiamento scettico nei confronti degli astri, dal momento che essi influiscono su una molteplicità di fenomeni. L'indebita estensione dei rapporti di causa-effetto determina quell'*illusion* immaginativa, in virtù della quale il potere astrale è ritenuto la «cause de tout»<sup>310</sup>. Nel proseguimento del discorso emerge quello stesso piglio punitivo destinato a manifestarsi nella *Réponse*:

Pour le dire en passant, c'est une *illusion* qui devrait être réprimée plus sévèrement qu'elle ne l'est: car s'il était vrai que par la voie des Horoscopes on devinât le bonheur ou le malheur des personnes, les circonstances de leurs mariages et de leur mort, etc., s'il était vrai, par exemple, qu'une Opération Astrologique eut à Gauric que le Roi Henri second serait tué en duel, il faudrait mettre l'Astrologie au nombre des Arts magiques, et de ces manières de deviner qui son fondées sur un pacte avec le Démon<sup>311</sup>.

---

<sup>307</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Ruggeri», rem (D), t. 4, p. 103.

<sup>308</sup> Ibidem.

<sup>309</sup> Ibidem.

<sup>310</sup> Ibidem. In questa sede Bayle non intende dare surrettiziamente un giudizio positivo sull'astrologia giudiziaria, che verrebbe a contraddire le tesi espresse nelle *Pensées*, ma si riferisce alle conseguenze "naturali", come l'avvicinarsi delle stagioni.

<sup>311</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Ruggeri», rem. (D), t. 4, p. 103; il corsivo è nostro.

Compaiono, nell'articolo «Ruggeri», tutte le forme di *sorcellerie* che abbiamo considerato in precedenza. In prima istanza si parla di una *illusion* che è generata da un'errata interpretazione delle cause dei fenomeni naturali. Poco dopo, l'oroscopo non è più considerato il frutto d'una suggestione, bensì una "realtà" e l'astrologia una particolare forma di «magie noire» che presuppone l'autenticità del patto satanico. In tal caso, il divinatore è un soggetto ancora «plus punissable»<sup>312</sup>. L'astrologia giudiziaria non può essere considerata una branca dell'angelologia né può essere giustificata ricorrendo ai decreti divini:

Notez, je vous prie, qu'il est mail aisé de comprendre qu'on puisse devenir par le secours du Démon; car quelque vaste qu'on suppose la science des Anges, elle ne parait renfermer l'enchaînement de tous les objets qu'il faut connaître, pour dire certainement que telles ou telles choses arriveront; et il serait absurde de dire que Dieu le leur révèle, toutes les fois qu'ils veulent exécuter le malheureux pacte qu'ils auraient fait avec l'homme<sup>313</sup>.

La posizione anti-astrologica assume toni radicali, trascurando completamente le acquisizioni della cultura "garantista" d'ispirazione malebranchiana, di ascendenza libertina e, perfino, di derivazione medica. È qui che il teorico della tolleranza rivolge un'aspra accusa ai tribunali giudicati eccessivamente permissivi: «L'indulgence des Tribunaux ecclésiastique et séculiers pour les Astrologues judiciaires est très criminelle. On a des très bonne Lois Civiles et Canoniques contre ces gens-là»<sup>314</sup>.

A questo punto Bayle introduce il concetto di libertà, umana e divina, che gli consente di "curvare" lo spinozismo, riferendogli, in un rapporto di necessità, la moltiplicazione delle intelligenze nel cosmo. La confutazione finisce per coinvolgere, pur su due differenti piani aporetici, tanto l'ortodossia trascendente quanto l'ontologia monista. Esistono cristiani, ad esempio, che, nonostante la loro conformità ai dogmi, «rejetent sans exception tout ce qui se dit de la Magie, et de la Sorcellerie»<sup>315</sup>. Alla base di questo dubbio, interno al campo cattolico, c'è l'impossibilità di conciliare la *raison*, e gli attributi divini della *sagesse* e della *bonté*, con l'«empire du Diable»<sup>316</sup>. Il riferimento sembra coinvolgere il malebranchismo, dal momento che, ribadendo la completa conformità di questi cristiani ai postulati dell'ortodossia, Bayle viene ad escludere le eresie "ultra-razionalistiche", come il socinianesimo.

---

<sup>312</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Ruggeri», rem (D), t. 4, p. 103.

<sup>313</sup> Ibidem.

<sup>314</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Ruggeri», rem. (D), t. 4, p. 103.

<sup>315</sup> Ibidem.

<sup>316</sup> Ibidem.



Per liberare il campo da pregiudizi e false convinzioni, è necessario rigettare il rapporto tra esistenza dei demoni ed esistenza di dio. Si tratta di un motivo rintracciabile già nell'articolo «Grandier», allorché Bayle, citando l'evangelista Giovanni, sollevava dubbi circa il valore delle "testimonianze" demoniache, rilasciate nel corso degli esorcismi. Nella voce «Ruggeri» questo dubbio si estende dal campo delle pratiche anti-stregonesche alla sfera della metafisica. La fede nell'esistenza di dio non implica, infatti, la credenza nella "realtà" di spiriti ed intelligenze incorporee. Non c'è alcun rapporto tra i due termini della relazione. Al contrario, se un rapporto di necessaria connessione va trovato, questo legame si riferisce alle implicazioni panteistiche del monismo:

Quoi qu'il ne serait, cette conséquence est fautive et injuste, *Vous ne croyez point qu'il y ait des Diables, vous ne croyez donc point qu'il y ait un Dieu.* Quant à cette autre conséquence, *Vous ne croyez point qu'il y ait un Dieu, vous ne croyez donc point qu'il y ait ni des bons Anges, ni de mauvais Anges,* elle paraît très certaine ; car comme j'ai déjà dit, on ne trouve pas point d'exemple qui la combatte. Voici une autre conséquence qui paraît certaine, Il y a des Diables, donc il y a un Dieu. On est tellement persuadé de la justesse et de la nécessité d'une telle conclusion, qu'on affirme sans balancer que ceux qui nient l'existence des Démons dérobent aux orthodoxes une preuve incontestable de l'existence de Dieu<sup>317</sup>.

Nel denunciare le incongruenze dei sistemi ateistici, che rifiutano il principio dell'Essere trascendente e la concezione delle due sostanze, Bayle compie un doppio movimento critico, svelando tanto la debolezza dello spinozismo quanto le contraddizioni dell'onto-teologia cristiana. I sistemi metafisici fondati sulle intrinseche necessità poetiche dell'«Etre infini» non possono escludere, in linea di principio, l'esistenza di modificazioni intellettuali della sostanza differenti dall'uomo. Nessuna ontologia che rigetti il finalismo può negare, con un ragionamento a priori, l'esistenza di enti pensanti che abbiano «plus d'esprit et plus de puissance que l'homme»<sup>318</sup>. All'opposto, attestare l'esistenza di un dio libero e sovrano consente di dubitare dell'esistenza di angeli e demoni, poiché, in rapporto alle metafisiche che asseriscono la libertà divina, non è possibile individuare alcuna inderogabile necessità che dimostri la "realtà" di enti pensanti non corporei. Contrapponendo le verità razionali alle verità di fede, Bayle evoca una condizione paradossale, in cui le filosofie, volte a liberare l'uomo dalle catene delle superstizioni e dal dominio di un Dio monarca, finiscono per diventare fondamento ontologico di siffatte credenze, mentre la metafisica dualistica e

---

<sup>317</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Ruggeri», rem (D), t. 4, pp. 103 e 104; i corsivi sono nel testo.

<sup>318</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Ruggeri», rem. (D), t. 4, p. 104.

la teologia cristiana si fanno promotrici involontarie di un dubbio razionale, irriducibile ai postulati scritturali:

On peut donc dire que si l'Univers n'était pas l'ouvrage de Dieu, il contiendrait nécessairement de mauvais Anges, tout comme il contient des loups, et des hommes; mais s'il est l'ouvrage de Dieu, il n'est nullement nécessaire qu'il contienne ceci ou cela, et par conséquent l'existence des Démons n'est pas une preuve aussi forte que l'on s' imagine de l'existence de Dieu : elle est plus propre à fortifier le Manichéisme, qu'à soutenir la Foi orthodoxe<sup>319</sup>.

Ciò di cui la ragione può legittimamente dubitare in rapporto all'ordinamento metafisico delle filosofie dualistiche diventa un'irrisolvibile contraddizione, se riferito ai sistemi deterministici, come testimonia l'applicazione dell'argomento alla filosofia spinoziana:

Quand on suppose que le Créateur n'a point agi librement, et qu'il a épuisé sans choix ni règle toute l'étendue de sa puissance, et que d'ailleurs la pensée est l'un de ses attributs, on est ridicule si l'on soutient qu'il n'y a pas de Démons. On doit croire que la pensée du Créateur s'est modifiée non seulement dans le corps des hommes, mais aussi par tout l'Univers: et qu'outre les animaux que nous connaissons, il y a une infinité que nous ne connaissons, et qui nous surpassent en lumières et en malice, autant que nous surpassons à cet égard les chiens et les bœuf<sup>320</sup>.

Ogni qual volta Bayle sferra un attacco decisivo contro una determinata dottrina, incontriamo il problema della magia “nera” e la questione delle gerarchie dell'essere. Il “diabolico” e, ancora prima, le intelligenze extra-corporee rappresentano, nelle strategie confutative del filosofo di Rotterdam, un motivo critico universale, utile a sollevare obiezioni molteplici sulla tenuta di sistemi differenti. Contro il dualismo metafisico e la teologia ortodossa, la demonologia rinforza le obiezioni manichee e ripropone le aporie della Teodicea. Contro il monismo spinoziano, l'esistenza di «intelligences moyennes» mostra l'inconciliabilità di monismo metafisico e razionalismo gnoseologico<sup>321</sup>. Rispetto allo stesso libertinismo naudeano, la critica del sapere magico, presente nella *Réponse*, testimonia di una concezione del potere politico emancipata dall'impiego delle «pieuses fraudes» e della «force d'imagination». Anche quando il motivo demonologico è assente, come nel caso della voce «Bodin», l'omissione pare più eloquente di qualunque argomento, lasciando intendere una certa adesione alla concezione

---

<sup>319</sup> Ibidem.

<sup>320</sup> Ibidem.

<sup>321</sup> Sulla gnoseologia spinoziana, a proposito del problema dell'esistenza dei demoni, rimandiamo a «Raison et expérience» in Alain Billecoq, *Spinoza et les spectres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, pp. 26-29.

“giurisdizionale” del sapere elaborata dall’Angevin. Se, dunque, è corretto affermare – come ha fatto larga parte della storiografia filosofica – che la critica anti-spinoziana del *Dictionnaire* non presenta una particolare originalità in rapporto all’impiego dei singoli contenuti polemici, è bene sottolineare la molteplicità di impieghi che segna, in maniera del tutto originale, lo sviluppo del tema in questione.

Nell’articolo «Hobbes» il problematico rapporto tra ateismo e apparizioni spettrali viene affrontato sotto due punti di vista distinti: da un lato nella consueta chiave metafisica e, dall’altro, in una prospettiva fisiologica, che ripropone la questione della «force d’imagination». Il discorso muove da un dettaglio apparentemente irrilevante, e cioè dal timore nutrito da Hobbes nei riguardi di *fantômes e démons*<sup>322</sup>. Ragionando in termini *metaphysiques*, così come Bayle raccomanda di fare nelle voci «Spinoza» e «Ruggeri», anche la filosofia hobbesiana finisce per implicare l’esistenza d’intelligenze intermedie<sup>323</sup>. Negando la distinzione tra le sostanze e la materia, Hobbes è costretto a «croire qu’il y a des Etres dans l’air ou ailleurs tout aussi capables de méchanceté» al pari dei *corpuscules* che – secondo il filosofo inglese – formavano i pensieri umani<sup>324</sup>. Sia che si tratti dei corpuscoli hobbessiani, sia che si considerino le *modifications* di Spinoza, la conclusione è sempre la stessa, cioè l’emersione del panteismo dall’interno delle concezioni anti-creazionistiche:

Pourquoi ces corpuscules auront-ils plus de connaissance des moyens de nuire, que ces autres Etres? Et quelle raison y a t il qui prouve que ces autres Etres ignorent la manière dont il faut agir sur notre cerveau, pour nous faire voir un spectre?<sup>325</sup>.

Tuttavia, al di là della ricorrente obiezione ontologica, la nota (N) dell’articolo «Hobbes» presenta un’importante declinazione del motivo in questione, che chiama in causa l’«empire de l’imagination». Neanche i filosofi più strenuamente critici della *diablerie* sono arrivati a escludere, in senso assoluto, la possibilità di vedere uno spettro: «Tout cela qu’il font se réduit à dire que les personnes, qui ont cru avoir été les témoins

---

<sup>322</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Hobbes», corps du text, t. 2, p. 776.

<sup>323</sup> Nella nota (N) dell’articolo «Hobbes» l’accostamento tra ontologie anti-creazionistiche e credenze nella *diablerie* viene proposto nei medesimi termini utilizzati nelle voci «Ruggeri» e «Spinoza»: «Pour dire ceci en passant, ses [di Hobbes] Principes de Philosophie n’étaient point propres à lui ôter la crainte des apparitions d’Esprits; car à raisonner conséquemment, il n’y a point de Philosophes qui soient moins en droit de rejeter la Magie et la Diablerie, que ceux qui nient l’existence de Dieu», P. Bayle, *Dict.*, art. «Hobbes», rem. (N), t. 2, p. 777.

<sup>324</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Hobbes», rem. (N), t.2, p. 777.

<sup>325</sup> *Ibidem*.

de l'apparitions des Esprits, avoient l'imagination blessée»<sup>326</sup>. L'immaginazione agisce su determinate parti del cervello, evocando – per l'appunto – l'*image* di un ente che non ha alcuna corrispondenza con la realtà oggettiva. Eppure gli effetti di quest'azione ingannatrice non riguardano solo i creduli e i superstiziosi, né si riferiscono esclusivamente agli stati onirici. Se i contestatori della *diablerie* convergono su queste premesse, non possono in alcun modo ritenersi immuni dalle visioni spettrali. Dipendendo da meccanismi fisiologici, l'illusione demoniaca non può essere efficacemente contrastata da alcuna consapevolezza o convinzione. La ragione, la filosofia, il razionalismo gnoseologico paiono impotenti innanzi agli *erreurs* immaginativi:

Ils [gli scettici in materia di *diablerie*] ne peuvent pas répondre que jamais un spectre ne se produira devant eux, c'est à dire, que jamais en ne dormant pas ils ne croiront voir ou un homme, ou une bête, quand ils seront seuls dans une chambre. Hobbes pouvait donc s'imaginer qu'une certaine combinaison d'atomes dans son cerveau l'exposerait à une telle vision, quoi qu'il fut persuadé qu'aucun Ange, ni aucune âme d'homme mort, ne se mêlerait de cela<sup>327</sup>.

Lo stesso limite tra sonno e veglia è un confine labile, continuamente violato dalla «force d'imagination». Dunque, non basta sapere che un'illusione è tale per preservarsi dal suo potere. La descrizione della *peur* di Hobbes, e dello scontro che il filosofo teme di affrontare con la propria immaginazione, ricorda la resistenza spirituale che il credente oppone alle tentazioni diaboliche:

Il [Hobbes] était peureux au dernier point, et par conséquent il avait sujet de se défier de son imagination, lors qu'il était seul dans une chambre pendant la nuit: car malgré lui la mémoire de ce qu'il avait lu, et oui dire, touchant les apparitions d'Esprits, se réveillait, quoi qu'il ne fut point persuadé que ces choses fussent réelles. [...] Et il est bien certain qu'un homme aussi mécréant que lui, mais plus courageux, s'étonnerait s'il croit voir entrer dans sa chambre quelqu'un de ceux qu'il fait être morts. Ces apparitions en songe sont fréquentes, soit qu'on croie l'immortalité de l'âme soit qu'on ne la croie. Supponons qu'elles arrivassent une fois à un incrédule éveillé, comme elle lui arrivent souvent lors qu'il dort, nous comprenons qu'il aurait peur, quoi qu'il eut bien de courage<sup>328</sup>.

Nella nota (F) dell'articolo «Lucrece» Bayle offre un esempio d'equiparazione polemica, che coinvolge nel movimento “distruttivo” della ragione l'ortodossia cristiana, il paganesimo e le filosofie anti-finalistiche. Al centro della confutazione c'è il

---

<sup>326</sup> Ibidem.

<sup>327</sup> Ibidem.

<sup>328</sup> Ibidem.

problema morale, l'annosa questione della presenza del male nella storia naturale e umana: ovvero la comprensione della causa, se di «causa» è possibile parlare, che determina l'incomprensibile alternanza delle fortune. Innanzi al cieco manifestarsi delle sciagure, lo stesso Lucrezio, seguace dell'epicureismo, è costretto ad ammettere l'esistenza di una *affectation*, di una «force occulte» che pare «se jouer des dignités de la terre»<sup>329</sup>. L'esistenza di siffatta forza contraddice i principi della filosofia epicurea, che attribuiva l'insieme dei fenomeni «au mouvement nécessaire des atomes»<sup>330</sup>. La contraddizione non è solo comprensibile, ma è perfino rintracciabile nelle assurdità logiche, e dunque nelle aporie tanto del paganesimo, quanto del cristianesimo:

Je m'étonne donc point que Lucrece se soit aperçu d'une telle affectation, inexplicable selon ses principes, et très mal aisée à expliquer selon les autres Systèmes: car il faut demeurer d'accord que les phénomènes de l'Histoire humaine ne jettent pas les Philosophes dans de moindres embarras, que les phénomènes de l'Histoire naturelle<sup>331</sup>.

I dilemmi suscitati dalla teologia ortodossa in materia di Teodicea costituiscono i grandi interrogativi che ispirano il filone manicheo del *Dictionnaire*. La storia umana, infatti, è una teoria ininterrotta di fortune e cadute, una tragica alternanza che non si accorda logicamente con l'esistenza di un Dio, infinitamente buono, saggio e regolatore dei fenomeni: «L'Etre infiniment parfait se peut-il plaire à élever une créature au plus haut faite de la gloire, pour la précipiter ensuite au plus bas degré de l'ignominie?»<sup>332</sup>. L'impossibilità di conciliare la libertà umana, il libero arbitrio, con la bontà di Dio rappresenta il ben noto enigma da cui procede un'inestricabile infinità obiezioni. Se castighi e favori sono necessari per limitare l'insolenza degli uomini o per legittimare la grazia che Dio riserverà, la rappresentazione di un Dio giudice mal si concilia con quella di un Dio padre infinitamente buono. Il dono più grande, infatti, sarebbe stato quello di non concedere ai propri figli la possibilità di errare: «Ne vaudrait-il pas mieux mêler à tant de faveurs celle de n'en point abuser?»<sup>333</sup>. Il regalo più importante, quello di «bien employer» gli altri attributi conferiti, è stato negato all'uomo in nome del libero arbitrio. Eppure, proprio quel dono avrebbe consentito di fare a meno di castighi e prescrizioni, di sofferenza e perdono. Questo tipo d'obiezioni solleva dubbi sulla coerenza logica dell'ontologia ortodossa, riproponendo l'inconciliabilità di fede e

---

<sup>329</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Lucrece», rem. (F), t. 3, p. 210.

<sup>330</sup> *Ibidem*.

<sup>331</sup> *Ibidem*.

<sup>332</sup> *Ibidem*.

<sup>333</sup> *Ibidem*.

ragione, e alludendo agli oscuri misteri della Rivelazione: «Il faut avouer, que sans les lumières de la Révélation, la Philosophie se ne peut débarrasser des doutes qui se tirent de l'Histoire humaine»<sup>334</sup>.

La moltiplicazione di divinità antropomorfe è, al contrario, l'assurda risposta fornita, all'incomprensibile dilemma, dai «poètes du paganisme», pronti a confondere i sentimenti umani con gli attributi divini. Nell'articolo su Lucrezio Bayle non approfondisce la critica del paganesimo, limitandosi a una breve sintesi del credo pagano e a un commento iniziale che sottolinea, seppure indirettamente, la natura superstiziosa di siffatta «hypothèse, qui fut fort goûtée des peuples»<sup>335</sup>. Ampiamente sviluppata nelle *Pensées*, la critica della mentalità pagana risulta, in questo luogo del *Dictionnaire*, un tema marginale: la polemica, infatti, tende a concentrarsi sull'atomismo. Lo schema dell'accostamento critico coinvolge, in ugual misura, la teologia cristiana e la concezione di una materia provvista d'intrinseche facoltà generatrici. Dopo aver ripresentato le esitazioni proprie della ragione impegnata a comprendere le cause del male, Bayle torna sulla contraddizione lucreziana, che oppone l'*affection* regolatrice delle alterne fortune al "materialismo" di ascendenza epicurea. Pur avendo collocato le divinità in una condizione di «souveraine félicité», che tuttavia resta remota, Epicuro non aveva risolto il problema dell'esistenza di entità differenti provviste di conoscenza e intelligenza, capaci di interagire con l'uomo, conducendolo addirittura alla rovina. Conferendo alla materia il valore di sostanza unica, Epicuro e i suoi seguaci erano costretti ad ammettere la possibilità che il pensiero fosse presente anche al di fuori della mente dell'uomo. Da ciò deriva che, come lo spinozismo, anche l'atomismo ha forti implicazioni panteistiche: la pretesa di ridurre l'unica «modalità» pensante all'uomo è, per l'appunto, una pretesa che contrasta con le premesse. La conclusione della nota è un'eloquente sintesi del tentativo bayliano di capovolgere sulle dottrine anti-dualistiche l'accusa di diffondere superstizioni e credulità:

Ils [gli epicurei] n'ont aucune bonne raison de nier les sortilèges, la magie, les larves, les spectres, les lémures, les farfadets, les lutins, et autres choses de cette nature. Il est plus permis de nier cela à ceux qui croient que l'âme de l'homme est distincte de la matière; et néanmoins, par je ne sai quel travers d'esprit, ceux qui tiennent que l'âme des hommes est corporelle sont les premières à nier l'existence des Démons<sup>336</sup>.

---

<sup>334</sup> Ibidem.

<sup>335</sup> Ibidem.

<sup>336</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Lucrece», rem. (F), t. 3, p. 211.

La polemica del *Dictionnaire* travalica – com'è noto – la critica dell'ontologia spinoziana, finendo per investire tutti gli orientamenti ontologici che rifiutano la «distinzione tra mondo e anima», asserendo, come nel caso dello stoicismo, l'esistenza dell'*anima mundi*. Nelle confutazioni anti-metafisiche del glossario storico-critico sembra confermata la vecchia indicazione storiografica di Robert Lenoble, secondo cui l'opposizione tra Cartesianesimo e Scolastica è uno schema incompleto, che non restituisce la complessità delle posizioni<sup>337</sup>. Per comprendere appieno le implicazioni delle grandi questioni metafisiche del Cinque-Seicento è necessario, infatti, inserire un terzo termine: ovvero il Naturalismo rinascimentale, definito da Mersenne un «synchrétisme abracadabrant», retto dall'idea che «la Nature a une Ame»<sup>338</sup>. A ben vedere, nel *Dictionnaire*, il concetto di naturalismo metafisico tende a estendersi fino a comprendere tutte le dottrine, antiche e moderne, che rifiutano la “differenza” ontologica tra lo statuto dell'anima e quello della materia. In questo intreccio di dottrine, individuato sulla base di un criterio fin troppo elastico, ritroviamo l'atomismo epicureo e il monismo spinoziano. Assumendo, anche se in via transitoria, siffatta interpretazione, il problema dei riferimenti, impiegati per riaffermare la molteplicità degli enti, contro il “neo-eleatismo” spinoziano, cessa di rappresentare un problema. Sia che Bayle riproponga la validità del principio d'individuazione mutuandolo da fonti scolastiche, sia che ripristini le differenze ontologiche del cartesianesimo, gli oggetti della polemica rimangono i medesimi: ovvero le diverse forme di un'ontologia che attribuisce alla natura l'identità sostanziale con dio, o meglio l'identità con il dio-sostanza<sup>339</sup>. Nonostante continuino a “parlare” di dio, tanto gli assertori del «monismo materialistico e vitalistico dell'antichità e del Rinascimento», quanto i seguaci del

---

<sup>337</sup> Cfr. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, J. Vrin, 1971, pp. 4-13, in particolare p. 5.

<sup>338</sup> R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit., p. 6.

<sup>339</sup> A proposito delle fonti utilizzate nel *Dictionnaire* per contestare «la categorizzazione della estensione spinoziana quale attributo necessariamente esplicito della sostanza divina», Antonio Corsano ha sottolineato come Bayle propenda per un «cartesianesimo moderato da preoccupazioni *acatalettiche*, cioè nel massimo grado sdommatizzato», salvo utilizzare contro Descartes stesso alcuni contenuti della tarda scolastica ispano-portoghese. Si veda al riguardo A. Corsano, *Bayle e Spinoza*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», n. 56 (1977), pp. 319-226, in particolare le pp. 325-326. Sulla medesima questione Gianluca Mori offre un'interpretazione differente, secondo cui Bayle riproporrebbe l'ipotesi vacuista, assai più utile – contro lo spinozismo – del “tout continu” di Descartes, facendo valere, dunque, «un principio di individuazione più tradizionale (e formulato in maniera assai generica), basato sulla semplice differenza di luogo e di tempo». Si vede anche M. Marilli, *Il cartesianesimo di Pierre Bayle*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena», 1984, pp.181-230. Cfr. inoltre G. Mori, *Sullo Spinoza di Bayle*, cit., p. 353.

«monismo moderno e spinoziano» sopprimono la distinzione tra creatore e creato: in tal senso, l'ontologia monistica diventa la principale «formula speculativa dell'ateismo»<sup>340</sup>.

Per il filosofo di Rotterdam, qualunque metafisica riferisca l'attività pensante a elementi materiali volge inevitabilmente verso il «naturalismo» dell'«Ame du Monde», cioè verso un'impostazione che – nota ancora Lenoble – non solo non limita la diffusione del *merveilleux*, ma la fa crescere a dismisura come una forza «dont il est impossible de prévoir les inventions burlesques ou sinistres»<sup>341</sup>. Ricodotto a un contesto filosofico intriso di elementi antichi e rinascimentali, lo stesso monismo spinoziano non è più immune da quella serie di «postulats naturalistes» che annoverano l'astrologia, l'alchimia, la Cabala, la magia e – soprattutto – la dottrina delle «intelligences moyennes»<sup>342</sup>.

La contrapposizione tra metafisiche dualistiche e ontologie monistiche è, insieme alle sue implicazioni demonologiche, un tema che segna il *Dictionnaire* già dai primi articoli. Nella nota (D) della voce «Caïnites», ad esempio, Bayle presenta le “derive” naturalistiche, attribuendole a una ragione inadeguata e, dunque, condannata a soggiacere al potere di forze estranee:

Mais, quand on se représente la raison de l'homme abandonnée à elle-même; et destitué du secours de l'Écriture, on comprend fort aisément, ce me semble, qu'elle a dû se figurer ce vaste Univers comme pénétré partout d'une vertu très active, et qui savait ce qu'elle faisait. Or, afin

---

<sup>340</sup> C. Fabbro, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 27; il lavoro individua nel panteismo, o panenteismo, il presupposto ontologico dell'ateismo. Nel ricostruire la storia degli sviluppi della filosofia di Spinoza in Francia, Paul Vernière offre una lettura più complessa, alludendo, ad esempio, all'incertezza che caratterizza il pensiero francese del primo Settecento, dibattuto tra «le matérialisme encore hésitant et le panthéisme logique des origines». Lo stesso pensiero tolandiano, legato al culto delle forze naturali e ritenuto la vera «religion naturel», opposta a ogni concezione “personale” della divinità, e perfino al deismo, non è immune da inquietanti interrogativi: «Mais déjà cette notion neuve qu'est le pantheisme oscille entre deux interpretations: Dieux est-il la seule réalité, l'unité substantielle du monde? Dieux n'est au contraire que la somme théorique et abstraite de tout ce qui existe?» (P. Vernière, *Spinoza et la pensée française*, cit., pp. 356-358).

<sup>341</sup> R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, cit. p. 7.

<sup>342</sup> L'interpretazione di Lenoble, descrivendo una situazione complessa, in cui l'eclettismo naturalistico finisce per opporsi alle filosofie della doppia sostanza (Scolastica e meccanicismo), ha il merito di chiarire il retroterra concettuale in cui fiorisce l'obiezione, “magica” e “demonologica”, che Bayle rivolge allo spinozismo. Nonostante ciò, lo schema interpretativo in questione sorvola sugli effetti prodotti dalla «sclerotizzazione» dell'aristotelismo in rapporto alla definizione dell'apparato concettuale che porterà alla repressione (e, forse, alla stessa crescita) del fenomeno stregonesco. Occorre ricordare, ad esempio, come le «nuove teorie di Anselmo sulla caduta del Diavolo e sulla salvezza, le *Sentenze* di Pietro Lombardo [...], la rinascita del dualismo cataro, la sintesi di San Tommaso» furono tappe fondamentali per la definizione della «stregoneria diabolica». Si veda al riguardo, J. B. Russell, *The Devil in the Middle Ages*, London, Cornell University Press, 1984 (tr. it. *Il Diavolo nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 116). L'importanza della Scolastica per la formazione di un organico sapere demonologico è attestata anche in C. B. Levack, *The witch-hunt in early modern Europe*, London-New York, 1987 (tr. it. *La caccia alle streghe*, Roma-Bari, Laterza, 1998). Sulla centralità delle formulazioni elaborate dalla Chiesa medioevale in vista dello sviluppo di quelle credenze «che, nel Cinquecento e nel Seicento, [acquistarono] una propria e terribile autonomia» si veda H. Trevor-Roper, *Protestantesimo e Trasformazione sociale*, cit., p. 134.



de donner raison de tant d'effets différents les uns des autres, et même contraires les uns aux autres, qui se voient dans la nature, il a fallu *imaginer* ou un Etre unique qui diversifie son opération selon la diversité des corps, ou un grand nombre d'Ames et d'Intelligences pourvues chacune d'un certain emploi, et préposées les unes aux forces des rivières, les autres aux montagnes, les autres aux bois<sup>343</sup>.

