

ISSN 0394-4400

Q.R.
• 52 •

Costellazioni concettuali



ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO

QUADERNI DI
RINASCIMENTO
• 52 •

Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento

Filosofia, religione, politica

a cura di
SIMONETTA BASSI



Leo S.
Olschki

ISBN 978 88 222 6633 0



Leo S. Olschki Editore
MMXIX

ISTITUTO NAZIONALE
DI STUDI SUL RINASCIMENTO

QUADERNI DI RINASCIMENTO

• 52 •

Comitato scientifico

Michael J. B. Allen - Simonetta Bassi - Andrea Battistini - Giuseppe Cambiano -
Michele Ciliberto - Brian P. Copenhaver - Mariarosa Cortesi - Massimo Ferretti -
Massimo Firpo - Mariano Giaquinta - James Hankins - Fabrizio Meroi - Filippo
Mignini - Vittoria Perrone Compagni - Gregorio Piaia - Adriano Prosperi -
Elisabetta Scapparone - Loris Sturlese

I testi pubblicati in questa collana sono preventivamente sottoposti a procedimento
di *peer review*.

ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



QUADERNI DI
RINASCIMENTO

• 52 •

Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento

Filosofia, religione, politica

A cura di
SIMONETTA BASSI



Leo S. Olschki Editore

MMXIX

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

Volume pubblicato con il contributo del MIUR – fondi progetto PRIN 2015 “Nuovi approcci al pensiero della prima età moderna: forme, caratteri e finalità del metodo costellatorio” coordinato da Simonetta Bassi dell’Università degli Studi di Pisa

ISBN 978 88 222 6633 0

SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	Pag. VII
MAURO LENCI, <i>Il sacerdozio universale e l'idea democratica moderna. Da Lutero a Locke e la tradizione del 'rational dissent'</i>	» 1
SIMONETTA BASSI, <i>Lo spazio della profezia fra Bruno e Campanella</i> .	» 17
LORENZO BIANCHI, <i>Il Rinascimento italiano tra Naudé e Bayle</i> . . .	» 35
LUISA BROTTTO, <i>Il tema della profezia e la figura di Savonarola nel Dictionnaire di Bayle</i>	» 53
ANTONELLA DEL PRETE, <i>Che cosa ci insegna l'aristotelismo padovano? Immortalità dell'anima, empietà e problemi di metodo storico</i>	» 79
ANNARITA ANGELINI, <i>L'astro di Pietro Ramo all'alba del 'nuovo giorno per la scienza'. Le voci ramiste nelle enciclopedie di Bayle e di d'Alembert e Diderot</i>	» 97
VALENTINA LEPORE, <i>Dal metodo critico alla storiografia filosofica nel secondo Illuminismo. Bruno, Cardano e Pomponazzi nell'Encyclopédie</i>	» 115
GIOVANNI PAOLETTI, <i>I fantasmi di Hobbes. Ragione, religione e paura in alcune voci dell'Encyclopédie</i>	» 137
GIANLUCA MORI, <i>Bayle nella Encyclopédie: modello o nemico?</i> . . .	» 161
<i>Indice dei nomi</i>	» 179

INTRODUZIONE

I saggi raccolti in questo volume mirano a mettere in evidenza la fitta trama di letture che sta all'origine di alcune strutture costitutive del pensiero della prima età moderna, dalla critica della religione al nuovo concetto di storia e alla nuova idea di conoscenza che si realizza nelle grandi enciclopedie sei-settecentesche. Alle spalle di questo intenso lavoro, che è sia teorico che storiografico, affiora l'ampia eredità del pensiero rinascimentale e dei suoi autori più significativi, da Savonarola a Lutero, da Ramo a Bruno. Dall'intreccio di materiali diversi – redazioni multiple, epistolari, abbozzi – vengono individuate le costellazioni concettuali e le reti che hanno collegato in modo dinamico fonti, autori, lettori, trasformazioni lessicali, contribuendo alla modificazione dei caratteri del pensiero tra la fine del XVI e il XVIII secolo.

In questo quadro, i testi filosofici vengono considerati come laboratori che agiscono simultaneamente in una duplice direzione: sincronicamente, sull'innovazione del lessico in senso stretto; diacronicamente, sulla circolazione di opere, nel doppio versante delle fonti da un lato, della loro complessiva fortuna critica dall'altro. Tutto ciò nella convinzione che lo studio del pensiero della prima modernità possa oggi attuarsi solo attraverso un metodo che permetta di integrare materiali diversi (testuali, archivistici, privati) e consenta un'analisi dinamica delle opere degli autori (intese come veri e propri laboratori in cui si utilizzano materiali disomogenei e disaggregati per renderli parti vive di un pensiero in movimento), all'interno di una prospettiva storiografica basata sulla ricostruzione delle reti concettuali. Gli attuali studi di storia della filosofia moderna stanno conoscendo una notevole trasformazione sia sul piano ecdotico, arricchendo sempre più le fonti e il tessuto dei rapporti reciproci fra i testi, sia su quello critico, che si sta aprendo verso nuove prospettive che dimostrano la pluralità delle vie filosofiche della prima età moderna e contestualmente l'esaurimento dell'orizzonte interpretativo tradizionale, incardinato sulla frattura drastica e risolutiva fra Rinascimento e prima età moderna.

Gli autori di questi saggi hanno prevalentemente utilizzato il metodo costellatorio, che mobilita contestualmente, sia nell'indagine dei testi che

nel rapporto fra gli autori, l'aggregazione degli aspetti lessicali e concettuali, la conoscenza dei rapporti intellettuali, lo studio delle fonti e quello della fortuna, nella duplice accezione di influenza e reazione.

Questo lavoro è nato nell'ambito del progetto PRIN *Nuovi approcci al pensiero della prima età moderna: forme, caratteri e finalità del metodo costellatorio* (coordinatore nazionale: Simonetta Bassi) e la sua pubblicazione è stata agevolata dal prezioso lavoro di Laura Fedi.

Pisa, marzo 2019

MAURO LENCI

IL SACERDOZIO UNIVERSALE
E L'IDEA DEMOCRATICA MODERNA.
DA LUTERO A LOCKE E LA TRADIZIONE DEL *RATIONAL DISSENT*

Diversi autori nel corso del Novecento hanno individuato nella Riforma protestante «le premesse dell'idea democratica moderna», in particolare hanno mostrato come libertà e uguaglianza fossero «implicite nell'enunciazione, da parte di Lutero, delle tesi del libero esame e dell'universale sacerdozio».¹ Si è scritto che una volta aperta la strada a Lutero e Calvino non si poteva più sbarrarla di fronte a Milton o Locke.² Alla fine del Settecento, infatti, gli scrittori reazionari, de Maistre, Bonald e Lamennais avevano messo in luce come proprio dalla Riforma si potessero trarre delle conseguenze democratiche nefaste per l'ordine politico tradizionale. Era stato il protestantesimo politico che secondo de Maistre aveva spinto fino al più assoluto individualismo disgregatore delle istituzioni sociali:

Lasciate che ciascun uomo, in materia di culto, si attenga alla sua ragione particolare e vedrete di conseguenza nascere l'anarchia delle credenze, ovvero la dissoluzione della sovranità religiosa. Nello stesso modo, se chiunque si rendesse giudice dei principi di governo, ben presto vedreste nascere l'anarchia civile, e cioè la dissoluzione della sovranità politica.³

¹ D. SETTEMBRINI, *Democrazia senza illusioni*, Roma-Bari 1994, pp. 8-10.

² Cfr. C.E. VAUGHAN, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, ed. by A.G. LITTLE, 2 voll., New York 1960 [ed. or. Manchester 1925], II, *From Burke to Mazzini*, p. 1. Sul ruolo di Locke vedi anche P. ROSANVALLON, *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, Milano 1994 [ed. or. *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris 1992], pp. 36-37.

³ J. DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté* [1794-96], in Id., *Œuvres complètes*, Lyon 1891-, I, p. 376; trad. it. in *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, a cura di C. GALLI, Bologna 1981, p. 62.

«Le aberrazioni della ragione individuale»⁴ erano derivate dalla Riforma protestante: che cos'era infatti il protestantesimo se non «l'insurrezione della ragione individuale contro la ragione universale»?⁵ «Il protestantesimo politico» era dunque il «castigo della Francia e dell'Europa»,⁶ «il grande nemico» che era «necessario soffocare con qualsiasi mezzo non criminoso» perché rappresentava «l'ulcera funesta» che intaccava «tutte le sovranità» e che le corrodeva «senza tregua».⁷ Il XVIII secolo aveva avuto la colpa di estendere la sovranità dell'uomo dalle questioni religiose alla politica. Le idee di Locke, trasportate nella pentola a pressione di Parigi avevano prodotto il «mostro rivoluzionario» che aveva divorato il continente.⁸

Ma come era potuto accadere tutto questo? Una volta che si fosse proclamato l'autogoverno dell'uomo in fatto di religione, non ci voleva una grande immaginazione per capire che lo slittamento verso la politica sarebbe divenuto inevitabile,⁹ ma questo accadde in modo non così scontato e automatico. Questo saggio cercherà di seguire la ricezione dei principi luterani in vari e diversi contesti politico intellettuali, dalla Germania alla Francia, dall'Olanda all'Inghilterra, mettendone in luce le modalità pratiche dell'utilizzo, le resistenze ad una coerente ed integrale adozione, e le trasformazioni concettuali a cui vennero sottoposti, al fine di mostrare come si arrivò effettivamente a concepire il passaggio dalla sfera religiosa a quella politica. Questo sarebbe avvenuto soprattutto in seguito alla lezione di John Locke, nell'ambito del cosiddetto 'dissenso razionale' alla Chiesa inglese, e compiutamente nel contesto del cosiddetto radicalismo politico anglo-americano da lui influenzato, nel corso del XVIII secolo.

In questo *excursus* partirò proprio dalle affermazioni dello stesso Lutero. Egli aveva scritto che «siamo tutti ugualmente sacerdoti [...] e abbiamo tutti il medesimo potere riguardo all'insegnamento del Vangelo ed ai sacramenti»;¹⁰ alla Dieta di Worms, invitato da Johann Main von Eck a ripudiare

⁴ *Ivi*, p. 375; trad. it. cit., p. 62.

⁵ J. DE MAISTRE, *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* [1797], in *Id.*, *Œuvres complètes*, cit., VIII, p. 64; trad. it. cit., p. 64.

⁶ *Extrait d'une conversation entre J. de Maistre et M. Ch. de Lavau*, in DE MAISTRE, *Œuvres complètes*, cit., XIV, p. 286 (qui e quando non diversamente indicato la traduzione è mia).

⁷ DE MAISTRE, *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*, cit., p. 64; trad. it. cit., p. 64.

⁸ Cfr. S. HOLMES, *Anatomia dell'antiliberalismo*, Milano 1995, p. 34. Cfr. J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Petersbourg* [1821], in *Id.*, *Œuvres complètes*, cit., IV, pp. 299-381.

⁹ Cfr. M. PHILP, *Rational Religion and Political Radicalism*, «Enlightenment and Dissent», IV, 1985, pp. 35-46: 37.

¹⁰ M. LUTERO, *La cattività babilonese della Chiesa* [1520], in *Id.*, *Scritti politici*, trad. da G. PANZIERI SAJJA, introduzione e bibliografia a cura di L. FIRPO, Torino 1978, p. 337.

gli errori contenuti nei suoi libri, egli aveva confermato che non avrebbe mai accettato l'autorità del Papa e dei Concili, a meno che non fosse stato «convinto dalla Sacra Scrittura e dalla semplice ragione», perché «la sua coscienza» era «schiava della Parola di Dio».¹¹ Già nel 1522, però, Lutero avrebbe espresso le sue paure nei confronti del radicalismo religioso, si sarebbe accorto del potenziale pericolo anarchico insito nelle idee da lui generate, anche dal punto vista politico, e avrebbe criticato gli anabattisti per non aver propriamente istituito un ordine sacerdotale; non a tutti infatti era permesso di agire come preti. Bisognava essere «ecclesiam vocati» oltre che «ex nobis electi». Inoltre Lutero esplicitamente avrebbe respinto l'idea che ogni individuo potesse essere considerato come l'autorità finale in fatto di dottrina.¹² Il suo allievo, Melantone, alla Dieta di Augsburg nel 1530, avrebbe derubricato il sacerdozio dei credenti a livello di uno degli «odiosi e inessenziali articoli che sono comunemente dibattuti nelle scuole», e non lo avrebbe neppure menzionato nella confessione di fede che ne era scaturita.¹³

Da parte sua anche Calvino aveva scritto quanto vano fosse pretendere che il potere di giudicare le Sacre Scritture risiedesse nella Chiesa, che stabilire il grado della loro certezza dipendesse dall'assenso ecclesiastico; quest'ultimo, infatti non poteva rendere autentico ciò che era dubbio o controverso, perciò invitava a cercare le proprie convinzioni in un posto più alto delle ragioni umane, dei giudizi, delle ipotesi e cioè «nella segreta testimonianza dello spirito». Egli quindi non aveva affatto l'intenzione di incoraggiare l'uso del giudizio personale su verità e falsità; avrebbe, infatti, scritto: «persino se la Chiesa fosse debole nel perseguimento del proprio dovere, ancora ogni singolo individuo non avrebbe il diritto allo stesso tempo di prendere su di sé la decisione di separarsi».¹⁴ Pure Calvino, insomma, voleva evitare le derive democratiche intraprese dagli anabattisti; per quan-

¹¹ In R.H. BAINTON, *Martin Lutero*, introduzione di A. PROSPERI, prefazione di D. CANTIMORI, Torino 2013 [ed. or. *Here I Stand. A Life of Martin Luther*, Nashville (TN) 1950], pp. 181-182.

¹² Cfr. M. LUTERO, *Eine treue vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor aufruhr und Empörung* [1522], in ID., *Werke*, II, *Schriften von 1520 bis 1524*, Berlin 1959, pp. 303-304; ID., *Ein Brief D. M. Luthers von den Schleichern und Winkelpredigern* [1532], in ID., *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883-, XXX, p. 518; K. ILL, *Baptism, Brotherhood and Belief in Reformation Germany. Anabaptism and Lutheranism, 1525-1585*, Oxford-New York 2015, p. 223; J. PELIKAN, *Obedient Rebels. Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation*, London 1964, p. 33.

¹³ Cfr. M. MULLETT, *Historical Dictionary of the Reformation and Counter-Reformation*, Lanham 2010, p. 19 e B.A. GERRISH, *The Old Protestantism and the New. Essays on the Reformation Heritage*, Chicago 1982, p. 90.

¹⁴ J. CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, [Genève], P. Hamelin, 1554, I, I, 23, 25, pp. 15, 16; I, VIII, 16, p. 257.

to si potesse considerare il 'sacerdozio' comune a tutti i cristiani, non tutti però potevano amministrare i sacramenti.

Di fronte all'attacco che gli avrebbe mosso Sébastien Castellion dopo il rogo di Michele Serveto, gli avrebbe così risposto: «tu vuoi sottoporre i misteri di Dio ad un giudizio secondo la percezione umana, e tu fai della ragione, che nella sua cecità estingue tutta la gloria di Dio, non solo il tuo capo e il tuo insegnante, ma osi preferirla alla Scrittura».¹⁵

Conosciamo bene la personale battaglia di Castellion per la tolleranza degli eretici; fino alla sua ultima opera, infatti, egli aveva continuato ad invocare l'uso della ragione per risolvere i casi dubbi e controversi nell'interpretazione delle Sacre Scritture.¹⁶ Egli non solo fu sospettato di essere un sodale di Serveto ma tradusse anche i *Dialoghi* di Bernardino Ochino e, come ci racconta Philip Schaff, tre sociniani polacchi, ai quali era capitato di passare per Basilea, gli eressero un monumento in un chiostro, e lo stesso Fausto Socini curò i suoi lavori postumi.¹⁷ Quest'ultimo, insieme a suo fratello Lelio, ebbe certamente un ruolo fondamentale nell'affermazione del razionalismo religioso; è infatti nel catechismo di Rakau, pubblicato ad opera dei loro seguaci, prima in Polonia nel 1605 e poi in latino in Inghilterra nel 1609, che possiamo leggerci: «lasciate che ogni uomo sia libero di giudicare sulla religione: questo è richiesto dal Nuovo Testamento e dall'esempio della Chiesa primitiva. Chi sei tu, uomo miserabile, che vorresti soffocare ed estinguere negli altri il fuoco dello spirito divino che Dio ha acceso in loro?».¹⁸

L'Inghilterra sarebbe divenuta un territorio fecondo alla predicazione sociniana, come a quella di altre fedi riformate, e possiamo dire che il rapporto conflittuale con il dissenso religioso sia stato costitutivo della nascita stessa della Chiesa anglicana. La regina Elisabetta, per esempio, aveva mostrato la sua ritrosia a tollerare nuove e diverse dottrine, considerando «pericoloso» per il «dominio reale» «sopporre che ogni uomo», nascondendosi dietro «il velo» della parola di Dio, «a proprio biasimo», condannasse «la validità [...] del governo del suo principe». Eppure era proprio questo rapporto

¹⁵ G. CALVINO, *Calumniae nebulonis cujusdam adversus doctrinam Joh. Calvini de occulta Dei providentia. Johannis Calvini ad easdem responsio*, Genève 1558, p. 109.