Il naturalismo filosofico è qui considerato tanto nella variante propriamente panteistica, che prevede un gran numero di intelligenze, quanto nella versione monista, senza apparentemente cogliere la difficoltà insita nell'affermazione che l'unico essere si troverebbe *di fronte* a corpi diversi, in rapporto ai quali dovrebbe adattare la propria disposizione operativa. Alla base del più «mostruoso» errore della mente umana troviamo, ancora una volta, l'immaginazione («il a fallu imaginer»), laddove l'analisi dei suoi effetti eccede la fisiologia per diventare un tratto distintivo della psicologia collettiva<sup>344</sup>. Facoltà della “sofisticazione” storiografica, causa prima delle visioni allucinatorie, amplificatore delle superstizioni demoniache e perfino artefice della divinizzazione cosmica, l'immaginazione diventa il *medium* che evoca i “fantasmi” del paganesimo e del “vitalismo” universale. Questo motivo – caratteristico del post-cartesianesimo, e che a Loudun abbiamo rintracciato nelle riflessioni dei medici antipossessionisti – assumerà, nella cosiddetta letteratura clandestina, una portata critica capace di mettere in dubbio i fondamenti stessi dell'esperienza religiosa.

Il debito contratto da Bayle nei riguardi della lezione occasionalistica è evidente: la disposizione verso l'idolatria, il panteismo e il monismo è irrimediabilmente legata all'uomo e, in particolare, all'eccitabilità dei suoi sensi e della sua immaginazione, la quale sostituisce il «*voler sapere*» alla tensione intellettuale verso ciò che si «*deve comprendere*»<sup>345</sup>. Trova, così, conferma la marcata consonanza di temi tra *La Recherche de la Vérité* e il *Dictionnaire* a proposito della divinizzazione della natura e dei meccanismi psico-fisiologici che la determinano. Dietro ogni forma di Naturalismo si nasconde una ragione debole che, per esorcizzare le proprie paure, stabilisce inattendibili nessi di causalità, soggiacendo all'inganno dei sensi e ai “miraggi” dell'immaginazione:

---

<sup>343</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Caïnites», rem. (D), t. 2, p. 7; il corsivo è nostro.

<sup>344</sup> Come nota Antony McKenna, Bayle, fin dalle «Nouvelles de la République des lettres», attribuisce la nascita e la propagazione dell'«*idolâtrie populaire*» a una «*fausse conception de la matière*», cui viene irragionevolmente riferita la capacità di esperire (*sentiment*) e di intendere (*entendement*). Cfr. A. McKenna, *Pierre Bayle et la superstition*, in AA. VV., *La Superstition à l'âge des Lumières*, a cura di B. Dompnier, Paris, H. Champion, 1998, pp. 49-65, in particolare p. 57.

<sup>345</sup> L'osservazione è di P. Fabiani, «L'errore più pericoloso degli antichi», in *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze, University Press, 2002, pp. 56-72, in particolare p. 67.

Toutes ces petites divinités des Païens, et tout causes particuliers des Philosophes ne sont que des chimères, que le malin esprit tâche d'établir pour ruiner le culte de vrai Dieu, pour en occuper des esprits et de cœurs que le Créature n'a faits que pour lui. Ce n'est pas point la philosophie que l'on a reçue d'Adam qui apprend ces chose, c'est celle que l'on a reçue du serpent, car depuis le péché l'esprit de l'homme est tout païen. Cette philosophie qui jointe aux erreurs de sens, a fait adorer le Soleil, et qui est encore aujourd'hui la cause universelle du dérèglement de l'esprit et de la corruption du cœur des hommes<sup>346</sup>.

Il malebranchiano *dérèglement* dello spirito, che, insieme alle *hyperboles*, Bayle riferisce di continuo all'azione dell'immaginazione, illustra l'"ingenuo" processo, attraverso cui gli uomini, per comprendere determinati eventi della natura, si rivolgono alle divinità del paganesimo o alla «intelligence particuliere» che dovrebbe regolare un determinato fenomeno<sup>347</sup>. Eretto sul terreno delle passioni e dei sensi, rinforzato dalla «force d'imagination», questo *fondement*, da cui scaturiscono le "menzogne" del naturalismo onto-teologico, alimenta le varie forme di panteismo, origina le concezioni gerarchiche dell'essere e – una volta curvato dal "peso" delle aporie morali – finisce per assumere la fisionomia del manicheismo<sup>348</sup>. Un esempio significativo è costituito dalla dottrina gnostica, che moltiplica le "virtù" e i "principi", dividendoli in buoni e cattivi. La conclusione del ragionamento dimostra come lo spinozismo non sia altro che l'"attore" principale di uno scontro assai più vasto e complesso, combattuto, fin dai primordi, sul terreno della religiosità:

La foi des Intelligences préposées à divers emplois dan l'Univers est d'une aussi grande étendue que la croyance d'un Dieu: car je ne pense pas que jamais Peuple ait eu une Religion, sans reconnaître des Intelligences moyennes<sup>349</sup>.

In tal senso, finisce per attenuarsi la stessa contrapposizione tra filosofie, che sostengono la separazione tra anima e mondo, e filosofie che, in modi differenti, ne affermano la compenetrazione. Così i «sectateurs d'Aristote», che non sono sospetti di ilozoismo, tuttavia «mettent dans tous les corps une forme substantielle, qui a pour apanage un certain nombre de qualités avec quoi elle accomplit ses désir, elle repousse l'ennemi, et se conserve le mieux qu'elle peut dans son état naturel»<sup>350</sup>. Si devono, in ogni caso, distinguere due diverse impostazioni di fondo. Nel «système de la création» (come Bayle definisce le concezioni metafisiche che propugnano la creazione *ex nihilo*),

---

<sup>346</sup> N. Malebranche, *La Recherche*, cit., OC, vol. I, t. 2, pp. 318-319.

<sup>347</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Caïnites», rem (D), t. 1, p. 7.

<sup>348</sup> Ibidem.

<sup>349</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Caïnites», rem. (D), t. 2, p. 7.

<sup>350</sup> Ibidem.

l'accrescimento del numero d'intelligenze intermedie è funzionale alla volontà di un dio trascendente e, dunque, non è ammesso che siffatti enti ispirino il male, o presidino l'«intendance des voluptés sensuelles» come avviene nel manicheismo cainita o nei culti pagani<sup>351</sup>. A conferma delle implicazioni del creazionismo, si rileva che gli stessi cartesiani sono costretti a «douter de la suffisances des principes». La filosofia di Malebranche offre un ulteriore esempio della presenza di enti, intelligenti e incorporei, in una prospettiva dualistica. Infatti, secondo Bayle, le «causes occasionales ne sont autre chose que les volontés, et le désirs de certaines Intelligences»<sup>352</sup>. Nelle metafisiche anti-creazionistiche, all'opposto, venendo meno il disegno provvidenziale e il principio ordinatore, le «Intelligences moyennes» sono inclinate tanto al bene, quanto al male. Eppure, la moltiplicazione della cause, o – secondo l'interpretazione bayliana – delle intelligenze, rimane, almeno apparentemente, funzionale a inderogabili “dispositivi” universali in cui il dio trascendente è, per così dire, affiancato da entità subordinate che ne mediano la potenza creatrice:

Il est vrai, disent-ils, cela suffit pour faire qu'un arbre, et un horloge, soient ce qu'ils sont, mais comme le seul mouvement avec les Lois générales n'a point fait, ni n'a pu faire, que les pièces d'une horloge acquissent la figure et la situation qu'elles ont, ne croyez pas que les parties d'un arbre aient acquis par les seules Lois du mouvement leur situation et leur figure. Encore un coup, cela va loin, et nous conduit à un Génie qui préside à la fabrique des machines animées<sup>353</sup>.

Se, nel contesto della filosofia malebranchiana, l'esistenza di un ipotetico mediatore, preposto alla creazione di «machines animées», è formalmente introdotta in base a un ragionamento sottile (e forse insidioso), dubbi ulteriori emergono allorché ad essere presi in esame sono gli enti inanimati. A questo punto la perplessità si traduce in un esplicito interrogativo:

Mais les minéraux, mais les météores, sont-ils bien aisés à faire? N'y a-t-il point beaucoup d'artifice dans leur [dei filosofi malebranchiani] construction? Plus qu'on ne pense. Les Scholastiques, au lieu de Génie ou d'Intelligence, se servent de mots forme substantielle, vertu plastique, etc.; mais les mots n'y font rien<sup>354</sup>.

---

<sup>351</sup> Ibidem.

<sup>352</sup> Ibidem.

<sup>353</sup> Ibidem.

<sup>354</sup> Come nota Gianluca Mori, la principale causa che genera la “sfiducia” bayliana nel malebranchismo e – più in generale – nel «système de la creation» riguarda la «possibilité d'un rapport quelconque entre Dieu, qui est immatériel par définition, et les corps». A partire da questa contraddizione, che Bayle propone frequentemente nel *Dictionnaire*, l'occasionalismo, come – del resto – la dottrina platonica e l'aristotelismo, diventa *inintelligibile*, perché finisce con l'implicare una relazione tra un essere spirituale e il mondo, «ou à tout le moins la présence réelle de Dieu dans le monde, ce qui est contradictoire avec le dualisme». Sulla cruciale questione delle contraddizioni creazionistiche, si veda «Critique de la création et

Neppure l'aristotelismo è immune da torsioni naturalistiche e, nell'articolo «Cesalpin (André)», Bayle rileva come, partendo da determinati presupposti, si possa pervenire, comunque, a conclusioni «spinoziste». Approfondendo il «vrai sens» del sistema peripatetico, infatti, il medico aretino finisce per cimentarsi con «les articles les plus opposez à la Religion». Partendo dal primo mobile, Cesalpino approda tanto alla negazione del disegno provvidenziale di un dio trascendente, quanto al rifiuto della «véritable distinction entre le Créateur et la créature»<sup>355</sup>. L'articolo dimostra come un “severo” sviluppo dell'ontologia dualistica non si possa risolvere se non in una negazione dei suoi stessi presupposti al punto da approdare – come nota Gianni Paganini – a «una posizione di radicale monismo naturalistico»<sup>356</sup>. Al centro del ragionamento troviamo nuovamente il problema della creazione: procedendo dalle premesse aristoteliche, non è possibile ammettere che un'unica causa abbia prodotto enti corrispondenti a nature differenti e opposte. Per questa ragione Cesalpino distingue tra una prima creazione, intesa come derivazione di anime e «autres Etres» spirituali dalla causa prima, e una generazione posteriore, grazie alla quale le varie specie si conservano e si riproducono. La distinzione tra «formation primitive» e successiva *production* degli enti comporta la differenziazione dei principi:

Il [Cesalpino] prétend que la matière de tous les Etres sublunaires n'est qu'une puissance passive, qui acquiert par le mouvement des cieux toute son actualité. Il donne à l'intelligence motrice des cieux la première formation des Etres comme à la cause principale, et aux cieux comme à la cause instrumentale<sup>357</sup>.

L'accentuazione della differenza ontologica tra una «première cause», da cui le intelligenze intermedie procedono per emanazione, e la «matière corrompue», produce un paradosso in virtù del quale, al di fuori del mondo sublunare («hors de la matière»), Cesalpino, pur credendo alla molteplicità delle entità extracorporee e all'esistenza di angeli e demoni, non ammette «le nombre de pluriel»<sup>358</sup>. La differenziazione delle intelligenze intermedie riconduce, sempre e comunque, a una medesima sostanza, così che «il n'y avait [...] qu'une âme, qu'une intelligence humaine, qui se multipliait à proportion que les hommes se multipliaient»<sup>359</sup>. Non è difficile riferire questa

---

du libre arbitre» in G. Mori, *Bayle “philosophe”*, cit., pp. 166-181, in particolare sul malebranchismo pp. 168-169.

<sup>355</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Cesalpin (André)», rem. (A), t. 1, p. 117.

<sup>356</sup> G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., p. 337.

<sup>357</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Cesalpin (André)», rem. (B), t. 1, p. 118.

<sup>358</sup> P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Cesalpin (André)», rem. (C), t. 1, p. 118.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

moltiplicazione dell'unica anima – ovvero dell'unica sostanza – alle *modifications* dello spinozismo: come se vi fosse un “piano inclinato”, interno al dualismo, che conduce direttamente verso le soluzioni dell'ontologia monista. Questo tipo di dottrine non evolve definitivamente nella metafisica dell'unica sostanza per carenza di quell'«esprit méthodique», che, invece, segnerà la speculazione spinoziana. Al termine del ragionamento, troviamo l'ormai nota obiezione demonologica, che, proprio in questa voce iniziale del *Dictionnaire*, Bayle formalizza chiaramente, conferendole un valore programmatico:

Au reste, si Cesalpin avait été entièrement Spinoziste, et que néanmoins il eut admis des Démons tels qu'on les admet ordinairement, je ne m'en étonnerais pas. Il me semble qu'il n'y a point de Système, qui en ne suivant que les idées de la raison, se puisse moins dispenser que le Système de Spinoza de reconnaître ce qui se dit des bons et des mauvais Anges parmi le peuple. Je ferai peut-être un jour une Dissertation là-dessus, où je montrerai qu'en raisonnant conséquemment les Spinozistes doivent plus pencher à reconnaître, qu'à ne pas reconnaître des peines et des récompenses après cette vie<sup>360</sup>.

Lo spinozismo esercita sulla teologia cristiana e sulla metafisica dualistica una vera e propria “forza di attrazione”, agevolata dal fallimento delle soluzioni proprie dell'«illuminismo cristiano»<sup>361</sup>. La storiografia filosofica ha indicato da tempo la natura «simulatoria» della confutazione<sup>362</sup>. Tuttavia, studi recenti tendono a prestar fede alla «sincerità» e alla «coerenza» dell'anti-spinozismo di Bayle, senza per questo sostenere una presunta adesione del filosofo di Rotterdam al calvinismo intransigente. Secondo Gianni Paganini e Gianluca Mori, ad esempio, la critica del monismo, e quindi dell'onto-teologia tradizionale, pare complementare all'affermazione di una «nouvelle “espèce” d'atheisme, à laquelle il va donner l'étiquette de “stratonisme”»<sup>363</sup>. Dalla definizione di questo stratonismo, paragonabile a uno spinozismo privo del dogma dell'unica sostanza o a una radicalizzazione del dettato malebranchiano, emerge il rifiuto di quegli aspetti dogmatici dell'ontologia monista che non potevano sfuggire all'autore del *Dictionnaire historique et critique*. Bayle sembra preoccupato per le sorti della «libre pensée», quasi avesse colto la rilevanza di cui godrà la metafisica spinoziana nel processo di affermazione del materialismo dogmatico e dell'ateismo

---

<sup>360</sup> Ibidem.

<sup>361</sup> Cfr. G. Mori, *Bayle “philosophe”*, cit., pp. 179-181.

<sup>362</sup> Pur riconoscendo la differenza tra il «pirronista radicale» e il «dogmatico, fiducioso nelle forze della ragione», Gianfranco Cantelli accentua gli elementi di consonanza anti-religiosa tra le prospettive dei due pensatori, finendo per definire l'articolo «Spinoza» «un tipico esempio, forse il più perfetto, di mistificazione bayliana». Cfr. G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., p. 231.

<sup>363</sup> G. Mori, *Bayle “philosophe”*, cit., p. 187.

“positivo” del secolo XVIII<sup>364</sup>. Spinozismo e scetticismo bayliano sembrano così i termini di una relazione complessa, in cui analogie e contraddizioni paiono alternarsi senza posa. Una volta ancora, la questione demonologica si offre come argomento cruciale per cogliere la natura di quest'intricato legame.

La posizione spinoziana in materia di apparizioni spettrali è formalizzata esplicitamente nel dibattito epistolare ingaggiato con Ugo Boxel<sup>365</sup>. Nel settembre del 1674 l'ex pensionario di Gorkum invia a Spinoza una lettera in cui, riferendosi all'autorità degli antichi e delle loro testimonianze, afferma di credere all'esistenza degli spiriti, pur non essendo certo della loro natura: «Clarissime Vir, causa, cur hanc tibi scribam, est, quod tuam de apparitionibus, et Spectris, vel Lemuribus sententiam scire desiderem, et si dentur, quid de illis tibi videatur, et quamdiu illorum duret vita; eo quod alii ea immortalia, alii vero mortalia esse opinantur»<sup>366</sup>. Sollecitato sull'argomento, Spinoza ribatte, definendo i problemi *nugae* e *imaginationes*<sup>367</sup>. Il contestatore del miracolo e della conoscenza profetica non può accordare alcun valore di verità a testimonianze favorevoli alla “realtà” degli *spectra*, nonostante l'elenco degli “autorevoli” testimoni annoveri Plutarco, Svetonio, Wier e Lavater. La confutazione del principio d'autorità è palese: «Nam, ut verum fatear, nunquam fide dignum legi Auctorem, qui ea dari clare ostenderet. Et hactenus quid sint ignoro, nemoque mihi unquam id potuit indicare»<sup>368</sup>. Solo l'incontrovertibile attestazione dell'*experientia* deve sancire, contro ogni ragionevole dubbio, la realtà d'un fenomeno. Boxel, da parte sua, fornisce una serie di motivazioni a favore dell'esistenza dei demoni:

Credo igitur his de causis Spectra dari. Primo quia ad universi pulchritudinem, ac perfectionem, ut sint, pertinet. Secundo quia verisimile est creatorem ea creasse, quia sibi, quam corporeae craturae, similia sunt. Tertio quia sicuti corpus sine anima, ita etiam sine

---

<sup>364</sup> Si veda P. Vernière, *Spinoza et la pensée française*, cit., p. 306. L'inconciliabilità tra ateismo scettico e ateismo dogmatico, in rapporto alla confutazione bayliana dello spinozismo, è anche in R. Popkin, «Scetticismo e antiscetticismo in Spinoza» in *Storia dello scetticismo*, cit., pp. 263-283.

<sup>365</sup> Per maggiori informazioni sulla figura di Ugo Boxel, ex Pensionario di Gorkum e giurista di tendenze anti-orangiste, rimandiamo a K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn Kring*, 's Gravenhage, 1896, (tr. fr. accresciuta, *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 1983, pp. 434-435). Cfr. inoltre A. Droetto, «Introduzione» in B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974, p. 19. Il testo critico di riferimento sulla polemica tra Spinoza e il «juriste superstitieux» è A. Billecoq, *Spinoza et les spectres*, cit. La questione è ripresa, in rapporto al ben più complesso problema della teoria spinoziana dell'immaginazione, in D. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996, in particolare le pp. 109-112, ma sul rapporto tra “spiritismo” e *imaginatio* si veda tutto il capitolo «Profeti, vulgus, superstitio» (pp. 107-133).

<sup>366</sup> B. Spinoza, *Epistolae* in *Spinoza Opera* (da ora SO), Heidelberg, im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. C. Gebhardt, 1925 [rist. 1972], vol. IV, epistola LI, pp. 241.242

<sup>367</sup> B. Spinoza, *Epistolae* in SO, cit., vol. IV, epistola LII, p. 243.

<sup>368</sup> *Ibidem*.

corpore existit. Quarto denique quia in supremo aëre, loco, vel spatio nullum obscurum corpus esse, quin suos obtineat habitatores, existimo; et per consequens, immensurabile, quod inter nos, astraque est, spatium non vacuum, sed Spiritibus habitatoribus repletum esse; forte summi, et remotissimi veri Spiritus, infimi vero in infimo aëre creaturae sunt substantiae subtilissimae, et tenuissimae, insuperque invisibilis<sup>369</sup>.

Gli argomenti vengono ribattuti puntualmente nella lettera di risposta, attraverso il dipanarsi di un ragionamento che, in effetti, lascia pensare a quella “miscela” di dogmatismo gnoseologico e scetticismo religioso che – secondo Richard Popkin – rappresenta la caratteristica più significativa della filosofia spinoziana, l’elemento che più la distanzia dall’atteggiamento scettico di Bayle<sup>370</sup>. La bellezza – osserva il filosofo di Amsterdam – non è una proprietà dell’oggetto, bensì una modificazione prodotta nel contemplante: quindi, un ente non è, in sé, né bello né brutto. Ammettere l’esistenza di entità extracorporee non toglie né aggiunge alla bellezza dell’universo niente di più che ammettere l’esistenza di mostri mitologici<sup>371</sup>.

La seconda, motivazione addotta da Ugo Boxel, non tiene conto della sproporzione che intercorre tra infinito e finito: «Hoc scio, inter finitum, et infinitum nullam esse proportionem: adeo ut discriminem inter maximam, et praestantissimam, creaturarum, atque, inter Deum non aliud sit discriminem, quam quod inter Deum, ac minimam creaturam est»<sup>372</sup>. Al termine della replica, il razionalismo gnoseologico spinoziano si palesa espressamente nell’individuazione delle istanze produttrici di un’alterazione del processo conoscitivo. All’opposto di una conoscenza basata su idee evidenti, si collocano, in sorprendente consonanza con quella che sarà la critica bayliana, le visioni dell’*imaginatio* e del *somnium*:

Si tam claram de Spectris, quam de triangulo, vel circulo, haberem ideam, nullatenus dubitarem statuere, ea a Deo creata fuisse: verum enim vero, quandoquidem idea, quam de iis habeo, omnino cum ideis convenit, quas de Harpis, Gryphis, Hydris, etc. in mea deprehendo *imaginatione*, ea non aliter, quam *somnia*, considerare possum, quae a Deo tantopere, quam Ens, et non Ens discrepant<sup>373</sup>.

---

<sup>369</sup> U. Boxel, in B. Spinoza, *Epistolae*, SO, cit., vol. IV, epistola LIII, pp. 246-247.

<sup>370</sup> Cfr. R. Popkin, *Storia dello scetticismo*, cit., p. 282.

<sup>371</sup> Cfr. B. Spinoza, *Epistolae*, SO, cit., vol. IV, epistola LIV, pp. 252-253. Si tratta del cosiddetto «argument axiologique», la cui confutazione esprime il «relativisme» spinoziano «des valeurs», ovvero la discrepanza tra l’«ordre imaginaire», cui i valori di bellezza e perfezione appartengono, e l’«ordre réel», che il filosofo cerca di presentare a dispetto di ciò che si immagina debba essere. Sulla contestazione dell’argomento assiologico e sul soggettivismo valoriale di Spinoza, rimandiamo ad A. Billecoq, *Spinoza et les spectres*, cit., pp. 99-102.

<sup>372</sup> B. Spinoza, *Epistolae*, in *Spinoza Opera*, cit., vol. IV, epistola LIV, p. 253.

<sup>373</sup> *Ibidem*; i corsivi sono nostri.

La terza risposta potrebbe essere rivolta all'argomento ontologico, con cui – più tardi – de Versé e Bayle attribuiranno al monismo spinoziano la conseguenza di un'inevitabile divinizzazione della natura e di una moltiplicazione degli enti pensanti non corporei. Le modificazioni dell'essere spinoziano sono limitate da una rigorosa teoria della conoscenza basata sulla perfetta corrispondenza tra enti e idee. Il fatto che esistano corpi privi di anima non prova l'esistenza di enti dotati della sola capacità di intendere. Ancora una volta, Spinoza fa appello all'evidenza delle verità geometriche: «Dic, quaeso, mihi an non etiam sit verisimile, memoriam, auditum, visum, etc... sine corporibus dari, eo quod corpora sine memoria, auditu, visu, etc... inveniuntur? Vel globum sine circulo, quia circulus sine globo existit?»<sup>374</sup>. Spinoza dedica poche righe alla critica della quarta argomentazione, rimandando alla confutazione della prima ragione, ma approfittando del passaggio conclusivo per celebrare, in maniera quasi paradigmatica, quella «recta ratio» che rischia di essere confusa dagli aspetti dell'immaginazione orientati alla superstizione o al pregiudizio.

Avanzando contro Spinoza l'obiezione “demonologica” e “panteistica”, Bayle – al pari di Boxel – non tiene conto del principio cardine della gnoseologia di Spinoza, e cioè del fatto che la conoscenza è il presentarsi alla mente umana di idee chiare ed evidenti, il cui criterio di verità è insito in loro stesse, al di là dei perenni rimandi innescati dalla ricerca di una *méthode*. Come nota Alain Billecoq, per Spinoza l'oggetto, considerato in sé, è “muto”, e tuttavia:

Nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere<sup>375</sup>.

Un'idea vera non è mai “muta”, ed è in nome di siffatta tensione razionalistica che, nella polemica del 1674, Spinoza rigetta il valore di quei *fatti* e di quelle *testimonianze*, sul cui esame – all'opposto – Bayle avrebbe fondato l'autonomia epistemologica della storia e sostenuto l'infondatezza della *diablerie*. Se per l'autore del *Dictionnaire* fatti e resoconti sono gli oggetti su cui si esercitano le procedure di un discernimento critico, che si regge su un principio probabilistico, per Spinoza l'insieme delle testimonianze resta inverificabile, a causa del rapporto mediato, indiretto, che la mente ha con i propri

---

<sup>374</sup> Ibidem.

<sup>375</sup> B. Spinoza, *Ethica*, SO, cit., vol. II, parte II, prop. XLIII, p. 124. Cfr. A. Billecoq, «L'autorité» in *Spinoza et les spectres*, cit., pp. 11-32, nello specifico p. 13.



oggetti<sup>376</sup>. Il rifiuto del principio d'autorità è ispirato, in questo caso, da un razionalismo "assoluto" che rivendica, con dogmatico ottimismo, le conquiste ottenute dalla verità sull'errore<sup>377</sup>. La confutazione spinoziana dei *phantasmata*, e – più in generale – della conoscenza religiosa, del finalismo e dell'«ordre imaginaire» delle gerarchie ontologiche, muove da un solido anti-scetticismo conoscitivo, impostato su idee chiare, che si palesano alla mente con assoluta evidenza. Come la luce si manifesta nelle tenebre, allo stesso modo si palesa la verità, dal momento che essa è misura di se stessa e del suo opposto: «Deinde quid idea vera clarius, et certius dari potest quod norma sit veritatis? Sane sicut lux seipsam, et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est»<sup>378</sup>.

Il rifiuto della prospettiva scettica è palese. Spinoza non solo annovera l'esercizio del dubbio tra i frutti dell'ignoranza, ma si spinge sino a ricondurlo alla facoltà che – attraverso il suo «lato onirico-allucinatorio» – si fa generatrice di queste conoscenze errate. Una volta ancora, all'origine della superstizione e della falsa credenza, ritroviamo l'immaginazione, nel suo aspetto "passivo":

Quare non mirum est (ut hoc etiam obiter notemus), quod inter homines tot, quot experimur, controversae ortae sint, ex quibus tandem Scepticismus. Nam, quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur; quod uni ordinatum, alteri confusum; quod uni gratum, alteri ingratum est, et sic de caeteris, quibus hic supersedeo, cum quia huius loci non est de his ex professo agere, tum quia hoc omnes sus experti sunt. Omnibus enim in ore est, quot capita, tot sensus, suo quemque sensu abundare, non minora cerebrorum, quam palatorum esse discrimina: quae sententiae satis ostendunt, homines pro dispositione cerebri de rebus iudicare, resque potius imaginari, quam intelligere<sup>379</sup>.

Osserva Richard Popkin che l'unico scettico, tra molti teologi, che sfidò il sistema spinoziano, fu proprio Pierre Bayle, a testimonianza dell'inconciliabilità tra il presunto scetticismo proto-illuministico dell'uno e il razionalismo pre-materialistico dell'altro<sup>380</sup>. Tuttavia, al di là del comune intento di emancipazione dalle tenebre della superstizione, e – forse – dai vincoli della religione, c'è un altro elemento che pare accostare i due filosofi: ovvero la critica dell'*imaginatio*, che, nel caso di Bayle, diventa una polemica

---

<sup>376</sup> In proposito A. Billecoq parla di «une altérité» (*Spinoza et le spectres*, cit., p. 14).

<sup>377</sup> Sul complesso rapporto tra «conoscenza razionale» e «conoscenza immaginativa», e sulla particolare «specificità positiva» della seconda rimandiamo a F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981 (tr. it. *Il razionalismo di Spinoza*, Milano, Mursia, 1987, in particolare pp. 163-165).

<sup>378</sup> B. Spinoza, *Ethica*, SO, cit., vol II, parte II, prop. XLII, p. 124.

<sup>379</sup> B. Spinoza, *Ethica*, SO, cit., vol. II, parte I, appendice, pp. 82-83.

<sup>380</sup> Cfr. R. Popkin, *Storia dello scetticismo*, cit., pp. 282-283.

definitiva, mentre – per Spinoza – è “solo” la confutazione di un aspetto specifico e d’una particolare funzione della facoltà in questione, nel quadro di una teoria ben più articolata e complessa<sup>381</sup>. Nella stessa confutazione bayliana della «sorcellerie imaginaire» è presente la scelta di un “riferimento” spinoziano, allorché nel chiedere la pena capitale per chi confonde le illusioni del Sabba con la realtà, Bayle chiama in causa il filosofo di Amsterdam, cercandone, quasi, una postuma approvazione:

Quand je dis que ces gens-là [gli stregoni immaginari] sont punissables, j’entends qu’ils le sont au jugement même des Magistrats, qui ne croiraient aucune sorte de sorcellerie. Je prétend que Spinoza même, qui ne croit ni Dieu ni Diable, n’aurait pu se bien acquitter de la qualité de Juge dans un procès de magie, sans faire punir ceux qui sont persuadés qu’ils ont fait un pacte avec le Démon, et qu’ils l’adorent aux assemblées du Sabbat. Vous m’accorderez sans doute, que si on lui eut donné à juger quels sont les Chrétiens le plus orthodoxes, il aurait du prendre pour règle non pas son système, *selon lequel ils sont dans l’illusion* [corsivo nostro], mais les principes dont ils conviennent. Or en se réglant sur cela il eût dit aux uns, *vous vous trompez*, et aux autres, *vous avez trouvé le vrai sens de l’Ecriture*. Tout de même dans une cause de sorcellerie, il n’aurait point du consulter son propre système, mais celui des accusés<sup>382</sup>.