¹⁶ Cfr. S. CASTELLIO, *De arte dubitandi et confidendi ignorandi et sciendi* [1563], with introduction and notes by E. FEIST HIRSCH, Leiden 1981, pp. 63-73.

¹⁷ Cfr. P. SCHAFF, *History of the Christian Church*, VIII, *Modern Christianity. The Swiss Reformation* [1910], New York 1958, p. 626. Vedi anche F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea* [1901], introduzione di A. C. JEMOLO, postfazione di F. MARGIOTTA, Milano 1991, p. 49.

¹⁸ In J.P. PLAMENATZ, *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*, 2 voll., London 1963, I, p. 73.

personale con la divinità che andavano cercando i vari dissenzienti dalla Chiesa ufficiale: per il battista Thomas Helwys, nel 1612, «la religione degli uomini» era appunto unicamente una questione «tra Dio e loro stessi», e la purezza del culto, avrebbe ribadito Arthur Hildersham nel 1630 richiedeva di fare niente di più e niente di meno di ciò che Dio ci comandava.¹⁹ Questo voleva dire, secondo William Chillingworth, che la religione dei protestanti era rappresentata dalla pura fede nella Bibbia, essa era «un mezzo sufficiente per decidere tutte le controversie» sulla fede, eccetto quelle in cui «la Sacra Scrittura stessa» era «il soggetto in questione»: tali dispute, allora, non potevano essere risolte che attraverso «la ragione naturale, l'unico principio, oltre la Sacra Scrittura», che era «comune ai cristiani».²⁰ Non a caso, per queste idee, Chillingworth venne accusato di essere un sociniano, e sarebbe perciò divenuto uno dei precursori del 'dissenso razionale' e dello stesso Locke: di fronte all'impossibilità di trovare un accordo sulle questioni religiose, veniva rivalutato ed innalzato il ruolo della ragione come strumento euristico, come il mezzo più proficuo per investigare e riflettere sui contenuti dei testi sacri. Anche secondo John Milton, Dio aveva concesso all'uomo «il dono della ragione» per condursi e fare le sue scelte in modo autonomo. Distruggendo «un buon libro», avrebbe scritto nell'*Areopagitica*, avremmo ucciso non solo «la ragione stessa», ma addirittura l'immagine di Dio riflessa nel nostro occhio. Un uomo poteva anche essere considerato un eretico pur vivendo pienamente nella verità. Se avesse creduto «alcune cose solo perché il suo Pastore diceva così o la sua assemblea così decideva, senza conoscere altra ragione», quella verità che deteneva sarebbe diventata un'eresia.²¹ Nel *Trattato sul potere civile nelle cause ecclesiastiche* del 1659 Milton avrebbe sostenuto l'illegalità di qualsiasi autorità terrena «a costringere in fatto di religione», nessuno poteva ergersi a giudice infallibile «della coscienza di qualunque altro uomo eccetto della propria».²² Anche Richard

¹⁹ N. TYACKE, *The 'Rise of Puritanism' and the Legalizing of Dissent, 1571-1719*, in *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*, ed. by O.P. GRELL, J.I. ISRAEL, N. TYACKE, Oxford 1991, pp. 21, 23, 25.

²⁰ W. CHILLINGWORTH, *The Religion of Protestants. A Safe Way to Salvation* [1637], London 1845, pp. 184, 88. Morto in guerra nel 1644, Chillingworth sarebbe perciò divenuto uno dei precursori del 'dissenso razionale' e dello stesso Locke: di fronte all'impossibilità di trovare un accordo sulle questioni religiose, veniva rivalutato ed innalzato il ruolo della ragione come strumento euristico, come il mezzo più proficuo per investigare e riflettere sui contenuti dei testi sacri (cfr. R.K. WEBB, *The Emergence of Rational Dissent*, in *Enlightenment and Religion. Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, ed. by K. HAAKONSEN, Cambridge 1996, pp. 19-20).

²¹ J. MILTON, *Areopagitica. A Speech of Mr John Milton for the Liberty of Unlicensed Printing to the Parliament of England*, London 1644, pp. 4, 26.

²² J. MILTON, *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes*, London, J. Johnson, 1790 [ed. or. London, Newcomb, 1659], p. 4.

Baxter, nel 1676, avrebbe sottolineato come di fronte alla scelta religiosa, l'uomo, in quanto essere libero e razionale doveva essere guidato principalmente «dalla luce del suo intelletto».²³

Dopo questi esempi possiamo ben capire come l'applicazione indiscriminata delle dottrine luterane fosse considerata da Thomas Hobbes, in un'opera pubblicata postuma nel 1679, la vera causa della rivoluzione e della guerra civile inglese; senza mezzi termini egli aveva affermato che «i nemici» che erano insorti «contro sua Maestà», lo avevano fatto proprio «partendo dall'interpretazione privata della Scrittura, esposta all'esame di ogni uomo nella sua madre lingua». Dopo la traduzione della Bibbia in volgare, aveva scritto Hobbes, «ogni uomo, anzi ogni ragazzo, e ogni ragazzina, che sapessero leggere l'inglese», si erano convinti «di parlare con Dio Onnipotente, e di capire quel che diceva, quando, leggendo un certo numero di capitoli al giorno, avevano letto da cima a fondo le Scritture una o due volte». In questo modo la vita del sovrano e la pace di uno Stato sarebbero stati sempre a rischio quando era «lecito ai sudditi resistere al re» facendosi della Scrittura interpreti ogni qualvolta questi ordinasse «qualcosa contro» di essa.²⁴

La soluzione proposta da Hobbes, e cioè la distinzione tra un foro interno e un foro esterno,²⁵ era ovviamente ben conosciuta in quegli anni ed è intorno ad essa che avrebbero ruotato la concezione dello stesso Locke, ma in contesti diversi anche quelle di autori come Spinoza, Bossuet, Bayle e Jurieu.²⁶

Nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, pubblicato nel 1670, per esempio, venivano considerati «veri perturbatori» di «uno stato libero» coloro che volevano reprimere «la libertà di giudizio», come aveva mostrato la stessa esperienza olandese, tra il 1610 ed il 1625, con lo scontro tra i 'rimostranti', seguaci di Arminio, ed i calvinisti ortodossi capeggiati da Gomarus. Partendo proprio dall'impostazione del problema in termini hobbesiani, e cioè quello di trovare un punto di equilibrio tra le legittime esigenze di ordine in una società e la libertà personale, dato che ognuno, per diritto

²³ R. ASHCRAFT, *Latitudinarianism and Toleration: Historical Myth versus Political Theory*, in *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640-1700*, ed. by R. KROLL, R. ASHCRAFT, P. ZAGORIN, Cambridge 1992, p. 161.

²⁴ T. HOBBS, *Behemoth* [1679], a cura di O. NICASTRO, Roma-Bari 1979, pp. 7, 27, 59.

²⁵ Cfr. T. HOBBS, *De cive* [1642], a cura di T. MAGRI, Roma 1992³, pp. 110-111; ID., *Leviatano* [1651], trad. di M. VINCIGUERRA, introduzione di A. PACCHI, 2 voll., Roma-Bari 1974, I, p. 139.

²⁶ Per un confronto sul problema della tolleranza religiosa in Hobbes, Spinoza, Bayle e Locke vedi P. MILTON, *Religious Toleration*, in *Philosophy in Early Modern Europe*, ed. by D.M. CLARKE and C. WILSON, Oxford 2011, pp. 571-590.

naturale, possedeva la «facoltà di ragionare liberamente e di giudicare ogni cosa», sarebbe stato inutile tentare di coartare gli animi con la violenza; il governo avrebbe dovuto concedere «a ciascuno la libertà di dire e insegnare ciò che pensa», ma in egual modo sarebbe stato altrettanto «pericolosissimo concederla del tutto». Si ripresentava così la dicotomia hobbesiana sopra ricordata: lo Stato rimaneva il vero detentore dell'autorità sovrana, e quindi l'unico soggetto che aveva «il potere di decretare» e di agire in base alle sue decisioni, ma tenendo bene a mente che il suo fine doveva essere la libertà.

Ciascuno, dunque – scriveva Spinoza –, ha rinunciato soltanto al diritto di agire in base alla propria decisione, ma non di ragionare e di giudicare; e perciò, fatto salvo il diritto delle supreme potestà, nessuno può agire contro il loro decreto, ma può senz'altro ragionare, giudicare e, di conseguenza, anche parlare in contrasto con il loro decreto.²⁷

Nel *Trattato politico*, però, un'opera non terminata e pubblicata postuma, Spinoza, forse perché ancora scosso dalla fine che avevano fatto i fratelli De Witt nel 1672, massacrati dalla folla inferocita, avrebbe scritto che «la migliore realizzazione di qualunque tipo di stato» non consisteva in «altro che nella pace e nella sicurezza della vita». Per questo motivo, pur ammettendo il fatto che la ragione non era «sotto la giurisdizione del potere sovrano», rimarcava però come «i culti esterni» non andassero «considerati così importanti da meritare che, per causa loro, si turbassero la pace e la pubblica tranquillità». «La propaganda» andava dunque affidata «al potere sovrano, al quale solo compete d'aver cura della repubblica».²⁸

La tesi di Hobbes sarebbe riecheggiata un decennio più tardi anche nella posizione del vescovo Bossuet, il quale nel 1688, nella sua *Histoire des variations des églises protestantes*, aveva messo in luce i disagi e le incertezze di Melantone di fronte alle dottrine di Lutero, soprattutto riguardo all'autorità del Papa e dei vescovi. Egli, secondo Bossuet, aveva individuato le deplorevoli conseguenze delle idee luterane, ed aveva mostrato come queste avrebbero potuto portare a continue sedizioni e guerre civili che avrebbero sconvolto la cristianità. Senza un'autorità che provenisse dall'alto sarebbero seguiti ogni sorta di mali, la barbarie e l'anarchia. Saremmo arrivati sempre a questo risultato qualora avessimo scosso «il giogo dell'au-

²⁷ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico* [1670], introduzione, traduzione, note e apparati di A. DINI, Milano 2001, cap. XX, pp. 648-671.

²⁸ B. SPINOZA, *Trattato politico*, ed. critica del testo latino e trad. it. di P. CRISTOFOLINI, Pisa 2011, cap. III, § 10, pp. 62-65. Su Spinoza vedi É. BALIBAR, *Spinoza e la politica*, Roma 1996.

torità legittima». Per Bossuet i dubbi di Melantone avevano riguardato la costituzione stessa di una chiesa protestante. Era, infatti, difficile stabilire la verità quando «la Scrittura si lasciava torcere e violentare» da chiunque. La Chiesa doveva essere ordinata come gli imperi e doveva avere una successione legittima nei suoi magistrati. Se «il vero tribunale» rimaneva «la coscienza», con cui ognuno poteva «giudicare le cose» nella loro essenza e «capire la verità da se stesso», veniva lasciata «una porta aperta a chiunque volesse proclamarsi inviato da Dio», e si sarebbero costretti «i fedeli a giungere sempre ad un esame di fondo, malgrado l'incapacità della maggior parte degli uomini» di farlo. Una volta scossa l'autorità tutti i dogmi sarebbero stati messi in questione, «l'uno dopo l'altro, senza che si sapesse come finire». Che cosa avrebbe pensato Melantone, si era chiesto ancora Bossuet, se avesse visto uscire dal seno della riforma quelle dottrine che avevano spogliato «il cristianesimo di tutti i suoi misteri», e che lo avevano trasformato «in una setta filosofica tutta dedita ai sensi», se da là avesse visto «nascere l'indifferenza verso le religioni», e ciò che ad essa seguiva naturalmente, «il fondamento stesso della religione attaccato. La Scrittura combattuta direttamente, la strada aperta al deismo, cioè a un ateismo mascherato»?²⁹

La Sacra Scrittura senza la legittima interpretazione della Chiesa, aveva già spiegato nella *Conférence avec M. Claude* del 1682, «destituita del suo senso naturale, era un coltello che tagliava la gola» e così attraverso interpretazioni errate nel corso della storia si erano tagliati la gola Ariani, Nestoriani e Pelagiani.³⁰ Ma ovviamente il bersaglio del vescovo di Meaux, di lì a pochi anni, sarebbero diventati i protestanti francesi rifugiati all'estero e capeggiati da Pierre Jurieu, i quali avevano contestato duramente la revoca dell'Editto di Nantes.

Jurieu, nel 1686 rispondendo a Pierre Nicole e a Bossuet, riguardo all'ipotetica scelta tra i due cammini possibili verso la fede, aveva difeso la «voye d'examen» di fronte a quella «d'autorité», sostenendo che tutti avevano il diritto, anche se non tutti avevano le capacità, di seguirla; vissuta in questo modo la fede protestante non avrebbe portato i singoli individui a ritenersi in diritto di criticare le affermazioni di sinodi e concili; anzi Jurieu sottolineava come esistessero una disciplina ed un obbligo di obbedienza nelle manifestazioni esterne della fede: «noi non crediamo», scriveva ancora, «che uno sia obbligato a sottomettere il suo giudizio alle decisioni dei

²⁹ J.B. BOSSUET, *Histoire des variations des églises protestantes* [1688], in Id., *Œuvres*, 4 voll., Paris 1860, IV, pp. 66-75.

³⁰ J.B. BOSSUET, *Conférence avec M. Claude ministre de Charenton sur la matiere de l'Eglise* [1682], in Id., *Œuvres*, cit., IV, p. 563.

sinodi ma crediamo che sia obbligato a sottomettervi la lingua [...] e non il suo cuore». ³¹

L'azione di Jurieu, però aveva anche un fine politico, quello di cercare di rovesciare la tradizionale politica lealista degli ugonotti, accusando il re di non aver rispettato il patto con loro stipulato da più di un secolo. Pertanto era il popolo a rappresentare la vera «fonte dell'autorità dei Sovrani» e questi la concedeva solo a determinate condizioni, mantenendo nelle proprie mani il potere di controllare il monarca. Non rispettando questo patto il re di Francia si era posto in stato di guerra con i protestanti. ³²

Nel celebre pamphlet antiassolutista *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, attribuito allo stesso Jurieu senza alcuna certezza, si sarebbe sostenuto che il popolo francese aveva stabilito il proprio re «per conservare le persone, la vita, la libertà e i beni dei singoli», ma oramai il monarca si era reso padrone assoluto di tutto, così come dell'aspetto esteriore della religione. Di questi temi è facile vedere l'assonanza con le idee di Locke e gli echi della *Glorious Revolution*. ³³

Secondo la risposta di Bossuet, Jurieu e i protestanti si erano solo immaginati che il popolo possedesse «naturalmente» la sovranità, che la detenesse per poterla poi concedere a chi voleva; ragionare in questo modo però significava «sbagliare nel principio e non comprendere i termini» del problema. Prima di ogni governo stabile, infatti, non c'era che l'anarchia, la libertà selvaggia, nessuna proprietà, nessun diritto, «la guerre continuelle contre tous». Non c'era neppure un popolo ma una confusa moltitudine. ³⁴

Sappiamo che Pierre Bayle era stato il sostenitore della più ampia tolleranza in materia di religione. Egli aveva considerato la coscienza, anche quando si dimostrava «errante», una sorta di «giudizio dello spirito che ci spingeva a fare certe cose perché [erano] in conformità con la ragione»; ³⁵

³¹ P. JURIEU, *Le vray systeme de l'Eglise et la veritable analyse de la foy* [1686], Dordrecht, Chez la Veuve de Caspar et chez Theodore Goris, 1686, p. 273, e più in generale il secondo e terzo libro.

³² P. JURIEU, *Lettres pastorales adressées aux fideles de France qui gemissent sous la captivité de Babylone*, 3^{me} année, Rotterdam, Abraham Acher, 1689, I, pp. 389-390, 415-416, 314-315.

³³ *Les soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté*, Amsterdam 1690, p. 15. Debora Spini, nel suo libro dedicato a Jurieu, non gli attribuisce la paternità di quest'opera, nonostante l'opinione contraria di Guy Howard Dodge (D. SPINI, *Diritti di Dio, diritti dei popoli. Pierre Jurieu e il problema della sovranità (1681-1691)*, prefazione di G. TOURN, Torino 1997, p. 8; di G.H. Dodge vedi *The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion with Special Reference to the Thought and Influence of Pierre Jurieu*, New York 1972, pp. 140-146).

³⁴ J.B. BOSSUET, *Cinquième avertissement aux protestants sur les lettres de ministre Jurieu contre l'histoire des variations* [1689], in ID., *Œuvres*, cit., IV, pp. 403-404.

³⁵ P. BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, 5 voll., Rotterdam, Reinier Leers, 1704-07, IV, 1707, p. 449.

una specie di parlamento, di «tribunale supremo» il quale ci parlava attraverso «gli assiomi del lume naturale», e a cui potevamo sempre appellarci in ultima istanza.³⁶ Nei suoi ultimi scritti, però, Bayle avrebbe rivolto la sua attenzione, più che al dovere di seguire la propria coscienza, sui pericoli che potevano insorgere dai suoi errori e sulle deleterie conseguenze che ne potevano derivare a livello politico. Nei confronti del concetto di libero esame così, egli avrebbe mostrato, per usare le parole di Gianluca Mori, «il suo sempre più evidente hobbismo».³⁷ Anche lui avrebbe indirizzato la sua polemica contro le idee politiche di Jurieu. La sovranità del popolo, una vera «chimera», diveniva così «il dogma più pernicioso di cui si potesse infatuare il mondo»; se i popoli si fossero riservati il diritto d'esaminare ogni cosa che veniva loro comandata dai re, non vi sarebbero più stati obblighi morali nei loro confronti, non vi sarebbe più stata quiete pubblica. Eppure lo stesso Jurieu, scriveva Bayle, non molto tempo prima aveva mostrato con estrema forza come questo principio in materia di fede fosse un principio di disunione; esaminare la Scrittura secondo i lumi dei singoli divideva la Chiesa in tante confederazioni quanti erano gli individui: la sovranità del popolo non portava forse a questa frammentazione?³⁸

Jurieu avrebbe replicato che era falso affermare che i protestanti lasciasero a ogni «individuo dello Stato la libertà di conformarsi o no alla legge del principe», come si lascia «ai singoli di una chiesa la libertà di sottomettersi o no al giudizio di un sinodo o di un concilio»; l'obbedienza del cuore era riservata a Dio e quella dovuta al sovrano riguardava «le azioni esteriori e visibili»; il diritto di resistere al tiranno era diverso dall'aver il diritto «di giudicare un re come si giudica un singolo». Neppure gli inglesi erano arrivati a tanto. La resistenza era legittima nel momento in cui il re portava alla rovina lo Stato e la religione. Ma chi avrebbe giudicato tale opportunità? «La notorietà pubblica», scriveva Jurieu: Giacomo II che aveva detto che cancellare il Test Act e ristabilire il cattolicesimo non era andare contro le

³⁶ P. BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer* [1686]; cito dall'ed. *De la tolerance. Commentaire philosophique*, éd. par J.-M. GROS, Paris 2006, p. 87. La teoria della «coscienza errante» ha fatto ritenere ad Elisabeth Labrousse di essere di fronte al «rimaneggiamento soggettivista della tesi protestante classica» (E. LABROUSSE, *Pierre Bayle*, 2 voll., La Haye 1964, II, *Hétérodoxie et rigorisme*, p. 600).

³⁷ G. MORI, *Introduzione a Bayle*, Roma-Bari 1996, p. 74.

³⁸ P. BAYLE, *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*, Amsterdam, chez Jaques Le Censeur, 1690, pp. 97, 113, 124-126. Sullo scontro tra Bayle e Jurieu su questo tema vedi W.J. STANKIEWICZ, *Politics and Religion in Seventeenth-Century France. A Study of Political Ideas from the Monarchomachs to Bayle, as reflected in the Toleration Controversy*, Berkeley-Los Angeles 1960, pp. 206-245, ma soprattutto il bel libro di Debora Spini, *Diritti di Dio, diritti dei popoli*, cit., in particolare le pp. 169-175.

leggi fondamentali del regno, doveva forse essere «creduto contro la notorietà»? Se dunque era vero che il sovrano aveva il diritto di punire come la Chiesa quello di scomunicare questo non poteva impedire «a ogni singolo d'esaminare il governo» e affermare ciò non voleva certo dire che ciascuno si fosse per questo impadronito della sovranità.³⁹

Arriviamo così a Locke che gioca un ruolo fondamentale nella nostra ricostruzione a prescindere dalla presunta o meno radicalità del suo pensiero. L'esistenza ineludibile della molteplicità delle opinioni senza che si potesse arrivare «a dimostrazioni indubitabili e certe della loro verità», portava con sé il conseguente corollario della necessità della tolleranza: nessun uomo, infatti, nonostante fosse sottoposto costantemente all'errore, in realtà poteva «riconoscere altra guida se non la ragione», né poteva «ciecamente sottomettersi alla volontà e ai dettami di un altro». Quindi, nello sforzo di superare l'errore in cerca della verità, avremmo comunque fatto «bene a commiserare la nostra rispettiva ignoranza e tentare di rimuoverla con tutti i mezzi garbati e onesti dell'informazione». Dio aveva dato per questo agli uomini tutto ciò che era necessario per vivere virtuosamente, aveva loro donato «lumi sufficienti per giungere alla conoscenza del loro creatore e alla visione dei loro doveri».⁴⁰ Nell'*Epistola* Locke era stato molto chiaro: per quanto concerne la salvezza, ogni uomo aveva «il diritto supremo ed assoluto di giudicare di quanto lo riguarda», ma questo «parere personale [*private judgment*]» che lo faceva astenersi dal sottomettersi a ciò che la sua «coscienza» giudicava «illegale» non lo esimeva però dal «sottomettersi al castigo», e neppure lo esentava dalla «obbligatorietà della legge stessa», quando questa era diretta al bene comune.⁴¹ Ma chi avrebbe deciso, continuava Locke nel *Secondo trattato*, se i governanti, se i legislatori

³⁹ P. JURIEU, *Examen d'un libelle contre la religion, contre l'etat et contre la revolution d'Angleterre, intitulé Avis important aux refugies sur leur prochain retour en France*, La Haye, Abraham Troyel, 1691, pp. 148-149, 152, 154-155, 159-161.

⁴⁰ J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding* [1689]; ed. it. *Saggio sull'intelletto umano*, introduzione di P. EMANUELE, trad., note e apparati di V. CICERO e M.G. D'AMICO, Milano 2004, libro IV, cap. XVI, § 4, pp. 1240, 1242; libro I, cap. I, § 5, p. 34 (trad. it. a fronte, pp. 1241-1243; 35).

⁴¹ J. LOCKE, *A Letter concerning Toleration* [1689], in ID., *The Second Treatise of Government. An Essay concerning the True Original, Extent and End of Civil Government* [and] *A Letter concerning Toleration*, ed. with a revised introduction by J.W. GOUGH, Oxford 1966, pp. 154-155 (trad. it. *Lettera sulla tolleranza*, premessa di R. KLIBANSKY, Firenze 1984, pp. 58-59). Questo *private judgment* per Locke non era stato affatto la «causa della maggior parte dei disordini e delle guerre che hanno avuto luogo nel mondo cristiano per cause religiose», come invece aveva affermato Thomas Hobbes nel *Behemoth* riferendosi al caso inglese, bensì il principale motivo doveva trovarsi proprio nel «rifiuto della tolleranza verso coloro che sono d'opinione diversa» (ivi, p. 163; trad. it. cit., p. 76).

avessero tradito la fiducia in loro riposta? Chi avrebbe giudicato «quando non v'è sulla terra alcun tribunale per risolvere le controversie tra gli uomini?» Solo «Dio nel cielo», scriveva Locke, «è giudice nel diritto, ma è poi ciascuno per conto proprio [*every Man is Judge for himself*], che, tanto in tutti gli altri casi come in questo, giudica se un altro si è posto in stato di guerra con lui». ⁴²

John Dunn nella sua magistrale interpretazione del pensiero politico di Locke ha inserito la sua opera nel contesto della crisi dell'esclusione al trono degli Stuart e soprattutto all'interno della struttura gerarchica del suo tempo; da una parte Dunn ha dimostrato come Locke fosse restio ad affidarsi solo alla volontà razionale dell'uomo e ad abbandonare il sistema teocentrico, come «considerasse la condizione umana del tutto mancante di un'autonomia di valore» e ritenesse l'esistenza di Dio imprescindibile, a fondamento della stessa legge di natura; dall'altra parte però egli ha anche marcato il netto «stacco tra il conservatorismo costituzionale di Locke e il suo individualismo più specificamente religioso» derivante dall'uguaglianza degli uomini di fronte a Dio. ⁴³

Era infatti proprio partendo dal contesto dell'osservanza religiosa, dalla scoperta delle vie che Dio aveva predisposto per noi, che Locke si era posto delle questioni fondamentali sulla legittimità politica; nessuna autorità umana poteva interferire con la coscienza religiosa dell'individuo, le libertà erano necessarie per assolvere le responsabilità della chiamata, così come la libertà di pensiero si rivelava fondamentale per raggiungere la verità. La personale relazione con Dio, il sacerdozio universale, diveniva quindi «il punto archimedeo» attraverso il quale veniva svuotata ogni autorità e gerarchia, fosse essa religiosa o politica, e spiegherebbe le implicazioni individualistiche dei *Due trattati* più di quanto lo permetterebbe la sola lettura

⁴² J. LOCKE, *Two Treatises of Government* [1689], ed. with an introduction and notes by P. LASLETT, Cambridge 1988, II, § 241, p. 427 (trad. it. *Due trattati sul governo*, a cura di L. PAREYSON, Torino 1960, p. 440).

⁴³ J. DUNN, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge 1969, pp. 146, 21, 26, 57, 97 (trad. it. *Il pensiero politico di John Locke*, Bologna 1992, pp. 171, 33, 39, 74, 118). Perché se è certamente vero, come afferma John Pocock, che l'uso del pensiero di Locke distorse in parte il significato dell'opera dell'autore dei *Due trattati*, è altrettanto vero che i *dissenters* nelle loro petizioni avrebbero usato un linguaggio così fortemente lockeano che il filosofo avrebbe finito per acquistare un nuovo inusitato ruolo nel discorso politico inglese. Egli, infatti, aveva affermato la sua dottrina dei diritti naturali in un linguaggio abbastanza drastico, anticlericale e antitetico rispetto a Filmer tanto da far divenire la sua opera politica un arsenale pieno di armi per tutti coloro che volevano opporsi all'*establishment* religioso (cfr. J.G.A. POCOCK, *Political Thought in the English-Speaking Atlantic, 1760-1790*, in *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, ed. by J.G.A. POCOCK, with the assistance of G.J. SCHOCHET and L.G. SCHWOERER, Cambridge 1993, p. 271).

attraverso le lenti del dibattito sull'esclusione. Insomma, dietro a religione e politica c'era un individuo che giudicava e si appellava all'autorità eterna, e non poteva essere sottoposto ad alcun obbligo che non riconoscesse come tale.⁴⁴

La teoria religiosa e politica di Locke avrebbe così agito successivamente in due direzioni che si sarebbero saldate definitivamente al tempo della crisi transatlantica dell'Impero inglese, crisi che avrebbe portato all'indipendenza americana. Il *right of private judgement*, alla base della sua teoria, sarebbe divenuto il ponte di collegamento principale tra la questione religiosa e quella politica, anche perché in quel periodo, sulle due sponde dell'oceano, sarebbe stata costante la percezione che ambedue le sfere fossero strettamente legate.⁴⁵

Prima di tutto questo *right of private judgement* venne a configurarsi quale una sorta di diritto naturale intellettuale ed inalienabile fornitoci da Dio e di cui non potevamo sbarazzarci. Gli uomini, infatti, non potevano disporre di esso così come non potevano disporre della propria vita o della propria religione, essi non si potevano separare dalla «libera facoltà della mente» né trasferirla ad altri. In questo senso dunque la libertà di pensiero

⁴⁴ Cfr. DUNN, *The Political Thought of John Locke*, cit., pp. 57, 34-40, 245-250, 260-261, 50, 182, 154-156 (trad. it. cit., pp. 74, 50-55, 281-287, 298-299, 67, 212, 180-182). Sebbene l'epistemologia individualistica di Locke non necessariamente comportasse l'affermazione di una teoria democratica, addirittura estesa nel senso di un suffragio universale, le sue possibili implicazioni radicali in questo senso furono messe in luce così da William Blackstone nel 1766 come da Dugald Stewart nel 1794 e portarono John Stuart Mill nel 1831, sotto l'influsso delle argomentazioni dei sansimoniani, a descrivere la propria epoca come caratterizzata dal venir meno delle vecchie massime e delle vecchie guide intellettuali e spirituali, la cui caduta avrebbe aperto inesorabilmente la strada all'anarchia. Quella in cui stava vivendo, infatti, continuava Mill, era l'epoca nella quale «l'estremo rifugio, l'ultima ed unica risorsa dell'umanità» veniva rappresentata dall'esercizio del lockeano «*right of private judgment*». Ma mentre Locke voleva inculcare questo insegnamento ai suoi discepoli, «per i quali solamente il grande uomo scriveva», adesso esso si era propagato anche alle persone «ignoranti» o poco istruite, nei confronti delle quali, lasciate in balia unicamente del proprio giudizio, sarebbe stata sufficiente «la minima sciocchezza [...] per scompaginare e rendere perplesse le loro menti» (J.S. MILL, *The Spirit of the Age* [1831], in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto-London 1963-91, XXII, *Newspaper Writings, December 1822-July 1831*, ed. by A.P. ROBSON and J.M. ROBSON, introduction by A.P. ROBSON, textual introduction by J.M. ROBSON, pp. 230-239; cfr. W. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, a facsimile of the first ed. of 1765-69, with an introduction of S.N. KATZ, Chicago 1979, I, *Of the Rights of Persons*, p. 157; D. STEWART, *Account of the Life and Writings of Adam Smith* [1794], ed. by I.S. ROSS, in A. SMITH, *Essays on Philosophical Subjects*, ed. by W.P.D. WIGHTMAN and J.C. BRYCE, general editors D.D. RAPHAEL and A.S. SKINNER, Indianapolis 1980, p. 310).

⁴⁵ Sul percorso del *right of private judgement*, mi permetto di rimandare a M. LENCI, *Dalla libertà religiosa alla libertà politica: il radicalismo anglo-americano, 1689-1776*, in *Viaggio nella democrazia. Il cammino dell'idea democratica nella storia del pensiero politico*, a cura di M. LENCI, C. CALABRÒ, presentazione di C. PALAZZOLO, Pisa 2010, pp. 43-68.

e la libertà di parola cominciarono ad esser concepiti come necessari per un governo libero.

In secondo luogo, nel periodo del 'Great Awakening' religioso americano tra la fine degli anni '30 e gli anni '50 del Settecento, il freddo individualismo di Locke, che egli aveva elaborato rivolgendosi solo ad una cerchia ristretta di allievi, in realtà si sarebbe intrecciato a filo doppio «con l'insistente domanda puritana per l'autonomia emozionale», e i due aspetti si sarebbero trasformati in una dottrina così radicale che non trovava riscontro in altre parti d'Europa.⁴⁶

James Otis, protagonista della rivolta delle colonie americane, avrebbe considerato il diritto ad un parere personale come un diritto intellettuale inalienabile esteso alle cose pubbliche ma, nel contesto della crisi con la madre patria e della minaccia di secessione, questo avrebbe acquisito senza dubbio un tono più radicale:

penso che ogni cittadino abbia diritto di esternare i propri sentimenti al pubblico sull'utilità o inutilità di qualsiasi legge, tanto se è approvata, quanto se è pendente. [...] Se non si può esercitare un diritto ad un parere personale [«right of private judgment»] almeno sino al punto di presentare una petizione per l'abrogazione di una legge o di scegliere l'opportunità di rischiare un processo, il parlamento potrebbe rendersi arbitrario, il qual caso non è contemplato dalla costituzione. Io penso che ogni uomo abbia il diritto di esaminare liberamente tanto nelle origini, fonte e fondamento di ogni potere e legge di un *commonwealth*, quanto nel pezzo di uno strano macchinario, o di un fenomeno notevole in natura.⁴⁷

Anche in Inghilterra, ancora un seguace di Locke, Joseph Priestley, futuro avversario di Edmund Burke durante la Rivoluzione francese, in *An Essay on the First Principles of Government*, del 1768, avrebbe fatto per primo, consapevole della novità introdotta, una chiara distinzione tra libertà politica e libertà civile, distinzione che avrebbe influenzato Condorcet, ed attraverso di lui anche Benjamin Constant. Entrambe ovviamente avevano a proprio fondamento il *right of private judgement*:

Se mi fosse chiesto cosa intendo per *libertà*, sceglierei, per amore di una maggiore chiarezza, di dividerla in due tipi, *politica* e *civile*; e l'importanza di avere più chiare idee su questa materia, mi scuserà dell'innovazione apportata. Direi che la

⁴⁶ J. DUNN, *The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century*, in *John Locke. Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, ed. by J.W. YOLTON, Cambridge 1969, pp. 73-74.