Articolatasi in forme differenti nel corso dell’intero Seicento, la critica dell’*imagination* costituirà un importante presupposto per l’affermazione della dogmatica «metafisica naturalistica» del secolo successivo, come se la *peur* dei sogni e delle allucinazioni avesse prodotto una inattesa convergenza di dottrine non solo differenti, ma addirittura opposte.

Non esamineremo qui la storia degli sviluppi e delle rielaborazioni della filosofia spinoziana tra Seicento e Settecento. Tuttavia, conviene operare una deviazione rispetto al tema principale, poiché il problema dell’esistenza di demoni e spettri, lungi dal rappresentare una controversa caratteristica della polemica anti-spinoziana, o una “reminiscenza” arcaica e cinquecentesca, costituisce un importante motivo della cosiddetta «letteratura clandestina», anticipatrice dell’età dei Lumi. Tanto più che abbiamo avuto modo di considerare la varietà di temi implicati dalla polemica anti-demonologica. Bayle e Spinoza si fanno sostenitori di posizioni critiche che, pur essendo accomunate dal medesimo obiettivo, ovvero dalla negazione della “realtà” della *diablerie*, si sviluppano su parabole teoriche opposte. Modulata sulle procedure della

---

<sup>381</sup> La questione è svolta ampiamente da F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI, 1981; si veda anche D. Bostrenghi, *Forme e virtù dell’immaginazione in Spinoza*, cit.

<sup>382</sup> P. Bayle, *Réponse*, § XXXV, I, OD, III, p. 563.

critica storica, la confutazione bayliana impiega la comparazione di fonti e testimonianze per denunciare ora l'impostura, ora gli elementi patologico-immaginativi, che alimentano le false convinzioni nella *sorcellerie*, arrivando – per ragioni ben note – a non escludere, in linea di principio, neppure la possibilità di stringere un vero patto con Satana. All'opposto, Spinoza fa valere i fondamenti di una gnoseologia retta – come si evince dallo scambio epistolare con Ugo Boxel – dalla coerente corrispondenza tra idee, provviste di evidenza geometrica, ed enti corrispondenti. Infine, lo stesso Bayle, rielaborando la lezione malebranchiana, assumerà posizioni censorie in materia penale, allorché il fondamento della stregoneria si sposterà progressivamente dal “diabolico” alla «force d'imagination». La rilevanza dell'argomento è confermata da un celebre testo di ascendenza spinoziana redatto alla fine del secolo XVII in ambienti proto-illuministici.

Il *Traité des Trois Imposteurs*, intitolato inizialmente *La Vie e l'Esprit de M. Spinosa*, è un *pamphlet* scritto e diffuso in forma manoscritta nel tardo Seicento, e stampato per la prima volta all'Aja, nel 1719, dall'editore tedesco Charles Levier in collaborazione con Thomas Johnson. La stesura dell'opera è avvolta nel mistero e la sua attribuzione costituisce, ancora oggi, un intricato enigma storiografico<sup>383</sup>. Espressione di uno spinozismo radicale, caratterizzato da una tensione compiutamente materialistica, il *Traité* svolge una critica dell'idolatria e delle superstizioni magiche in modo tale da implicare l'esperienza religiosa, sino a conclusioni apertamente ateistiche, che vanno oltre le reticenti affermazioni delle *Pensées diverses*. Il *pamphlet* fornisce un'ampia gamma di argomenti anti-idolatrici e anti-demonologici, approfondendo la polemica nei confronti dell'*imagination*, ritenuta la facoltà generatrice delle credenze superstiziose e – in un'accezione più radicale – l'origine stessa delle religioni. Non è un caso che l'autore del trattato sviluppi una stringente confutazione delle credenze negli enti extracorporei ispirata ai consueti motivi anti-immaginativi: «Quoi que nous ayons parlé

---

<sup>383</sup> Il primo scritto del volume, ovvero *La vie de M. Spinosa*, definito – peraltro – «the oldest biography of Spinoza», è attribuito a «un certo Jean-Maximilien Lucas, un ugonotto rifugiato in Olanda nei tardi anni '70». E proprio a Lucas, benché esistano singole versioni dei due testi, si è soliti assegnare la paternità del secondo. Per camuffare l'identità dell'autore, fu fatta circolare una “legenda” circa il ritrovamento del volume in una biblioteca tedesca. Contestualmente, l'empio estensore dell'opera veniva indicato in Ottone, segretario di Federico II Hohenstaufen. Secondo altre interpretazioni, il testo maturò negli ambienti dei primi gruppi massonici dell'Aja, dove, in effetti, fu pubblicato nel 1719. Richard Popkin, al contrario, condivide la tesi che attribuisce la «versione finale e più conosciuta de *I tre impostori*» al barone D'Holbach. Sulle vicissitudini editoriali del *Traité* si veda R. Popkin, «Prefazione», in Anonimo, *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, a cura di Silvia Berti, Torino, Einaudi, 1994, pp. VII-XIII e Id., *Storia dello scetticismo*, cit., pp. 282-283. Cfr., inoltre, M. C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheist, Freemasons and Republicans*, London, George Allen & Unwin, 1981 (tr. it. *L'Illuminismo radicale: Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna, il Mulino, 1983, pp. 55-56).

assez amplement de la manière dont la Créance des *Esprits* s'est introduite parmi les Hommes, et que nous ayons fait voir que ces *Esprits* n'étaient que des *Phantômes* qui n'existaient que dans l'Imagination»<sup>384</sup>. Nel *Livre rouge*, come veniva chiamato il *Traité* all'inizio del Settecento, ritroviamo la medesima lezione circa l'origine storico-politica dei culti idolatrici, presente nelle *Pensées* e nella *Réponse*. Le credenze nel soprannaturale nascono per esigenze di stabilizzazione politica e vengono impiegate dai sovrani dell'antichità per fini connessi alla conservazione del potere. Alla base della religione, dunque, c'è un vago "spiritismo" degli albori. Se nella *Réponse* Bayle attribuisce a maghi e stregoni il disegno di soggiogare il potere politico attraverso l'uso di un presunto sapere segreto, l'autore del *Traité* estende la portata dell'argomentazione, facendo di queste conoscenze occulte l'essenza stessa della religione e dell'autorità:

Cette ridicule Opinion ne fut pas plutôt divulguée, que les Souverains s'en servirent pour appuyer leur Autorité. Ils établirent une Créance touchant les *Esprits*, qu'ils appelèrent *Religion*, affin, comme nous l'avons déjà insinué, après un célèbre Historien de l'Antiquité, affin, dis-je, que la Crainte que le Peuple aurait de ces Puissances invisibles les tint dans le Devoir<sup>385</sup>.

Questa *opinion*, o – meglio – «cette sottile Imagination» circa l'esistenza di forze invisibili a legittimazione e sostegno dei potenti, venne mantenuta e diffusa nell'antichità presso tutti i popoli, compresi gli ebrei, e sarebbe stata accolta dai cristiani. Nelle pagine del *Traité*, non c'è posto per quella *vraie religion* della quale il *Commentaire* di Bayle avrebbe parlato in modo tale da porre tanti problemi interpretativi alla storiografia filosofica successiva. Secondo l'impostazione ateistica dell'opera, infatti, la magia è l'essenza della religione e ogni religione riposa sulle medesime, vacue, formule, utilizzate perfino da Mosè e Cristo<sup>386</sup>. Lo stesso ordine divino, che i seguaci delle religioni rivelate attribuiscono agli enti del cosmo, non è altro che un'illusione dell'immaginazione. A distanza di circa settant'anni, le paure del possessionista Pilet de la Ménardière, circa gli effetti prodotti dagli "eccessi" di una teoria critica dell'*imagination* e della *melancholie*, diventano una minaccia reale per i fondamenti della fede. Riconducendo Satana e la stregoneria all'«empire de l'imagination», si estendono le forze di questa facoltà sino al punto da risolvere l'intera esperienza religiosa in una forma di fantasia. Così, l'anonimo estensore dell'*Esprit de M. Spinosa* può permettersi di comprendere nell'"allucinazione immaginativa" l'ordine

---

<sup>384</sup> Anonimo, *Trattato dei tre impostori*, cit., p. 230.

<sup>385</sup> Anonimo, *Trattato dei tre impostori*, cit., p. 232.

<sup>386</sup> Cfr. Anonimo, *Trattato dei tre impostori*, cit., p. 234.

universale attribuito a dio. La radicalità delle conclusioni merita di essere riportata integralmente, come testimonianza degli esiti cui approda la polemica anti-immaginativa condotta fuori dagli ambigui confini della religiosità (o dell'irreligiosità) bayliana:

Ceux qui ignorent la Nature des Choses, et qui n'en ont d'autre idée, que celle qu'ils s'en forment par le secours de l'Imagination, qu'ils prennent pour l'Entendement, se figurent un Ordre dans le Monde, qu'ils croyant tel, qu'ils se l'imaginent. Car les Hommes sont faits de telle manière, qu'ils croient les Choses bien ou mal ordonnées, suivant qu'ils ont de facilité, ou de peine à les imaginer, quand les Sens le leur représentent. En effet, comme on se plaît davantage à ce qui fatigue le moins l'Imagination, on se persuade aisément, qu'on est bien fondé à préférer l'Ordre à la Confusion, comme si l'Ordre était autre chose qu'un pur effet de l'Imagination. De sorte, qu'en disant, que DIEU a tout fait avec *Ordre*, c'est lui attribuer, comme à l'Homme la Faculté de l'Imagination. Si ce n'est, peut-être, qu'en faveur de l'Imagination humaine, on ne prétende, que DIEU ait créé le Monde de la manière qui est la plus facile à imaginer, quoi qu'ils y ait cent Choses, qui sont fort au-dessus des forces de l'Imagination, et une infinité d'autres qui la jette dans le désordre, à cause de sa faiblesse<sup>387</sup>.

È da notare, infine, come il *Livre rouge* si chiuda, in un'ulteriore, singolare, assonanza con i motivi della *Réponse*, riproponendo le antiche obiezioni manichee, sottratte alla cautela “fideistica” di Bayle e assunte come una prova, pressoché definitiva, dell'incoerenza logica, dunque della falsità, della dottrina creazionistica. I motivi che dovrebbero giustificare l'esistenza del demonio, infatti, sono incomprensibili se riferiti ai postulati del credo ortodosso. Si tratta delle stesse domande sollevate, in più occasioni, da Bayle riguardo alla compatibilità tra l'onnipotenza di un dio, buono e creatore, e l'esistenza di un principio maligno incarnato da Satana. «Quel est le but de DIEU en cela?», si chiede il blasfemo estensore del libello, avanzando il dubbio che dio non sia altro che Satana. Se, infatti, le intenzioni del primo sono in qualche misura compatibili con i disegni diabolici del secondo, ciò è possibile solo perché ci si riferisce alla medesima entità, ma quest'ipotesi è «très absurde»<sup>388</sup>. Nel caso opposto, viene meno l'attributo dell'onnipotenza divina, con la conseguente emersione della dottrina dei due principi. Entrambe le soluzioni sconfessano – questa volta irrimediabilmente – i dogmi della teologia ortodossa, palesando l'«impostura» delle religioni trascendenti. Rapportata al rigoroso campo dell'*entendement* e collocata nel dominio delle illusioni

---

<sup>387</sup> Anonimo, *Trattato dei tre impostori*, cit., p. 80.

<sup>388</sup> Cfr. Anonimo, *Trattato dei tre impostori*, cit., p. 236. Come è noto, l'ipotesi del dio “malvagio” era già stata affrontata da Descartes nella *Meditatio I* (AT, VII, 21-23); sull'argomento si rimanda a T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle 'Meditationes' di Descartes*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. 4 (1974), pp. 451-477.

immaginative, la trascendenza di un unico dio precipita, così, nelle irrisolvibili aporie manichee e nell'irragionevolezza delle superstizioni.

## CAPITOLO 3

### LA FILOSOFIA DELL'IMMAGINAZIONE

#### 3.1

##### Il malebranchismo *ruiné*

Nella terza parte del *Système de philosophie*, redatto ai tempi dell'insegnamento all'Accademia di Sedan, Bayle dedica un capitolo al ruolo dell'immaginazione e al rapporto tra attività immaginativa e conoscenza sensibile. Il discorso muove dalla differenza tra «les actes des sens externes et ceux des sens internes»<sup>389</sup>. I primi sono prodotti dall'azione che gli oggetti esercitano dall'esterno sui nervi e dall'impulso che i nervi inviano al cervello, mentre i secondi dal movimento interno che gli «esprits animaux» compiono su nervi e cervello. I nervi, paragonati a «cordes bandées par l'affluence des esprits animaux», si estendono dal cervello alla superficie del corpo e determinano due differenti forme di conoscenza. Allorché vengono sollecitati sull'estremità esterna, si produce una *sensation*, ovvero la percezione di un oggetto presente. Al contrario, quando la sollecitazione riguarda l'estremità collegata al cervello, l'anima – invece di percepire sensazioni – «imagine, c'est-à-dire, conçoit quelqu'objet comme absent»<sup>390</sup>. Rispetto alla gerarchia delle istanze conoscitive, la sensazione (ovvero l'azione degli oggetti sui nervi) precede l'immaginazione (ovvero la sollecitazione operata – sempre sui nervi – dagli «esprits animaux»):

Les sensations affectent l'âme avec plus de force que ne font les imaginations, et par cette raison les objets qu'on aperçoit comme présent, nous frappent davantage, et nous sont mieux connus, que ceux que nous ne faisons qu'imaginer<sup>391</sup>.

Questo rapporto, che definisce il ruolo dell'immaginazione inscrivendolo in un preciso ordine delle forme della percezione, si ribalta allorché vengono abbandonati lo stato di veglia o la consapevolezza di sé. Dunque, già nel *Système de philosophie*, l'eccesso d'immaginazione, o – meglio – il ribaltamento del rapporto tra *imagination* e *sensation*, viene riferito a stati onirici e patologici. Sogno, febbre e delirio, infatti, determinano una cessazione dell'azione degli «actes des sens externes», e un aumento

---

<sup>389</sup> P. Bayle, *Système de philosophie*, OD, IV, cit., p. 439. A proposito del rapporto tra aristotelismo e «novità cartesiane» nel *Système* e – più in generale – nella «*physique universitaire*» del XVII secolo, rimandiamo a É. Labrousse, «Introduction historique» in P. Bayle, OD, IV, cit., pp. XIV-XV.

<sup>390</sup> Ibidem.

<sup>391</sup> P. Bayle, *Système de philosophie*, OD, IV, cit., pp. 439 e 440.

dell'azione attribuibile agli «esprits animaux échauffés au dernier point»<sup>392</sup>. Non sfugge l'impiego del verbo *échauffer*, lo stesso che Bayle utilizza, nella *Critique générale*, per denotare il temperamento collerico e «plein de feu» di Maimbourg<sup>393</sup>. Non a caso, la voce «Carnéade» del *Dictionnaire* conferma, mediante la figura del «feu de l'imagination», l'accostamento tra facoltà immaginativa e calore<sup>394</sup>. Negli stati patologico-allucinatori, dunque, si verifica un vero e proprio surriscaldamento degli «esprits animaux» al punto da renderli incapaci di percepire le sollecitazioni degli oggetti esterni<sup>395</sup>.

Nei sogni registriamo il medesimo eccesso d'attività degli spiriti animali che, trovando ostruiti i percorsi verso l'esterno, finiscono per agitarsi convulsamente nel cervello tanto da originare una sovrapproduzione di «immagini». Nell'attività onirica, inoltre, viene meno la possibilità di paragonare i prodotti dell'*immaginazione* alle *sensazioni*: «Lorsque nous dormons, n'ayant plus aucune sensation, nous ne pouvons comparer nos imaginations avec nos sensations, ni remarquer en quoi elles différent»<sup>396</sup>. Il motivo per cui l'immaginazione – ovvero il movimento intensificato degli spiriti animali – produce determinate visioni invece di altre riguarda gli effetti della conoscenza sensoriale. Quando gli oggetti agiscono sui sensi, stimolando i nervi dall'esterno e giungendo al cervello come sensazioni, imprimono nella «substance molle et flexible» alcune tracce. Nel momento in cui si producono gli «actes des sens internes», gli spiriti animali «repassent dans ce traces, ou rouvrent ces passages»<sup>397</sup>. Questo principio generale regola il funzionamento dell'immaginazione, chiarendo la ragione per la quale determinate immagini si presentano con più insistenza di altre alla mente:

La raison en est que les vestiges de ces choses sont imprimés plus profondément dans le cerveau, de sorte que les esprits animaux qui le traversent, trouvent un chemin plus facile pour s'y jeter. On peut dire aussi que les traces marquées dans le cerveau sont comme des rides, qui se renouvellent autant de fois que le même objet agit sur le cerveau. Or comme un papier reprend aisément le plis où il a été souvent, de même le cerveau se plie aisément de la même manière dont il s'est tourné de tems en tems<sup>398</sup>.

---

<sup>392</sup> P. Bayle, *Système de philosophie*, OD, IV, cit., p. 440.

<sup>393</sup> Cfr. P. Bayle, *Critique générale*, II, i, OD, II, cit., p. 8.

<sup>394</sup> Cfr. P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Carnéade», rem. (E), t. 2, p. 59.

<sup>395</sup> Cfr. P. Bayle, *Système de philosophie*, OD, IV, cit., p. 440.

<sup>396</sup> Ibidem.

<sup>397</sup> Ibidem.

<sup>398</sup> P. Bayle, *Système de philosophie*, OD, IV, cit., p. 441.



La conformazione “lineare” di queste tracce rende conto di molteplici procedimenti associativi della mente come la memorizzazione di un componimento poetico o la lineare consequenzialità dell’esposizione retorica. La teoria della sensazione e dell’immaginazione sviluppata nel *Système* è una versione semplificata della complessa dottrina esposta nei primi due libri della *Recherche de la vérité*. Il trattato di Bayle risente senza dubbio di quell’*éclectisme*, tipico della ricezione, lenta e progressiva, della filosofia meccanicistica, di cui parla Élisabeth Labrousse<sup>399</sup>. Tuttavia, nel *Système* ritroviamo quell’associazione tra *imagination*, da un lato, e alterazione onirica o patologica, dall’altro, che in seguito segnerà la riflessione bayliana. Nelle *Pensées* e nel *Dictionnaire* il problema dell’attività immaginativa e, più in generale, delle istanze di falsificazione della conoscenza diventerà un importante presupposto dell’argomentazione anti-idolatrìca e anti-metafisica.

Secondo Malebranche, gli organi di senso sono costituiti da «petits filets» che si estendono dal «milieu du cerveau» alle «parties extérieures du corps»<sup>400</sup>. I nervi sono paragonati a «petits canaux, et exactement remplis d’esprits animaux, surtout lorsqu’on veille»<sup>401</sup>. La descrizione della differenza tra sonno e veglia, sensazioni e immaginazioni, «actes de sens externes et ceux des sens internes» è – come risulta da una semplice comparazione – la stessa che ritroviamo nel trattato di Sedan:

Si ces filets sont agités au dehors par l’action des objets, et que leur agitation ne se communique point jusqu’au cerveau, comme il arrive dans le sommeil, l’âme n’en reçoit pour lors aucune sensation nouvelle. Mais si ces petits filets remués dans le cerveau par le cours des esprits animaux, ou par quelque autre cause, l’âme aperçoit quelque chose, quoique les parties de ces filets qui sont hors du cerveau, et répandus dans toutes les parties de notre corps, soient dans un parfait repos<sup>402</sup>.

Nella dottrina malebranchiana sensibilità e immaginazione sono poste in un legame di stretta correlazione, al punto che non possono essere scisse. Attraverso l’azione esercitata dagli oggetti sulle terminazioni esterne dei nervi, l’anima percepisce una

---

<sup>399</sup> Élisabeth Labrousse nota come il *Système* costituisca un esempio della penetrazione del pensiero cartesiano nel sistema accademico del secolo XVII. In questa fase, i nuovi orientamenti meccanicisti convivevano con le antiche soluzioni della fisica aristotelica, sulla base del confronto tra tesi differenti e sulla scelta ispirata «par le moyen d’une argumentation de pure logique formelle». Questa fase di transizione è suggestivamente paragonata dalla studiosa belga al «vin nouveau qui s’éventait au contact d’autres séculaires, mais qui cependant réussissait à les corroder». Cfr. É. Labrousse, «Introduction» in P. Bayle, OD, IV, cit., p. XX.

<sup>400</sup> N. Malebranche, *Recherche*, I, X, § II, OD, I, cit., p. 124.

<sup>401</sup> Ibidem. Sulla fisiologia malebranchiana, in rapporto alle teorie medioevali e alla dottrina esposta da Descartes nelle *Passions de l’âme*, rimandiamo a L. Verga, *La filosofia morale di Malebranche*, Milano, Vita e Pensiero, 1964, pp. 243- 251; si vedano in particolare sugli «esprits animaux» le pp. 247-249.

<sup>402</sup> Ibidem.

sensazione. L'immaginazione, al contrario, rappresenta – mediante gli atti dei sensi interni – un ente assente. La rappresentazione di quest'assenza può avvenire – come nota Bayle – tanto nelle condizioni di alterazione della percezione (febbre o delirio), quanto in assenza di coscienza (ad esempio nel sogno). In realtà, per Malebranche l'immaginazione svolge un ruolo nell'acquisizione di ogni conoscenza di tipo sensoriale, presentando gli oggetti esperiti alla coscienza. Infine, l'anima può conoscere gli enti universali, i contenuti di una conoscenza che non necessita di rappresentazione, mediante l'«entendement pur». Prescindendo da quest'ultimo livello conoscitivo, è facile notare come esista un nesso strettissimo, sul piano della sensibilità e dell'immaginazione, tra anima e corpo. L'anima, infatti, risiede nella porzione di cervello in cui sboccano le terminazioni nervose. Malebranche precisa il senso di questa collocazione (l'«âme sent tous les changements, qui s'y passent par rapport aux objets qui les ont causés, ou qui ont accoutumé de les causer»), ribadendo come la sua sede naturale coincida con «les idées, qui seules peuvent la toucher et l'animer»<sup>403</sup>.

La sensazione, dunque, è un'istanza conoscitiva complessa che finisce per coinvolgere sia il corpo sia l'anima, tanto l'azione degli oggetti esterni quanto i giudizi che derivano da queste sollecitazioni. Ogni conoscenza sensibile consta di «quatre choses que l'on confond dans chaque sensation»<sup>404</sup>. Il primo elemento è la «l'action de l'objet», ovvero l'azione esercitata dall'esterno sulle terminazioni nervose<sup>405</sup>. All'*impulsion* segue la «*passion* de l'organe du sens», la trasmissione dell'impulso esterno al cervello senza il quale «l'âme ne sentirait rien»<sup>406</sup>. Il terzo elemento è la *passion*, cioè la sensazione vera e propria che determina le percezioni individuali. Al termine di questa progressione conoscitiva l'anima forma un *jugement*, ovvero una relazione tra le caratteristiche della percezione e le qualità di ciò che si percepisce, «c'est-à-dire, ce qu'un chacun sent, quand il est auprès du feu»<sup>407</sup>. Questo giudizio, che Malebranche definisce naturale, non è altro che una sensazione, alla quale segue un «autre jugement libre», frutto della consuetudine. Tale schema, proprio della conoscenza sensibile, collega un aspetto corporeo a un elemento mentale. La progressione corretta – e soprattutto distinta – dei vari passaggi del procedimento garantisce la veridicità della conoscenza; in caso contrario, un'alterazione dell'ordine, o

---

<sup>403</sup> N. Malebranche, *Recherche*, I, X, § III, OD, I, cit., p. 125.

<sup>404</sup> Cfr. N. Malebranche, *Recherche*, I, X, § VI, OD, I, cit., p. 129.

<sup>405</sup> Ibidem.

<sup>406</sup> Ibidem.

<sup>407</sup> N. Malebranche, *Recherche*, I, X, § VI, OD, I, cit., p. 130.

una confusione tra i vari livelli, induce l'uomo in un errore che confonde la relazione tra le sostanze:

Voilà quatre choses bien différents, comme l'on peut voir, lesquelles on n'a pas soin distinguer, et que l'on est porté à confondre à cause de l'union étroite de l'âme et du corps, la quelle nous empêche de bien démêler les propriétés de la matière avec celle de l'esprit<sup>408</sup>.

Gli errori, che secondo Malebranche producono le “derive” del naturalismo ontologico e del paganesimo, sono riferibili a due cause falsificanti tra loro connesse. Sensi e immaginazione concorrono a creare falsi rapporti di causalità e a distorcere la conoscenza degli enti spirituali. Nella teoria malebranchiana della sensazione, l'errore si sviluppa in sede di *jugement*, ovvero nell'ultima fase del processo d'acquisizione del dato sensibile, che abbiamo descritto in precedenza.

L'insidia dell'errore dei sensi, determinata da pregiudizi inveterati, è difficile da estirpare. Il primo di questi pregiudizi riguarda la convinzione secondo cui nelle sensazioni non dovrebbe esserci alcun giudizio: «la plupart ne croyant pas même, qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos sensations»<sup>409</sup>. Il senso comune, quindi, porta a rigettare la possibilità che la facoltà di giudicare maturi già nella sensazione. «Je ne juge point que la douleur soit dans ma main, je l'y sens très certainement», ripete chi permane nella credenza fallace<sup>410</sup>. Per confutare quest'opinione, Malebranche ricorre all'esempio delle stelle fisse, che scorgiamo attraverso spazi siderali. Escludendo la possibilità che l'anima abbandoni il corpo, e sapendo che essa ha percezione delle stelle mediante i movimenti connessi alle idee corrispondenti, ne consegue che molte conoscenze reputate frutto di sensazioni inoppugnabili non sono altro che falsi giudizi. Ritenere che le stelle siano in cielo è un «jugement naturel», ovvero una sensazione composta «qui est en nous, sans nous, et même malgré nous»<sup>411</sup>. Sapere che le stelle si trovano *sempre* in cielo è, al contrario, un «jugement libre de la volonté»<sup>412</sup>. Nella «proiezione all'esterno» del «dinamismo vitalistico», tipico della percezione soggettiva, si produce – come nota Gianni Paganini a proposito degli influssi malebranchiani nelle *Pensées* – la prima forma d'errore<sup>413</sup>. L'anima, infatti, non percependo «dans son cerveau des mouvements auxquels les idées

---

<sup>408</sup> Ibidem. Nel quarto capitolo del primo libro della *Recherche*, Malebranche distingue le istanze falsificanti della conoscenza in cinque classi: «erreurs des sens, de l'imagination, de l'entendement pur, des inclinations, des passions». Cfr. N. Malebranche, *Recherche*, I, IV, § II, OD, I, cit., p. 68.

<sup>409</sup> N. Malebranche, *Recherche*, I, XIV, § I, OD, I, cit., p. 155.

<sup>410</sup> Ibidem.

<sup>411</sup> N. Malebranche, *Recherche*, I, XIV, § I, OD, I, cit., p. 156.

<sup>412</sup> Ibidem.

<sup>413</sup> Cfr. G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., p. 10.

de ces objets sont jointes par la nature» e percependo, al contrario, le proprie sensazioni determinate dall'azione degli oggetti, finisce per “giudicare” qualità degli oggetti stessi ciò che invece è una caratteristica del percepire. Al termine di queste considerazioni, Malebranche giunge a una prima conclusione utile per comprendere alcuni temi della critica bayliana della mentalità pagana. La confusione tra “dentro” e “fuori”, soggetto e oggetto, determina l'affermarsi di costruzioni teoriche basate sulla moltiplicazione degli enti, disposti di volta in volta secondo gerarchie variabili:

Il serait nécessaire pour expliquer à fond ce que je viens de dire, de montrer l'inutilité de ce nombre infini de petits êtres qu'on nomme des espèces et des idées, qui ne sont comme rien et qui représentent tout choses; que nous créons et que nous détruisons quand il nous plait, et que notre ignorance nous a fait imaginer pour rendre raison de choses que nous n'entendons point<sup>414</sup>.

All'opposto dell'ignoranza e dell'attività immaginativa, che da essa scaturisce, c'è la «solidité du sentiment de ceux qui croyant que Dieu est le vrai père de la lumière»<sup>415</sup>. Per Malebranche la fermezza del sentimento religioso è il principio senza il quale sarebbe impossibile cogliere anche le verità più semplici ed evidenti. Nella dottrina occasionalistica vige una perfetta corrispondenza tra il principio autentico dell'esperienza religiosa e i fondamenti di una conoscenza certa. Questa prima associazione produce un parallelismo tra due coppie di termini opposti: la verità, ovvero la retta consapevolezza di ciò che appartiene allo spirito e di ciò che riguarda il corpo, si contrappone all'errore, quindi alla confusione tra qualità della *res extensa* e caratteri della *res cogitans*. Il fondamento della verità è rappresentato da dio e dalla *solidité* del sentimento religioso. L'errore conoscitivo, invece, corrisponde al peccato e, più in generale, alla mentalità pagana, idolatrica e superstiziosa. Lo schema, costruito sull'abbinamento di concetti contrari, costituisce la principale peculiarità del malebranchismo, una delle caratteristiche che ne definisce l'originalità rispetto alla filosofia cartesiana<sup>416</sup>. Ciò che Descartes si limita ad accennare a proposito del

---

<sup>414</sup> N. Malebranche, *Recherche*, I, XIV, § II, OD, I, cit., p. 157.

<sup>415</sup> Ibidem.