⁴⁷ J. OTIS, *The Rights of the British Colonies asserted and proved* [1764], in *Pamphlets of the American Revolution 1750-1776*, ed. by B. BAILYN with the assistance of J.N. GARRETT, I, 1750-1765, Cambridge (MA) 1965, pp. 424, 454, 456, 470, 449-450.

LIBERTÀ POLITICA consiste nel potere che i membri di uno Stato si riservano per accedere alle cariche pubbliche o almeno per avere il diritto di nominare coloro che le occupano: con LIBERTÀ CIVILE chiamerei quel potere che i membri dello Stato hanno sopra le proprie azioni e che i funzionari pubblici non devono calpestare.

È proprio quando Priestley si accingeva a specificare nel dettaglio in che cosa consisteva la libertà politica che egli rendeva ormai evidente la traslazione avvenuta del diritto ad esprimere un proprio parere dal piano religioso a quello politico. Era infatti, continuava Priestley, «diritto di ogni membro dello stato [...] di far diventare il proprio giudizio o la propria opinione personale [«private opinion or judgment»] di rilevanza pubblica e perciò controllare le azioni degli altri». ⁴⁸

In questo articolo ho cercato di far vedere come effettivamente alcune dottrine teologiche di Lutero, il libero esame dei testi sacri e il sacerdozio universale, fondando l'autonomia dell'uomo in senso morale e religioso, abbiano fornito il requisito indispensabile perché si arrivasse ad affermare quell'autonomia anche in campo politico, con la richiesta dell'estensione, in senso universale, della partecipazione, perlomeno in ambito maschile. Questo slittamento dalla religione alla politica non è stato né lineare e tanto meno necessario, come le remore antidemocratiche di molti degli scrittori analizzati hanno messo in evidenza. Senza dubbio l'autore cardine in questo passaggio è stato John Locke, il quale pure non va letto in modo avulso dal contesto della crisi dell'esclusione al trono della dinastia Stuart. Eppure il suo radicalismo religioso rivisitato dai suoi seguaci durante il Settecento fu utilizzato per estendere in senso democratico le richieste di libertà civile e politica.

⁴⁸ J. PRIESTLEY, *An Essay on the First Principles of Government, and on the Nature of Political, Civil and Religious Liberty* [1768], in ID., *The Theological and Miscellaneous Works*, London 1817-32, XXII, p. 11. Sarebbe stato proprio perché la partecipazione politica venne ad essere intesa come un diritto ad esprimere un'opinione personale che Thomas Paine l'avrebbe considerata quale un diritto estendibile a tutti. Paine, infatti, in una famosa lettera a Jefferson del 1788, avrebbe distinto tra i diritti che si potevano attuare pienamente e perfettamente nella società civile e quelli che invece risultavano impossibili da esercitarvi. Del primo tipo, scriveva Paine, «sono i diritti di pensare, parlare, formare e dare un'opinione, e forse tutti quelli che possono essere esercitati pienamente dall'individuo senza aiuto esterno, come quelli che riguardano la competenza personale» (T. PAINE, lettera a Thomas Jefferson del marzo 1788, in *The Papers of Thomas Jefferson*, ed. J.P. BOYD, associate eds. M.R. BRYAN and F. AANDAHL, Princeton (NJ) 1950-, XII, 7 August 1787 to 31 March 1788, 1983, p. 5). E così ancora nel celeberrimo *I diritti dell'uomo*: «Sono diritti naturali quelli che spettano all'uomo in virtù della sua esistenza. A questo genere appartengono tutti i diritti intellettuali, o diritti della mente, e anche tutti quei diritti di agire come individuo per il proprio benessere e per la propria felicità che non siano lesivi dei diritti naturali altrui» (T. PAINE, *Rights of Man* [1791], in ID., *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Oxford 1995, p. 119; trad. it. *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, a cura di T. MAGRI, Roma 1978, p. 145).

SIMONETTA BASSI

LO SPAZIO DELLA PROFEZIA FRA BRUNO E CAMPANELLA

La profezia è un'esperienza centrale nella vita degli uomini del Rinascimento, non solo per le ampie discussioni religiose e filosofiche che suscita, ma anche per la diffusione a livello popolare: rimane sempre gustosa la descrizione che Lodovico Lazzarelli ci ha lasciato di una manifestazione tenuta di fronte a un folto pubblico a Roma dal sedicente profeta Giovanni Mercurio da Correggio che, percorrendo le vie vestito alla nazarena in groppa a un cavallo nero e focoso, tiene discorsi profetici e getta ai numerosi ascoltatori «*tanquam volantia volumina*» custoditi nella bisaccia.¹

Ma si potrebbe anche dire di più: tra la fine del Quattrocento e i primi anni del Cinquecento, soprattutto a Firenze, la profezia rappresenta quasi un destino. Accanto agli scontati riferimenti a Savonarola e Ficino, si possono aggiungere ad esempio gli scritti di Francesco da Meleto, che innescheranno, a conferma dell'attualità del dibattito, ancora nel 1516 la reazione vivace di Paolo Orlandini,² e una figura complessa come quella di Leonardo. Inviato a Firenze nel luglio del 1495 da Ludovico il Moro per raccogliere informazioni sul governo di Savonarola,³ compone durante il soggiorno alcu-

¹ Cfr. E. GARIN, *Le avventure di un profeta ermetico*, in ID., *Ermetismo del Rinascimento*, prefazione di M. CILIBERTO, Pisa 2006 [ripr. facs. dell'ed. Roma 1988], pp. 52-62. Sulla profezia si veda P. PRODI, *Profezia vs utopia*, Bologna 2013.

² Cfr. E. GARIN, *Paolo Orlandini e il profeta Francesco da Meleto*, in ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Milano 1992 [1ª ed. Firenze 1961], pp. 213-223.

³ Cfr. C. PEDRETTI, *Leonardo & io*, Milano 2008, p. 258. Vasari nella *Vita* del Cronaca (Simone Pollaiuolo) riferisce che Leonardo viene convocato a Firenze da Savonarola per un consulto in merito alla costruzione della Sala del Maggior Consiglio: «Ne' medesimi tempi, dovendosi fare, per consiglio di fra' Ieronimo Savonarola, allora famosissimo predicatore, la gran sala del Consiglio nel palazzo della Signoria di Firenze, ne fu preso parere con Lionardo da Vinci, Michelagnolo Buonaroti, ancora che giovanetto, Giuliano da San Gallo, Baccio d'Agnolo e Simone del Pollaiuolo detto il Cronaca, il quale era molto amico e divoto del Savonarola. Costoro dunque, dopo molte dispute, dettono ordine d'accordo che la sala si facesse in quel modo ch'ell'è poi stata insino che ella si è ai nostri giorni quasi rinovata» (G. VASARI, *Le vite dei più eccellenti pittori, scultori e architetti*, introduzione di M. MARINI, Roma 1997, p. 651).

ne «profezie» che in realtà, come è noto, sono indovinelli presentati in forme solenni e oscure, spesso con riferimenti a scenari apocalittici: «Uscirà di sotto terra chi con ispaventevoli grida stordirà i circostanti vicini, e col suo fiato farà morire li omini e ruinare le città e castella. Delle bombarde ch'escan dalla fossa e dalla forma». O ancora: «Al fine la terra si farà rossa per lo infocamento di molti giorni, e le pietre si convertiranno in cenere. Delle fornaci di mattoni e calcina».⁴ Questi brevi testi, dedicati probabilmente alla ricreazione dei nobili, pur mettendo alla berlina lo stile oracolare dei profeti che pretendono di prevedere la fine del mondo e l'avvento di disastri e malattie⁵ e pur lasciando intravedere una precisa opzione a favore dell'insegnamento della ragione rispetto a ogni seduzione magica o profetica, nondimeno testimoniano della circolazione della profezia (o della moda profetica) e della sua pervasività in vari aspetti della vita di fine Quattrocento.⁶

A quella grande stagione – che si estende comunque ben oltre la morte di Savonarola – segue un periodo di declino del profetismo, che si ripropone ancora, con rinnovato vigore, allo scadere del XVI secolo nell'opera e nella biografia di Tommaso Campanella.⁷

⁴ LEONARDO DA VINCI, *Scritti. Trattato della pittura, scritti letterari, scritti scientifici*, a cura di J. RECUPERO, Milano 2002 [1^a ed. Roma 1966], pp. 451, 454. Su questi componimenti e sull'accostamento alla predicazione savonaroliana cfr. E. GARIN, *Girolamo Savonarola*, in ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, cit., pp. 183-200: 189-190.

⁵ Non a caso a margine della profezia intitolata *Della fossa* è appuntato: «Dilla in forma di frenesia o farnetico, d'insania di cervello» (ivi, p. 455).

⁶ E.H. GOMBRICH, *Leonardo e i maghi. Polemiche e rivalità*, XIII Lettura vinciana (Città di Vinci, Biblioteca Leonardiana, 16 aprile 1983), Firenze 1984, pp. 5-27: 8-10. Secondo Garin, invece, pur nella loro particolare formulazione le profezie leonardesche aderiscono al clima che serpeggia a Firenze: «Visioni di paradisi terrestri imminenti e di cataclismi immani si corrispondono a volte nelle stesse scritte, sono presenti nei medesimi circoli culturali, talora nei medesimi scrittori: sono i due poli di una tensione che traversa un momento di crisi, quando nell'attesa di prossimi eventi decisivi per l'umanità intera sorgono più frequenti e più suggestivi i profeti, e nell'appassionamento universale i loro detti più di frequente paiono avverarsi» (GARIN, *Girolamo Savonarola*, cit., p. 190). Sulla profezia in Leonardo cfr. C. VECCE, *Leonardo e il gioco*, in *Passare il tempo. La letteratura del gioco e dell'intrattenimento dal XII al XVI secolo*, Atti del Convegno di Pienza (10-14 settembre 1991), 2 voll., Roma 1993, I, pp. 269-232; ID., *Leonardo*, presentazione di C. PEDRETTI, Roma 2006, pp. 167-170.

⁷ Sulla profezia in Campanella si vedano almeno: G. ERNST, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano 1991; EAD., *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, Torino 1996; EAD., *Profezia*, in *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da E. CANONE e G. ERNST, 2 voll., Pisa-Roma 2006-10, I, *Giornate di studi 2001-2004*, coll. 303-317; G.M. BARBUTO, *Savonarola, Machiavelli e la profezia politica di Campanella*, in *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, [Atti del III seminario di studi (Pistoia, 23-24 maggio 1997)] a cura di G.C. GARFAGNINI, Firenze 1998, pp. 149-177; L. BOLZONI, *Prophétie littéraire et prophétie politique chez Tommaso Campanella*, in *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e-XVII^e siècles)*, Études recueillies et présentées par A. REDONDO, Paris 2000, pp. 251-263; V. FRAJESE, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma 2002.

La parabola di Campanella prende avvio da preoccupazioni profetiche (narrate nelle *Delineationes defensionum* e poi negli *Articuli prophetales*) e si spegne su speranze profetiche, raccolte nell'*Ecloga* composta per il delfino di Francia, il futuro Luigi XIV. Fra i due estremi, molte sono le opere nelle quali il filosofo tratta della profezia – dalle *Poesie* alla *Metaphysica* al libello *Politici e cortigiani contro filosofi e profeti* –, tutte accomunate, pur nella varietà dei ragionamenti, da alcuni assunti comuni: il rifiuto netto della spiegazione fisiologica e medica della profezia; la rivendicazione della presenza divina nel corso delle cose mondane; la spiegazione del male su base cosmica.

Nel *Del senso delle cose e della magia* attribuisce la profezia a tutti gli enti – animali e uomini –, ma questo non significa che i primi, capaci di premonizioni a noi sconosciute, siano superiori ai secondi. Vivendo tutti gli enti nel sensorio comune, cioè nell'aria, tramite esso tutto ciò che accade lascia tracce e notizie di sé, che vengono trattenute dagli organi di senso; gli animali non turbati da passioni interne e da preoccupazioni sono più attenti agli stimoli aerei, limitandosi però a quelli che hanno maggiore importanza per «la loro vita particolare»: ⁸ dopo un lungo elenco di fenomeni (l'avvoltoio che annusa le esalazioni di cadaveri mille miglia lontani; gli alcioni che sentono con largo anticipo gonfiarsi e acquietarsi il mare; ecc.) Campanella conclude che proprio da questi esempi si rivela «l'eccellenza e divinità dell'uomo» che, vinto e superato dagli animali per quanto riguarda le qualità del sentimento corporeo, è capace, egli solo, di «indovinazione assai più alta», cioè di odorare e presentire «Dio, gli angeli e l'altra vita». ⁹ La differenza tra profezia umana e animale consiste nell'ampiezza e articolazione dell'oggetto e nella capacità o meno di trascendere la dimensione particolare. Quando l'uomo è vigile, attende a negozi ed è coinvolto da passioni che lo distolgono dal recepire ciò che aleggia nell'aria; durante il sonno, quando la coscienza è rilassata e tranquilla, arriva a cogliere nel sensorio comune ogni più debole passione. La presenza nell'aria delle tracce delle cose e dei sentimenti permette di spiegare non solo la conoscenza delle cose attuali, ma anche di quelle future, in quanto queste «sono nelle cause loro», «ogni cosa che ha da essere si preparò nelle cause da che fu il mondo fin mo» e in virtù di ciò «ogni causa antecedente è causa o concausa o segno della conseguente e della coetanea». ¹⁰

⁸ T. CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. ERNST, Roma-Bari 2007, III, 8, p. 137.

⁹ *Ivi*, p. 139.

¹⁰ *Ivi*, III, 9, pp. 141-142.

Questa spiegazione non esaurisce, come si è accennato, ogni fenomeno profetico e tale insufficienza traccia la distinzione tra la riflessione di Campanella e quella di Pomponazzi: nel *De incantationibus*, portando a compimento un ragionamento iniziato nel *De immortalitate animae* e nell'*Apologia*, il filosofo mantovano ritiene che: a) ogni profezia sia causata dagli astri;¹¹ b) la conoscenza che il profeta acquisisce oltrepassi la capacità dell'individuo;¹² c) che questi sia puro strumento degli astri e non gli sia richiesto nessuno sforzo o fatica;¹³ d) che la capacità profetica derivi dall'oroscopo.¹⁴ Pomponazzi chiama i profeti «figli di Dio» attribuendo loro la manifestazione della cura e sollecitudine che gli astri rivolgono nei confronti del consorzio umano; sono semplici messaggeri e totalmente passivi rispetto all'azione: «non sono gli uomini ad agire», scrive Pomponazzi, «ma proprio gli enti divini» e con una finalità ben precisa, cioè il compimento degli eventi secondo «il fine che i corpi celesti hanno loro assegnato».¹⁵ Ogni evento si inserisce in un rigido determinismo naturalistico, che si realizza nella disposizione ordinata dell'universo: i fenomeni profetici, come quelli magici,

¹¹ «[...] la natura produce siffatti profeti per favorire il governo degli uomini secondo le esigenze dei luoghi e dei tempi. Pertanto, se si esamineranno le santissime Leggi considerandole con attenzione, si constaterà che esse non scaturiscono dalla mente dell'uomo, ma sono state date dagli enti divini attraverso i profeti. [...] Non c'è tuttavia bisogno che tutti gli uomini siano profeti o che ci siano profeti in qualunque momento storico; basta soltanto che lo siano alcuni uomini determinati e in momenti stabiliti, secondo l'esigenza del tempo e del luogo [...]. Questi fenomeni, infatti, avvengono soltanto in rapporto alle grandi congiunzioni astrali» (P. POMPONAZZI, *Apologia*, introduzione, traduzione e commento di V. PERRONE COMPAGNI, Firenze 2011, II, 7, 14, pp. 238-240).

¹² Nell'*Apologia* Pomponazzi ricorda il caso di neonati capaci di parlare e in possesso di molte conoscenze scientifiche (cfr. *ivi*, II, 6, p. 207). Il fatto poi che la capacità di divinare si trovi più in un uomo che in un altro «dipende dalla disposizione del soggetto passivo» (p. 206). Più oltre si legge: «ogni profezia, vaticinio, divinazione, stato di esaltazione, capacità di capire le lingue, invenzioni di arti, ricerca di scienza e, insomma, ogni effetto che si riscontra in questo mondo inferiore, qualunque esso sia, ha una causa naturale ed è prodotto da Dio e dalle Intelligenze; non però direttamente, bensì con la mediazione dei corpi celesti» (p. 235). Cfr. quanto scrive nell'*Expositio XII Metaphysicae*: «E se un astrologo e un filosofo dicono: "da qui a quattro giorni si verificherà questo fatto", loro ne conoscono il motivo e la causa; anche il medico sa il perché della morte del malato o della sua guarigione; i profeti invece no» (cito da V. PERRONE COMPAGNI, «Evidentissimi avvertimenti dei numi». *Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi*, «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», n.s., XVII, 2011, pp. 21-59: 43).

¹³ «Come ci sono uomini che traggono la loro competenza di astri, di presagi augurali, di ogni tipo di sogni e di altri ambiti analoghi dallo studio dei libri, dall'esperienza, dalla riflessione o in qualche altro modo simile, così ogni tanto ci sono uomini che conseguono una conoscenza siffatta e compiono azioni straordinarie per dono degli enti celesti, senza applicazione e senza fatica [«absque exercitio et labore»]» (P. POMPONAZZI, *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di V. PERRONE COMPAGNI, Pisa 2013, p. 191). Cfr. anche *Id.*, *Apologia*, cit., II, 7, pp. 233 sgg.

¹⁴ *Ivi*, p. 260.

¹⁵ *Ivi*, p. 306.

non appaiono a Pomponazzi «estranei alla natura o al di fuori del suo corso regolare, ma anzi ampiamente coerenti con la sua disposizione ordinata». ¹⁶ In questo senso va intesa anche la suggestiva definizione di profezia come «regola della giustizia» contenuta nell'*Apologia*: ¹⁷ fine della profezia è il mantenimento dell'aggregato sociale, dal momento che il singolo non è autosufficiente rispetto a tutte le sue esigenze vitali e l'uomo mirabile del *De incantationibus* è capace di decodificare il linguaggio squisitamente naturale con il quale Dio, attraverso gli astri, sostiene la debolezza umana. ¹⁸

Ben diversa la posizione di Campanella: anche se la natura è, come vuole Aristotele, «sapiente e demonia» ¹⁹ è necessario riconoscere, accanto a quella naturale, la possibilità della profezia soprannaturale, che ha luogo attraverso l'invio di sogni e angeli, messaggeri per rivelazione di fenomeni altrimenti non comprensibili e prevedibili; ²⁰ quindi, se è vero che «l'aria sogna e figura quel che ha da essere, poich'è spirito commune», altrettanto veritieri vanno ritenuti «gli angeli e demonii» quando mostrano «gran parte degli straordinarii moti in aria». ²¹ In queste battute Campanella non solo non individua uno scarto tra ragione e profezia ma quest'ultima, vero orecchio interiore, ²² viene in soccorso della ragione quando la sola catena causale non riesce a rendere conto di quegli eventi eccezionali razionalmente ritenuti incredibili e impensabili.

Campanella ha ben chiaro dunque fin dalle pagine del *Del senso delle cose* che la profezia è soprattutto soprannaturale e non si realizza, naturalisticamente, attraverso l'azione combinata di aria (sensorio comune o anima comune) ²³ e spirito (parte aerea del nostro corpo), ²⁴ ma si attua nella mente

¹⁶ *Ivi*, p. 307.

¹⁷ POMPONAZZI, *Apologia*, cit., II, 7, p. 27.

¹⁸ Il profeta di Pomponazzi non è dunque dotato dell'*intellectus sanctus* di cui parla Avicenna nel *De anima*, capace di congiungersi con l'Intelligenza agente. Su questi argomenti si veda PERONE COMPAGNI, «Evidentissimi avvertimenti dei numi». *Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi*, cit.

¹⁹ CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, cit., I, 7, p. 17 (cfr. ARISTOTELE, *Div. Somn.*, II, 463b).

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, pp. 142-143.

²² Cfr. G. DUMÉZIL, «... Il monaco nero in grigio dentro Varennes». *Sotie nostradamica, seguita da Divertimento sulle ultime parole di Socrate*, Milano 1987, p. 76.

²³ CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, cit., III, 7, p. 136.

²⁴ Cfr. T. CAMPANELLA, *Epilogo magno (Fisiologia italiana)*, testo italiano inedito con le varianti dei codici e delle edizioni latine, a cura di C. OTTAVIANO, Roma 1939, pp. 458-459: «Coloro che hanno spirito sottilissimo e caldissimo, perché nel fegato e nel cuore hanno gran caldo, son prontissimi a sentire, perché cotal spirito da ogni cosella e lontana e vicina per la sua sottilità viene a patire: e l'aere nel quale si fan tutte le cose, affetto di quelle, facilmente intrando per il naso al cerebro le comunica, non solo le presenti cose, ma quelle ancora che alle presenti

(infusa da Dio) che «in quella mostra le cose altissime, et egli solo in quella reside, muove e insegna e opera nelle astrazioni tanto veementi che tirano lo spirito e il corpo appresso verso il cielo».²⁵

I profeti parlano attraverso le immagini che sono proprie del loro stato (Amos, contadino, cita mucche, carri di fieno ecc.; Isaia, di nobile estrazione, ricorre alla gloria, al tempio, al fuoco) perché Dio «si serve per lo più de gl'istessi moti naturali dello spirito corporeo in cui è la mente involta» e li utilizza riconfigurati in un diverso contesto, «da lui ordinati poi a significare con altra positura, ordine e modello».²⁶ Dio non snatura, trasfigurandoli, i profeti, ma si serve della loro specifica caratteristica corporea e mentale per comunicare con gli uomini. Per questo Campanella critica Aristotele che nei *Problemi* (XXX,1) crede di spiegare l'ispirazione divina come nient'altro che un eccesso di esaltazione e sovraeccitazione, per il calore sprigionato dalla bile nera, e gli obietta che se è vero che le Sibille e le pitonesse profetavano in una condizione di sospensione della coscienza, è altrettanto vero che i profeti di Dio fanno benissimo ciò che dicono: in loro non si verifica né squilibrio del temperamento, né temporaneo uso di capacità ignote. Le profezie divine, infatti, si producono nell'anima immortale: non dipendono dal corpo, pur essendo da esso condizionate, ma dalla mente e si configurano in maniera diversa in relazione alle caratteristiche proprie del soggetto. E questa è un'osservazione importante, più volte ribadita da Campanella, in quanto garantisce l'individualità del profeta che, lungi dall'annullarsi nel messaggio ricevuto, lo fa proprio e lo comunica nelle modalità a lui consuete.²⁷

La distinzione fra i diversi tipi di profezia viene ripresa sistematicamente e in modo più articolato soprattutto nel XIV libro della *Theologia (Magia e grazia)* e poi nella *Metaphysica* (III, l. 16, c. 10, artt. 1-6). Il libro della *Theologia*, composto dopo il 1616, riprende molte osservazioni già presenti nel *Del senso delle cose e della magia* ed è interessante anche perché mostra l'evoluzione del pensiero del filosofo dopo i primi difficili anni della prigionia e la «metabasi della crisi religiosa».²⁸ Una prima significativa distinzione riguar-

succedono come effetti alle cause. E costoro son profeti naturali per la sottilezza dello spirito movibile e sagace, che subito sente le cause, e subito scorge in esse gli effetti correndo di moto in moto simile; ma non tengono a memoria le cose che sentono, perché lo spirito sentiente eshala innanti che comunica le sue passioni allo spirito che dal sangue in lui si convertet». Sulla profezia divina cfr. *ivi*, pp. 492-493.

²⁵ CAMPANELLA, *Del senso delle cose e della magia*, cit., III, 11, p. 146.

²⁶ *Ivi*, p. 147.

²⁷ Su questo anche T. CAMPANELLA, *Dalla Metaphysica. Profezia, divinazione, estasi*, a cura di G. ERNST, Soveria Mannelli 2007, p. 13.

²⁸ T. CAMPANELLA, *Magia e grazia. Inediti. Theologicorum liber XIV*, testo critico e traduzione a cura di R. AMERIO, Padova 1957, p. 7.

da la classificazione: ora Campanella elenca cinque tipi di profezia – morale, naturale, artificiale, diabolica e divina – e solo a quest’ultima attribuisce il senso proprio, mentre le altre lo ottengono in relazione a essa; inoltre, amplia in modo significativo il campo della profezia, che non riguarda solo gli eventi futuri esterni (*futura*), ma anche i misteri del cuore (*arcana cordis*): i segreti della volontà rappresentano infatti una delle concause che possono preparare gli eventi e nello stesso tempo costituiscono quello spazio di libertà che svincola l’uomo dal rigido determinismo naturale.²⁹

La profezia morale, intesa come *sagacitas animi*, che da parole e fatti ambigui ricava un giudizio vero – l’unica riconosciuta da Avicenna e Al Gazali – non è profezia in senso proprio, dal momento che vede il suo oggetto nelle sue cause e nelle sue anticipazioni in modo immediato, in virtù della sottigliezza dello spirito e senza lungo processo («absque valde temporaneo discursu»). Quella artificiale conosce il futuro e le cose occulte (*occulta*) «per discursum temporaneum», una sorta di induzione che procede in virtù di esperimenti continui o dalle cause agli effetti, o dal segno al significato: Campanella fa l’esempio del medico e dell’astrologo, che sillogizzano a partire dalle concause, dagli antecedenti e dai conseguenti e dalla somiglianza; la profezia «per artem» rispetto a quella naturale richiede non solo spirito sottile, ma anche sillogismo e memoria (che spesso mancano nei profeti naturali, come nelle sibille e in certi oracoli). Campanella classifica anche la profezia diabolica, ispirata dal diavolo che può conoscere molte cose future e lontane da noi nelle loro cause e in relazione ai loro effetti.

Dopo essersi dilungato sulla profezia diabolica – che differisce da quella angelica per le cose rivelate (il diavolo mescola infatti vero e falso), per il modo di rivelarle (la profezia diabolica avviene sempre nei sensi esterni), per le finalità (il diavolo odia le anime, l’angelo le ama) – lo Stilese illustra diffusamente la profezia divina, «*quae simpliciter est prophetia*»: ³⁰ fra le diverse tipologie di profezie, essa sola possiede quella dimensione pubblica e politica rivolta non solo al singolo, ma alla comunità, alla sua conservazione e al conseguimento del suo fine. Campanella ne dà una definizione molto precisa: la profezia divina «è una notizia certissima e consapevole,

²⁹ Le espressioni *arcana cordis*, *secreta cordium*, *secreta mentium* compaiono molte volte nell’art. 2 del VI capitolo del libro. Su questo si può sempre ricordare la famosa battuta della *Città del Sole*: «Questo si sappi, che essi tengon la libertà dell’arbitrio. E dicono che, se in quarant’ore di tormento un uomo non si lascia dire quel che si risolve tacere, manco le stelle, che inchinano in modi lontani, ponno forzare» (T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, a cura di L. FIRPO, Roma-Bari 1997, p. 58).

³⁰ CAMPANELLA, *Magia e grazia*, cit., p. 106.

proveniente da Dio rivelante, dotata di verità immutabile annunciante con certezza, senza delirio e con prove divine, in vista della gloria di Dio e dell'utilità degli uomini». ³¹ Sono qui elencati tutti i caratteri: origine (la rivelazione divina); materia (la verità di cose rivelate da Dio e altrimenti sconosciute: i futuri contingenti, i segreti dei cuori e i misteri soprannaturali); fine (la glorificazione divina e il bene del consorzio umano). In quanto notizia certa si fonda sull'evidenza (che Dio è quello che rivela e che le cose rivelate sono quali sono rivelate) e si pone in rapporto all'intelletto e non alla volontà: per questo motivo, e in quanto *gratisdata*, può essere donata da Dio a chiunque; vengono infatti investiti dell'annuncio profetico non gli uomini migliori, ma quelli più adatti. ³² La profezia non prescinde però dalla partecipazione del profeta, che Campanella distingue dalla «predisposizione», cioè da quella costituzione di umori che Avicenna e Aristotele richiedono al profeta: la partecipazione cui si riferisce implica infatti un esercizio per rendersi atti a ricevere l'illuminazione (come nel caso del profeta Eliseo che calma l'ira ascoltando la musica).

Campanella costruisce la profezia come spazio comune in cui si incontrano Dio e profeti; se è vero che la profezia non è frutto di industria umana, è altrettanto vero che i profeti devono essere pronti a ricevere il *lumen propheticum* il quale viene concesso da Dio in una modalità ben precisa, e ribadita più volte da Campanella: al profeta viene aperto il significato di similitudini, di immagini che appartengono al suo vissuto e alla sua esperienza (Amos era un rustico e vede uncini per la frutta, cazzuole ecc.; Isaia era un nobile e vede fumi di incenso, templi ecc.). E questo per un motivo ben preciso: Dio «sese attemperat prophetis», ³³ si adatta al *viator*, non lo travolge con la sua presenza e la sua potenza, come il maestro si adatta allo scolaro «ordinando le idee già da lui possedute a lumeggiare le nuove nozioni». ³⁴ Non è un caso che solo Mosè abbia visto Dio faccia a faccia: tutte le altre visioni estatiche, compresa quella di Paolo, non giungono a spossare l'uomo della sua umanità, disintegrandola nel contatto con il divino. Il fine della profezia è «il governo morale, economico e politico», ³⁵ non

³¹ *Ivi*, p. 109.

³² Anche Isidoro nelle *Etimologie* (VIII, 41) scrive: «Non solo una persona onesta, ma anche una cattiva può possedere il dono della profezia. Ad esempio, abbiamo notizia delle profezie del re Saul che, pieno dello Spirito Santo, cominciò a profetizzare al tempo stesso in cui perseguitava il santo Davide» (ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, a cura di A. VALASTRO CANALE, 2 voll., Torino 2014, I, p. 607).

³³ CAMPANELLA, *Magia e grazia*, cit., pp. 116, 128.

³⁴ *Ivi*, p. 129.

³⁵ *Ivi*, p. 85.

un'esperienza pur eccezionale, ma individuale; e non a caso il lume profetico per Campanella deve essere inteso come «un lume divino che si estende a tutte le cose».³⁶ La realtà inondata dalla luce divina è afferrabile nella sua struttura attraverso la lettura dei suoi componenti: spesso Campanella utilizza l'immagine delle lettere che, note al lettore, variamente modulate e configurate possono dare vita a testi diversi. Le lettere appartengono al profeta: esse vengono trasfigurate dall'intervento divino a significare l'ignoto e il miracoloso, diventando atomi di certezza e di verità in quanto fondate sulla parola e la similitudine divine. Ma è l'intelletto che diventa capace di comporre e scomporre gli stessi elementi, costruendo – come nell'ambito naturale – «nuove favole e nuove macchine».³⁷ Non si vuole dire che Campanella razionalizzi la profezia, rendendola un'esperienza totalmente umana, ma che in lui vi è la convinzione che, pur con tutti i limiti, l'uomo possa – diversamente dal verme nel formaggio – comprendere la sintassi del mondo.

Quelle sulla profezia diventano così pagine straordinarie in cui vengono descritti la speranza e il desiderio dell'uomo, in bilico fra scienze che favoriscono il suo benessere (astrologia e medicina, ad esempio) e altre che possono portarlo alla perdizione attraverso l'utilizzo errato dei segni (come avviene nel caso della necromanzia o della lecanomanzia). Oltre ad essere pagine in cui la profezia è immersa nella quotidianità, sono anche luoghi in cui Campanella rivendica decisamente lo spazio di libertà dell'azione umana, che nell'ordine della catena causale può determinare alcuni eventi liberamente: continua su questo è la polemica non solo con le posizioni luterane,³⁸ ma anche con coloro che, come alcuni tomisti, insegnano che gli atti liberi sono da Dio sia presaputi che predeterminati. Campanella nelle pagine per molti versi stupefacenti di *Magia e grazia* ribadisce che ci sono gli *arcana cordis* (o *animae*, o *mentis*) che, se non espressi in segni esterni, possono essere conosciuti e comunicati solo da Dio, al pari dei misteri soprannaturali e dei futuri contingenti.³⁹ Ma Dio non li determina, così come non determina, pur conoscendole, tutte le concause che collaborano alla realizzazione dei futuri contingenti.

L'insistenza sui misteri insondabili dell'anima umana può non stupire, se si pone mente al fatto che per Campanella la profezia è soprattutto una cruciale esperienza biografica, come testimoniano le prime opere; e

³⁶ *Ivi*, p. 121.

³⁷ *Ivi*, p. 131.

³⁸ *Ivi*, p. 125.