<sup>416</sup> Cfr. P. Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione*, cit., p. 31. Il problema della doppia unione tra dio e anima, da un lato, e anima e corpo, dall'altro, costituisce – secondo Ferdinand Alquié – uno dei principali elementi di *transposition* della filosofia cartesiana in chiave malebranchiana. Il tema dell'intensificazione del legame tra anima e dio, a scapito dei rapporti con la sfera sensoriale, riguarda – nella *Recherche* – «la morale plutôt qu'à la science». Ed è sempre in termini morali che – a detta dello studioso francese – Malebranche «combat l'opinion attribuant aux corps des qualités sensibles». Cfr. al riguardo «La transposition du cartésianisme» in F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1974, pp. 55-60, in particolare le pp. 57-58.

paganesimo, trova nella riflessione occasionalistica uno sviluppo sistematico<sup>417</sup>. L'alterazione del "corretto" rapporto tra soggetto e oggetto costituisce, nelle *Passions de l'âme*, l'origine delle inclinazioni panteistiche. L'errata presupposizione che il bene e il male dipendano da «cause libere» presenti nella natura pone l'uomo nella condizione del pagano, impegnato a blandire le forze benefiche e ad allontanare quelle maligne. Le ragioni del panteismo vanno, quindi, cercate nel dinamismo di quegli spiriti che producono le passioni dell'*ammirazione* e del *timore*:

La Vénération ou le Respect est une inclination de l'âme, non seulement à estimer l'objet qu'elle revers, mais aussi à se soumettre à lui avec quelque crainte, pour tâcher de se le rendre favorable. De façon que nous avons de la Vénération que pour les causes libres de nous faire du bien ou du mal, sans que nous sachions lequel des deux feront. [...] Si nous jugeons point que la cause de ce bien ou de ce mal soit libre, nous ne nous soumettons point à elle pour tâcher de l'avoir favorable. Ainsi quand les Païens avoient de la Vénération pour des bois, des montagnes, ce n'était pas proprement ces choses mortes qu'ils revoient, mai les Divinités qu'ils pensaient y présider<sup>418</sup>.

Non è difficile individuare in questi due sentimenti l'origine del *merveilleux* che Malebranche riferirà al paganesimo e il cui permanere nel cristianesimo Bayle denuncerà proprio nelle *Pensées*. Nella *Recherche de la Vérité*, dunque, le frammentarie considerazioni delle *Passions de l'âme* vengono organizzate in un impianto impostato sull'opposizione tra fede/conoscenza ed errore/peccato. Alla base di questo parallelismo non c'è il *cogito*, bensì la relazione tra anima e corpo<sup>419</sup>. Il compito della filosofia, l'obiettivo della ricerca del "vero", è di attenuare gli ingannevoli vincoli della corporeità. È in questi termini che si sviluppa l'ulteriore relazione malebranchiana tra fede e ragione. Ciò che in Descartes è separato diventa, nella *Recherche*, un implicarsi reciproco al punto che, non certo a caso, la storiografia filosofica conierà la definizione di «illuminismo cristiano»<sup>420</sup>. Rispetto all'analogia tra verità religiosa e verità razionale, Bayle opera un'ulteriore rielaborazione critica. In prima istanza scinde il nesso di necessità causale che – per Malebranche – legava le idee evidenti a dio e il sentimento religioso alla conoscenza certa, asserendo la sostanziale inconciliabilità tra l'atto di fede

---

<sup>417</sup> Il rapporto tra i riferimenti al paganesimo nelle *Passions de l'âme* e la struttura argomentativa della *Recherche* è trattato in P. Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione*, cit., p. 31, nota 6.

<sup>418</sup> R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, article CLXII, OD, vol. 11, cit., pp. 454-455.

<sup>419</sup> Il problema del rapporto tra filosofia e religione, risolto da Descartes grazie a una teoria dei limiti delle due sfere, trova – nella *Recherche de la Vérité* e, più tardi, nel *corpus* bayliano – sviluppi completamente differenti: ciò che in Descartes risulta secondario, in Malebranche e Bayle assume una rilevanza essenziale. Se per l'autore del *Discours* la *raison* è «le meilleur instrument de la science», Malebranche la considera come «le meilleur instrument de la religion». Bayle, al contrario, ne dimostrerà l'insufficienza dal punto di vista delle necessità scientifiche e l'inconciliabilità con le verità della religione. Al riguardo, cfr. M. Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1987, pp. 9-10.

<sup>420</sup> Cfr. G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., p. 13.

e i principi generali del sapere. L'opzione fideistica, più o meno "sincera", più o meno sottintesa dalla potenziale soluzione ateistica, implica – come sappiamo – un'incolmabile distanza tra la mente umana e l'intelligenza divina. Il riferimento insistente al Dio ingannatore, tipico dell'"anti-cartesianesimo" bayliano, testimonia il progressivo allontanamento dalla dottrina dell'Oratoriano. In secondo luogo, il rapporto tra peccato ed errore è posto, mediante la definizione dei diritti della coscienza errante, in termini del tutto inediti. Per certi versi, si potrebbe parlare di una "costituzionalizzazione" della relazione tra colpa e conoscenza fallace (o «raison faible»), laddove Malebranche sosteneva l'inappellabile absolutezza del legame e l'indifendibile relazione tra il peccato e la consapevolezza non evidente della natura umana. Il terzo elemento del problematico malebranchismo di Bayle riguarda l'accentuazione della critica dell'«erreur d'imagination» e la sostanziale uniformità del castigo preteso per le diverse tipologie di *sorcellerie*. In questa prospettiva, il dettato occasionalistico subisce una sorprendente radicalizzazione.

Abbiamo visto come, secondo Malebranche, la fallacia della sensazione risieda nel giudizio che questa implica. Il giudizio naturale è una «sensazione composta» riguardante lo spazio, la cui conoscenza certa, però, deriva dalle idee. L'inclinazione naturale all'errore ci porta ad attribuire qualità agli oggetti e a dire di "conoscerli", nonostante nei corpi non ci siano se non estensione e movimento. Sosteniamo, ad esempio, che la luna più grande è quella che sorge o tramonta, mentre la percepiamo piccola quando è alta nel cielo<sup>421</sup>. Se nell'esperienza sensibile non ci fosse giudizio,osterremmo il contrario. Tuttavia la *sensation* "offertaci", ovvero l'azione prodotta dagli oggetti sugli organi di senso, è corretta: ciò che manca è il *redressement*, che dovrebbe essere operato dalla coscienza. L'uomo, infatti, non si limita a riferire il calore tanto alla mano quanto al fuoco, ma finisce per «credere» che il fuoco sia *effettivamente* caldo<sup>422</sup>. Le convinzioni in questione sono «giudizi liberi» che procedono dall'abitudine e "consolidano", in qualche modo, il «jugement naturel». Essi sono, al tempo stesso, «très faux» e «très justes»: diventano causa d'errore se riferiti all'ambito della verità e del sapere, ma sono "corretti" «si on les considère par rapport à la conservation du corps»<sup>423</sup>. La conoscenza certa, dunque, è quella che attribuisce *mouvement* e *impulsions* ai corpi, rinunciando a riferire loro quello che, invece, è «modification de

<sup>421</sup> Cfr. N. Malebranche, *Recherche*, I, XIV, § II, OD, I, cit., p. 158.

<sup>422</sup> Cfr. N. Malebranche, *Recherche*, I, XII, § V, OD I, cit., p. 141.

<sup>423</sup> N. Malebranche, *Recherche*, I, XII, § V, OD, I, cit., p. 142.

l'âme». L'incapacità di conseguire un sapere di questo tipo produce gli inganni della filosofia aristotelica (ad esempio, la teoria delle forme sostanziali), che corrisponde a una «sublimazione» logico-metafisica della mentalità pagana:

Toutes les choses que je sens en goûtant, en voyant, et en maniant ce miel et ce sel, sont dans ce miel et dans ce sel. Or il est indubitable que ce que je sens dans le miel diffère essentiellement de ce que je sens dans le sel. La blancheur du sel diffère sans doute bien davantage que du plus et du moins de la couleur du miel; et la douceur du miel, de la saveur piquante du sel: et par conséquent, il faut qu'il y ait une différence essentielle entre le miel et le sel, puisque tout ce que je sens dans l'un et dans l'autre ne diffère pas seulement du plus et du moins, mais qu'il diffère essentiellement<sup>424</sup>.

Forme sostanziali e causalità naturale costituiscono, dunque, i principali temi dell'anti-aristotelismo malebranchiano, orientamento ascrivibile alla confutazione complessiva delle filosofie precartesiane, ad eccezione dell'agostinismo<sup>425</sup>. All'origine della mentalità pagana, della superstizione popolare e delle filosofie pre-meccanicistiche c'è la naturale inclinazione a intensificare la relazione tra l'anima e il corpo, sviluppando indebitamente – sul piano onto-teologico – quei giudizi, naturali e liberi, che vanno riferiti esclusivamente al campo della «ragion pratica».

La sensibilità non è l'unico terreno da cui scaturisce l'errore. Strettamente connessa alle sensazioni è l'*imagination*, che Malebranche – nel secondo libro della *Recherche* – riferisce all'azione prodotta dagli spiriti animali sull'estremità interna dei nervi. A questo tipo di sollecitazioni corrisponde un «*changement dans l'âme*»<sup>426</sup>. La facoltà d'immaginare altro non è, quindi, che «la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets»<sup>427</sup>. Malebranche conferisce all'immaginazione un doppio statuto, che ripropone – su un terreno nuovo rispetto al piano della sensazione – il consueto problema dell'unione di corpo e anima. Quando è riferita al piano spirituale, la facoltà immaginativa è «l'action, et le commandement de la volonté», altrimenti – se prevale l'aspetto materiale o passivo – essa è «l'obéissance que lui rendent les esprits animaux qui tracent ces images, et les fibres du cerveau sur lesquelles elle doivent être

---

<sup>424</sup> N. Malebranche, *Recherche*, I, XVI, § II, OD, I, cit., p. 167.

<sup>425</sup> L'intento polemico è illustrato esplicitamente, quasi in forma di dichiarazione programmatica, nella prefazione della *Recherche*, in cui Malebranche sottolinea la cruciale analogia tra credulità dell'uomo comune, paganesimo e filosofia antica: «Je m'étonne pas que les commun des hommes, ou que les philosophes païens ne considèrent dans l'âme, que son rapport et son union avec les corps, sans y reconnaître le rapport et l'union qu'elle a avec Dieu. [...] Il est vrai qu'elle est unie au corps et qu'elle en est naturellement la *forme*; mais il est vrai aussi qu'elle est unie à Dieu d'une manière bien plus étroite, et bien plus essentielle» (N. Malebranche, *Recherche*, «Préface», OD, I, cit., pp. 9-10).

<sup>426</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, I, I, § I, OD, I, cit., p. 192.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

gravées»<sup>428</sup>. Per Malebranche l'immaginazione è direttamente riferibile alle *vestiges* prodotte dagli spiriti animali, ovvero ai *traits* che “incanalano” le immagini: quanto più questi *traits* sono netti e distinti, tanto più l'uomo «imagera fortement et distinctement»<sup>429</sup>.

Le tracce, inoltre, sono associate alle idee della mente e alle passioni dell'animo. Malebranche individua tre differenti cause della relazione tra *vestiges* e idee. La prima è «la nature, ou la volonté constante, et immuable du Créateur»<sup>430</sup>. Il legame naturale prescinde dalla volontà umana e collega «les traces que produisent un arbre ou une montagne que nous voyons, et les idées d'arbre ou de montagne»<sup>431</sup>. Malebranche fornisce ulteriori esempi di questa modalità di rapporto, collegando determinati enti naturali a idee corrispondenti: ad esempio, l'urlo di un uomo, la sofferenza di un animale, un'espressione di minaccia alle idee di dolore, forza, debolezza... Siffatta relazione ha un ruolo determinante nello sviluppo della mentalità pagana, poiché l'uomo è naturalmente portato a riferire, procedendo all'instaurazione d'un nesso d'indebita causalità, la paura o la minaccia a idee di enti naturali e alle tracce ad esse collegate<sup>432</sup>. Insieme ai giudizi implicati dalla sensazione e determinati dall'abitudine, la relazione tra tracce, idee naturali e sentimenti è un ulteriore aspetto che, inclinando l'anima verso la sfera del sensibile, determina il sorgere di culti idolatrici, superstizioni e false prospettive ontologiche.

La seconda causa del rapporto tra idee e tracce è l'«*identité du temps*»<sup>433</sup>. Questo tipo di legame si riferisce ad associazioni non naturali, bensì «convenzionali»; ad esempio, è un'associazione non necessaria quella che porta l'uomo a riferire all'idea di dio i caratteri *iah* e il loro suono:

Il suffira que les traces que ces caractères, ou leur son, auront produites se réveillent afin que je pense à Dieu; et je ne pourrai penser à Dieu qu'il ne produise dans mon cerveau quelques traces confuses des caractères, ou de sons qui auront accompagné les pensées que j'aurai eues de Dieu, car le cerveau n'étant jamais sans traces, il a toujours celles qui ont quelque rapport à ce que nous pensons, quoique souvent des traces soient fort imparfaites, et fort confuses<sup>434</sup>.

---

<sup>428</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, I, I, § II, OD, I, cit., p. 193.

<sup>429</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, I, I, § III, OD, I, cit., p. 194.

<sup>430</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, I, V, § I, OD, I, cit., p. 216.

<sup>431</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, I, V, § I, OD, I, cit., p. 217.

<sup>432</sup> Cfr. P. Fabiani, *La filosofia dell'immaginazione*, cit., p. 157.

<sup>433</sup> Cfr. N. Malebranche, *Recherche*, II, I, V, § I, OD, I, cit., p. 217.

<sup>434</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, I, V, § I, OD, I, cit., pp. 217-218.



Il terzo legame è dato dalla volontà umana, che presuppone le prime due modalità di rapporto e media i rapporti sociali<sup>435</sup>. Il linguaggio è l'esempio di un'associazione volontaria, che implica la naturalezza e l'«identità nel tempo» come suoi requisiti. Tuttavia, esso è – per certi versi – un'ulteriore causa di errore. L'inclinazione naturale, infatti, porta l'uomo a produrre associazioni tra idee e tracce mediante il riferimento a enti corporei. Questa disposizione determina, da un lato, la rappresentazione della verità in termini di rapporti tra corpi e, dall'altro, la conseguente difficoltà a comprendere quelle verità astratte che non sono immediatamente riconducibili all'azione dell'immaginare:

Mais parce que les traces qui ont une liaison naturelle avec les idées touchent et appliquent l'esprit, et le rendent par conséquent, la plupart des hommes ont assez de facilité pour comprendre et retenir les vérités sensibles et palpables, c'est-à-dire, les rapports qui sont entre les corps. [...] Tous les hommes ont assez de peine à comprendre, et encore plus à retenir les vérités abstraites, c'est-à-dire, les rapports qui sont entre les choses qui ne tombent point sous l'imagination<sup>436</sup>.

Per Malebranche sensi e immaginazione svolgono funzioni fondamentali nella conservazione della vita privata e pubblica. Il “contrattualismo” linguistico, sostenuto dall'Oratoriano, conferma l'imprescindibile ruolo dell'*imagination* nella mediazione nei legami sociali. All'opposto, sensazioni e rappresentazioni immaginative producono effetti negativi quando, attraverso i giudizi e la figurazione fisica di ciò che è spirituale, squilibrano l'anima, distogliendola dall'unione con dio e indirizzandola verso la corporeità. Il pensiero immaginativo, il «giudizio naturale», il connubio di tracce, idee e passioni sono cause d'errore e, in virtù della corrispondenza tra ragione e fede, di peccato ed eresia.

Chi attribuisce agli oggetti conosciuti mediante i sensi qualità intrinseche proprie del sentire scivola inevitabilmente nella fisica qualitativa dell'aristotelismo e nel paganesimo. Ortodossia religiosa e filosofia sono alleate contro l'idolatria e l'ontologia delle forme sostanziali:

Car si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; cette Philosophie nous fait connaître qu'il n'y a qu'une véritable. Si la Religion nous apprend que toutes les divinités du paganisme ne sont que des pierres et des métaux sans vie et sans mouvement, cette Philosophie nous découvre aussi que toutes les Divinités de la Philosophie, ne sont que de la matière et des volontés inefficaces. Enfin si la religion nous apprend qu'il ne faut point fléchir le genou devant des dieux qui ne sont point Dieu ; cette Philosophie nous apprend aussi

<sup>435</sup> Cfr. N. Malebranche, *Recherche*, II, I, V, § I, OD, I, cit., p. 218.

<sup>436</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, I, V, § I, OD, I, cit., p. 219.

que notre imagination et notre esprit ne doivent point s'abatre devant la grandeur et la puissance imaginaire des causes qui ne sont point causes: qu'il ne faut ni les aimer ni les craindre: qu'il ne faut point s'en occuper: qu'il ne faut penser qu'à Dieu seul, voir Dieu en toutes choses, craindre et aimer Dieu en toutes choses<sup>437</sup>.

All'immaginazione, inoltre, vanno attribuiti i fenomeni legati alle apparizioni spettrali, ai sortilegi, agli incantamenti dei licantropi e, più in generale, a tutto quello che si riferisce alla *diablerie*<sup>438</sup>. Secondo Malebranche, l'idea di una potenza invisibile, capace d'interagire con gli esseri umani, lascia nel cervello tracce profondissime. I discorsi sulla *sorcellerie* vengono ascoltati con straordinaria attenzione, perché soddisfano un «plaisir bizarre», intrinsecamente legato al sentimento della paura e a un'errata concezione dei rapporti causali. Ancora una volta, il linguaggio è strumento della comunicazione immaginativa e della diffusione delle superstizioni. Al termine del secondo libro della *Recherche*, Malebranche impiega un celebre esempio per chiarire la propalazione delle false credenze. Una sera, un pastore, tornando a casa, racconta alla moglie e ai figli d'aver partecipato al Sabba<sup>439</sup>. Impiegando una «éloquence naturelle» e un'immaginazione «échauffée par le vapeurs du vin», costui imprime tracce particolarmente profonde nelle «faibles imaginations» dei suoi congiunti<sup>440</sup>. Più tardi, le *vestiges* tendono a dilatarsi e spingono la donna e i bambini a giudicare reali le cose che vedono in sogno. La mattina successiva, un ulteriore scambio linguistico rinforza le tracce delle visioni, producendo la completa confusione di realtà e rappresentazioni immaginative: «Voilà donc des sorciers achevés, que le pâtre a faits, et ils es seront un jour beaucoup, si ayant l'imagination forte et vive, la crainte ne les empêche pas de conter de pareilles histoires»<sup>441</sup>. In chi soggiace all'«empire de l'imagination», viene meno la capacità di *lier* i sogni alla realtà. L'inganno, dunque, è provocato dal pensiero immaginativo, cioè da idee «vives et effrayantes» che rappresentano «choses nouvelles et extraordinaires»<sup>442</sup>.

Malebranche individua due tipi di stregoneria: da un lato, la «vraie sorcellerie», la cui esistenza il filosofo continua ad ammettere e la cui esistenza giudica, però, «très rare»; dall'altro, quella *imaginaire*, prodotta dal *dérèglement* della funzione immaginativa, assai più frequente e giustificabile da un punto di vista giudiziario. Le precauzioni garantiste di Malebranche, in linea con le acquisizioni giuridiche del

---

<sup>437</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, pp. 319-320.

<sup>438</sup> Cfr. N. Malebranche, *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., p. 370.

<sup>439</sup> Cfr. N. Malebranche *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., p. 371.

<sup>440</sup> Ibidem, corsivo nostro.

<sup>441</sup> N. Malebranche *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., p. 372.

<sup>442</sup> Cfr. N. Malebranche, *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., p. 375.

secondo Seicento, sono note e costituiscono il principale elemento di differenziazione tra la dottrina dell'Oratoriano e gli orientamenti espressi da Bayle a proposito della stregoneria immaginaria. Nella *Recherche*, infatti, non solo vengono denunciati gli effetti nocivi dei roghi, che invece di contenere la diffusione della superstizione finiscono per aumentarla, ma è anche sconsigliata la punizione indistinta di tutti soggetti che credono alla *diablerie*:

Ainsi dans les lieux où l'on brûle les sorciers, on en trouve un grand nombre: parce que dans les lieux où on les condamne au feu, on croit véritablement qu'ils le sont, et cette croyance se fortifie par les discours qu'on en tient. Que l'on cesse de les punir, et qu'on les traite comme des fous; et l'on verra qu'avec les tems ils ne seront plus sorciers: parce que ceux qui ne le sont que par imagination, qui font certainement le plus grand nombre, reviendront de leur erreurs<sup>443</sup>.

La sostanziale assimilazione operata da Malebranche tra “stregoni immaginari” e “folli” rappresenta un'indicazione non recepita e perfino contestata nella *Réponse*. Fin dai tempi di Sedan, Bayle dimostra un'approfondita conoscenza della teoria malebranchiana dell'immaginazione, sintetizzata frettolosamente – per ragioni accademiche – nel *Système*, ampiamente utilizzata nella polemica anti-retorica del *Dictionnaire* e radicalizzata proprio nella prima parte della *Réponse*. Dunque, è lecito affermare che, quando giudica l'«erreur d'imagination» un male peggiore della *folie*, Bayle lo faccia avendo ben presente il testo della *Recherche*. Per confutare il “garantismo” malebranchiano, il filosofo di Rotterdam sceglie di rigettare l'equiparazione tra «sorcellerie imaginaire» e *déraison*, escludendo gli stregoni visionari dalle prescrizioni “terapeutiche” raccomandate dall'Oratoriano.

Tuttavia, la differenza più rilevante tra il malebranchismo e la rilettura bayliana riguarda la concezione stessa della *diablerie*. Abbiamo avuto modo di considerare come Bayle non solo non escluda la “realtà” di Satana, ma si spinga ben oltre, accentuandone il potere e trasformando la storia umana in un'epifania del Demonio. Funzionale all'emersione degli interrogativi manichei, il cupo affresco della voce «Xénophanes» è inconciliabile con la rappresentazione dell'«empire du Diable» contenuta alla fine del secondo libro della *Recherche*. Se nel *Dictionnaire* lo scontro tra dio e il diavolo è restituito attraverso le immagini d'una guerra civile che sembra risolversi a favore del partito capeggiato dal *Tentateur*, Malebranche afferma che «le royaume de Satan est

---

<sup>443</sup> N. Malebranche *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., p. 373.

détruit»<sup>444</sup>. Se per Bayle l'avvento di Cristo non solo non ha posto fine al conflitto, ma ne ha inaugurato una fase nuova, l'autore della *Recherche* considera l'incarnazione del figlio di dio il passaggio definitivo della lotta contro le potenze infernali: «Il [Satana] n'a plus aucun droit ni aucun pouvoir sur ceux qui sont régénérés en Jesus Christ: il ne peut même les tenter, si Dieu ne le permet; et si Dieu le permet, c'est qu'ils peuvent le vaincre»<sup>445</sup>. Laddove il filosofo di Rotterdam rimarca la potenza dell'angelo ribelle, ricorrendo all'argomento secondo cui il numero delle anime dannate supera infinitamente il numero di quelle redente, Malebranche ribadisce l'onnipotenza divina, raccomandando di non sopravvalutare il potere di Satana:

Il faut mépriser les démons comme on méprise les bourreaux; car c'est devant Dieu seul qu'il faut trembler: c'est sa seule puissance qu'il faut craindre. Il faut appréhender ses jugements et sa colère, et ne pas l'irriter par le mépris de ses Lois et de son évangile. On doit être dans le respect lorsqu'il parle, ou lorsque les hommes nous parlent de lui. Mais quand les hommes nous parlent de la puissance du démon, c'est une faible ridicule de s'effrayer e de se troubler. Notre trouble fait honneur à notre ennemi. Il aime qu'on le respect, et qu'on le craigne; et son orgueil se satisfait, lorsque notre esprit s'abat devant lui<sup>446</sup>.

Sono sufficienti questi elementi per evidenziare l'originalità dell'acquisizione bayliana del pensiero occasionalistico. Si tratta di una rielaborazione che – al tempo stesso – nega, assume e radicalizza i contenuti della *Recherche* al punto che, per Bayle, si potrebbe parlare d'una pluralità di malebranchismi, più che di un'evoluzione da un malebranchismo originario a un fideismo della maturità.

È possibile affermare, ad esempio, che l'adesione bayliana alla concezione psicologica esposta nella *Recherche* non solo si mantenga costante dalle *Pensées* al *Dictionnaire* ma trovi, nella *Réponse*, una declinazione tanto estrema da risolversi in una paradossale confutazione: Malebranche sarebbe troppo poco “malebranchiano” nel rifiutarsi di portare il suo sistema alle estreme conseguenze. È proprio questo il principale problema del “malebranchismo” bayliano: ovvero la sua collocazione in una struttura argomentativa che finisce per negare alcuni fondamentali assunti della filosofia dell'Oratoriano. Nelle *Pensées*, questo schema si estrinseca mediante l'equiparazione tra orientamenti occasionalistici e tesi libertine. Nella *Réponse*, un'“intensificazione” della relazione tra «erreur d'imagination» e *diablerie*, insieme alla distinzione tra

---

<sup>444</sup> Cfr. N. Malebranche *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., p. 375 e P. Bayle, *Dict.*, art. «Xenophanes», rem. (E), cit., t. 4, p. 517.

<sup>445</sup> Cfr. N. Malebranche *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., p. 376 e P. Bayle, *Dict.*, art. «Xenophanes», rem. (E), cit., t. 4, p. 518.

<sup>446</sup> *Ibidem*

eccessi immaginativi e follia, porterà al rifiuto delle tesi garantiste in materia di procedura penale.

Il trattato sulla cometa del 1682 attesta la piena acquisizione della prospettiva occasionalistica sia rispetto alla concezione della natura, sia in rapporto alla teologia. Nel capitolo XCI delle *Pensées* Bayle teorizza un profilo esplicitamente scettico rispetto ai prodigi e, dunque, rispetto agli stessi miracoli. L'argomentazione dubitativa ha come presupposto una concezione del creato che aderisce fedelmente ai postulati meccanicistici di Malebranche<sup>447</sup>. La natura non dev'essere considerata un arcano insieme di forze e forme sostanziali, e non a caso la «bonne philosophie» – ovvero il pensiero di Malebranche stesso – afferma che essa «n'est autre chose que Dieu lui-même agissant, ou selon certaines lois qu'il a établies très librement, ou par l'application des créatures qu'il a faites, et qu'il conserve»<sup>448</sup>. Dalla condivisione di questa rappresentazione “regolare” del cosmo deriva una concezione del miracolo “depurata” da quel «bizzarro piacere» provato dall'uomo per il *merveilleux*. L'unica differenza tra i “veri” miracoli e «les ouvrages de la Nature» è che i primi «sont plus propres à nous faire connaître que Dieu est l'auteur de tout ce que sont les corps»<sup>449</sup>. La stessa alterazione del corso naturale dei fenomeni serve ad affermare l'onnipotente potestà creatrice e regolatrice di dio. Dunque, non bisogna temere la conoscenza della natura, che è volta a liberare l'uomo da una «superstition pleine de terreur panique»<sup>450</sup>.

Un corretto sapere naturale presuppone una rigorosa teoria dei rapporti causali. Sappiamo come i giudizi implicati dalle sensazioni e le associazioni immaginative producano – secondo Malebranche – una falsa interpretazione dei rapporti di causa-effetto. L'argomento risulta fondamentale per la confutazione delle credenze astrologiche. Per Bayle, infatti, tutte le ipotesi (a partire da quella aristotelica), che pongono l'apparire di una cometa in relazione con eventi nefasti sulla terra, si reggono su una presunta causalità che viola le leggi della natura. La teoria aristotelica, ad esempio, collocando le comete nel mondo sub-lunare e considerandole «exhalaisons sèches et inflammables», istituisce un nesso diretto tra la loro apparizione e gli

---

<sup>447</sup> Sulla confutazione anti-aristotelica e sull'assunzione della teoria malebranchiana dei «meccanismi psicologici» nelle *Pensées* e nel *Dictionnaire* si veda G. Paganini, *Analisi della fede*, pp. 10-14, in particolare p. 11.

<sup>448</sup> P. Bayle, PD, chap. XCI, OD, III, cit., p. 60.

<sup>449</sup> P. Bayle, PD, chap. XCI, OD, III, cit., p. 61.

<sup>450</sup> Ibidem.

accadimenti umani<sup>451</sup>. Anche quando, in seguito al calcolo della parallasse, s'è scoperto che le comete si trovano al di sopra della luna, gli aristotelici «n'ont changé dans ce sentiment, que la source des exhalaisons: car au lieu qu'Aristote prétend qu'elles sont fournies par la Terre, les autres disent que la Terre n'y contribue rien, que ce sont les Planètes qui en sont toute la dépense»<sup>452</sup>. In linea con le indicazioni della *Recherche*, Bayle si preoccupa di confutare l'aristotelismo scindendo il rapporto di necessità che dovrebbe riferire i fenomeni astrali alle vicende terrestri:

Car pour trouver cette liaison, il faudrait, par exemple, que toutes les fois que l'action des causes secondes a ramassé en un corps les exhalaisons sèches et inflammables de plusieurs Planètes, et qu'elle y a mis le feu, notre terre fut à point nommé préparée à fournir la matière<sup>453</sup> de la peste, de la stérilité, des feux souterrains, des ouragans etc .

La corrispondenza, tanto perfetta, quanto indimostrabile, tra fenomeni astrali e fenomeni terrestri non esaurisce le implicazioni presupposte dalla filosofia aristotelica. Tra le apparizioni delle comete e le azioni umane occorre, infatti, ammettere una *liaison*, ancora più incerta e inspiegabile della precedente: dunque occorre ammettere che esista un rapporto di necessaria implicazione tra condensazione delle evaporazioni e insurrezioni, cospirazioni o scismi<sup>454</sup>. Nel contestare l'“indebita” istituzione di nessi tra eventi, Bayle ripristina un corretto rapporto di causalità, sommando critica delle superstizioni e confutazione dell'aristotelismo, secondo una modalità argomentativa che è ampiamente riscontrabile nella *Recherche*:

Je sais bien que toutes les causes secondes tant celles qui amassent et qui allument des exhalaisons dans les Cieux, que celles qui font la température de l'air, les pluies et la sécheresse, sont subordonnées à une cause générale, qui les met toutes en action avec un concert merveilleux. Mais je dis néanmoins, que les effets qui sont produits sur la terre, ne varient point à mesure que ceux qui sont produits dans les Cieux changent leur ordre, parce que la cause générale et première qui fait agir toutes les autres, s'accommode à l'exigence de chacune en particulier, sans avoir l'égard, pour la production des effets de l'une, à l'exigence de l'autre<sup>455</sup>.

Per Malebranche la mentalità pagana e superstiziosa è riferibile a un errato processo conoscitivo a causa del quale si finisce per attribuire agli enti qualità e azioni a loro estranee. Gli esempi impiegati nella *Recherche* sono molteplici, ma il più celebre è senza dubbio quello del fuoco, cui l'uomo tende a riferire la proprietà del calore, frutto

---

<sup>451</sup> P. Bayle, PD, chap. CCV, OD, III, cit., p. 129.