³⁹ *Ivi*, p. 119.

mi riferisco soprattutto alle *Delineationes defensionum (prima et secunda)*, memoriali composti a fini difensivi nel carcere di Castel Nuovo, all'origine dell'ampio trattato degli *Articuli prophetales*. D'altra parte, già nella presentazione ai giudici afferma:

Io, fra Tomase Campanella del ordine de santo Dominico, della terra de Stilo de Calabria ultra, faccio manifesto [...] come io, sendo stato nella religione de santo Dominico per anni quindici, ho atteso a diverse professioni de scienza, e in particolare alla profezia, tanto raccomandata da santo Paulo alli Corinti: potestis omnes prophetare; e per questo mi diletta di quelle cose che donano indizio del futuro, secondo che Domine Dio l'ha poste per segni delle cose del mondo.⁴⁰

Negando, come prevedibile, di aver organizzato la congiura per «ambizione o malanimo»,⁴¹ dichiara quell'iniziativa politica frutto della profezia umana e divina: i segni sono chiari e convergenti, dall'età di Tolomeo il Sole si è avvicinato alla Terra, le costellazioni di Toro e Scorpione hanno mutato sede, il Vangelo viene predicato al Nuovo Mondo, mentre l'Europa è dilaniata da scismi e guerre e fiaccata dall'intiepidirsi della carità.⁴² Tutto questo indica, assieme alle parole divine, che «nel 1600 si debba verificare una trasformazione nelle cose umane» («futura sit mutatio rerum humanarum»), non prima però che tutte le genti siano radunate sotto un solo pastore, «il che non può avvenire senza un vasto sommovimento» («quod non potest esse sine magna mutatione»)⁴³ Campanella allega diffusamente i segni fisici che preannunciano la mutazione (eclissi di sole e luna, straripamento del Tevere e del Po, terremoti in Calabria e in Sicilia, invasioni di cavallette, apparizioni di comete): chi sa osservare e ricostruire la sintassi delle cose non si farà sorprendere come un ladro nella notte e saprà individuare la trama di nessi che collega le Sacre Scritture con il libro della natura. Tommaso ha interpretato dunque «gli sconvolgimenti imminenti a vantaggio del Re e della Chiesa», sulla scorta della testimonianza dei santi e dei profeti: l'obiettivo è l'universalismo politico, attraverso la costruzione di un unico organismo, accolto dal Papa nell'alveo della Chiesa di Roma. D'altra parte, a chi gli domanda «chi l'ha mandato a fare questo»,⁴⁴ Campanella risponde che «preparare le riforme politiche spetta ai religiosi», specialmente ai domenicani «i cui libri e imprese, e la denominazione stessa di

⁴⁰ L. FIRPO, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. CANONE, Roma 1998, p. 102.

⁴¹ *Ivi*, p. 123.

⁴² *Ivi*, p. 131.

⁴³ *Ivi*, p. 130.

⁴⁴ *Ivi*, p. 143.

Predicatori, avvalorano tale opinione».⁴⁵ La profezia dunque non solo chiede di essere annunciata, ma Campanella ritiene che imponga al profeta di farsi strumento attuatore di essa, coinvolgendo direttamente la sua vita.⁴⁶

È soprattutto nelle *Poesie* che emerge con maggiore nettezza l'intreccio fra biografia e profezia, intesa non come predizione di futuro ma annuncio di verità: Campanella è consapevole di essere chiamato a un compito altissimo (già segnato nella sua faccia ricoperta da sette bitorzoli da cui ricava lo pseudonimo di «Settimontano Squilla») cui adempie proprio stando in carcere: nel quarto madrigale della prima *Orazione in salmodia metafisicale* Tommaso descrive da una parte la prigionia – «Stavamo tutti al buio» –, dall'altra la sua azione – «io accesi un lume» – che illumina le tenebre di inganni e di dolore in cui tutti gli uomini, e non solo i prigionieri, sono avvolti. D'altra parte, nella *Scelta di poesie filosofiche* dieci sonetti (50-59: sulla statua di Daniele, sulle profezie di Santa Brigida, sul colore nero, sulla congiunzione

⁴⁵ *Ivi*, p. 141.

⁴⁶ L'istituzione della repubblica sulle montagne calabresi si inserirebbe dunque in un progetto ben più ampio, nella convinzione – espressa all'inizio della *Secunda delineatio* – che nessun impero né regno «si è potuto reggere con la sola prudenza politica» (*ivi*, p. 173). Ma non si riferisce, diversamente da Machiavelli, all'uso civile della religione: su questo aspetto si può ricordare, al di là delle chiarissime affermazioni di Campanella, anche il diverso giudizio sul medesimo luogo di Tito Livio in cui è narrata la vicenda del «principe de' pullarii»: i Romani erano soliti trarre gli auspici dal *tripudium*, cioè dal beccare il grano con avidità, dei polli. Dopo uno scontro perso con i Sanniti, il console Papirio, convinto di poter dare felicemente battaglia, chiede ai pollari il responso. Ma i polli non beccano e il capo dei sacerdoti vedendo la buona predisposizione dell'esercito decide comunque di affermare che gli auspici procedono favorevolmente. La notizia della bugia però si diffonde e il console decide di schierare in prima linea i pollari e il loro capo, il quale muore all'inizio dello scontro; il console ritiene che il favore degli dèi si rivolga al suo esercito, dal momento che la morte del bugiardo ha lavato ogni colpa che potrebbe ricadere su di esso. Se Machiavelli elogia la grande prudenza dei Romani che, pur avendo richiesto l'auspicio, «quando la ragione mostrava loro una cosa doversi fare [...] la facevano in ogni modo» (*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, 14, 5), attenti però a non manifestare alcun disprezzo della religione rispettandone formalmente la legge, Campanella non solo ritiene, seguendo Cicerone (*De divinatione*, II, 33, 71), che ricorrere al tripudio dei polli sia una superstizione, perché i segni che si possono ricavare dal beccettio non sono posti dalla natura quanto dall'arte (ironicamente osserva che il pollario annunciando falsamente auspicio positivo proclama «un presagio buono per il comandante, cattivo per il pollario», CAMPANELLA, *Dalla Metaphysica*, cit., p. 23), ma è persuaso che l'arte della politica necessiti di una saggezza più alta, che troppo spesso viene irrisa e perseguitata dai politici di professione. Non solo i profeti, ma anche i sapienti – e basti pensare a Socrate, a Seneca – giungono a morte, per scelte di politici nutriti da quella falsa ragion di Stato ispiratrice di una prospettiva ristretta e parziale sulla storia umana, collegata dalla prospettiva universale. A questo argomento Campanella dedica uno scritto tardo che risale al periodo romano successivo alla liberazione, probabilmente al 1627, ritrovato e reso noto da Germana Ernst; un testo che lascia trapelare, in forme inusuali per Campanella, tutta l'arezza per una vita di persecuzioni e di incomprensioni e per la separazione netta fra politica e profezia (cfr. T. CAMPANELLA, *Politici e cortigiani contro filosofi e profeti*, in G. ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma 2002, pp. 133-179).

magna del 1603) sono seguiti da due componimenti (60-61) al carcere e a se stesso. Nei cosiddetti sonetti profetali Campanella mostra il declino prossimo dei «principati, ch'hanno in terra i sofisti e gli tiranni machiavellisti»⁴⁷ che irridono il Vangelo e la vera filosofia; della falsa scuola nemica del vero (i cui maestri «co' fieri denti / stracceransi l'un l'altro per gran rabbia»);⁴⁸ il ritorno dell'età dell'oro «perché si ravviva ogni cosa sepolta / tornando 'l giro ov'ebbe la radice»;⁴⁹ la venuta del regno di Cristo a Gerusalemme. Negli altri due componimenti la condizione personale viene trasfigurata nella cornice della vicenda universale già descritta attraverso le precedenti profezie: la prigionia in «rocca sacra a tirannia segreta» acquista l'ineluttabilità di un processo naturale, perché come ogni peso cade al centro, così ognuno amante di scienza e verità «nel nostro ospizio alfin ferma le piante»,⁵⁰ a significare la dimensione umana che, priva di «favor, saper, e pietà», svincolata e separata da Dio, si trasforma in una galera; la contraddittorietà della vita (resa con gusto barocco: «sciolto e legato, accompagnato e solo, / gridando cheto») rende faticoso il soggiorno terreno per le tante delusioni e sofferenze, che pure non piegano Tommaso il quale dicendosi «giocondo d'animo» seppure in «mesta carne» è consapevole che «il grato peso» della condizione umana si fa leggero di fronte al lieto orizzonte che risarcisce ogni destino, luogo di ristoro in cui lui come ogni altro uomo «senza parlare sia sempre inteso». ⁵¹ La profezia di Campanella parla dunque al presente e non al futuro remoto, leggendo gli avvenimenti e la storia nella luce divina.

Anche Bruno, se prestiamo fede alle parole di Mocenigo, pare volesse «farsi capitano», ma la setta dei giordanisti non ha mai visto la luce;⁵² quali

⁴⁷ T. CAMPANELLA, *Le poesie*, testo criticamente riveduto e commento a cura di F. GIANCOTTI, Torino 1998, p. 232.

⁴⁸ *Ivi*, p. 234.

⁴⁹ *Ivi*, p. 236.

⁵⁰ *Ivi*, p. 254.

⁵¹ *Ivi*, p. 257.

⁵² Il filosofo negherà di fronte agli inquisitori di aver detto una cosa simile: cfr. L. FIRPO, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. QUAGLIONI, Roma 1993, p. 190. Per la testimonianza di Mocenigo, cfr. *ivi*, p. 158. Celestino da Verona sostiene che «Iordanum dixisse che tutti li profeti sono stati huomeni astuti, finti e bugiardi, e che per ciò ci hanno fatto mal fine, cioè sono stati per giustitia condannati a vituperosa morte, come hanno meritato» (*ivi*, p. 275). Sul frate cfr. G. MAIFREDA, *Giordano Bruno e Celestino da Verona. Un incontro fatale*, Pisa 2016. In generale si veda: E. SCAPPARONE, 'Raptus' e 'contractio' fra Ficino e Bruno, in *Letture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo, 1996-1997*, a cura di E. CANONE, Pisa-Roma 2002, pp. 263-285; EAD., *Profeta, in Giordano Bruno. Parole concetti immagini*, direzione scientifica di M. CILIBERTO, 3 voll., Pisa-Firenze 2014, II, pp. 1592-1594; N. TIRINNANZI, *L'antro del filosofo. Studi su Giordano Bruno*, a cura di E. SCAPPARONE, Roma 2013, pp. 281-301.

che fossero le sue reali intenzioni – le testimonianze rese in sede processuale vanno infatti maneggiate con cautela –, certamente l'orizzonte in cui avrebbe inserito una eventuale iniziativa non sarebbe stato profetico. Se Campanella intreccia profezia e politica, facendo derivare dalla prima una iniziativa riguardante la seconda, per Bruno «siamo divenuti a tale ch'ogni satiro, fauno, malenconico, imbreaco et infetto d'atra bile, in contar sogni e dir de pappolate senza costruzione e senso alcuno, ne vogliono render sospetti de profezia grande, de recondito misterio [...]».⁵³ Il sospetto, programmaticamente esposto prima nel *Sigillus sigillorum* e poi negli *Eroici furori*, nei confronti di ogni sapere ispirato e non prodotto dall'uomo lo induce a formulare una valutazione puramente 'strumentale' della profezia: l'annunciatore di rivoluzionarie novità protesta che «non parlerà come santo profeta, come astratto divino, come assumpto apocaliptico»,⁵⁴ pur riconoscendo che alcuni suoi effetti possono essere buoni e utili.⁵⁵ Bruno ragiona sulla profezia per rivendicare il diritto dell'uomo alla ricerca della verità e alla sua proclamazione: se Campanella ritiene che solo nell'adesione partecipe al libro di Dio – nelle due versioni, naturale e scritturale – si possa manifestare la vera libertà dell'uomo, il Nolano è convinto, come lo sarà quasi un secolo dopo Spinoza, che solo nella tensione a individuare il punto di autonomia e di differenza del sapere umano rispetto a quello divino si possa salvaguardare il primo: in altre parole, si potrebbe anche dire che Bruno assottiglia lo spazio di legittimità del *lumen* profetico, a tutto vantaggio di quello naturale.

Per chiarire quale sia l'opinione di Bruno, conviene scorrere il *Sigillus sigillorum* soffermandosi sulle pagine che contengono il lungo elenco delle *contractiones*, cioè delle forme di concentrazione delle potenze interiori.⁵⁶ La preoccupazione costante del Nolano è quella di distinguere le contrazioni perniciose da quelle positive: a quelle del deserto (per le quali coloro che si ritirarono in solitudine sono divenuti iniziatori di arti e scienze, legislatori e guide di popoli), del circolo nel suo centro (che permette ad alcuni di avvalersi della forza di un animo non circoscritto nel corpo), a quella che rende i sensi interni «magis vegetantes»⁵⁷ in virtù dell'assopimento dei

⁵³ G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, in ID., *Dialoghi filosofici italiani*, introduzione di M. CILIBERTO, note ai testi a cura di N. TIRINNANZI, Milano 2000 (d'ora in avanti DFI), p. 726.

⁵⁴ G. BRUNO, *De la causa, principio et uno*, in DFI, p. 183.

⁵⁵ G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, in DFI, p. 662.

⁵⁶ Tutta questa sezione è debitrice nei confronti del XIII libro della *Theologia Platonica* di Marsilio Ficino.

⁵⁷ G. BRUNO, *Sigillus sigillorum*, in ID., *Opere mnemotecniche*, edizione diretta da M. CILIBERTO, a cura di M. MATTEOLI, R. STURLESE, N. TIRINNANZI, 2 voll., Milano 2004-09, II, p. 240.

sensi esterni e che deriva da alcune passioni come desiderio, timore, pietà, fede, all'estasi della contemplazione di Tommaso e Paolo si affiancano quelle pratiche che «in rudibus, spurcis et hypocritunculis» determinano l'alterazione della facoltà immaginativa producendo «turpi piaceri venei» e «vane rivelazioni da pecore»,⁵⁸ nonché quelle profezie frutto di malinconia puzzolentissima, particolarmente disprezzate da Bruno in quanto inducono alcuni individui a dare libero corso alla loro follia, alimentando nel frattempo anche «quella di altri ignoranti e asini, cui appaiono profeti e rivelatori di pietà».⁵⁹

Il ragionamento del *Sigillus* si concentra sulla spiegazione naturale e fisiologica del fenomeno profetico, senza però fare leva sul corpo del profeta e sulla sua condizione umorale, ma sulla mente: è la sua valorizzazione, unita all'uso corretto della capacità mnemonica, che porta il profeta ad acquisire conoscenze pur straordinarie, ma mai rivelate. L'unica virtù che consente l'accesso alla sapienza è per Bruno la capacità di portare alla massima tensione le potenze interiori dell'animo, raccogliendo le «vires animi» nella cittadella del cuore, agitando «i ritmi armoniosi del mondo interiore»;⁶⁰ questa è l'unica via che permette un qualche rapporto fra individuo e verità, per la quale «niente è difficile a chi veramente intende».⁶¹ Quando ci si discosta da questa via, infatti, si cade nell'illusione e nella superstizione, come ad esempio avviene quando soggetti bestiali producono artificialmente l'ispessimento dell'atra bile attraverso cibi e unguenti turbando la fantasia;⁶² o quando soggetti semplici e creduloni diventano improvvisamente sapienti, ma non in virtù dello spirito a loro innato: è il caso del monaco di Brescia che pareva diventato profeta, conoscitore delle lingue e gran teologo, ma dopo essere stato purgato con acetabolo e succo di polipodio «tornò ad apparire, una volta evacuati lo spirito e gli umori melanconici, il solito asino di sempre».⁶³ L'esperienza incardinata esclusivamente sulle potenze del corpo non dischiude dunque la via alla sapienza: è il caso anche dei «nostri apocalypticici» che in virtù di una melancolia «pessime olentis» macerano il corpo con digiuni e punizioni, acquisendo costituzione saturnina. Credono così di «essersi [...] innalzati all'aperta visione e al colloquio con so qual misero e tristo nume al punto

⁵⁸ *Ivi*, pp. 241-243.

⁵⁹ *Ivi*, p. 245.

⁶⁰ *Ivi*, p. 471.

⁶¹ *Ivi*, p. 233.

⁶² *Ivi*, p. 245.

⁶³ *Ivi*, p. 251.

di poter udire e percepire arcani che mai avrebbero potuto cadere nel loro pensiero». ⁶⁴ In aperta polemica con le forme e le figure delle esperienze religiose cristiane, Bruno ritiene che anche le stimate vengano impresse nel corpo degli pseudoprofeti da «ardentioris phantasiae fervore». ⁶⁵ Queste pagine del *Sigillus*, caratterizzate da una scrittura polemica e beffarda, si costituiscono quasi come una sorta di antiprofezia – perché Bruno nega la possibilità che una qualche rivelazione ultramondana raggiunga l'esperienza umana al di fuori del ritmo naturale della vicissitudine – ma anche di antiapocalisse, perché per il medesimo ritmo che governa l'alternarsi dei destini e degli eventi non è ipotizzabile un momento finale e irripetibile di instaurazione del mondo rinnovato: la *renovatio* infatti è un evento destinato a riproporsi innumerevoli volte nel corso vicissitudinale, prendendo origine dall'intreccio delle forze del tempo e della prassi umana. ⁶⁶

Su questo medesimo nucleo di problemi si colloca anche un testo *extra ordinem* come i *Furori*, che riprende alcune conclusioni del *Sigillus* (in modo particolare, la distinzione fra la conoscenza che deriva da ispirazione esterna rispetto a quella frutto delle capacità e dell'impegno del soggetto), ma nello stesso tempo ripropone il modello profetico-apocalittico, declinandolo però in forme inconsuete.

Per quanto riguarda la distinzione fra coloro che «aguntur» e «agunt», ⁶⁷ nel terzo dialogo della prima parte Bruno è chiarissimo. Definendo con precisione il suo lessico, riporta la pluralità dei furori a due tipologie: l'una che non mostra altro che «cecità, stupidità et impeto irrazionale, che tende al ferino insensato»; l'altra che consiste «in certa divina astrazione» per la quale alcuni soggetti diventano superiori agli altri uomini. La «divina astrazione» può essere ottenuta in due modi, profondamente diversi: o perché alcuni si fanno «stanza de dei o spiriti divini» dicendo e operando meraviglie di cui non conoscono la ragione; o perché altri in virtù di abile contemplazione e di «spirito lucido et intellettuale» affinano i sensi e accendono il «lume razionale» con cui «veggono più che ordinariamente». ⁶⁸ Questi non sono *acti* ma *agentes*, perché non sono strumenti di una volontà e sapienza superiore, bensì – per usare l'espressione bruniana – «artefici et efficienti». Attorno a questa nota e discussa distinzione si articolano molte pagine dei *Furori*, che raccontano del cammino impervio compiuto

⁶⁴ *Ivi*, p. 247.

⁶⁵ *Ivi*, p. 246.

⁶⁶ Su questi aspetti si veda il commento di Nicoletta Tirinnanzi ai luoghi citati.

⁶⁷ Cfr. anche *ivi*, p. 252.

⁶⁸ G. BRUNO, *De gli eroici furori*, in *DFI*, p. 805.

dal furioso alla ricerca di quel delicato e precario equilibrio fra le potenze del corpo e dell'anima che gli permette di ascendere alla contemplazione dell'unità naturale nel suo principio.⁶⁹ Questo tipo di conoscenza avviene «procedendo nel profondo», scendendo in se stessi perché «Dio è vicino» più di quanto possa essere intimo un soggetto a se stesso. Non serve dunque «alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l'orecchie de simulacri», ma comprendere che Dio è anima delle anime, vita delle vite, essenza delle essenze.⁷⁰

Nel secondo dialogo della seconda parte avviene una svolta significativa nella vicenda spirituale del furioso –, narrata continuativamente a partire dal quinto dialogo della prima parte: si tratta della fine del «rio tormento» nell'animo del furioso per l'instaurarsi di uno stato di contentezza e felicità. L'eroico furore è l'appetito naturale dell'uomo verso l'infinito, uno sforzo incessante di elevazione intellettuale e morale che costantemente si confronta con la «contrarietà»: la felicità cui può attingere, che viene promessa, scaturisce dal messaggio di immanenza del divino e di liberazione dell'uomo dal timore. L'erompere di questo aspetto contraddistingue la seconda parte del dialogo, quando la vicenda amorosa del furioso si svolge secondo il modello petrarchesco: l'amore non corrisposto per la donna dopo la svolta interiore progressivamente diviene amore eroico per la bellezza e bontà divine che conduce il furioso a scoprire il «sommo bene in terra». Si tratta di un discorso allegorico, per il quale la donna amata non ricambiando l'amore è ritenuta dal furioso «iniqua, ria e crudele» e rappresenta il Dio della trascendenza il quale «non ha a che fare con noi»; l'amore del protagonista simboleggia il desiderio umano d'infinito, che può avere due esiti: di disperazione, se si nutre dell'idea di una condizione di beatitudine pura e infinita; di soddisfazione, se diviene motivo per la realizzazione di sempre nuove possibilità. Con la liberazione del furioso dall'amore definito ordinario Bruno allude alla liberazione dalla disperazione della trascendenza. Nei *Furori* Bruno propone dunque anche un percorso di salvezza, che non procede dall'amore terreno al Dio oltramondano, dal peccato alla grazia, ma si affranca dalla trascendenza per permettere la realizzazione di

⁶⁹ Su questo Bruno si era espresso variamente; basti qui citare il *De la causa*: «tra le specie della filosofia, quella è la miglior che più comoda et altamente effettua la perfezzion de l'intelletto umano, et è più corrispondente alla verità della natura, e quanto sia possibile ne renda coperatori di quella, o divinando (dico per ordine naturale, e raggione di vicissitudine; non per animale istinto come fanno le bestie e que' che gli sono simili; non per ispirazione di buoni o mali demoni, come fanno i profeti; non per melancolico entusiasmo, come i poeti et altri contemplativi), o ordinando leggi e riformando costumi, o medicando, o pur conoscendo e vivendo una vita più beata e più divina» (BRUNO, *De la causa*, cit., pp. 244-245).

⁷⁰ BRUNO, *De gli eroici furori*, cit., p. 889.

ciascun individuo in un paradiso terrestre pensato tutto per la gloria degli uomini. La mente (o l'intelletto) ha sete di nettare d'acqua divina, aspira al «gaudio della visione paterna»; in preda all'inquietudine si rende conto che le cose sono solo ombre delle cose vere, scorgendo così l'insufficienza della realtà immediata. Il bisogno di divino ed eterno non trova soddisfazione in una futura vita eterna dell'anima, ma nella fede nell'intrinseca razionalità del divenire universale.

Lo sfondo problematico dei *Furori* non è dunque, come nel *Sigillus* dove viene esaltata la figura di Mosè legislatore,⁷¹ di tipo politico ma squisitamente gnoseologico; coinvolge la dimensione del singolo, e non quella associata. È vero che nel finale dell'opera, quando si illumina la vista «de l'oggetto, in cui concorre il ternario delle perfezioni», cioè beltà, sapienza e verità,⁷² sono presenti spunti che sembrano rinviare a un contesto profetico e non a caso le due interlocutrici del quinto dialogo sono definite capaci di divinazione e profezia.⁷³ Eppure il quadro tratteggiato da Bruno è profondamente differente da quello che potremmo legittimamente aspettarci: l'ultimo atto del dialogo infatti è il canto in onore di Diana, prima intelligenza che appaga tutte le intelligenze e tutte le volontà e fa erompere la gioia di ogni ente, quando «il cielo, il moto de' mondi, l'opre della natura, il discorso de gl'intelletti, la contemplazion della mente, il decreto della divina provvidenza, tutti d'accordo celebrano» che cosa? L'«alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acque inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, et il giorno con la notte, a fin che la divinità sia in tutto, nel modo con cui tutto è capace di tutto, e l'infinita bontà infinitamente si comuniche secondo tutta la capacità de le cose».⁷⁴ Si tratta insomma dell'esaltazione della natura infinita, che già nella *Cena de le Ceneri* aveva occupato l'ingegno di un 'profeta' d'eccezione – Bruno stesso – il quale «ha disciolto l'animo umano e la cognizione», «ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati i margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia».⁷⁵ Superiore a Colombo che invera l'antica profezia di Tifi narrata da Seneca,⁷⁶ il grande merito che il Nolano si riconosce è però quello di aver liberato l'uomo: liberazione dalla paura della morte (nella vicissitudine infinita nessuna cosa defluisce e nessun particolare si disperde),

⁷¹ BRUNO, *Sigillus sigillorum*, cit., p. 226.

⁷² BRUNO, *De gli eroici furori*, cit., p. 771.

⁷³ *Ivi*, p. 768.

⁷⁴ *Ivi*, p. 772.

⁷⁵ G. BRUNO, *La cena de le Ceneri*, in *DFI*, p. 28.

⁷⁶ La presenza di questo *topos* è diffusissima fra Cinque e Seicento arrivando fino agli *Essays* di Bacon.

dal dolore («cosa non è di male da cui non s'esca, cosa non è di buono a cui non si incorra»),⁷⁷ dalla stessa paura («nullo strano accidente ne dismetta per doglia o timore»),⁷⁸ «da vana ansia e stolta cura». La scoperta dell'infinito e della vicissitudine universale non schiaccia dunque l'uomo: Bruno, quasi anticipando la risposta a dubbi che Keplero e altri suoi interlocutori, fra cui Galileo, si scambieranno venti anni dopo, ribadisce che solo in questo modo si può conquistare la vera moralità e magnanimità diventando «più grandi di que' dei che il cieco volgo adora». Per chiudere con le parole ispirate di Bruno: solo così «doveneremo veri contemplatori dell'istoria de la natura, la quale è scritta in noi medesimi, e regolati executori delle divine leggi che nel centro del nostro core son iscolpite».⁷⁹ Dall'inizio alla fine della sua riflessione Bruno non si stancherà mai di ripetere che veramente umano non è l'essere, ma l'operare, il muoversi, la ricerca indefessa.

⁷⁷ G. BRUNO, *De l'infinito, universo e mondi*, in *DFI*, p. 315.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

LORENZO BIANCHI

IL RINASCIMENTO ITALIANO TRA NAUDÉ E BAYLE

In un noto passo del *Discours préliminaire* dell'*Encyclopédie* d'Alembert definisce il Rinascimento come una di quelle «rivoluzioni» che hanno dato un nuovo volto alla terra facendo uscire il genere umano dalla «barbarie», mentre l'origine di questo importante periodo storico viene ricondotta a varie ragioni, tra cui la caduta di Costantinopoli e l'invenzione della stampa.¹ Così, sempre secondo d'Alembert, dopo il lungo periodo d'ignoranza legato al Medio Evo, la rinascita umanistica basata sull'erudizione e le belle lettere sarebbe servita a preparare una nuova epoca aperta ai progressi della ragione filosofica e della scienza.

Tale lettura dell'umanesimo e del Rinascimento come momenti essenziali capaci di produrre un vero e proprio cambiamento nella storia dello spirito umano sarà una costante del pensiero illuminista, da d'Alembert a Voltaire, il quale, da parte sua, insisterà piuttosto sulla rinascita in Italia delle belle arti.² I pensatori illuministi, inoltre, mettendo l'accento sulla continuità tra la 'rivoluzione' avvenuta in Occidente con la caduta dell'Impero romano d'Oriente e i cambiamenti radicali operatisi nella loro epoca, vengono a creare una netta cesura con il Medio Evo e a ritrovare nel Rinascimento stesso l'origine della modernità.

Ora, entro questo più generale quadro di riferimento può risultare utile verificare tempi e modi nei quali la cultura del Rinascimento, ed in partico-

¹ Cfr. *Discours préliminaire des éditeurs*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers...* [poi citato come *Encyclopédie*], t. I, A Paris, chez Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751, p. xx: «Aussi fallut-il au genre humain, pour sortir de la barbarie, une de ces révolutions qui font prendre à la terre une face nouvelle: l'Empire Grec est détruit, sa ruine fait refluer en Europe le peu de connaissances qui restaient encore au monde: l'invention de l'imprimerie, la protection des Médicis et de François I raniment les esprits, et la lumière renaît de toutes parts».

² Cfr. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, éd. R. POMEAU, 2 voll., Paris 1990, II, cap. CXXI, «Usages des XV^e et XVI^e siècles, et de l'état des beaux-arts», pp. 163-174: 168: «Cette gloire [la gloire des arts] a été, pendant tout le XVI^e siècle, le partage de la seule Italie».

lare la filosofia italiana del Rinascimento, hanno circolato oltralpe nel XVII secolo. Due autori, in particolare – seppure con modalità profondamente diverse – hanno contribuito alla conoscenza ed alla diffusione del pensiero italiano del Rinascimento: Gabriel Naudé e Pierre Bayle. E se il contributo di Naudé è strettamente legato alla sua opera di diffusione in Francia della filosofia italiana del Rinascimento, nel caso di Bayle è il *Dictionnaire historique et critique* che agisce da cassa di risonanza per i pensatori italiani all'interno della cultura francese ed europea, seppure non va dimenticato, per quanto riguarda la figura di Vanini, uno scritto quale le *Pensées diverses sur la comète*.

1. Le relazioni culturali e personali tra Naudé e l'Italia segnano con forza il percorso intellettuale di questo pensatore che si era recato a Padova tra il 1626 e il 1627 per studiarvi medicina e dove aveva frequentato le lezioni di Cesare Cremonini, per il quale doveva nutrire una costante ammirazione, riconoscendo in lui l'interprete più coraggioso e indipendente di Aristotele, sì che ascoltandolo gli pareva di «audire de cathedra docentem redivivum quemdam Pomponatium». ³ Naudé, che doveva poi conseguire a Padova nel 1633 il diploma di medicina, ritorna in Italia nel maggio del 1631 al seguito del cardinale Gianfrancesco Guidi di Bagno, conosciuto a Parigi grazie a Pierre Dupuy. Rimasto al servizio del cardinale fino alla morte di questi, il 25 luglio del 1641, egli informerà regolarmente dall'Italia i suoi corrispondenti francesi – tra i quali vanno ricordati i fratelli Dupuy, Patin, Fabri de Peiresc, La Mothe le Vayer, Diodati, Gaffarel o Gassendi – delle novità culturali ed editoriali italiane nonché dei dibattiti filosofici o scientifici, tra cui vanno almeno menzionati la catastrofica eruzione del Vesuvio del dicembre del 1631 o l'eclissi lunare dell'agosto del 1635. Richiamato a Parigi dal Mazzarino nel 1642 in qualità di bibliotecario e con l'incarico di allestire una nuova biblioteca, ⁴ egli raccoglie nello spazio di pochi anni – sette – più di 40.000 volumi a stampa o manoscritti, di cui 14.000 provenienti dall'Italia. Dopo lo smembramento della Bibliothèque Mazarine nel

³ G. NAUDÉ, *Epistolae*, Genevae, sumptibus Ioh. Hermanni Widerhold, 1667, p. 28. Su Naudé e l'Italia cfr. A.L. SCHINO, *Incontri italiani di Gabriel Naudé*, «Rivista di storia della filosofia», XLIV, 1989, pp. 3-36; EAD., *Battaglie libertine. La vita e le opere di Gabriel Naudé*, Firenze 2014 (in partic. il cap. I, «Un libertino italianisant», pp. 16-90). Su Naudé e la filosofia del Rinascimento rinvio a L. BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli 1996.

⁴ Questo suo rientro in patria si opera sotto il duplice segno della Francia e dell'Italia. Come ricorda Pintard, «qui pouvait mieux répondre aux exigences de Mazarin, cet Italien français, que Naudé, ce Français italianisé?» (R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, nouvelle éd. augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage, Genève-Paris 1983, p. 268 (1^a ed. in 2 voll., Paris 1943).

1651 in conseguenza degli avvenimenti politici legati alla Fronda, Naudé si reca a Stoccolma come bibliotecario della regina Cristina nel 1652 e muore nel luglio del 1653 ad Abbeville, nel viaggio di ritorno dalla Svezia a Parigi.

Medico, storico, bibliotecario, nonché filosofo legato al naturalismo aristotelico come allo scetticismo di Montaigne o di Charron, Gabriel Naudé fornisce un apporto essenziale alla conoscenza della filosofia italiana del Rinascimento in Francia, configurandosi come un vero e proprio intermediario tra filosofia italiana e francese e muovendosi in una duplice direzione: come editore di testi – che in quanto tale pubblica e fa circolare in Francia scritti di pensatori italiani – e come autore di contributi critici.⁵ Si tratta di un apporto essenziale, che fa di Naudé un rappresentante insostituibile di quella *République des Lettres* che nell'Europa tra XIV e XVIII secolo si costituisce come una comunità scientifica e letteraria capace di superare le frontiere nazionali o le differenze religiose, e che allinea tra i suoi maggiori rappresentanti Petrarca ed Erasmo, Montaigne e Bayle, Leibniz o Voltaire.

Autore di libri di critica storica e antimagica come l'*Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Roze-Croix* (1623) o l'*Apologie pour tous les grands personnages faussement soupçonnés de magie* (1626), di un classico della biblioteconomia come l'*Advis pour dresser une bibliothèque* (1627), Naudé pubblica anche testi di medicina – tra cui una *Quaestio iatrophilologica de fato et fatali vitae termino* (1639) –, uno scritto di metodo critico – il *Syntagma de studio liberali* (1632) – e importanti testi politici quali la *Bibliographia politica* (1633) e le *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639).

La critica delle false credenze storiche, della magia e della stregoneria approdano in lui ad una revisione della tradizione storica grazie al ricorso alla filologia e alla critica testuale. Inoltre nella *Instruction à la France* come nell'*Apologie* egli rifiuta ogni avvenimento che pare opporsi alla ragione, operando una verifica delle fonti storiche e criticando il *consensus gentium* e le credenze popolari.