<sup>452</sup> Ibidem.

<sup>453</sup> P. Bayle, PD, chap. CCV, OD, III, cit., p. 129.

<sup>454</sup> Cfr. P. Bayle, PD, chap. CCVI, OD, III, cit., p. 129.

<sup>455</sup> P. Bayle, PD, chap. CCVII, OD, III, cit., p. 130.

– all’opposto – delle modificazioni prodotte sugli organi di senso. Benché in questo caso l’errore sia determinato dai giudizi “contenuti” nella sensazione, il discorso non cambia quando si prendono in esame i rapporti e le reciproche influenze tra i vari enti. Infatti è sempre il fuoco a essere preso in esame allorché Bayle “scioglie” il legame di corrispondenza tra i pianeti e la terra: «La force du feu n’a point de subordination aux autres corps de l’Univers; et par conséquent, les effets qui se produisent sur la terre ne vont pas de concert avec ceux qui se produisent dans le Ciel»<sup>456</sup>. L’inganno originario, quindi, sarebbe quello per il quale si conferiscono agli oggetti qualità, che altro non sono se non caratteristiche del sentire. Le conseguenze di questa premessa fallace sono chiare: in primo luogo, si tende a individuare nella materia uno o più elementi capaci di avere intenzionalità; inoltre si ritiene che questi principi iscritti nella materia possano produrre degli effetti e, dunque, si è portati a credere che un oggetto abbia il potere di esercitare un’azione su altri oggetti. Premessa e conseguenze sono riassunte da Malebranche all’inizio di uno dei più importanti capitoli della *Recherche*, eloquentemente intitolato «De l’erreur la plus dangereuse de la Philosophie des Ancien»:

Non seulement les Philosophes disent ce qu’ils ne conçoivent point, lorsqu’ils expliquent les effets de la nature par de certains êtres dont ils n’ont aucune idée particulière, ils fournissent même un principe dont ont peut tirer directement des conséquences très fausse et très dangereuse. Car si on suppose, selon leur sentiment, qu’il y a dans les corps quelques entités distinguées de la matière; n’ayant point d’idée distincte, on peut facilement s’imaginer qu’elles sont les véritables ou les principales causes des effets que l’on voit arriver. C’est même le sentiment commun des Philosophes ordinaires: car c’est principalement pour expliquer ces effets, qu’ils pensent qu’il y a des formes substantielles, des qualités réelles, et d’autres semblables entités<sup>457</sup>.

La critica si appunta, in continuità con la prospettiva indicata da Descartes, sulla concezione delle forme sostanziali, sulla causalità naturale e, più in generale, sulle convinzioni “animistiche”, diffuse sia nel popolo sia nel *milieu* filosofico. Per Malebranche l’idea di una sovrana potenza coincide con l’idea del dio sovrano, mentre «l’idée d’une puissance subalterne est l’idée d’une divinité inférieure»<sup>458</sup>. Questa perfetta corrispondenza tra verità metafisiche e verità teologiche lega inevitabilmente le forme sostanziali, le qualità, le virtù o gli «êtres réel capables de produire certains effets par la force de leur nature» a una moltiplicazione delle divinità.

---

<sup>456</sup> Ibidem.

<sup>457</sup> N. Malebranche, *Recherche*, VI, II, § III, OD, II, cit., p. 309.

<sup>458</sup> Ibidem.

La relazione tra aristotelismo e idolatria è sostenuta apertamente nella *Recherche*. Malebranche sceglie perfino di rispondere preventivamente all'obiezione secondo cui le forme sostanziali, pur essendo preposte alla creazione di enti, sono prive d'intenzionalità. «Mais qui pourra croire que ce qui fait des ouvrages, où il parait une sagesse qui passe celle de tous les Philosophes, fasse sans intelligence?», si chiede l'Oratoriano, anticipando le osservazioni dei sostenitori della Scolastica. L'errata attribuzione di proprietà a corpi e spiriti produce quell'inganno iniziale da cui scaturiscono l'idolatria, la credulità superstiziosa e l'aristotelismo<sup>459</sup>. La mentalità pagana riposa sulle ataviche inclinazioni dell'anima umana che, dopo il peccato originale, volge ai sensi rimanendo imbrigliata nella corporeità. Non considerare le cause naturali per ciò che sono, ovvero cause occasionali, porta l'uomo a ritenere gli enti fisici «causes véritables de tout ce qu'il semble produire»<sup>460</sup>. Il conferimento di caratteristiche vitali e *poietiche* alla natura porta alla loro inevitabile adorazione «à proportion du bien qu'ils peuvent faire»<sup>461</sup>.

L'adesione di Bayle alla teoria proto-psicologica del paganesimo contenuta nella *Recherche* è una disposizione che si mantiene costante. Anche nelle *Pensées* la teoria della causalità, prodromo del “vitalismo” panenteistico, è strettamente collegata alla moltiplicazione del numero degli dei<sup>462</sup>. Bayle coglie l'importanza di una concezione del cosmo, impostata su una regolarità meccanica che si contrappone alle inclinazioni proprie del paganesimo e dell'“equivoca” fisica delle forze sostanziali ad esso

---

<sup>459</sup> Sul complesso sviluppo malebranchiano delle tesi di Descartes a proposito della causalità naturale e del rapporto tra anima e corpo, rimandiamo a «L'analyse philosophique de la causalité» in F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, cit., pp. 256-264. Si veda inoltre «Le paradoxe de la psychologie» in M. Guerult, *Étendue et psychologie*, cit., pp.45-52.

<sup>460</sup> Cfr. N. Malebranche, VI, II, § III, OD, II, cit. pp. 311-312.

<sup>461</sup> Ibidem.

<sup>462</sup> Nelle *Pensées*, la confutazione dei rapporti di reciproca implicazione tra le cause seconde è condotta secondo gli schemi argomentativi di Malebranche: «Comment donc peut-on concevoir, que des causes aussi éloignées que le Ciel et la terre, dont les qualités sont si différentes, qui agissent sans aucune subordination entre elles, quoi qu'elles soient toutes sous la direction d'un même cause générale, ayant néanmoins un rapport d'action si bien concerté, que si les unes emploient six ans à produire leur effet, les autres n'en emploient que tout autant; si les unes sont troublées ou aidées dans leur opération, les autres le soient aussi? Il faudrait renoncer au sens commun, pour se persuader de ces sortes d'improbabilités» (P. Bayle, PD, chap. CCVII, OD, III, cit., p. 130a). Questa disposizione a creare fittizi rapporti di causalità tra elementi, colti erroneamente a partire dall'esistenza di «qualità reali» e «forme sostanziali», genera una deriva panteistica che Bayle non esita a rappresentare come grottesca: «Vous qu'il n'y a sorte de créature que les Païens n'aient déifiée, qu'ils ont adoré jusqu'aux herbes de leurs jardins; qu'ils ont sacrifié aux vents et à la tempête; qu'ils ont élevé des Autels à l'impudence, à la calomnie, à la fièvre, à la mort même, toute implacable qu'elle est; qu'ils ont mis au rang des Dieux leurs Roi set leurs Empereurs, non seulement après que la mort les avait délivrés de la nécessité d'être vus sujets aux mêmes infirmités que les autres hommes, mais aussi pendant qu'on les voyait exposés à toute sorte de faiblesses» (P. Bayle, § CV, OD, III, cit., p. 72).



correlata<sup>463</sup>. La peculiarità, che differenzia l'impostazione di Bayle dalla prospettiva malebranchiana, riguarda l'estensione della mentalità superstiziosa all'esperienza storica del cristianesimo<sup>464</sup>. Questo "allargamento" della portata critica dell'occasionalismo rappresenta, come è noto, una delle più ambigue caratteristiche delle *Pensées*; in numerosi luoghi Bayle enfatizza la radicale inclinazione all'errore della natura umana: gli impropri legami stabiliti tra apparizione delle comete e sventure, l'inclinazione a ricordare il male più facilmente del bene, la naturale disposizione a farsi ingannare da una sola predizione avveratasi sono tutti fattori che confermano la *faiblesse* del genere umano<sup>465</sup>. Partendo da siffatto pessimismo antropologico, non è difficile arrivare a denunciare la persistenza dei pregiudizi e degli errori pagani nel cristianesimo. Le conversioni, più o meno sincere dei pagani, hanno importato credenze superstiziose nel cristianesimo. Così agli idolatri ravvedutisi è stato sufficiente sostituire alla causalità naturale una concezione di dio come portatore di volontà particolari, corrispondenti ai particolari eventi della storia umana. Incapaci di cogliere la relazione tra volontà generale, singoli accadimenti e mediazione delle leggi universali della natura, costoro hanno "contrabbandato" la mentalità pagana nell'esperienza, storica e culturale, della religione cristiana:

Il parait par les Ouvrages des Pères qui s'étaient convertis du Paganisme, que s'ils avoient été Platoniciens, ils retenaient l'air et l'esprit de cette Secte. Il n'y a donc point lieu de douter, que ceux qui avoient cru que les éclipses, les comètes, les tremble terres, et choses semblables, sont des phénomènes de mauvais augure, ne l'aient encore cru après leur conversion, s'imaginant que pourvu qu'ils attribuassent à leur péchez, et à la colère de Dieu, ce qu'ils avoient attribué à l'omission de quelque cérémonie superstiteuse, et à quelque fausse Divinité offensée, il n'y avait rien à redire dans leur sentiment<sup>466</sup>.

La storiografia filosofica ha ampiamente documentato come l'allusione a un cristianesimo sovrastorico, emendato dal permanere di elementi superstiziosi,

---

<sup>463</sup> La riflessione malebranchiana sui rapporti tra singoli accadimenti umani, leggi universali della natura e volontà di dio è ampiamente presente nel trattato sulla cometa. Si veda in particolare P. Bayle, PD, § CCXXXIV, OD, III, cit., pp. 141 e 142 in cui il filosofo di Rotterdam rapporta ogni «événement particulier» alla volontà generale di dio mediante la conformità al «plan général qu'il avait choisi».

<sup>464</sup> Sulle differenze tra la critica anti-idolatrata delle *Pensées* e la confutazione malebranchiana della mentalità pagana, pur nel mantenimento d'una prospettiva religiosa, dunque non funzionale all'affermarsi dell'ateismo, rimandiamo a G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., pp. 14-28. Per un'interpretazione opposta incentrata sui rapporti tra la polemica bayliana delle *Pensées* e lo sviluppo della critica illuministica della religione, rimandiamo – oltre al più volte citato *Teologia e ateismo* di Gianfranco Cantelli – a F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, 1959, in particolare pp. 21-31, 34-40, 174 e 180; P. Casini, «Introduzione» in D. Hume, *Storia naturale della religione*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1970, pp. 21-23; e A. Minerbi Belgrado, *Materialismo e origine della religione nel '700*, Firenze, Sansoni, 1977, pp. 10-16.

<sup>465</sup> Cfr. P. Bayle, PD, § LXXXIII, OD, III, cit., pp. 54 e 55.

<sup>466</sup> P. Bayle, PD, § LXXXIV, OD, III, cit., pp. 55 e 56.

costituisca un problema rimasto insoluto, per l'interpretazione della filosofia di Bayle. Il razionalismo morale professato nelle *Pensées*, attraverso frequenti richiami a una ragione capace di cogliere la verità dei principi etici, consente al filosofo di Rotterdam di rivendicare la possibilità di un ateismo virtuoso, sganciando così l'etica dall'eterodirezione religiosa<sup>467</sup>. Quindi l'ateismo è compatibile con la morale e non rappresenta alcuna minaccia per il vivere civile. L'emendazione dell'esperienza religiosa finisce per ridurla a un evento affatto individuale, privato di qualsiasi determinazione culturale. La critica alla religione positiva si sviluppa necessariamente attraverso la confutazione della cosiddetta «religione naturale», ovvero di quel monoteismo delle origini, frutto di una rivelazione universale, che dovrebbe precedere ogni declinazione effettuale dell'esperienza religiosa e accomunare – di conseguenza – gli esseri umani.

A più di vent'anni dal trattato sulla cometa, contemporaneamente alla pubblicazione della prima parte della *Réponse*, Bayle ritorna – nella *Continuation des Pensées diverses* – sul problema della causa prima e delle leggi di natura, confutando la possibilità di un monoteismo originario e presentando il rapporto tra ateismo e cristianesimo come il «combat décisif». Rifiutata l'univocità del riferimento alla *solidité* della fede in dio, che Malebranche aveva legato alla conoscenza certa e contrapposto al nesso errore-peccato, Bayle rigetta la possibilità d'individuare un nucleo di evidenza universale che possa servire da minimo comune denominatore per la molteplicità delle posizioni religiose e confessionali. Il nucleo dell'esperienza religiosa è molto prossimo a un sentimento fideistico, oppure si estingue in un «malebranchisme radicalisé», in cui la permanenza dell'impostazione occasionalistica, basata su «les vérités éternelles, les lois simples et générales, l'existence de valeurs morales universelles», comporta la rinuncia alla fede in un dio «intelligent et libre». Se l'opzione fideistica trova spazio nel *Dictionnaire*, in particolare nella seconda edizione arricchita da revisioni ed *Eclaircissements*, la *Continuation* – all'opposto – esprime l'opzione stratoniana, desunta da un'interpretazione radicale dell'occasionalismo.

Bayle nega la concezione della naturalità della religione e, nel capitolo XXI, fornisce undici motivazioni che escludono la possibilità d'individuare qualunque elemento comune alla pluralità dei culti<sup>468</sup>. Nessun principio, neppure l'unicità di dio, vale come

---

<sup>467</sup> Cfr. PD, § CLXXXVIII, OD, III, cit., p. 121.

<sup>468</sup> Cfr. *Continuation des Pensées diverses* (CPD), § XXI, OD, III, pp. 215-217.

prova di una presunta rivelazione universale condivisa indistintamente da tutti gli uomini:

On ne trouvera sans aucune peine un centre d'unité à l'opinion de tous les hommes, pourvu que l'on se contente de ce formulaire général, *Dieu existe*. Cette proposition n'excluant point nettement la pluralité des Dieux, et n'enfermant aucune action, aurait été acceptée par les Païens, aussi bien que par les Juifs, et n'aurait point déplu aux sectateurs d'Epicure; et comme elle n'exprime point un être qui agisse librement, et avec une connaissance générale de toutes choses, les Athées les plus fieffés l'accepteraient; car quel homme est assez bourru pour s'amuser à une dispute de mot dans une affaire comme celle-là<sup>469</sup>.

Contro i sostenitori di un certo universalismo religioso, Bayle ripropone la concezione malebranchiana a proposito della naturale inclinazione dell'uomo verso l'errore e, quindi, verso l'idolatria e il panteismo. La «storia naturale» della religione, tratteggiata nella *Continuation*, rappresenta il principale argomento impiegato contro quegli orientamenti teologici che individuavano in un certo «monoteismo speculativo» il fondamento della credenza in un dio unico e trascendente<sup>470</sup>. «Il ne suffit donc point de connaître qu'il y a un Dieu», afferma Bayle, indicando il vero problema connesso all'atto di fede: ovvero l'impossibilità da parte dell'uomo di conoscere la «nature infinie» di dio. L'elenco d'incalzanti domande riguardo all'essenza divina, che segue la formalizzazione dell'*impasse* fideistico, costituisce una paradigmatica *summa* della polemica anti-teologica incessantemente sviluppata dal filosofo di Rotterdam:

Agit-elle nécessairement, ou avec une souveraine liberté d'indifférence? Connait-elle, aime-t-elle, hait-elle par un acte pur et simple le présent, le passé et l'avenir, le bien et le mal, un même homme successivement juste et pécheur? Est-elle infiniment bonne? Elle le droit être, mais d'où vient donc le mal? Est-elle immuable, ou change-t-elle ses résolutions, fléchit par nos prières? Est-elle étendue, ou un point indivisible? Si elle n'est point étendue, d'où vient donc l'étendue?<sup>471</sup>.

Il sentimento naturale dei popoli verso la religione è il più delle volte falso ed erroneo, teso all'adorazione delle forze naturali e perfettamente complementare con l'ammissione dell'esistenza di un dio creatore. L'unico, vero carattere universale della religiosità naturale è che «on ne trouve ni aucun peuple, ni aucun particulier, qui ne reconnaisse une cause de toutes choses»<sup>472</sup>. Gli atei sono i primi a sostenere l'esistenza di una causa prima, universale, eterna, che esiste necessariamente e che chiamano dio.

---

<sup>469</sup> Ibidem.

<sup>470</sup> Cfr. G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., pp. 135-142.

<sup>471</sup> Cfr. P. Bayle, CPD, chap. XX, OD, III, cit., p. 214.

<sup>472</sup> P. Bayle, CPD, chap. XX, OD, III, cit., p. 214.

In nessun sistema come in quello di Spinoza si fa un uso più ricorrente della parola «dio». Coloro i quali hanno parlato «le plus noblement de Dieu» hanno finito per identificarlo con la natura. Aristotelici rigorosi come Cesalpino sono scivolati nel monismo, risolto ontologico dell'ateismo<sup>473</sup>. Presso gli stessi cristiani sono diffuse le più volgari e superstiziose credenze su dio.

Non è dunque nella natura che va cercata una risposta capace di preservare la fede. La rigorosa impostazione, fissata da Malebranche per riferire la corretta conoscenza del creato alle leggi universali e alla causa sovrana, si rovescia nell'attacco definitivo portato contro la conciliazione tra fede e ragione, e – secondo alcune interpretazioni – contro la fede stessa<sup>474</sup>. Ciò che nelle *Pensées* procedeva come argomentazione criptica, costruita mediante sottili e ambigue equiparazioni, assume – nella *Continuation* – un differente schema espositivo, retto dalla stessa tattica impiegata nella polemica anti-spinoziana: cioè, dall'emersione delle contraddizioni tra premesse e conseguenze del sistema onto-teologico fatto oggetto di critica. È con la riproposizione dell'ateismo stratoniano che Bayle porta il malebranchismo oltre se stesso, compiendo quel processo di lunga confutazione, cominciato due decenni prima, ai tempi della pubblicazione delle *Pensées diverses*. Lo stratonismo, infatti, permette di conciliare una concezione delle reciproche azioni degli oggetti tra loro (la cosiddetta «anarchie des corps») con il permanere delle leggi universali che regolano – secondo Malebranche – il funzionamento meccanico del creato<sup>475</sup>. Le celebri ritorzioni dell'immaginario polemista stratoniano dimostrano che la materia può essere eterna e non creata, e che la natura può, anche in assenza di una causa intelligente, rispondere a un funzionamento “regolare” e ordinato:

Vous reconnaissez des forces réglées dans la Nature qui ne sont ni la suite ni le résultat d'aucune connaissance, quoi qu'elles soient accompagnées de connaissance. Pourquoi trouvez-vous mauvais que nous admettons un ordre ou une vertu réglée dans une nature qui ne connoit rien? Si cet ordre existe une fois sans connaissance, il durera tel éternellement: le plus difficile est fait<sup>476</sup>.

Nei molteplici slittamenti tipici dell'acquisizione bayliana del malebranchismo va rintracciata l'origine della polemica anti-spinoziana, che non a caso riconduce, mediante l'obiezione “spiritistica” e la disinvolta associazione con le più diverse prospettive

---

<sup>473</sup> P. Bayle, CPD, chap. XX, OD, III, cit., p. 214.

<sup>474</sup> Sullo stratonismo bayliano si vedano G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., pp. 247-265, e il capitolo «De Malebranche à Straton» in G. Mori, *Bayle “philosophe”*, cit., pp. 133-154 (in particolare, sulle «ritorsioni» del “polemista” stratoniano nella *Continuation*, le pp. 139-149).

<sup>475</sup> Cfr. P. Bayle, CPD, § CX, OD, III, cit., p. 339.

<sup>476</sup> P. Bayle, CPD, § CVI, OD, III, cit., p. 336.

animistiche, il monismo del filosofo di Amsterdam a paradigma d'ogni inclinazione panteistica e, al tempo stesso, ateistica. Lo spinozismo riveste, nella polemica anti-metafisica sviluppata nel *Dictionnaire*, il medesimo ruolo ricoperto dall'aristotelismo nella *Recherche*. Gli orientamenti di Bayle sembrano prossimi a quelli di un malebranchismo estremo sviluppato a partire dal punto in cui Malebranche aveva tirato le conclusioni della polemica anti-scolastica. Forse le ragioni della censura penale dell'errore d'immaginazione vanno rintracciate in questa progressiva radicalizzazione del dettato occasionalistico. Sarebbe allora conveniente parlare dei "malebranchismi" bayliani, così come Ferdinand Alquié ha distinto in Malebranche diversi atteggiamenti critici verso Descartes e ha evidenziato nell'Oratoriano un cartesianesimo *accepté*, uno *modifié* e uno *ruiné*<sup>477</sup>.

---

<sup>477</sup> Rimandiamo a F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, cit., pp. 9-19; in particolare, sulla «distruzione» del cartesianesimo ad opera di Malebranche, p. 13. Per il malebranchismo "estremo" di Bayle, si veda G. Mori, *Bayle "philosophe"*, cit., p. 219.

### 2.3

#### Osservazioni conclusive: critica del malebranchismo, errore d'immaginazione e coscienza errante

La lunga trattazione sul tema della magia, contenuta nella prima parte della *Réponse aux questions d'un provincial*, costituisce un evidente esempio di ciò che – sulla scorta della lezione storiografica di Ferdinand Alquié – abbiamo definito il malebranchismo *ruiné* di Pierre Bayle. Come l'interpretazione malebranchiana conferisce al cartesianesimo significati imprevisi e implicazioni inedite, così l'acquisizione bayliana dell'occasionalismo indica prospettive che finiscono per trascenderne, e tradirne, principi e conclusioni. I motivi che ispirano queste "riletture" non coincidono necessariamente con una precisa volontà critica e, almeno nel caso di Malebranche, l'influenza «de l'époque et du milieu» si somma all'intenzione di superare le ambiguità e le contraddizioni della filosofia cartesiana. Il tentativo dell'Oratoriano – sempre a detta di Alquié – determina una piena rottura dell'equilibrio del cartesianesimo, che scivola in tal modo nel naturalismo ontologico<sup>478</sup>. Per quanto riguarda la ricezione bayliana della filosofia occasionalistica, il problema rimane aperto e, dallo spettro delle motivazioni che ispirano la revisione critica, non è possibile escludere né un'intenzione radicalmente confutativa, né un disegno più sottile, volto a modificare "dall'interno" il pensiero malebranchiano. Non si può neppure scartare un'opzione intermedia, capace di combinare un intento critico, presente come tale fin dai tempi delle *Pensées*, con uno schema confutativo complesso, impostato su equiparazioni reticenti, radicalizzazioni inaspettate, contestazioni esplicite. Secondo quest'ultima interpretazione, un elemento diacronico riferibile al "malebranchismo" bayliano implicherebbe un'evoluzione delle tecniche polemiche e controversistiche, più che un progressivo avvicinamento alle tesi giansenistiche. In altri termini, Bayle manterrebbe costante il suo rifiuto della convergenza tra fede e ragione, simulerebbe un'adesione alle tesi di Malebranche nella controversia con Arnauld e, nelle ultime opere, completerebbe il superamento della

---

<sup>478</sup> Il passaggio dalla «providence extraordinaire» a una *providence*, per così dire *ordinaire*, coincidente con la «marche de la nature» e retta dalle «lois du mouvement, telles que la science les découvre», costituirebbe il presupposto della trasformazione del cartesianesimo in una forma di naturalismo. Con la distinzione tra «une volonté finaliste», identificata in dio e limitata al momento della creazione, e «la volonté des lois», Malebranche risolve il conflitto tra i «principes du mécanisme et ceux de la téléologie», in cui la volontà di dio si identifica con una volontà d'ordine, «l'action mécanique» si colloca al di sopra dell'«action finaliste» e «le progrès du monde consiste [...] dans la victoire de la première sur la seconde». Sui temi in questione rimandiamo a «Le cartésianisme ruiné» in F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, cit. pp. 453-486, in particolare le pp. 453-460. Il problema della curvatura naturalistica del malebranchismo è ampiamente presente nello stesso *Dictionnaire*. Si veda al riguardo P. Bayle, *Dict.*, cit., art. «Caïnites», rem. (D), t. 2, p. 7.

prospettiva occasionalistica attraverso la definizione di un “neo-stratonismo”, ritenuto dagli interpreti più acuti un malebranchismo *radicalisé*<sup>479</sup>.

Vincitore nello scontro con le filosofie pagane – che peraltro ne condividono la premessa, ovvero il principio dell’eternità della materia – l’ateismo stratonico dispiega, nella *Continuation*, tutto il potenziale della sua strategia ritorsiva. Inconvenienti e contraddizioni insuperabili, infatti, caratterizzano tanto il pensiero della scuola ionica, quanto la filosofia eraclitea<sup>480</sup>. Le obiezioni sollevate contro Anassagora ed Eraclito muovono dal consueto problema della causa prima e della creazione<sup>481</sup>. Lungi dal rivelarsi compatibili con una religiosità retta dalla conoscenza del «vrai Dieu», le filosofie pagane offrono ottimi argomenti per lo sviluppo dell’ateismo. Sia l’ipotesi di una natura intelligente, ispiratrice della creazione, sia la tesi – secondo la quale l’estinguersi del «feu éternel» avrebbe prodotto una materia originaria condensata in gradi differenti – conducono all’*irréligion*. Nel caso di Anassagora, gli immaginari atei ateniesi, introdotti da Bayle nel capitolo CIII della *Continuation*, solleverebbero dubbi circa le caratteristiche di questa natura provvista d’intelligenza:

Ils pouvaient penser qu’on la prenait ou pour un attribut de la matière, pour sa faculté vitale et active, ou pour un principe distinct qui servait d’âme à la matière, qui lui était coétendue, et qui la mouvait en différent sens. Ils ne pouvaient voir dans tout cela aucune nature qui put être un objet de Religion. C’était toujours une nature composée de parties, dont chacune ne pouvait avoir qu’un certain degré de mouvement et de pensée, sans qu’il fut possible de deviner espèce de pensée elle avait<sup>482</sup>.

---

<sup>479</sup> Fin dai tempi delle «Nouvelles de la République des Lettres», Bayle sostiene le posizioni malebranchiane, approfittandone per sviluppare la polemica contro Arnauld in merito al problema della tolleranza e alle controversie tra cattolici e ugonotti. La presenza del motivo in questione è costante negli anni compresi tra il 1684 e il 1686 come testimonia il lungo elenco di articoli dedicati alla filosofia malebranchiana. Si veda al riguardo, l’elogio del *Traité de la Nature et de la Grâce* con cui si apre la recensione pubblicata sul numero del maggio 1684, cfr. P. Bayle, «Nouvelles de la République des Lettres», art. IV, OD, I, pp. 49-51. Sull’adesione all’occasionalismo nelle «Nouvelles», come premessa alla definizione dell’idea di tolleranza nelle pagine del *Commentarie philosophique*, si veda G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., pp. 124-125 e p. 415 nota 15.

<sup>480</sup> Cfr. P. Bayle, CPD, § CV, OD, III, cit., pp. 330b-333.

<sup>481</sup> Cfr. P. Bayle, CPD, § CV, OD, III, cit., p. 331.

<sup>482</sup> P. Bayle, CPD, § CV, OD, III, cit., p. 331a. Con gli «athées Athéniens» si entra nella parte principale della *Continuation*, ovvero nella polemica anti-religiosa. Gli «athées Athéniens» costituiscono il simbolo d’un «ateismo positivo», distinto da quello «pratico» e utile per sostenere la superiorità morale degli anti-creazionisti rispetto ai pagani. La polemica bayliana si sviluppa – almeno in questo passaggio – secondo le linee fissate nelle *Pensées* a proposito dell’ateismo virtuoso: «S’il y a lieu de présumer que les Athées en question ne le devinrent que parce qu’ils souhaitèrent de n’être point réfrérez dans leur passions par aucune crainte de Dieu, il est probable que leur compatriotes ne persévérèrent dans l’Idolâtrie que parce qu’ils trouvaient commode d’avoir des Dieux qui pour quelques grains d’encens, et pour la fumée de quelques sacrifices répandaient des biens sans nombre sur leurs dévots. Ajoutez à cela qu’ils trouvaient commode d’avoir des Dieux adultères, fourbes, sujets aux mêmes passions que le genre humain, et par conséquent fort propres à fournir de bonnes excuse aux pécheurs, et à leur faire espérer une pleine impunité». Cfr. P. Bayle, CPD, § CIII, OD, III, cit., pp. 328 e 329. Sulla somiglianza tra «les fanatiques» e «les poètes», e

La contraddizione in cui precipita la teoria della creazione sostenuta da Eraclito è altrettanto insuperabile. Infatti da un lato si sostiene che dio è «*feu toujours vivant*» e, dall'altro, si afferma che la causa del mondo è l'estinzione di questo fuoco<sup>483</sup>. L'ulteriore argomento eracliteo circa la presunta condensazione di una parte soltanto del fuoco originario non è risolutivo e la conclusione non lascia spazio a dubbi ulteriori: «Il [il sistema di Eraclito] est sujet à ce prodigieux inconvénient qu'on en peut conclure avec la dernière évidence que Dieu est la cause matérielle du monde»<sup>484</sup>. La stessa «nécessité fatale», ovvero l'insieme di *raison* e «*matière répandue par toute la substance de l'Univers, et imprégnée des semences de tous les êtres*», che – secondo Eraclito – avrebbe presieduto alla creazione, non può costituire un presupposto del creazionismo cristiano<sup>485</sup>. Infatti, come Bayle fa notare più volte nelle pagine della *Continuation*, l'«*Athée de raisonnement*» non solo non mette in dubbio l'esistenza d'un principio regolatore, ma è altrettanto disposto a riconoscere che «*l'action de la Nature suit des règles éternelles et immuables qui sont d'une justesse que l'on ne saurait assez admirer*»<sup>486</sup>. Oltre la polemica anti-idolatrìca, il passaggio in questione sembra introdurre il vero oggetto della critica bayliana: ovvero il malebranchismo, referente filosofico privilegiato, all'interno del quale il filosofo di Rotterdam introduce le confutazioni stratoniche. Incapace di risolvere il mistero della creazione e il dilemma delle sostanze, Eraclito scivola inevitabilmente verso un'ontologia “naturalistica”, retta dal postulato secondo cui «*Tout est Dieu [...] et Dieu c'est la forme et la matière de toutes choses*»<sup>487</sup>. Ancora una volta, gli orientamenti dell'anti-creazionismo vengono associati da Bayle alla filosofia spinoziana, assunta come esemplare di ogni metafisica incentrata sull'identificazione della natura con l'essere sostanziale.

Gli argomenti impiegati contro l'ateismo di *raisonnement* innescano la ritorsione stratonica, considerata da Gianfranco Cantelli la tipica argomentazione scettica di Bayle<sup>488</sup>. Il primo motivo che si potrebbe opporre all'ateismo concerne l'ordine e la simmetria del creato, tema imprescindibile del deismo settecentesco. Innanzi alla bellezza e alla regolarità del creato, davanti al perfetto funzionamento delle «*machines des animaux*», è impossibile negare l'esistenza un'intelligenza regolatrice, impegnata a

---

sulla corrispondenza tra la metafisica di Anassagora e le visioni poetiche, cfr. P. Bayle, *Dict.*, art. «Anaxagoras», rem. (F), cit., t. 1, p. 212.

<sup>483</sup> Cfr. P. Bayle, *CPD*, § CV, OD, III, cit., p. 331.

<sup>484</sup> *Ibidem*.

<sup>485</sup> P. Bayle, *CPD*, § CV, OD, III, cit., p. 332.

<sup>486</sup> *Ibidem*.

<sup>487</sup> *Ibidem*.

<sup>488</sup> Cfr. «L'argomento di ritorsione» in G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., pp. 247-265.



perseguire determinati obiettivi. L'argomento sembra definitivo per produrre «la guérison de l'entendement»:

Nos Athéniens que nous supposons dans le système de Straton étaient obligés de dire qu'une nature qui n'avait ni vie, ni sentiment, avait produit tous ces beaux ouvrages, et que sans savoir ce qu'elle faisait, elle y avait mis une symétrie et une subordination, qui paraissent évidemment l'effet d'une intelligence très éclairée, et qui choisit ses fins et ses moyens<sup>489</sup>.

Il passaggio che introduce la prima ritorzione è fondamentale e, per sottolinearne l'importanza, Bayle arriva a utilizzare degli elementi grafici, impiegando sia il corsivo sia i «gros caracteres»<sup>490</sup>. La premessa è legata, come di consueto, alla generalità dell'argomentazione: provando troppo, il tema della perfezione del creato finisce per non provare niente. Attaccati con argomenti apparentemente determinanti, gli atei stratonici dovrebbero essere ridotti al silenzio. Tuttavia, a questo punto, il discorso si rovescia sui sostenitori del creazionismo, e agli «athées de raisonnement» tocca in sorte la “consolazione” di precipitare gli avversari in una spirale di dubbi irrisolvibili. Nessuna filosofia, infatti, può porre il principio primo della creazione al riparo da interrogativi e perplessità. Non possono, ad esempio, farlo gli stoici, che ammettono due principi: «Dieu comme principe actif, la matière comme principe passif»<sup>491</sup>; dio è considerato «un feu éternel et toujours vivant», dunque un insieme di corpuscoli in movimento, poiché questo è lo stato del fuoco<sup>492</sup>. Da questa premessa deriva che ogni ente composto di parti risponde a un «certain arrangement» e ad un «certain degré de mouvement»<sup>493</sup>. La ritorzione stratonica obbliga gli stoici a rendere conto dell'origine di una causa anteriore che ha impresso alla sostanza ignea di dio un determinato ordine e un preciso movimento. Le leggi universali del cosmo, i principi che regolano il perfetto meccanismo, considerati prova dell'esistenza di un'intelligenza trascendente, precedono e vincolano questa libera volontà:

Vous devez donc vous arrêter à cette nature ignée que vous nommez Dieu, et convenir que l'arrangement de ses parties, et leur degré de mouvement n'a été réglé par une cause qui connut ce qu'elle rangeait, ce quelle mouvait. Or comme cet arrangement, et ce degré de mouvement qui n'ont dépendu d'aucune cause intelligente et directrice n'ont pas laissé selon vous de constituer le plus parfait de tous les êtres, et une nature infiniment plus accomplie que le monde: pourquoi voulez-vous que le monde ne soit pas l'ouvrage d'une cause qui agit

---

<sup>489</sup> P. Bayle, CPD, § CVI, OD, III, cit., p. 333.

<sup>490</sup> Ibidem.

<sup>491</sup> P. Bayle, CPD, § CVI, OD, III, cit., p. 334.

<sup>492</sup> Ibidem.

<sup>493</sup> Ibidem.

sans se connaître? De quel droit rejetez vous notre principe de toutes choses sous prétexte que c'est un principe inanimé?<sup>494</sup>

Oltre che per gli stoici, l'argomento stratonico vale anche per i platonici, gli aristotelici e – soprattutto – per i filosofi cristiani. Al di là dei riferimenti ai filosofi antichi, il vero oggetto della critica neo-stratonica appare il malebranchismo, da cui Bayle mutua la centralità delle leggi eterne della natura e del movimento. In realtà, la confutazione si sviluppa come una radicalizzazione del dettato occasionalistico, volta ad attribuire alla materia – in forma di proprietà costitutive – ciò che Malebranche definiva «volontà generali»<sup>495</sup>. Quanti identificano dio con «l'âme ou l'entendement de la matière» non possono evitare la ritorsione, dal momento che ogni anima è composta di parti, «dont chacune avait ses vertus et ses facultés particulières»<sup>496</sup>. La concezione di un dio che informa la materia viene, così, direttamente associata alle prospettive del naturalismo ontologico, a partire dalla sostanziale incapacità di dimostrare la natura del rapporto tra le due sostanze. Abbiamo visto che esiti spinozistici, come risoluzione *e contrario* di una contraddizione, accompagnano spesso le filosofie dualistiche, siano esse di derivazione aristotelica o cartesiana. Ancora una volta, il riferimento a una causa anteriore, cui dio dovrebbe essere subordinato, introduce e sostiene le aporie teologiche:

L'être nécessaire et éternel n'a pas une volonté antécédemment à ses attributs: il a tout aussitôt la puissance, l'entendement et la sagesse que les actes de vouloir. Si donc l'âme du monde était Dieu, elle aurait de toute éternité les vertus dont elle est capable, et elle les aurait sans qu'une autre cause antérieure les eut réglées et distribuées par choix et par direction, ou sans qu'elle même entant qu'intelligence les eut ainsi disposées<sup>497</sup>.

Lo sviluppo della strategia ritorsiva abbandona progressivamente il campo della confutazione delle filosofie pagane, per appuntarsi sull'onto-teologia cristiana, contestata a partire dall'occasionalismo, considerato come il punto più avanzato del suo sviluppo. I presupposti per la completa formulazione delle tesi stratoniche, riguardano i vantaggi derivanti da determinate credenze in rapporto alla stabilità dello stato. La

---

<sup>494</sup> P. Bayle, CPD, § CVI, OD, III, cit., p. 334.

<sup>495</sup> Nel capitolo CVI della *Continuation*, cioè all'inizio del discorso ritorsivo degli atei stratonici, Bayle non menziona direttamente il malebranchismo, limitandosi ad alludere a «tous les philosophes chrétiens». Tuttavia, come nota Gianluca Mori, la filosofia malebranchiana costituisce – secondo il filosofo di Rotterdam – «l'expression la plus élevée de la théologie chrétienne» e, tra le righe dell'argomentazione, non è difficile cogliere la provenienza malebranchiana della «doctrine des voies simples et générales de Dieu». Da queste premesse Mori sviluppa la sua interpretazione volta ad attribuire alla *Continuation* il valore di svolgimento esplicito dell'argomentazione criptica delle *Pensées* e a far emergere il completo rovesciamento del malebranchismo in una forma di ateismo. Sull'argomento si veda G. Mori, *Bayle "philosophe"*, cit., pp. 137-138.

<sup>496</sup> P. Bayle, CPD, § CVI, OD, III, cit., p. 335.

<sup>497</sup> *Ibidem*.

questione costituisce uno dei temi principali delle *Pensées*, nelle cui pagine, com'è noto, Bayle aveva indicato la possibilità di una società di atei, sottraendo i legami del consesso civile all'eterodirezione religiosa. Nella *Continuation* l'argomento viene ripreso mediante la confutazione della tesi bodiniana secondo cui l'ateismo costituirebbe un pericolo maggiore del paganesimo, in rapporto al vivere civile<sup>498</sup>. Bayle sottolinea come Bodin affermi chiaramente che tra due forme di falsità occorre scegliere quella che favorisce la stabilità dei legami sociali. Privati dell'idea di dio, e anche di una falsa idea della divinità, come nel caso dell'idolatria, gli uomini non riconoscerebbero più la funzione dei magistrati, precipitando nell'anarchia. È evidente che Bayle sceglie di muoversi nel quadro della riflessione bodiniana, riferendo le argomentazioni metafisiche alle corrispondenti implicazioni politiche. In questa parte della *Continuation* esiste una perfetta analogia tra caos, «anarchie des corps» e instabilità dell'ordine statale. Secondo i teologi ortodossi, la negazione di una divinità libera e intelligente – o comunque di un insieme di false divinità trascendenti – produrrebbe lo sgretolarsi dei rapporti sociali, attraverso una messa in discussione delle credenze più diffuse in merito ai fondamenti dell'ordine cosmico: confutare il fondamento trascendente del creazionismo ortodosso equivarrebbe a mettere in discussione i fondamenti della vita pubblica. Provvidenza, libera intelligenza, volontà creatrice, principio di garanzia delle leggi universali sono elementi che concorrono a stabilizzare la società.

Contro la prospettiva tradizionale Bayle compie un'ulteriore operazione ritorsiva. Se la concezione d'una materia necessaria ed eterna non può garantire l'eternità del mondo, ancora meno può fare il «système orthodoxe»:

Car dès que vous supposez qu'une Intelligence parfaitement libre et aussi heureuse sans le monde qu'avec le monde, a créé des corps, et les a rangés d'une certaine manière, vous pouvez aussitôt penser que ce n'est que pour un certain tems, que de penser que c'est pour toujours. Son immutabilité ne doit point vous faire juger qu'il conservera éternellement dans le même état les choses qu'elle a produites. Elle les peut déranger cent mille fois, et même les anéantir sans cesser d'être immuable, et sans la moindre ombre d'inconstance. Il suffit qu'elle ait éternellement voulu les différents changements de ses créatures<sup>499</sup>.

La piena affermazione della regolarità del cosmo e delle sue leggi universali comporta l'«eliminazione» di un dio trascendente e creatore del mondo: a ben vedere, infatti, postularne l'esistenza determinerebbe, rispetto alla compatibilità tra *raison* e

---

<sup>498</sup> Cfr. P. Bayle, CPD, § CVIII e CIX, OD, III, cit., pp. 337-338. Rimandiamo, inoltre, a «Les effets de la Religion» in J. Bodin, *Les six livres de la République*, cit., vol. 4, pp. 206-208.

<sup>499</sup> P. Bayle, CPD, § CIX, OD, III, cit., pp. 338-339.

«lois naturelles», una serie di dilemmi insuperabili. Il malebranchismo, quindi, viene acquisito in relazione alla teoria della causalità e al meccanicismo; tuttavia, i termini di quest'acquisizione producono un'incrinatura dell'ortodossia e, anzi, uno sconfinamento in direzione dell'ateismo. La reciproca azione dei corpi, che Malebranche escludeva e i pagani interpretavano erroneamente come qualità costitutiva degli enti, non solo è ammessa dall'ateismo stratonico, ma è ricondotta a un principio di prevalenza, coincidente con la legge del più forte:

Premièrement que l'anarchie des corps ne serait nullement à craindre en cas qu'ils ne fussent soumis qu'à une nature destituée de connaissance; car l'ordre qu'on voit dans le monde s'est maintenu de tout tems jusques à nous, quoi que l'état de la matière soit un combat continuel et à toute outrance. Les corps agissent incessamment les uns sur les autres autant qu'ils peuvent: ils ne suivent que *la loi du plus fort*: point de quartier parmi eux, point de pitié: point de trêve, point de paix proprement dite, l'équilibre de puissance qui suspend les hostilités victorieuses, ne suspend point les efforts de vaincre<sup>500</sup>.

Al tempo stesso, l'«anarchie des corps» è complementare all'ordine “meccanico” e siffatta conformità è fondata in modo assai più rigoroso di quanto non avvenga nell'onto-teologia cristiana, dal momento che la natura, «être nécessaire, éternel et indépendant», non può mai derogare alle leggi eterne e immutabili. Nella concezione stratonica, il caos e il ritorno allo stato primordiale sono *chimères*. La *Continuation* completa l'assunzione critica del malebranchismo, sviluppata nelle *Pensées*, e così Bayle *ritorce* contro la trascendenza divina e i fondamenti creazionistici la concezione meccanicistica sostenuta dall'occasionalismo. Tuttavia, l'ateismo della *Continuation* non procede dai presupposti dello spinozismo e la natura non presenta quei requisiti metafisici, che caratterizzano il dio dell'*Ethica*. La materia, cui alludono gli atei ateniesi, si emancipa dal dogma dell'unità della sostanza: essa è il grande teatro d'uno scontro generale, regolato da leggi universali. In tal lo stratonismo bayliano può configurarsi come uno spinozismo anti-dogmatico, libero da necessità metafisiche<sup>501</sup>. La peculiarità dell'atesimo di Bayle andrebbe così ricercata tanto in una declinazione della filosofia di Spinoza fuori dai vincoli di un impianto metafisico, quanto in una radicalizzazione del malebranchismo, perseguita mediante una serie di ritorsioni.

Riconsiderando la prima parte della *Réponse aux questions d'un provincial* e la dura condanna della «sorcellerie imaginaire», osserviamo che, in Bayle, la critica

---

<sup>500</sup> P. Bayle, CPD, § CIX, OD, III, cit., p. 339; corsivo nostro.

<sup>501</sup> Cfr. G. Mori, *Bayle “philosophe”*, cit., p. 187.

dell'immaginazione potrebbe essere collocata in un quadro teorico segnato da originali forme di confutazione della filosofia occasionalistica: la definizione di «malebranchisme radicalisé», infatti, oltre a interpretare in modo convincente la struttura scettica e anti-teologica della *Continuation*, si adatta anche alla critica della *diablerie*. Abbiamo visto come, mentre nelle *Pensées* l'insistenza sul funzionamento “regolare” del cosmo era associata alle concezioni libertine della *superstition*, a tutto vantaggio di questi secondi orientamenti, nella *Réponse* uno dei principali obiettivi della polemica sia proprio l'apologetica “garantista” di Gabriel Naudé. Eppure il profilo *intollerante*, assunto da Bayle in questa occasione, non è riconducibile alle tradizionali argomentazioni della demonologia, che peraltro lo scettico di Carla ben conosceva. Altri riferimenti e differenti fonti paiono ispirare questa tarda censura della *sorcellerie*. Tra le righe della polemica anti-magica e anti-stregonesca della *Réponse* non si allungano più le ombre del *Malleus maleficarum*: emerge, piuttosto, il chiarore delle *lumières* del razionalismo teologico malebranchiano, al quale, a partire dal 1682, Bayle ricorre in un'ambigua “eterogenesi dei fini”.

La lunga digressione su *magie e sorcellerie* inizia con quel giudizio sullo stato della diffusione delle superstizioni che, in precedenza, abbiamo considerato in palese contrasto con l'attenuarsi della grande caccia seicentesca<sup>502</sup>. Per Bayle, all'inizio del Settecento, le credenze fallaci nella *diablerie* sono profondamente radicate nella fantasia della *populace*. Il giudizio prescinde dall'oggettivo attenuarsi delle pratiche coercitive dei tribunali ecclesiastici e civili, e allude a un fattore “oscuro”, collegato alla stessa fisiologia umana. Questo principio falsificante, che alimenta il diffondersi delle convinzioni superstiziose è «le désordre de l'imagination», capace di determinare la possessione demoniaca. Secondo uno schema argomentativo già applicato nel *Système* di Sedan, Bayle conferma l'accostamento tra effetti dell'immaginazione e stati patologici. È credenza diffusa presso il popolo, infatti, che una malattia possa essere provocata e guarita dai sortilegi o dalle parole di una strega. La “realtà” di certe guarigioni è perfino attendibile, nella misura in cui non è l'*enchantement* a determinare la cessazione del male, bensì «l'empire de l'imagination». Si tratta di un dominio che Bayle non esita a definire *despotique*. Gli effetti d'un eccesso immaginativo, alimentati da timori ancestrali e da passioni alterate, sono capaci di sovvertire il corretto funzionamento dell'organismo:

---

<sup>502</sup> Cfr. P. Bayle, RQP, § XXXIV, I, OD, III, cit., p. 559.

Une imagination alarmée de la crainte d'une sorcellerie peut bouleverser l'économie animale, et produire ces symptômes extravagants qui mettent à bout les médecins les plus experts. Cette même imagination prévenue de la confiance que le charme a été levé, et que la sorcière en donne une *parole positive*, en conséquence de quelques *mots* qu'elle a marmottés sur quelques herbes, etc. arrête le cours du mal. Il était entretenu par les inquiétudes de l'esprit, et par les terreurs paniques de l'âme: il cesse dès qu'on se croit de l'enchantement<sup>503</sup>.

Non è difficile individuare, fin da questi primi passaggi, i riferimenti utilizzati da Bayle. La forza poetica, attribuita alle parole dalla mentalità superstiziosa, richiama la concezione contrattualistica del linguaggio tipica del malebranchismo. Considerata frutto di associazioni convenzionali, la lingua è, per Malebranche, il principale veicolo di diffusione delle superstizioni<sup>504</sup>. L'aneddoto della famiglia di contadini succube delle credenze nella *sorcellerie*, a causa della naturale inclinazione retorica e affabulatoria del capofamiglia, costituisce il più celebre esempio di suggestione immaginativa presente nella *Recherche de la Vérité*. Acquisita da Bayle, l'impostazione in questione determina quella sfiducia nel linguaggio poetico che accompagna la progressiva affermazione dell'autonomia epistemologica della storia come disciplina. Il poeta descritto nelle *Pensées* è una specie di stregone capace di conferire il valore di "realtà" a mondi inesistenti, evocando nel contempo forze oscure. Nella prospettiva bayliana, dunque, la teoria linguistica dell'occasionalismo assume toni più decisi, in rapporto alla progressiva affermazione delle procedure d'indagine storiografica. In relazione all'esame di fatti e testimonianze, la retorica produce un'alterazione per certi versi paragonabile a quella delle dicerie legate alla *diablerie*. Storiografia retoricizzante, poesia "favolosa" e racconti popolari contribuiscono a un'opera di falsificazione, che trova la propria origine in un'immaginazione sovraccitata: come nel *Système*, così nella *Réponse*, l'eccesso d'immaginazione è collegato alla condizione onirica e agli stati patologici. In questo passaggio Bayle allude a diverse fonti, soffermandosi (in nota) sul pensiero occasionalistico: «Voyez principalement le Père Malebranche au 2. livre de *La Recherche de la vérité*, et sur tout au chapitre dernier où il parle des Sorciers et de loup garous»<sup>505</sup>. Rispetto alla *Recherche* la riflessione bayliana si caratterizza per un'immediata accentuazione degli elementi polemici e anti-immaginativi. Dal *Système* alla *Réponse*, passando per le *Pensées* e il *Dictionnaire*, l'intento confutativo sembra prevalere al punto che, in relazione all'immaginazione, è opportuno parlare di una

---

<sup>503</sup> Ibidem.

<sup>504</sup> Cfr. N. Malebranche, *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., p. 371.

<sup>505</sup> P. Bayle, RQP, § XXXIV, rem (i), I, OD, III, cit., p. 560.

“critica” da parte di Bayle, piuttosto che di una “teoria” o di una “fisiologia generale”. In questo senso è possibile spiegare la valutazione pessimistica circa la diffusione delle credenze superstiziose all’inizio del Settecento: riferita all’immaginazione, la *diablerie* è ben più pericolosa di quanto non avvenga nella teoria demonologica. Bayle sembra descrivere un quadro “post-teologico”, in cui il fondamento del convincimento fallace si sposta dall’“esistenza” di Satana agli inganni determinati dal movimento degli spiriti animali. Al contrario di quanto riteneva Pilet de la Ménardière, a proposito dei rischi insiti in una teoria immaginativa della stregoneria, Bayle sembra considerare le illusioni dell’*imagination* assai più nocive delle menzogne alimentate da una religiosità superstiziosa e, più precisamente, sembra giudicare la magia, e il suo sviluppo demoniaco, come il punto di massimo sviluppo della mentalità pagana.

Il potere della suggestione su un malato è facilmente documentabile, al punto che una corretta terapia medica dovrebbe tenerne conto:

La crainte de la mort inspire tant de chagrin, et tant d’inquiétudes à la plupart des malades, quoi qu’ils n’en disent rien, que cela augmente leur mal beaucoup plus que les remèdes ne le diminuent, et fort souvent ce sont là les grands obstacles qui traversent les remèdes. Otez cette cause, donnez au malade une pleine confiance, il aura l’esprit content et ce sera sa guérison<sup>506</sup>.

Una tale forza di persuasione non solo esplica alcuni processi propri della fisiologia umana, ma contribuisce a chiarire determinati aspetti della psicologia religiosa legati, ad esempio, ai miracoli o al potere delle reliquie. Ricondata all’azione dell’immaginazione, la sfera del “miracoloso” si approssima a quella del “prodigioso”, anticipando così la lunga digressione con cui Bayle dimostrerà il permanere delle credenze magiche nel cristianesimo.

Insieme alla malattia, il sogno costituisce l’altro grande campo di dominio dell’immaginazione. Già Malebranche aveva avuto modo di chiarire come, proprio nelle visioni oniriche, i racconti di eventi straordinari accentuassero la profondità delle tracce. La *Réponse* propone la medesima analisi, introducendo una significativa differenza, basata sull’accentuazione della bizzarria dei sogni, giudicati più chimerici delle fantasie degli internati:

Les têtes les plus raisonnables extravaguent en dormant, et forment des chimères le plus bizarres que les fous, que l’on enferme dans les petites maisons. Ces objets des songes paraissent comme présents aux sens

---

<sup>506</sup> Ibidem.

externes: on croit voir des Faunes, et des Satyres, entendre parler un arbre, ou une rivière, etc. D'où vient cela ? De ce que l'action de sens est interrompue, et que l'imagination domine. Il arrivera à proportion la même chose à ceux qui ne dorment pas, si par l'effet de quelque crainte, ou de quelque grande émotion intérieure, les actes de l'imagination ont plus de force que ceux de la vue, et de l'ouïe, etc.<sup>507</sup>

Nel sogno, l'immaginazione esprime tutta la sua intrinseca pericolosità, caratterizzata proprio dal fatto di prevalere per circoscritti periodi di tempo senza compromettere, in modo definitivo, il funzionamento delle altre facoltà. L'attività onirica è comune a tutti gli uomini così come l'azione degli spiriti animali: per questa ragione, nel *Dictionnaire*, Hobbes, che pure aveva negato l'esistenza dei fantasmi, viene presentato come un individuo spaventato dalle apparizioni spettrali. Del resto, anche l'uomo più savio non può dirsi immune agli eccessi immaginativi propri dello stato onirico. Per Bayle il momento del risveglio assume un valore particolare, poiché è allora che l'uomo dovrebbe cogliere quelle relazioni comparative tra immagini e sensazioni, utili a distinguere la realtà dalle visioni. Nella *Recherche* il risveglio è presentato come un momento del processo di elaborazione della credenza fallace: nel racconto del pastore il sogno è uno stadio intermedio tra due parti di un dialogo riguardante gli eventi straordinari "accaduti" durante la notte. In questo momento colui che si risveglia perde la capacità di riferire le visioni notturne alla realtà, finendo per cedere definitivamente all'inganno dell'immaginazione. Per Malebranche questo passaggio non rappresenta un'aggravante, bensì una fase del processo onirico-linguistico da cui scaturiscono le credenze superstiziose intorno alla stregoneria. La posizione dell'Oratoriano, in materia di perseguibilità penale, non cambia in base al fatto che il soggetto, all'ora del risveglio, prenda o meno coscienza che a un livello di percezione "virtuale" ne è subentrato uno "reale". Bayle, all'opposto, individua proprio in questo "ravvedimento" l'elemento discriminante che, quando interviene, esclude la colpa. Chi non cede al "piacere" del sogno e rifiuta di credere agli effetti dell'immaginazione, rigettando le pratiche collegate al Sabba, è da considerarsi innocente: in questo caso, il sogno dovrà ritenersi un inoffensivo prolungamento dei discorsi della sera. Nel caso inverso, ovvero nel caso di coloro che si rifiutano di distinguere tra il sogno e la veglia, perseverando nelle credenze fallaci e reiterando la fantasia come se fosse reale, il giudizio di condanna è inequivocabile:

Mais si elles se plaisent à ce songe, et si le prenant pour une réalité, elles souhaitent de retourner à ces assemblées, et pratiquent les

---

<sup>507</sup> P. Bayle, RQP, § XXXIV, I, OD, III, cit., p. 561.



cérémonies qui sont les préparatifs de ce voyage, elles deviennent aussi criminelles qu'un sorcier, et sont en effet des sorciers d'imagination. Elles sont dignes par conséquent de la peine des sorciers<sup>508</sup>.

L'esempio scelto non è casuale e rimanda inequivocabilmente al testo della *Recherche*. Già in precedenza Bayle ha citato l'opera e ne ha impiegato le formule e il lessico; è dunque difficile pensare che la scena venga riproposta senza tener conto della posizione di Malebranche. Il filosofo di Rotterdam sceglie consapevolmente la via di una confutazione che richiama le modalità dell'argomentare stratonico. La teoria fisiologica, che dovrebbe garantire il superamento della prassi coercitiva e persecutoria, viene rovesciata al punto da diventare fondamento di un nuovo esercizio della forza, non più orientato contro i "veri" stregoni, ma contro coloro che sono incapaci di operare le corrette comparazioni tra sogno e realtà: quindi l'immaginaria famiglia di pastori, cui si fa riferimento nel secondo libro della *Recherche*, per Bayle sarebbe degna del «dernier supplice». Si può essere ingannati da un'eloquenza naturale o dal movimento degli spiriti animali durante il sonno, ma se, al risveglio, si permane nell'inganno, il fatto indica una precisa intenzione "maliziosa" e un distacco dalla disposizione di fondo, che mantiene una convivenza sostenibile. Nella *Réponse* la misura per accertare la responsabilità penale non coincide con le convinzioni di colui che giudica, ma con quelle di chi è giudicato. Se anche non credesse alla stregoneria, un giudice sarebbe obbligato a valutare sulla base delle convinzioni e della fede degli incriminati. Si tratta di una singolare concezione della procedura penale, che trasforma la funzione del giudizio in un'inconsueta valutazione della coerenza di un imputato in rapporto a un personale ordine di principi:

Tout de même dans une cause de sorcellerie, il [il giudice] n'aurait point de consulter son propre système, mais celui des accusés, et s'il les eut trouvés coupables, il aurait du qualifier leur état par rapport à leur principes, et non par rapport aux siens<sup>509</sup>.

La debolezza della ragione, che nelle *Pensées* e nel *Commentaire philosophique* è considerata presupposto per postulare i diritti della coscienza errante, non è riconosciuta allorché soggiace ai poteri della «force de l'imagination». Secondo Bayle la stregoneria immaginaria presuppone una scelta, mentre per Malebranche queste credenze sono interamente giustificabili, in quanto risultano da "inganni" subiti da soggetti sprovveduti, e quindi incolpevoli. Così la medicina, la ricerca del "vero", le stesse

---

<sup>508</sup> P. Bayle, RQP, § XXXV, I, OD, III, cit., p. 563.

<sup>509</sup> Ibidem.

garanzie giudiziarie diventano i rimedi da contrapporre alla diffusione del male. L'obiettivo bayliano, all'inverso, sembra quello di dimostrare come né il malebranchismo né lo spinozismo possano costituire un solido fondamento per la tolleranza. L'occasionalismo, infatti, non rende conto della transitorietà dell'inganno immaginativo, utilizzando la follia come impropria giustificazione di ciò che, dopo essersi presentato nella forma della visione, finisce per diventare una convinzione a tutti gli effetti. D'altra parte, neppure gli spinozisti possono, sulla base dei loro presupposti ontologici, giustificare un convincimento che, dal punto di vista di un imputato, implica comunque una negazione dei principi della fede. Bayle, dunque, sostiene che la «sorcellerie imaginaire» equivale alla blasfemia e che nessun collegio giudicante – nemmeno un tribunale composto da filosofi occasionalisti o spinozisti – sarebbe in condizione di negare la colpa degli stregoni d'immaginazione. Come esempio di disposizione anti-repressiva, Bayle menziona in primo luogo Nicolas Claude de Peiresc e il suo lavoro di documentazione sulla vicenda di Louis Gaufridy<sup>510</sup>. I risultati, cui perviene l'analisi della testimonianza, costituiscono un clamoroso caso di processo alle intenzioni, nel quale l'accertata estraneità a pratiche magico-stregonesche vale meno del sospetto circa i reconditi convincimenti dello sfortunato prete marsigliese:

Il [Nicolas Claude de Peiresc] entra dans le sentiment vulgaire tout de son long, mais quelque tems après il vint à douter que ce prêtre eut été coupable d'une magie réelle; néanmoins il soutint toujours la justice de l'arrêt, parce qu'il crut que la *seule volonté* d'être magicien rendait punissable ce prêtre-là. Il disait que la *seule volonté* d'aller au Sabbat, et le soin de s'y préparer était un crime punissable<sup>511</sup>.

Il silenzio di Gassendi sui riscontri di de Peiresc viene interpretato come un'altra, dubbia conferma della bontà della tesi in questione, che sembra ripristinare, pur in un contesto del tutto differente, la “cultura” del sospetto propria delle pratiche inquisitorie. Tuttavia, a sostegno di quest'ambigua argomentazione, che trasforma il perdurare di un inganno immaginativo in un esplicito atto di volontà, Bayle si spinge fino a citare Malebranche, palesando una palese scorrettezza nella modalità di estrapolazione dal testo della *Recherche*:

Je me veux encore fortifier de l'autorité du Père Malebranche. *Il est sans doute*, dit-il, *que le vrai sorciers méritent la mort, et que ceux même qui ne le font que par imagination ne doivent pas être regardés comme innocents, puisque pour l'ordinaire ces derniers ne sont tels, que parce qu'ils sont dans la disposition du cœur d'aller au sabbat, et*

---

<sup>510</sup> Sulla vicenda di Louis Gaufridy rimandiamo a R. Mandrou, *Magistrati e streghe*, cit., pp. 260-265.

<sup>511</sup> P. Bayle, RQP, § XXXV, I, OD, III, cit., p. 564; corsivi nostri.

*qu'ils se sont frottés de quelques drogue pour venir à bout de leur malheureux dessein*<sup>512</sup>.

Bayle qui travisa volontariamente il pensiero malebranchiano, dal momento che, collocata nel contesto della *Recherche*, la frase in questione assume un altro significato. In primo luogo, perché Malebranche afferma la necessità di fermare i roghi e impiegare, nei confronti dei «sorciers d'imagination», il trattamento riservato ai folli: l'intervento della medicina, infatti, è sufficiente, secondo l'Oratoriano, per correggere gli errori provocati dall'immaginazione; inoltre perché, nella *Recherche*, viene raccomandata una precisa diversificazione degli interventi giudiziari, che in realtà conferma la necessità di sospendere le condanne per stregoneria<sup>513</sup>. Le omissioni non si limitano a una citazione non corretta e la reticenza si prospetta come deliberata. Malebranche, infatti, aveva già affrontato e risolto l'obiezione sollevata nella *Réponse* a proposito dell'impossibilità di sottrarsi alla «sorcellerie imaginaire». C'è un preciso motivo in virtù del quale le credenze *sabbatiques* si radicano nella mente umana, inibendo la capacità di discernere il sogno dalla realtà. Secondo la teoria fisiologica dell'occasionalismo, ciò che impedisce di confondere una visione onirica con il "reale" è la possibilità di «lier nos songes avec les choses que nous avons faites pendant la veille»<sup>514</sup>. Nel caso delle streghe d'immaginazione questo procedimento è impedito perché le visioni notturne legate al Sabba non trovano alcun termine di paragone nella realtà. È l'impossibilità di costruire associazioni comparative, determinata dall'assenza di uno dei due termini della relazione, a rendere giustificabile l'inganno della stregoneria immaginaria. La conclusione di Malebranche si mantiene conforme alle indicazioni anti-persecutorie contenute nel secondo libro della *Recherche*: «Ainsi il est moralement impossible de les détromper par ce moyen là»<sup>515</sup>. Neppure è possibile, in questo caso, appellarsi alle leggi universali dell'ordine naturale, poiché la straordinarietà del Sabba costituisce un momento antitetico rispetto all'Ordine, o comunque si auto-costituisce come tale. Questo tipo d'inganno, dunque, è particolarmente frequente e difficile da fuggire: «Il suffit donc pour les tromper, que les idées des choses du sabbat soient vive set effrayantes: ce qui ne peut manquer, si on considère qu'elles représentent des choses nouvelles et extraordinaires»<sup>516</sup>.

---

<sup>512</sup> Ibidem. Si veda anche N. Malebranche, *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., p. 373.

<sup>513</sup> Cfr. N. Malebranche, *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., pp. 373-374.

<sup>514</sup> N. Malebranche, *Recherche*, II, III, VI, § I, OD, I, cit., p. 375.

<sup>515</sup> Ibidem.

<sup>516</sup> Ibidem.

Questo motivo è ignorato da Bayle che pure, nel *Système*, aveva parlato della comparazione tra sensazioni e rappresentazioni immaginative come del processo che permette di salvaguardare le corrette distinzioni. Un impiego così spregiudicato del testo malebranchiano, da parte del sostenitore del procedimento “critico” nell’esame dei vari orientamenti filosofici, non può che destare stupore: soprattutto in considerazione del fatto che la “scorretta” presentazione delle tesi di Malebranche mal si concilia con l’idea di tolleranza sostenuta da Bayle. Le indicazioni della *Réponse* in materia di *diablerie* paiono, infatti, difficilmente associabili alle argomentazioni critiche del *Dictionnaire* e alle indicazioni esposte, nel 1686, con la pubblicazione del *Commentaire philosophique*.

Individuando nella *Réponse* la presenza di quegli elementi di argomentazione ritorsiva, che troveranno piena espressione nella *Continuation*, abbiamo già indicato la natura strumentale, tattica, dell’ambigua confutazione della teoria malebranchiana della «sorcellerie imaginaire». A distanza di pochi capitoli dalla sconcertante richiesta della pena capitale per i creduli, Bayle corregge il tiro uniformandosi alle prescrizioni “lassiste” di Malebranche. Da questo punto di vista, il capitolo XXXIX della *Réponse* ripristina una perfetta aderenza alle raccomandazioni malebranchiane e, proprio in questo luogo dell’opera, Bayle completa la citazione dalla *Recherche*, riportando le soluzioni anti-persecutorie proposte dall’Oratoriano:

Voilà, je crois, les principaux inconvénients des procès de sorcellerie. On y fait périr beaucoup d’innocents, et par le supplice même des coupables on fortifie la crédulité populaire, qui est la source du désordre. L’importance dans cette affaire serait de persuader aux peuples que le sorciers ne peuvent rien, et que l’on doit se moquer de leurs paroles enchantées, etc. Si l’on établissait bien cette foi dans une province, vingt ans suffiraient à faire cesser tout le crédit des sorciers. Le mépris se désarmerait, ils n’auraient plus d’occasion de se faire craindre; l’imagination de ceux à qui ils voudraient nuire, ne seconderait plus leurs méchants desseins<sup>517</sup>.

L’Olanda è menzionata come esempio di un ordinamento capace, attraverso una pratica anti-inquisitoria, di estinguere la credulità nella *sorcellerie*. La stessa soluzione terapeutica è indicata come utile alternativa al castigo e «les gens soupçonnés d’être sorciers» raccomandate alle cure dei medici del corpo e dell’anima<sup>518</sup>. Improvvisamente

---

<sup>517</sup> Cfr. P. Bayle, RQP, § XXXIX, I, OD, III, cit., p. 577.

<sup>518</sup> Alle due specie di medici sono attribuiti ruoli e funzioni differenti, ma complementari al fine di guarire ciò che – al contrario di quanto avviene in precedenza – è ora rappresentato come malattia: «Ceux-là tacheraient de dissiper par quelques potions l’humeur noire, qui excite les songes sabbatiques: ceux-ci représenteraient l’abomination qui se trouve dans la volonté d’assister à ces spectacles nocturnes, ou l’on s’imagine que l’on adore le Diable, qu’il connaît charnellement les sorciers, et que les esprits succubes, et

l'errore immaginativo cessa di essere assimilato al peccato di blasfemia e gli effetti del potere dell'immaginazione vengono, così, ricondotti alla condizione di una patologia da curare. La posizione "garantista" è ora sostenuta da un lungo elenco di giuristi e filosofi favorevoli al superamento della caccia anti-stregonica, tra i quali figura Montaigne, «qui dans sa manière sceptique fait connaître clairement, qu'il voudrait qu'on leur ordonnât de l'ellébore plutôt que de la ciguë»<sup>519</sup>. Bayle si spinge sino a denunciare le storture dei processi istruiti contro le presunte streghe, e si augura che i sovrani, risoluti a non abolire il reato di stregoneria, introducano almeno riforme migliorative nei codici e nelle procedure:

Si les Souverains ne veulent pas interdire aux Magistrats la connaissance de ce crime, il faudrait pour le moins qu'ils fissent faire un nouveau code là-dessus, et qu'ils ne la commissent qu'à des Juges éclairés, intègres, et vides de toute préoccupation. Il faudrait abolir plusieurs manières de preuve qui n'ont rien de convaincant, et qui sont très propres à opprimer l'innocence. Il faudrait de plus, s'il était possible, couper chemin à l'avidité qu'on a de profiter des confiscations, et à cent autres désordres que la malice de ceux qui accusent, et l'ignorance, la prévention, la cupidité de ceux qui jugent, ont introduits<sup>520</sup>.

È evidente la distanza rispetto alle posizioni intransigenti assunte all'inizio della digressione sulla magia. Il problema non riguarda più l'applicazione della pena capitale a ogni forma di stregoneria, bensì la valutazione critica dell'opportunità della punizione stessa: «Il est sur qu'il y a des cases où l'on examine ces deux choses, 1. Ces gens-là méritent-ils d'être punis? 2. Faut-il les punir?»<sup>521</sup>

Tuttavia, né la natura strumentale della polemica anti-immaginativa, né il repentino ribaltamento di prospettiva rendono conto dell'attacco, radicale e argomentato, rivolto in precedenza contro la «sorcellerie d'imagination». Abbiamo visto, peraltro, come la diffidenza di Bayle nei riguardi degli errori immaginativi si mantenga costante, costituendo un orientamento stabile nello sviluppo di un pensiero caratteristicamente mobile e metamorfico. Dunque, il problema dell'assimilazione della «sorcellerie imaginaire» a quella «véritable» e della conseguente richiesta del «dernier supplice» rimane una questione aperta: a questo punto, infatti, sarebbe lecito aspettarsi una completa condivisione della prospettiva malebranchiana e una giustificazione

---

les esprits incubes commettent avec les homes, et avec les femmes, toutes sortes d'impuretés», P. Bayle, RQP, § XXXIX, I, OD, III, cit., pp. 577-578.

<sup>519</sup> P. Bayle, RQP, § XXXIX, I, OD, III, cit., p. 578.

<sup>520</sup> Ibidem.

<sup>521</sup> P. Bayle, RQP, § XXXIX, I, OD, III, cit., p. 577.

dell'«*erreur d'imagination*», a partire dai diritti della coscienza errante individuati nel *Commentaire philosophique*.

I problemi connessi alla definizione dei diritti della coscienza errante, che caratterizzano il *Commentaire* si ripropongono invece nella *Réponse*, ove è ripresa la consueta sequenza argomentativa finalizzata a radicalizzare il malebranchismo per negarne le indicazioni “garantiste” e anti-persecutorie. La storiografia filosofica è concorde nell’attestare, pur con toni e accenti differenti, la presenza di motivi malebranchiani nel testo del 1686<sup>522</sup>. Il *Commentaire*, infatti, si apre con una convinta adesione alle indicazioni della teologia razionalistica, volta a dimostrare come l’uomo persegua costantemente l’obiettivo di sottoporre le verità scritturali alla «*jurisdiction de la lumière naturelle, et des principes Métaphysiques*»<sup>523</sup>. L’errore del socinanesimo non è di merito, ma concerne piuttosto la portata dell’esame razionale, che nel caso dell’eresia in questione si spinge troppo oltre, arrivando a negare i dogmi della Trinità e dell’Incarnazione. Pur riconoscendo la radicalità delle procedure critiche applicate dai sociniani, Bayle – o meglio John Fox de Bruggs, autore pseudonimo dell’opera – conferma la centralità della *raison* e la necessità di riferire i dogmi alla sua autorità:

Ainsi tous les théologiens, de quelque parti qu’ils soient, après avoir relevé tant qu’il leur a plu la révélation, le mérite de la foi, et la profondeur des mystères, viennent faire hommage de tout cela aux pieds du trône de la Raison, et ils reconnaissent, quoi qu’ils ne le disent pas en autant de mots (mais leur conduite est un langage assez expressif et éloquent) que le tribunal suprême et qui juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui nous est proposé, est la Raison parlant par les axiomes de la lumière naturelle, ou de la Métaphysique<sup>524</sup>.

Questo razionalismo, che a differenza delle posizioni sociniane può limitarsi davanti alle verità speculative, ha valore assoluto per quanto riguarda i costumi e le verità

---

<sup>522</sup> Per quanto centri la sua analisi sull’utilizzo della teologia giansenista nell’argomentazione del *Commentaire*, Gianfranco Cantelli sottolinea come i riferimenti del Bayle controversista rimangano quelli impiegati nelle *Pensées diverses*. La definizione dell’idea di tolleranza presuppone, dunque, «il rigoroso razionalismo del padre Malebranche». L’assenza di espliciti riferimenti all’occasionalismo è interpretata a partire dall’identità fittizia che Bayle sceglie di assumere: ovvero dal punto di vista di quel John Fox de Bruggs che rappresenta l’immaginario estensore del libello. Nei panni di un inglese protestante, Bayle non può ostentare un’approfondita conoscenza della teologia protestante, senza – peraltro – tradire la stretta relazione tra il trattato sulle comete e il *Commentaire*. Tuttavia, benché ostenti l’influenza di un «coraggioso socinanesimo», velato da «certi motivi tradizionali del neoplatonismo», John Bruggs finisce per proporre una nozione dei legami tra dio e creato molto simile alle tesi occasionalistiche (G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, cit., pp. 117-129). Gianluca Mori accentua gli influssi malebranchiani nella composizione del *Commentaire*, individuando «le fondement de ce “commentaire d’un nouveau genre”» nei principi di un razionalismo morale che richiama direttamente la filosofia occasionalistica. (G. Mori, *Bayle “philosophe”*, cit., p. 278.

<sup>523</sup> P. Bayle, *Commentaire philosophique* (da ora CP), § I, I, OD, II, cit., p. 367.

<sup>524</sup> P. Bayle, CP, § I, I, OD, II, cit., p. 368.

morali. Questa verità, «lumière vive et distincte qui éclaire tous les hommes», è malebranchianamente percepita nella «vision de Dieu»: essa coincide con «Dieu lui-même, la Vérité essentielle et substantielle, qui nous éclaire alors très immédiatement»<sup>525</sup>. Il tema della debolezza della natura umana è ben presente nel *Commentaire*, all'originale incrocio – come sottolinea Gianfranco Cantelli – tra i motivi del pessimismo giansenistico e i temi della teologia occasionalistica. Proprio all'inizio dell'opera, la questione dell'unione tra anima e corpo è evocata come presupposto per dimostrare l'evidenza d'un criterio morale universale che permane nell'uomo, nonostante che da molti fattori egli sia spinto verso la fallacia della corporeità. Posta al di sopra di ogni costume o usanza particolari, questo “lume naturale” rappresenta la misura universale del vero nel campo della ragion pratica:

Je le répète encore une fois; à Dieu ne plaise que je veuille étendre ce principe autant que font les Sociniens; mais s'il peut avoir certaines limitations à l'égard des vérités spéculatives, je ne pense pas qu'il en doive avoir aucune à l'égard des principes pratiques et généraux, qui se rapportent au mœurs. Je veux dire, que sans exception, il faut soumettre les lois morales à cette idée naturelle d'équité, qui, aussi bien que la lumière Métaphysique, illumine tout homme venant au monde<sup>526</sup>.

Questo malebranchismo, che non si presenta come tale a causa delle particolari implicazioni legate alla strategia dissimulativa bayliana, sembra ancora una volta un pensiero *radicalisé*, che allude al socinanesimo a dispetto delle frequenti assicurazioni in senso contrario, tanto opportune quanto poco sincere. Quali siano i limiti, che dovrebbero assicurare la conformità delle verità religiose all'esigenza di raginevolezza, rimane, infatti, un problema insoluto, dal momento che Bayle teorizza la piena subordinazione dei precetti scritturali alle «lumières évidents de la Raison». Nel *Commentaire* la stessa autenticità delle scritture sembra subordinata alla sfera di una vera e propria “rivelazione naturale”:

C'est par cette lumière primitive et Métaphysique qu'on a pénétré le véritable sens d'une infinité de passages de l'Écriture, qui étant pris selon le sens littéral et populaire des paroles, nous auraient jetés dans le plus basses idées de la Divinité qui se puissent concevoir<sup>527</sup>.

---

<sup>525</sup> Ibidem.

<sup>526</sup> Ibidem.

<sup>527</sup> Ibidem. Gianni Paganini rimarca l'importanza di questa «révélation naturelle», cui non deve opporsi alcuna «rivelazione straordinaria» che pervertirebbe la conoscenza umana, tanto nel suo uso teoretico, quanto nel suo significato pratico e finanche religioso, trascinando «tutte le conseguenze umane e anche la rivelazione divina nel pirronismo più detestabile». Cfr. G. Paganini, *Analisi della fede*, cit., p. 56.

Per quanto radicale nei toni e ambiguo nelle implicazioni, siffatto razionalismo morale, difficilmente riferibile ai successivi sviluppi fideistici del pensiero bayliano, non costituisce il principale problema legato all'idea di tolleranza. Ben prima di una presunta evoluzione dal malebranchismo al fideismo, alcune complesse questioni affiorano già nel *Commentaire*. Infatti l'ottimismo razionalista, espresso all'inizio dell'opera mediante molteplici riferimenti all'universalità della «lumièrè naturelle», cede a una cruda descrizione della debolezza della natura umana, in cui riecheggiano i motivi della teologia giansenista. L'esame delle Scritture, infatti, può determinare la convergenza di tutte le confessioni su principi generali prossimi ai postulati di un certo universalismo morale, ma non determina convergenza sulle verità teologiche, ridotte al rango di semplici verità di fatto:

Je ne crois pas qu'on ait raison de dire, que ceux qui ne trouvent pas dans l'Écriture tels ou tels dogmes, sont frappés d'un aveuglement volontaire, et corrompus par la haine qu'ils ont conçue pour ces dogmes, et que c'est la raison pourquoi ils examinent sans se détromper les raisons de leur adversaires, et l'Écriture elle-même. [...] Nous convenons tous qu'il faut vivre chastement, sobrement, aimer Dieu, renoncer à la vengeance, pardonner à nos ennemis, leur faire du bien, être charitable<sup>528</sup>.

Le tesi del giansenismo, in merito alla debolezza naturale dell'uomo, determinano nel *Commentaire* soluzioni imprevedute. Infatti, laddove i teologi di Port-Royal insistono sulla corruzione della volontà, accentuandone l'inclinazione all'errore e al peccato, Bayle giustifica pienamente la relatività degli orientamenti dottrinali, rifiutandosi d'imputarla alla depravazione umana. Tuttavia, Bayle individua un'importante eccezione nell'applicazione di queste argomentazioni tolleranti: debbono essere ricondotte al pervertimento della volontà solo quelle dottrine che generano bramosia o sviluppano «les inclinations charnelles»<sup>529</sup>. In questo caso, l'errore diventa peccato. Il *Commentaire*, inoltre, offre la versione “rovesciata” del principio che, nella *Réponse*, è utilizzato per “vincolare” i filosofi spinozisti e, in generale, gli scettici in materia di *diablerie*, a un atteggiamento repressivo. Nelle persecuzioni religiose si è soliti

---

<sup>528</sup> P. Bayle, CP, § X, II, OD, II, cit., p. 439. Per Élisabeth Labrousse questo «subjectivisme religieux sans réserve» va iscritto nel campo del «protestantisme libéral», in quanto va considerato come sviluppo di una delle possibili implicazioni del principio del sacerdozio universale. È interessante notare come, in questa prospettiva, il “resto” di oggettività, che permane dopo la riduzione dei dogmi a verità di fatto, sia associato a un'idea di “ortodossia”, ritenuta «notion formelle d'un impératif d'obéissance à la conscience, catégorique et absolu». Come vedremo più avanti la «sorcellerie imaginaire», in quanto negazione del valore assoluto e imperativo di questa «coscienza», si presenterà come la forma più pericolosa dell'eresia, come l'eresia non giustificabile. Sul problema della libertà di coscienza, rimandiamo a É. Labrousse, *Hétérodoxie et rigorisme*, cit., pp. 544-591, riguardo al radicale individualismo religioso di Bayle p. 576.

<sup>529</sup> Ibidem.



contestare agli avversari il delitto di blasfemia; tuttavia, perché un imputato sia riconosciuto blasfemo è necessario che egli pecchi «selon sa propre doctrine» e non secondo le convinzioni dei giudici: dunque, non è sufficiente che un sociniano neghi il dogma della Trinità perché sia riconosciuto colpevole. La sua confessione d'appartenenza, infatti, presuppone la negazione del dogma in questione:

Mais qu'un Chrétien qui ne croit pas la Trinité, et qui est persuadé es fa *fausse conscience*, qu'il ne peut pas avoir trois Personnes dont chacune soit Dieu, sans qu'il y ait trois Dieux, dise et soutienne que le Dieu des Catholiques et des Protestants est un faux Dieux, un Dieu contradictoire, etc. ce n'est pas blasphémer à son égard, puis qu'il ne dit rien contre la Divinité qu'il reconnaît, mai contre une autre qu'il ne connaît pas<sup>530</sup>.

L'argomentazione è l'esatto rovescio del motivo impiegato nella *Réponse*, allorché Bayle afferma che le convinzioni scettiche di un giudice, impegnato in un processo per *sorcellerie*, non devono impedirgli di valutare la colpevolezza dell'accusato. Ciò che in un caso appare come legittimo principio di tolleranza, si trasforma nell'altro nella coincidenza d'intenzione peccaminosa e colpa.

Tuttavia, il problema è più complesso e riguarda ciò che ha diritto a rientrare nelle prerogative della «fausse conscience» e ciò che, invece, risulta una violazione dei principi della coscienza stessa. A questo punto, risulta evidente come, nel *Commentaire*, la parola «conscience» sia impiegata in due diverse accezioni: in prima istanza, essa è riferita a una legge eterna che precede le norme positive dei culti; nel secondo caso, può essere «la plus erronée», indicando il fallace terreno su cui agiscono i pregiudizi, i condizionamenti sociali, le influenze dell'educazione e i molteplici fattori che causano l'errore<sup>531</sup>. Secondo alcuni interpreti, la compresenza di questi due riferimenti concettuali va ricondotta al fatto che Bayle oscillerebbe tra una coscienza intesa come “deposito” di leggi universali e una coscienza cartesianamente «neutra», cioè priva di determinazioni morali<sup>532</sup>. Se Malebranche è considerato il primo filosofo di lingua francese ad aver utilizzato il termine con questa doppia valenza semantica, è in Bayle

---

<sup>530</sup> P. Bayle, CP, § VII, II, OD, II, cit., p. 421; corsivo nostro.

<sup>531</sup> Cfr. G. Mori, *Bayle “philosophe”*, cit., pp. 295-304. Sull'impiego della parola «conscience» in riferimento alle «lumières naturelles» si veda P. Bayle, CP, § V, I, OD, II, p. 379.

<sup>532</sup> Il tema della polisemia della parola «conscience» nel vocabolario malebranchiano è ampiamente trattato da Catherine Glyn Davies, che rileva come l'Oratoriano si riferisca tanto alla «connaissance pour conscience» delle idee nella visione di dio, quanto a una coscienza intesa come *sentiment*, ovvero come «a private, internal perception» o come «a [...]inferior kind of awarness». Cfr. al riguardo C. G. Davies, *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, Oxford, University of Oxford, 1990, in particolare su Malebranche le pp. 14-21 e 41-42.

che il conflitto tra i due significati si manifesta più chiaramente<sup>533</sup>. Nella *Recherche de la vérité* la stregoneria immaginaria è collocata nella sfera della «fausse conscience» e l'errore d'immaginazione, anche quando volge verso la *diablerie*, è annoverato tra le cause che falsificano la conoscenza e distolgono l'uomo dal vero: si tratta di una "credenza" che è puro effetto di *credulità*, che quindi non coinvolge la volontà e, di conseguenza, non è assimilabile al peccato. Malebranche pone la «sorcellerie imaginaire» oltre il nesso errore-peccato che, al contrario, comprende il paganesimo e le filosofie che ne «sublimano» la mentalità.

Il malebranchismo *radicalisé* di Bayle e l'applicazione di un'argomentazione vagamente ritorsiva esprimono il rifiuto di ridurre l'inganno immaginativo di matrice sabbatica al campo della coscienza errante. Queste illusioni, infatti, non mettono in discussione le verità di fatto, al cui ambito il filosofo di Rotterdam riduce le diatribe teologiche e le questioni dogmatiche: esse, al contrario, minano i principi della legge morale. Innanzi a siffatta violazione, la scelta volontaria, presupposta dalla «sorcellerie véritable», e l'abbaglio provocato dai sogni *sabbatiques* o dal movimento degli spiriti animali sono equivalenti. Al momento del risveglio, l'uomo ha l'*obbligo* di ripristinare i corretti legami tra stati onirici ed enti reali: perché la coscienza può indugiare innanzi al dogma della Transustanziazione e – perfino – davanti a quello della Trinità, ma non può disconoscere «le trone de la Raison». Nessuna forza, nemmeno quella dell'immaginazione, deve minacciare «la lumiere vive et distincte»:

Les tolérants le plus outrés ne peuvent rien dire en faveur d'un tel sorcier, impie jusqu'au plus haut comble matériellement et formellement, au lieu que les hérétiques les plus impies matériellement, ne sont pas même hétérodoxes formellement; je veux dire qu'ils ne croient pas s'écarter de la vérité le moins du monde, et qu'ils ne soutiennent leurs hérésies, que parce qu'elles leur paraissent véritables. Ils suivent les lumières de leur conscience, et voilà pourquoi les tolérants disent qu'on ne doit pas le punir. Mais *les sorciers pêchent contre leur conscience*; ils renoncent volontairement et sciemment au service du vrai Dieu, et s'enrôlent dans le service du plus méchant de tous les êtres qu'ils reconnaissent pour tel<sup>534</sup>.

Se la teologia tradizionale non ha voluto, e saputo, garantire la tolleranza dei creduli, scivolati nelle illusioni immaginative, ancora meno possono fare l'occasionalismo e lo spinozismo, a dispetto delle loro acquisizioni anti-persecutorie. Questo argomento, che afferma la validità delle norme universali della "ragion pratica" e si oppone ad ogni

---

<sup>533</sup> Ancora sull'«ambivalence du mot "conscience"» rimandiamo a G. Mori, *Bayle "philosophe"*, cit., pp. 297-301.

<sup>534</sup> P. Bayle, RQP, § XXXV, I, OD, III, cit., pp. 562-563; corsivo nostro.

concessione alla conoscenza oscura e confusa dei propri atti, rientra nella radicalizzazione confutativa del dettato malebranchiano e anticipa gli svolgimenti ritorsivi della *Continuation*.

L'«*erreur d'imagination*», quindi, non è un errore della coscienza, bensì è un errore *contro* la coscienza; o meglio: è l'errore consumato dalla coscienza, soggettiva e fallace contro la coscienza divinizzata, eletta nella «*vision de Dieu*» al rango di assoluto, sulla quale è fondato quel razionalismo morale che costituisce uno dei lasciti più rilevanti trasmessi da Pierre Bayle alla successiva generazione dei *philosophes*<sup>535</sup>.

---

<sup>535</sup> A proposito della vittoria della ragione, attribuibile all'azione delle correnti razionaliste, scettiche e libertine, Anna Foa fa riferimento al «prezzo molto alto da pagare» per questo successo, «in termini di distacco tra cultura delle *élites* e cultura popolare, in termini d'incomprensione della “superstizione” popolare da parate del razionalismo delle nuove *élites*, in termini, infine, di rifiuto e di disprezzo del mondo delle vittime ancor più di quello dei persecutori». Cfr. A. Foa, *Ateismo e magia*, cit., pp. 50-51.

## Bibliografia

### Opere di Pierre Bayle

*Œuvres diverses de M<sup>r</sup> Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*, La Haye, P. Husson *et al.*, 1727-1731, 4 vol.

*Œuvres diverses de M<sup>r</sup> Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*, La Haye [Trévoux], Compagnie des Libraires, 1737, 4 vol.

BAYLE P., *Œuvres diverses*, a cura di E. Labrousse, Hildesheim, G. Olms, 1964-1990, 9 vol. [rist. dell'edizione 1727-1731]

*Dictionnaire historique et critique, par Monsieur Bayle*, Rotterdam, R. Leers, 1697, 4 t. in 2 vol.

*Dictionnaire historique et critique, par Monsieur Bayle*, Seconda edizione, rivista e corretta dall'autore, con aggiunta di articoli ed *Eclaircissements*, Rotterdam, R. Leers, 1702, 3 vol.

*Dictionnaire historique et critique, par Monsieur Bayle*, Terza edizione, Rotterdam [Genève, Fabri et Barrilot], 1715, 3 vol.

*Dictionnaire historique et critique, par M<sup>r</sup> Pierre Bayle*, Terza edizione, Rotterdam, M. Böhm, 1720, 4 vol.

*Dictionnaire historique et critique, par M<sup>r</sup> Pierre Bayle*, Quarta edizione, Amsterdam, P. Brunel *et al.*, 1730, 4 vol.

*Dictionnaire historique et critique, par M<sup>r</sup> Pierre Bayle*, Quinta edizione, Amsterdam [Trévoux], Compagnie des Libraires, 1734, 5 vol.

*Dictionnaire historique et critique, par M<sup>r</sup> Pierre Bayle*, Quinta edizione, Bâle, J.-L. Brandmuller, 1738, 4 vol.

*Dictionnaire historique et critique, par M<sup>r</sup> Pierre Bayle*, Quinta edizione, Amsterdam, P. Brunel *et al.*, 1740, 4 vol.

*Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, Nuova edizione, Paris, Desoer, 1820, 16 vol. [rist. Genève, Slatkine, 1969]

*Dictionnaire historique et critique*, Genève, Slatkine, 1995, 4 vol.

*Pensieri sulla cometa e Dizionario storico e critico*, a cura di G. P. Brega, Milano, Feltrinelli, 1957.

*Ce que c'est la France toute catholique*, a cura di É. Labrousse, Paris, Vrin, 1973.

*Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976.

*Pensieri sulla cometa*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1979.

*Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*, a cura di E. Labrousse, Hildesheim, G. Olms, 1982, 2 vol. suppl.

*Pensées diverses sur la comète*, a cura di P. Rétat, Paris, Nizet, 1984, 2 vol.

*Progetto di un Dizionario critico*, a cura di L. Bianchi, Napoli, Bibliopolis, 1987.

*Pierre Bayle. Pour une histoire critique de la philosophie*, a cura di J.-M. Gros, selezione antologica di articoli del *Dictionnaire*, Paris, Champion, 2001.

*Supplement du Commentaire philosophique*, a cura di M. Pécharman, in AA. VV., *Les Fondements philosophiques de la tolérance*, t. III, Paris, PUF, 2002.

*Pensées sur l'athéisme*, a cura di J. Bloch, selezione antologica di brani tratti dalle *Pensées diverses sur la comète*, dall'*Addition aux Pensées diverses*, dalla *Continuation des Pensées diverses* e dalla *Réponse aux questions d'un provincial*, Paris, Desjonquères, 2004.

*Correspondance de Pierre Bayle*, a cura di E. Labrousse, A. McKenna *et al.*, Oxford, Voltaire Foundation, t. I: 1662-1674, 1999; t. II: novembre 1674 – novembre 1677, 2001; t. III: gennaio 1678 – 1683, 2004; t. IV: gennaio – giugno 1684, 2005 (4 vol.).

## Fonti

ARNAULD A. e NICOLE P., *La logique ou l'art de penser*, Paris, G. Desprez, 1683 [ed. cit. Paris, Flammarion, 1970].

DUNCAN M., *Discours de la possession des religieuses ursulines de Loudun*, [s. l.], [s. n.], 1634.

LEIBNIZ G. W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, Troyel, 1710; Id., *Saggi di Teodicea*, a cura di G. Cantelli, Milano, Rizzoli, 1993.

MALEBRANCHE N., *La Recherche de la Vérité*, Paris, André Pralard, 1674 in *Œuvres Complètes*, Paris, J. Vrin, 1962, 21 vol.

NAUDÉ G., *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Paris, Targa, 1625, rist. anastat., Heppenheim, Wolf, 1972.

– *Considérations politiques sur les Coups d'État*, Paris (Rome), [s. n.], 1639 [Paris, Éditions de Paris, 1988].

PILET DE LA MÉNARDIÈRE, *Traité de la melancholie, sçavoir si elle est la cause des effets que l'on remarque dans les possédées de Loudun*, La Flèche, M. Guyot e G. Laboe, 1635.

SPINOZA B., *Ethica in Opera posthuma*, [s.l.],[s.n.], 1677 e Id., *Epistolae in Opera*, Heidelberg, im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. C. Gebhardt, 1925 [rist. 1972], vol.; [*Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974].

### Studi critici

ABEL O. e MOUREAU P.-F. (a cura di), *Pierre Bayle: la foi dans le doute*, Genève, Labor et Fides, 1995.

ABEL O., «De l'obligation de croire. Les objections de Bayle au commentaire augustinien du "Contrains-les d'entrer" (Luc 14/16-23)», *Études théologiques et religieuses*, n. 56 (1986), pp. 35-49.

ADDANTE P., *Alessandro Marini e la polemica su Pierre Bayle nella filosofia del '700*, Bari, Centro di Ricerche Storico-Filosofiche, 1976.

– *Il movimento antibayliano nel Mezzogiorno d'Italia dal Piro al Genovesi*, Bari, Edizioni Levante, 1982.

ALQUIÉ F., *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1974.

– *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981 (tr. it. *Il razionalismo di Spinoza*, Milano, Mursia, 1987).

BALDI M., «Le donne, la religione, la morale nel *Dictionnaire* di Pierre Bayle», *Rivista di storia della filosofia*, n. 52 (1997), pp. 763-784.

BALDUZZI M. A., «Problemi interpretativi nell'opera di Pierre Bayle», in Solinas G. (a cura di), *Saggi sull'Illuminismo*, Università di Cagliari, 1973, pp. 451-501.

BARBERA M. L., «Il Bayle di Feuerbach», *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 62 (1983), pp. 193-225.

BEAUJOT J.-P., «Un paradoxe de Pierre Bayle: l'apologie pessimiste du pouvoir absolu» in M. Gatigny e J. Guilhamou (a cura di), *Peuple et pouvoir. Études de lexicologie politique*, Lille, Presses universitaires, 1981, pp. 55-85.

BENREKASSA G., «Bayle et l'écriture de l'histoire, ou "les enfants de Melchisédes"», *Le Concentrique et l'excentrique. Marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980, pp. 347-370.

BERLINGIERI P., *Il problema del male in Pierre Bayle e Francesco M. Spinelli*, Catanzaro, Rubbettino, 1994.

BERTI S. (a cura di), *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, Torino, Einaudi, 1994.

BIANCHI L., «Ateismo e società in Pierre Bayle», *Jus*, 1979, pp. 300-365.

– «Sulla storiografia di Bayle», *Studi storici*, n. 23 (1982), pp. 415-438.

- «Pierre Bayle interprete di Charron», *La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Napoli, ESI, 1987, pp. 265-303.
- *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, F. Angeli, 1988.
- «Passioni necessarie e passioni causa di errori in P. Bayle», in Cappiello I. (a cura di), *Tra antichi e moderni. Antropologia e Stato tra disciplinamento e morale privata*, Napoli, E.S.I., 1990, pp. 137-169.
- «Tra religione e politica: Bayle lettore di Hobbes», in Borrelli G. (a cura di), *Thomas Hobbes; le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 409-440.
- «Bayle e l'ebraismo», in Alatri P. e Grassi S. (a cura di), *La questione ebraica dall'Illuminismo all'Impero (1700-1815)*, Napoli, E.S.I., 1994, pp. 15-36.
- «Pierre Bayle e la revoca dell'editto di Nantes. Note sul tema della tolleranza», *Studi filosofici*, n. 17 (1994), pp. 147-168.
- *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 1996.
- *Pierre Bayle e l'Italia*, Napoli, Liguori, 1996.
- *Pierre Bayle e le libertinage érudit*, in AA. VV., *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières: le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle* (Actes du colloque international, Nimègue, octobre 1996), Amsterdam-Maarssen, Holland University Press, 1998.
- «"République des lettres" e cosmopolitismo in Pierre Bayle», in Bianchi L. (a cura di), *L'idea di cosmopolitismo: circolazione e metamorfosi*, Napoli, Liguori, 2002, pp. 47-70.
- BILLECOQ A., *Spinoza et les spectres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- BOISSET J., «Pierre Bayle et l'enseignement de Calvin», *Baroque*, n. 7 (1974), pp. 99-107.
- BONACINA G., *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo, stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Firenze, Le Lettere, 1996.
- BORGHERO C., «Il gazetier comme historien: Bayle censore», *Storiografia*, n. 1 (1997), pp. 69-87.
- «Voltaire, Bayle e il pirronismo storico», *Studi settecenteschi*, n. 11 (1989), pp. 25-48.
- *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, F. Angeli, 1983, pp. 217-252.
- BOSCO D., «Movimento libertino e tolleranza religiosa», in Sina M., *La tolleranza religiosa*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 107-161.
- *Morale della politica e individualismo nel Grand siècle: da Macchiavelli a Bayle*, Milano, C.U.S.L., 1984.

BOST H. e ROBERT PH de (a cura di), *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*, Paris, Champion, 1999.

– «Histoire et critique de l'histoire chez Pierre Bayle. La *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de M. Maimbourg, 1682-1683*», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* n. 70 (1990), pp. 69-108.

– *Les faux prophètes dans le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle: fanatiques ou imposteurs?*, in Bots H. (a cura di), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières*, Amsterdam-Maarssen, APA-Holland University Press, 1998, pp. 235-249.

– «Pierre Bayle et la critique du mythe astrologique», in A. Dettwiler e C. Karash, (a cura di) *Mythe et science*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2003, pp. 3-15.

– *Pierre Bayle et la religion*, Paris, PUF, 1994.

– *Pierre Bayle*, La Flèche, Fayard, 2006

– *Un «intellectuel» avant la lettre: le journaliste Pierre Bayle (1647-1706)*, Amsterdam-Maarssen, APA-Holland University Press, 1994.

BOSTRENGHI D., *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996.

BOTTIN F., LONGO M., PAIA G., *Dall'età cartesiana a Brucher*, in Santinello G., *Storia delle storie generali della filosofia*, 2 vol.

BOTS H. (a cura di), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle (1647-1706)*, cit.

BOUCHARDY J.-J., *Pierre Bayle: la nature et la «nature des choses»*, Paris, Champion, 2001.

BRAUN T.E.D., «Diderot, the Ghost of Bayle, Atheist, and the Morality Scoreboard», *Diderot Studies*, n. 27 (1998), pp. 45-55.

BROGI S., «Bayle in cerca di materialismo», *Rivista di filosofia*, n. 89 (1998), pp. 209-240.

– *Teologia senza verità: Bayle contro i «rationaux»*, Milano, F. Angeli, 1998.

BRUSH C., *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*, The Hague, M. Nijhoff, 1966.

CANTELLI G., *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.

– *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli, Guida, 1971.

CAPITANI P., «La storia tra retorica e scienza: il pirronismo di La Mothe le Vayer», in *Dianoia. Annali di Storia della filosofia*, n. 5 (2000), pp. 57-93.



CEARD J., «Folie et démonologie au XVI<sup>e</sup> siècle», in AA. VV., *Folie et déraison à la Renaissance. Colloque international tenu en novembre 1973 sous les auspices de la Fédération Internationale des Instituts et Sociétés pour l'Etude de la Renaissance*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976.

CELADA BALLANTI R., *Erudizione e Teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Napoli, Liguori, 2004.

CERTAU DE M., *L'écriture de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1975.

– *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980.

CAVAILLÉ J.-P., *Dis/simulations*, Paris, Champion, 2002.

CORDERO F., *La fabbrica della peste*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

CORSANO A., *Bayle, Leibniz e la storia*, Napoli, Guida, 1971.

– «Bayle e Spinoza», *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 66 (1977), pp. 319-326.

CORTESE R., «Pierre Bayle: la ragione alla ricerca di nuove certezze», *Filosofia*, n. 29 (1978), pp. 559-576.

– *Pierre Bayle. L'inquietudine della ragione*, Napoli, Guida, 1981.

COTRONEO G., *Jean Bodin. Teorico della storia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1966.

– *I trattatisti dell' "ars historica"*, Napoli, Giannini, 1971.

DAMIEN R., «Des mythes fondateurs de la raison politique: Gabriel Naudé ou les bénéfiques de l'imposture», in *Corpus. Revue de philosophie*, n. 10 (1999), dedicato a *Gabriel Naudé: la politique et les mythes de l'histoire de France*, pp. 51-71

DARMON J.-C., «Gassendi contre Spinoza selon Bayle: ricochets de la critique de l'âme du monde», *Archives de philosophie*, n. 57 (1994), pp. 523-540.

DAVIES C.G., *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, Oxford, University of Oxford, 1990.

DE NEGRONI B., «La polémique entre Bayle et Leibniz au sujet de l'ame des betes», *Corpus*, n. 16-17, 1991, pp. 153-160.

DELPLA I. e ROBERT PH. de (a cura di), *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Champion, 2003.

– «Bayle: Pensées diverses sur l'athéisme ou le paradoxe de l'athée citoyen», in Cattin E., Jaffro L., Petit A. (a cura di), *Figures du théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999, pp. 117-147.

DEREGIBUS A., «Alle origini dell'*Encyclopédie*: filosofia, cultura e critica nel pensiero di Pierre Bayle», in Raschini M. A. (a cura di), *Teoremi e poeticità nella cultura europea*, Università di Genova, 1984, pp. 99-155 e pp. 160-170.

– «L'europèismo culturale di Pierre Bayle e la fondazione etico-religiosa del *Commentaire philosophique*», in Raschini M. A. (a cura di), *Il commercio delle idee nella cultura europea*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1988, t. I, pp. 161-220.

– «La filosofia "critica" di Pierre Bayle. Intorno ad alcune recenti pubblicazioni italiane sull'opera di Bayle», *Studi Francesi*, n. 28 (1984), pp. 289-303.

– «Pascal, Bayle, Voltaire interpreti di Pascal», *Studi francesi*, n. 39 (1990), pp. 13-42.

– *Pierre Bayle. «Coscienza errante» e tolleranza religiosa*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1990-1991, 2 vol.

DEVOLVE J., *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, Paris, Alcan, 1906 [Seconda edizione, Genève, Slatkine, 1970].

DIBON P. (a cura di), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam-Paris, Elvèsier-Vrin, 1959.

– «Pierre Bayle, témoin du Siècle d'or hollandais dans le *Dictionnaire historique et critique*», *Annuaire de l'École pratique des hautes études, IV<sup>e</sup> section : sciences politiques et philologiques*, 1974-1975, pp. 729-751.

DUNN J., «Tra Locke e Bayle. Le tre libertà. Il principio della tolleranza come libertà di parola, di pensiero o di culto?», *Prometeo*, n. 9 (1991), pp. 6-17.

FABBRO C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Editrice Studium, 1969.

FABIANI P., *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze, University Press, 2002.

FERRARIS M., *L'immaginazione*, Bologna, il Mulino, 1996.

FIRPO M., «Pierre Bayle, gli eretici italiani del Cinquecento e la tradizione sociniana», *Rivista storica italiana*, n. 85 (1973), pp. 612-666.

FOA A., *Ateismo e magia. Il declino della concezione magica nel «Dictionnaire» di Pierre Bayle*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1980.

GAROSCI A., *Jean Bodin. Politica e diritto nel Rinascimento francese*, Milano, Casa Editrice A. Corticelli, 1934.

GUEROULT M., *Étendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1987.

GILARDI R., «Hume, Bayle e il principio di causalità», *Rivista di filosofia neoscolastica*, n. 88 (1996), pp. 421-455 e pp. 595-623.

GREGORY T., «Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle 'Meditationes' di Descartes», in *Giornale critico della filosofia italiana* n. 4 (1974), pp. 451-477.

GROS J.-M., «Un cours de philosophie vers 1680. Le *Système abrégé de philosophie* [...] par Pierre Bayle, *Cahiers philosophiques*, n. 41 (1989), pp. 75-99.

– «Pierre Bayle et la République des Lettres», *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, n. 6 (2002), pp. 131-138.

– «L'art d'écrire dans les "Éclaircissements" du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle», in *Revue philosophique*, n. 130 (2005), pp. 21-37.

HAZARD P., *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, 1935 [Paris, Fayard, 1961].

HUXLEY A., *The devils of Loudun*, London, Chatto&Windus, 1952 (tr. it, *I diavoli di Loudun*, Milano, Mondadori, 197).

JACOB M.C., *The Radical Enlightenment: Pantheist, Freemasons and Republicans*, London, George Allen & Unwin, 1981 (tr. it. *L'Illuminismo radicale: Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna, il Mulino, 1983).

JAMES E.D., «Scepticism and Fideism in Bayle's *Dictionnaire*», *French Studies*, n. 16 (1962), pp. 307-323.

– «Faith, Sincerity, and Morality: Mandeville and Bayle», in Primer I. (a cura di), *Mandeville Studies*, The Hague, M. Nijhoff, 1975, pp. 43-65.

– «Scepticism and Religious Belief: Pascal, Bayle and Hume», in Bogar R. R. e Wilkinson L. P., *Classical Influences on Western Thought (1650-1870)*, Cambridge, University Press, 1979, pp. 93-104.

JOSSUA J.-P., «Pierre Bayle précurseur des théologies modernes de la liberté religieuse», *Revue des sciences religieuses*, n. 39 (1965), pp. 113-157.

– «Doute sceptique et doute méthodique chez Pierre Bayle», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n. 61 (1977), pp. 221-242, 381-398.

– *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

KILCULLEN J., *Sincerity and Truth: Essays on Arnauld, Bayle, and Toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

LABROUSSE É., *Inventaire de la correspondance de Pierre Bayle*, Paris, Vrin, 1961.

– *Pierre Bayle*, t. I, *Du Pays de Foix à la cité d'Érasme*, La Haye, M. Nijhoff, 1963.

– *Pierre Bayle*, t. II, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, M. Nijhoff, 1964.

– «Note sur la théorie de la tolérance chez Pierre Bayle», *Studies in Eighteenth-Century Culture*, n. 4 (1975), pp. 205-208.

- «Quelques sources réformées des *Pensées diverses*», *Travaux de linguistique et de littérature*, n. 13 (1975), pp. 443-449.
- *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987.
- *Conscience et conviction. Études sur le XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris-Oxford, Universitas Voltaire Foundation, 1996.
- LACOSTE E., *Bayle nouvelliste et critique littéraire*, Bruxelles, Lamartin, 1929.
- LANDUCCI S., *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- LENNON T.M., «Bayle, Locke, and the Metaphysics of Toleration», *Studies in Seventeenth-Century Philosophy*, in Stewart M. A. (a cura di), Oxford University Press, 1997, pp. 177-195.
- «Bayle's Anticipation of Popper», *Journal of the History of the Ideas*, n. 58 (1997), pp. 695-705.
- *Reading Bayle*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.
- LENOBLE R., *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, J. Vrin, 1971.
- LEON-MIEHE A., «Pierre Bayle, l'homme qui démasque», in *Libertinage et Philosophe au XVII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 163-170.
- LEVACK B., *The witch-hunt in early modern Europe*, London-New York, 1987 (tr. it. *La caccia alle streghe*, Roma-Bari, Laterza, 1998).
- LUSSU M.L., *Bayle, Holbach e il dibattito sull'ateismo virtuoso*, Genova, ECIG, 1997.
- MAGDELAINE M., PITASSI M.-C., WHELAN R., MCKENNA A. (a cura di), *De l'humanisme aux Lumières. Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, Paris-Oxford, Universitas-The Voltaire Foundation, 1996.
- MANDROU R., *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Librairie Plon, 1968 (tr. it. *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1979).
- MARILLI M., «Cartesianesimo e tolleranza: il Commentaire philosophique di Pierre Bayle», *Rivista di storia della filosofia*, n. 51 (1996), pp. 555-579.
- MCKENNA A., «Pascal et Épicure. L'invention de Pierre Bayle dans la controverse entre Antoine Arnauld et le père Malebranche», *Dix-septième siècle*, n. 137 (1982), pp. 420-428.
- *Pierre Bayle et Port-Royal*, in AA. VV., *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme* (Mélanges en l'honneur d'Elisabeth Labrousse), Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996.

– «Pierre Bayle et la superstition», in B. Dompnier (a cura di), *La Superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Champion, 1998, pp. 49-65.

– «*Ils croient, ou ils croient croire*»: réflexions sur la foi chez Montaigne et chez Bayle, (Comunicazione presentata alla Giornata di studio della *Société des Amis de Montaigne*, Paris-Sorbonne, 7 mars 1998), trascrizione pubblicata nel «Bulletin de l'Association des Amis de Montaigne», n. VIII (11-12) (1998).

– «La norme et la transgression: Pierre Bayle et le socinianisme», in *Normes et transgression au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUPS, 2002, pp. 117-136 [ripubblicato in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, n. 8 (2004), pp. 115-133].

– «L'ironie de Bayle et son statut dans l'écriture philosophique», in J.-L. Aroui (a cura di), *Le Sens et la mesure. De la pragmatique à la métrique*, Paris, Champion, 2003, pp. 289-314.

MCKENNA A. e PAGANINI G. (a cura di), *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, Paris, Champion, 2004.

– «La correspondance de Pierre Bayle», in Berkvens-Stevelinck C., Bots H. e Häselser J. (a cura di), *Les Grands Intermédiaires de la République des Lettres. Études de réseaux de correspondance du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 2005, pp. 307-338.

MELKEVIK B. e NARBONNE J.-M. (a cura di), *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, Québec, Presses, de l'Université Laval, 2000.

MESNARD P., *Jean Bodin à la recherche des secrets de la nature*, in Castelli E. (a cura di), «Umanesimo ed esoterismo. Atti del V Convegno Internazionale di studi umanistici Oberhofen, 16-17 settembre 1960, Padova, CEDAM, 1960, pp. 221-234.

MIGNINI F., *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI, 1981.

MINERBI BELGRADO A., «Voltaire, Bayle, e la polemica sull'idolatria pagana», *Saggi e ricerche di letteratura francese*, n. 18 (1979), pp. 379-422.

–«Bayle, il cristianesimo e l'Illuminismo», *Studi di filologia e letteratura*, n. 4 (1980), pp. 95-103.

– *Storia, scetticismo e sorti della teologia, da Port-Royal a Bayle*, in Simonutti L. (a cura di), *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo (Atti del colloquio internazionale, Milano 12-14 novembre 1988)*, Milano, F. Angeli, 2001.

MORI G., *Introduzione a Bayle*, Bari-Roma, Laterza, 1986.

– «Sullo Spinoza di Bayle», *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 67 (1988), pp. 348-367.

– *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodicea*, Bologna, Il Mulino, 1990.

- «Bayle e Malebranche: dalle cause occasionali allo stratonismo», *Annali del Dipartimento di filosofia. Università di Firenze*, n. 7 (1991), pp. 67-120.
- «Pierre Bayle, the Rights of the Conscience, the “Remedey” of Tolleration», *Ratio Juris*, n. 10 (1997), pp. 45-60.
- *Bayle “philosophe”*, Paris, Champion, 1999.
- «Anonymat et stratégies de communication: le cas de Pierre Bayle», *La Lettre clandestine*, n. 8 (1999), pp. 19-34.
- «Persécution et art d’écrire: Strauss, Skinner et Pierre Bayle», in Jaffro L., Frydman B., Cattin E., Petit A. (a cura di), *Leo Strauss: art d’écrire, politique, philosophie*, Paris, Vrin, 2001, pp. 197-219.
- NEGRONI B. DE, «Le rôle de la citation de Bayle à Voltaire», *La Lettre clandestine*, n. 8 (1999), pp. 35-54.
- NELLES P., *Histoire du savoir et bibliographie critique chez Naudé: la cas de la magie*, in «Corpus», n. 10 (1999), pp. 116-132.
- O’CATHASAIGH S., «Skepticism and Belief in Pierre Bayle’s *Nouvelles Lettres critiques*», *Journal of the History of Ideas*, n. 45 (1984), pp. 421-433.
- «Bayle’s *Commentaire philosophique*, 1686», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n. 260 (1989), pp. 159-182.
- «Authority and Pseudonymity: Pierre Bayle’s *Janua coelorum reserata* (1691)», *Seventeenth-Century French Studies*, n. 14 (1992), pp. 43-52.
- PAGANINI G., «Tra Epicuro e Stratone: Pierre Bayle e l’immagine di Epicureo da Sei al Settecento», *Rivista critica di storia della filosofia*, n. 33 (1978), pp. 72-116.
- *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991 [antologia di testi e introduzione; su Bayle pp. 135-149].
- «Apogée et déclin de la toute-puissance: Pierre Bayle et les querelles post-cartésiennes», in Canziani G., Granada M. A., Zarka Y.-Ch. (a cura di), *Potentia Dei. L’onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, F. Angeli, 2000, pp. 589-630.
- «Avant la Promenade du sceptique: pyrrhonisme et clandestinité de Bayle à Diderot», in Paganini G., Benítez M. e Dybikowski J. (a cura di), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée / Scepticism, Clandestinity and Free-Thinking*, Paris, Champion, 2002, pp. 17-46.
- «Hume, Bayle e i *Dialogues Concerning Natural Religion*», *Giornale critico della filosofia italiana*, 2002, pp. 234-263.

PARINETTO L., *L'inquisiteur libertino. Discorso sulla tolleranza religiosa e sull'ateismo*, Milano, ASEFI, 2002.

PIAIA G., «La storiografia in Francia tra il Bayle e il Deslandes», in Santinello G. (a cura di), Brescia, La Scuola, 1979, t. II, «Dall'età cartesiana a Brucker», pp. 105-197.

PINTARD R., *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin, 1943 [Seconda edizione, Genève, 1983].

POPKIN R.H., *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1974.

– «Cartesianism and Biblical Criticism», in Lennon T. M. (a cura di), *Problems of Cartesianism*, Montreal, McGill – Queen's University Press, 1982, pp. 61-81.

POZZO G.M., «Pirronismo e antitradizionalismo nell'acribia storica di Pierre Bayle», *Verifiche*, n. 19 (1990), pp. 283-306.

PREAUD M., «*La démonomanie des sorciers*», fille de la «*République*» in «Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 Mai 1984», Angers, Presses de l'Université, 1985, pp. 419-425.

QUAGLIONI D., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, CEDAM, 1992.

RETAT P., *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

– «Pierre Bayle. Liberté et servitude de la raison», *Commentaire*, n. 8 (1979-1980), pp. 581-585.

– «Libertinage et hétérodoxie: Pierre Bayle», *XVII<sup>e</sup> siècle*, n. 127 (1980), pp. 197-211.

– «Logique et rhétorique: la *Réponse aux questions d'un provincial* de Bayle», in Jehasse J. et al. (a cura di), *Mélange offerts à C. Couton*, Lyon, Presses universitaires, 1981, pp. 455-469.

– «Les notes du *Dictionnaire* de Bayle», in Cronk N. e Mervaud C. (a cura di), *Les Notes de Voltaire. Une écriture polyphonique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2003.

ROBINET A., «L'aphilosophie de Bayle devant les philosophies de Malebranche et de Leibniz», in Dibon P. (a cura di), *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, cit., pp. 48-65.

ROSA S., «Ralph Cudworth in the République des lettres: The Controversy about Plastick Nature and the Reputation of Pierre Bayle», *Studies in the Eighteenth-Century Culture*, n. 23 (1994), pp. 147-160.

ROUSSIN C., «Critique et diffamation chez Pierre Bayle», *Critiques et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, in Roussin P. (a cura di), Paris, Champion, 1998, pp. 15-71.

RUSSELL J.B., *The Devil in the Middle Ages*, London, Cornell University Press, 1984 (tr. it. *Il Diavolo nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1987).

SCRIBANO M.E., «La presenza di Bayle nell'opera di Bernard de Mandeville», *Giornale critico della filosofia italiana*, n. 60 (1981), pp. 186-220.

SENOFONTE C., *Pierre Bayle dal calvinismo all'Illuminismo*, Napoli, ESI, 1978.

– «Pierre Bayle e il manicheismo», *Atti del XXVII Congresso nazionale di filosofia sul tema «libertà e determinatezza»*, Roma, Società Filosofica Italiana, 1980, pp. 569-576.

SIMONUTTI L., «Da Bayle a Voltaire. Teorie politiche e tolleranza nel pensiero ugonotto tra Sei e Settecento», *Dimensioni*, n. 54-55 (1990), pp. 105-129.

SOLÉ J., «Religion et méthode critique dans le *Dictionnaire* de Bayle» e «Religio et vision historiographique dans le *Dictionnaire* de Bayle», in *Religion, érudition et critique à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1968, pp. 71-118 e 119-200.

– «Bayle e *La France toute catholique*», *Cahiers d'histoire*, (1974), pp. 311-318.

SOLERE J.-L., «Note sur une contrefaçon de la *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme* de M. Maimbourg», *Bulletin du bibliophile*, n. 1 (1990), pp. 159-163.

– «Tout plaisir rend-il heureux? Une querelle entre Arnauld, Malebranche et Bayle», *Chroniques de Port-Royal*, n. 44 (1995), pp. 351-379.

– «Le droit à l'erreur. Conversions forcées et obligation de conscience dans la pensée chrétienne», in J.-C. Attias (a cura di), *De la conversion*, Paris, Cerf, 1997.

STRICKER N., «La théologie masquée de Pierre Bayle», *Libertinage et Philosophie au XVII<sup>e</sup> Siècle*, n. 5 (2001), pp. 161.

SUGGI A., *Sovranità e armonia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

TARANTO D., *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano, F. Angeli, 1994.

TREVOR-ROPER H., *The Crisis of the Seventeenth Century Religion, the reformation and social change, and Other Essays*, 1967, London, Macmillan (tr. it. *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1994).

TURCHETTI M., «La liberté de conscience et l'autorité du magistrat au lendemain de la Révocation [...] Pierre Bayle, Noël Aubert de Versé, Pierre Jurieu, Jacques Philipot et Élie Saurin, in Guggisberg H. R. et al. (a cura di), *La liberté de conscience (XVII<sup>e</sup>- XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 1991, pp. 289-367.

VAN LIESHOUT H.H.M., «Les querelles lexicales sur la lice de la tolerance: Pierre Jurieu attaqué dans le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle», in Berkvens-Stevelinck C. e Israel J. (a cura di), Leiden, Brill, 1997, pp. 199-212.



– «The library of Pierre Bayle», in Canone E. (a cura di), *Bibliothecae selectae*, Firenze, L.S. Olschki, 1993, pp. 281-297.

VERGA L., *La filosofia morale di Malebranche*, Milano, Vita e Pensiero, 1964.

– *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

VERNIERE P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

WHELAN R., «Images de la Réforme chez Pierre Bayle, ou l’histoire d’une déception», *Revue de théologie et de la philosophie*, n. 4 (1990), pp. 85-107.

– «La religion à l’envers: Bayle et l’histoire du paganisme antique», *Les Religions du paganisme antique dans l’Europe chrétienne. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, PUPS, 1987, pp. 115-128.

– «Le Dictionnaire de Bayle: un cénacle livresque?», *Littéraires*, n. 1 (1986), pp. 37-51.

– «Les réformateurs radicaux dans le Dictionnaire de Bayle: analyse d’une attitude ambivalente», in Gros G. (a cura di), *La Bible et ses raisons: diffusion et distorsion du discours religieux (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup>)*, Saint-Étienne, Publications de l’Université, 1996, pp. 257-267.

– «Pierre Bayle, critique et créateur des mythes des origines», *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières 1680-1820*, Paris, PUPS, 1989, pp. 119-128.

– *The Anatomy of Superstition. A study of the Historical Theory and Practice of Pierre Bayle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1989.

– «Reason and Belief: the Bayle-Jaquelot Debate», *Rivista di storia della filosofia*, n. 48 (1993), pp. 101-110.

– «République des Lettres et littérature: le jeune Bayle épistolier», *Dix-septième*, n. 178 (1993), pp. 655-670.

– *Altérité et histoire dans le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, in AA. VV., *Critique, savoir et erudition...*, cit.

ZOLI S., *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo*, Bologna, Cappelli, 1989.