Naudé colloca il tema della rinascita delle lettere all'interno della propria concezione della storia, legata a quella visione ciclica e naturalistica che risale all'antichità classica e che la filosofia del Rinascimento riprende e fa propria. Secondo questa ipotesi, anche le forme storiche degli stati e il succedersi delle epoche e degli imperi sono soggetti a continui ritorni e variazioni; del resto, la concezione di un tempo storico circolare rinvia a Polibio e alla sua teoria della *anakyklosis* (PLB., VI, IV, 11-12), che applica alle

⁵ Su Naudé editore e mediatore culturale tra Italia e Francia si veda il classico studio di Kristeller: P.O. KRISTELLER, *Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment: Gabriel Naudé as an Editor*, «Renaissance Quarterly», XXXII, 1979, pp. 41-72.

forme storiche del governo il principio astrologico secondo il quale il ciclo cosmico condiziona la storia naturale ed umana e produce inevitabili cambiamenti e rovine. Si tratta di una vera e propria filosofia della storia che nel Rinascimento riemerge non solo in Machiavelli ma anche in autori quali Pomponazzi, Cardano o Campanella, e che grazie anche alla mediazione stoica arriva fino a Lipsio ed è ripresa in una prospettiva eterodossa da autori libertini, non solo Naudé ma anche l'anonimo autore del *Theophrastus redivivus* (1659).

Così Naudé ripropone in Francia non solo l'idea di un Rinascimento collegato a una visione ciclica della storia, ma anche l'ipotesi che la «Renaissance des lettres» sia dovuta alla caduta dell'Impero romano d'Oriente ad opera dei turchi.

In effetti già nell'*Apologie* si può leggere che

de la dernière prise de Constantinople [...] tout le monde a commencé de changer de face, le Ciel à rouler sur les nouvelles hypothèses, [...] la terre à nous découvrir un autre hémisphère, les hommes à s'entrecommuniquer par les navigations, les arts à produire ces merveilles du canon et de l'imprimerie, et les sciences à reprendre leur premier lustre, en Allemagne par Reuclin et Agricola, [...] en France par Faber [Lefèvre d'Étaples] et Budée, en Italie par Hermolaus, Politian, Picus, et tous les Grecs qui s'y étaient réfugiés de Constantinople, et finalement en tout le reste de la terre par le moyen des nouveaux caractères de l'impression.⁶

2. Queste stesse affermazioni sugli effetti prodotti dalla caduta di Costantinopoli nel 1453 sono riprese pochi anni dopo nella *Addition à l'histoire de Louis XI* (1630); ma ora Naudé non solo ci fornisce le fonti di queste sue affermazioni, ma le colloca all'interno della propria concezione ciclica e naturalistica della storia che, attraverso l'opposizione tra luci e tenebre, tra barbarie e rinascita, vede infine apparire la figura di Francesco Petrarca: «ainsi cette grande et furieuse tempeste de la barbarie ne dura pas toujours, et les divers roulements des siècles qui font régner toutes choses à leur tour, firent enfin paraître François Pétrarque».⁷ Appoggiandosi sulla testimonianza dell'umanista Francesco Filelfo che, dopo un soggiorno di nove anni a Costantinopoli sapeva parlare e leggere con facilità sia il greco sia il latino, Naudé afferma che «pour cette raison il y avait bien d'apparence que ce rétablissement ne se fût guère avancé si Constantinople» non fosse

⁶ G. NAUDÉ, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, A Paris, chez François Targa, 1625, pp. 113-114.

⁷ G. NAUDÉ, *Addition à l'histoire de Louis XI, contenant plusieurs recherches curieuses sur diverses matières*, A Paris, chez François Targa, 1630, pp. 177-178.

stata «prise et sacramentée par Mahomet II en 1453».⁸ E in effetti, proseguo Naudé, tutti i dotti greci – come Emanuele Crisolora, il cardinale Bessarione, Giorgio da Trebisonda o Teodoro di Gaza – si rifugiarono in Europa, portando con sé i maggiori autori classici greci e latini, ed a ragione Angelo Camillo Decembrio sostiene nella sua *Politia litteraria* che la rinascita delle lettere fu una conseguenza della caduta di Costantinopoli.⁹

In queste affermazioni, nelle quali rimanda a Filelfo e a Decembrio, Naudé mostra di avere pienamente assimilato la concezione storica e lo schema degli umanisti, riproponendo nella cultura francese l'ipotesi che collega strettamente la rinascita delle lettere con la caduta dell'Impero d'Oriente. Si tratta di un'idea che riceverà anche in Francia una accoglienza favorevole testimoniata non solo da Bayle ma anche dal d'Alembert del *Discours préliminaire* all'*Encyclopédie*. Così Bayle nell'articolo *Takiddin* del suo *Dictionnaire* parla «des Beaux-Esprits, et des savants humanistes, qui brillèrent en Italie, lors que les Belles-Lettres commencèrent à renaître, après la prise de Constantinople»,¹⁰ mentre nel *Discours préliminaire* dell'*Encyclopédie* si afferma che la caduta de «l'Empire Grec» ha fatto «refluer en Europe le peu de connaissances qui restaient encore au monde».¹¹

Del resto Bayle stesso mostra di conoscere l'*Addition à l'histoire de Louis XI* di Naudé, quando nella voce *Louis XI* del *Dictionnaire*, dopo avere descritto i meriti politici di questo re, afferma che «ceux qui ont dit qu'il ne savoit rien, et qu'il ne favorisa les lettres aucunement, ont été bien réfutez par Gabriel Naudé».¹²

Ma il contributo maggiore di Naudé nei confronti della filosofia italiana del Rinascimento è testimoniato dalla sua attività di editore di testi. Pubblica infatti a Parigi tra il 1635 e il 1648 opere di Leonardo Bruni, Cardano, Campanella, Agostino Nifo e Girolamo Rorario, rendendosi in tal modo un vero e proprio tramite tra la filosofia italiana del Rinascimento e il primo Illuminismo francese. Inoltre nel caso dell'autobiografia di Cardano e degli *Opuscula moralia et politica* di Nifo egli fa precedere i testi da due ampie

⁸ *Ivi*, p. 183.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 183-184. Su ciò cfr. L. BIANCHI, *Politique, histoire et recommencement des Lettres dans l'Addition à l'histoire de Louis XI de Gabriel Naudé*, «Corpus. Revue de philosophie», XXXV, 1999, pp. 89-115 e *Id.*, *Gabriel Naudé e la «Renaissance des lettres»*, «Bruniana & Campanelliana», XI, 2005, pp. 53-59.

¹⁰ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, cinquième édition, Amsterdam, P. Brunel et alii, 1740 [poi citato come *DHC*], art. *Takiddin, Auteur Mahométan*, rem. A.

¹¹ Cfr. *Discours préliminaire des éditeurs*, in *Encyclopédie*, t. I, cit., p. xx.

¹² BAYLE, *DHC*, art. *Louis XI*, in *corp.*, con questo rinvio in margine: «Voiez son *Histoire de Louis XI* aux livr. III et IV».

introduzioni – due *iudicia* – che costituiscono dei veri e propri saggi critici su questi autori.

Fa così stampare a Parigi nel 1635 il *De praeceptis ad filios libellus* di Cardano; una breve prefazione dell'editore Thomas Blasius informa il lettore che Naudé ha trovato questo testo manoscritto ad Urbino. Nel 1642 pubblica sempre a Parigi il *De studiis et literis* di Leonardo Bruni. Si tratta di un breve scritto composto tra il 1423 e il 1426 e che ha una sua importanza nella riaffermazione della nuova concezione umanista del sapere e nella difesa degli «*studia humanitatis*». Questo testo trasmette – al pari de l'*Addition à l'histoire de Louis XI* di Naudé – l'ideale umanistico dell'antichità come modello da recuperare e da imitare e la concezione di una cesura tra Medio Evo ed età moderna, grazie alla rinascita delle lettere.

Sempre nel 1642 Naudé pubblica il *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma* di Tommaso Campanella. Nella breve dedica indirizzata all'abate René Marescot, elemosiniere di corte, Naudé ricorda come l'operetta gli fosse stata dettata da Campanella stesso. Nel «*Prooemium*» Campanella si rivolge a Naudé chiamandolo «amicissimo» e «Mercurio dei filosofi» per la sua capacità di «scrutare, esaminare, divulgare e rappresentare sulle scene del mondo le dottrine, la vita, i costumi, il metodo di apprendere e di insegnare dei sapienti»¹³ ed afferma di essere stato sollecitato dall'amico parigino ad elencare i propri scritti, ad indicarne i contenuti, nonché ad esporre il corretto metodo di apprendere. Malgrado si tratti di un breve scritto, il testo campanelliano non è per questo dei minori; si fa apprezzare per la capacità di unire informazioni di prima mano, ragguagli sui propri gusti letterari e interessanti indicazioni di metodo. Esso contribuisce inoltre a fare conoscere le opere dello Stilese in Francia e alla sua fortuna oltralpe nel XVII secolo. Infatti l'opuscolo di Campanella si compone di quattro capitoli dove si ritrovano l'elenco dei propri libri («*De libris propriis*»), i requisiti richiesti per filosofare nel migliore dei modi («*De optimo genere philosophandi*»), la maniera corretta di scrivere libri («*De recta ratione libros scribendi*») e i differenti giudizi sui diversi scrittori («*Et ultimum in quo habetur iudicium de scriptoribus*»). Seppure composto per compiacere le richieste di un amico il *Syntagma de libris propriis* è ricco di elementi per-

¹³ Cfr. T. CAMPANELLA, *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, Parisiis, apud viduam Gulielmi Pelé, 1642, «*Prooemium*»; e cfr. la recente edizione con traduzione italiana a fronte: T. CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere / De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di G. ERNST, con una nota iconografica di E. CANONE, Pisa-Roma 2007, «*Prooemium*», p. 28: «Non immerito te philosophorum Mercurium vocari posse censemus, perspicacissimae Naudae, cum videamus te sapientum dogmata, vitas, mores, rationem discendi atque docendi studiose perscrutari, examinare, promulgare et in mundi scenis personare».

sonali e non può che fare rimpiangere la perdita di uno scritto per più versi simile ma anche più significativo, la *Vita Campanellae*, l'autobiografia che in quegli stessi mesi Campanella veniva dettando al Naudé e che malauguratamente è andata persa.

Ma il *Syntagma de libris propriis* testimonia anche gli stretti rapporti che Naudé ha intrattenuto con l'autore de *La città del Sole*: si tratta di una relazione intellettuale intensa, tormentata, che solo di recente si è iniziato a mettere in luce adeguatamente.¹⁴ Infatti, all'assidua frequentazione tra i due filosofi a Roma tra il 1631 e il 1632, doveva subentrare una clamorosa rottura nel 1635 e infine una difficile pacificazione nel settembre del 1636. Quello che unisce il Naudé libertino ed erudito con l'ultimo grande rappresentante della filosofia italiana del Rinascimento è comunque un legame profondo e a tratti drammatico. Non è un caso che solo a distanza di qualche anno dalla morte di Campanella, sopraggiunta a Parigi nel 1639, Naudé riesca a confrontarsi di nuovo con questo suo eccezionale interlocutore. Egli aspetta infatti il 1642 per dare alle stampe il *Syntagma de libris propriis* mentre pubblica solo nel 1644 il *Panegyricus*¹⁵ composto nel 1632 e indirizzato al papa Urbano VIII nel quale si chiedeva la liberazione del filosofo dal carcere in cui era ancora rinchiuso. Una pubblicazione tardiva, quella del *Panegyricus*, nella quale si ritrovano gli echi delle conversazioni romane, una personale testimonianza della personalità dello Stilese e una profonda stima per il filosofo calabrese. Una ammirazione che emerge anche nell'omaggio postumo che Naudé dedica a Campanella in uno degli *Epigrammata* – pubblicati a Roma nel 1641 – per i ritratti degli uomini di lettere che adornano la biblioteca di Cassiano Dal Pozzo. L'immagine dello Stilese è ora definita «l'effigie mirabile di un uomo ammirevole» – «effigies miranda viri mirabilis» – mentre le sette protuberanze che segnano il volto del filosofo italiano sono il segno di un ingegno unico e di una peculiare eccezionalità: «Chi, per l'ingegno, poté sovrastare gli uomini tutti, / possiede un'effigie diversa da tutti».¹⁶

¹⁴ Sui rapporti tra Naudé e Campanella cfr.: A.L. SCHINO, *Campanella tra magia naturale e scienza nel giudizio di Gabriel Naudé*, «Physis», XXII, 1980, pp. 393-431; M.-P. LERNER, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Napoli 1995, pp. 32-41; BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo*, cit., pp. 62-70; ID., «*Libertas philosophandi*» et *République des Lettres: France et Italie à travers les relations entre Naudé et Campanella*, in *Les premiers siècles de la République européenne des Lettres (1368-1638)*, éd. M. FUMAROLI, Paris 2005, pp. 342-363; G. ERNST, «*Effigies miranda viri mirabilis*». *La rencontre entre Campanella et Naudé: entre attraction et déception*, in *Philosophie et libre pensée. Philosophy and Free Thought*, textes réunis par L. BIANCHI, G. PAGANINI, N. GENGOUX, Paris 2017, pp. 51-65.

¹⁵ G. NAUDÉ, *Panegyricus dictus Urbano VIII Pont. Max. ob beneficia ab ipso in M. Thom. Campanellam collata*, Parisiis, apud S. et G. Cramoisy, 1644.

¹⁶ Cfr. G. NAUDÉ, *Epigrammata in virorum literatorum imagines, quas illustrissimus eques Cas-*

3. Naudé pubblica poi a Parigi nel 1643, utilizzando un manoscritto che aveva portato con sé dall'Italia, il *De propria vita liber* di Cardano, l'autobiografia del filosofo milanese, una delle più belle del Rinascimento.¹⁷ Il testo è preceduto da un lungo giudizio di Naudé – *Gabrielis Naudaei de Cardano iudicium* – che è un ottimo esempio di critica storica e che termina con l'elenco delle opere manoscritte e a stampa del filosofo italiano.¹⁸ Si dedicano così numerose pagine alla storia degli scritti di Cardano e si ricostruiscono le vicende dei suoi manoscritti, che passarono dalle mani di Rodolfo Silvestri, «medicus bononiensis» e allievo del filosofo, a quelle di Fabrizio Cocanario, «medicus Tyburtinus», dopo la morte del quale furono dispersi. Naudé si augura poi che si possano pubblicare le opere complete di Cardano; tale auspicio si realizzerà solo nel 1663, dieci anni dopo la morte di Naudé, con l'edizione lionese in dieci volumi in folio curata dal medico Charles Spon che riproduce alla testa del primo volume lo *Iudicium* di Naudé.¹⁹

Nel suo *Iudicium* Naudé difende Cardano dalle diverse accuse che gli sono state addebitate: riconosce che il filosofo italiano è stato un personaggio difficile e tormentato, spinto dalla sua naturale malinconia all'egocentrismo e all'orgoglio, ma che è stato anche un uomo di eccezionali doti, grande naturalista e medico, matematico e filosofo. Inoltre Naudé, che pure considera l'astrologia come un'impostura e una falsa scienza, non condanna Cardano per le sue predizioni, nelle quali avrebbe mostrato quella stessa eccezionale e stravagante forza mentale che lo ha reso capace di perfezionarsi in tanti diversi ambiti del sapere. Del resto, questa giustificazione degli errori di Cardano permette a Naudé di toccare un tema centrale e scottante relativo alla polemica astrologica e religiosa rinascimentale,

sianus a Puteo sua in bibliotheca dedicavit, cum appendicula variorum carminum, Romae, excudebat Ludovicus Grignanus, 1641, c. 9r: «Effigies miranda viri mirabilis ista est, / Si modo naturae par fuit artis opus. / Nam geminas torquent oculi sub vertice tedas; / Et caput in septem scinditur areolas. / Scilicet ingenio potuit qui vincere cunctos, / Diversam a cunctis possidet effigem». E si veda la recente edizione con traduzione italiana a fronte: G. NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di E. CANONE e G. ERNST, trad. di G. LUCCHESINI, Pisa-Roma 2009, pp. 38-39.

¹⁷ G. CARDANO, *De propria vita liber. Ex Bibliotheca Gab. Naudaei*, Parisiis, apud Iacobum Villery, 1643.

¹⁸ G. NAUDÉ, *Vita Cardani ac de eodem iudicium*, in CARDANO, *De propria vita liber*, cit., cc. 4r-47r. Su Naudé e Cardano cfr. BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo*, cit., pp. 48-54; TH. CERBU, *Naudé as Editor of Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. BALDI e G. CANZIANI, Milano 1999, pp. 363-378.

¹⁹ Cfr. G. CARDANO, *Opera omnia...*, cura CAROLI SPONII, 10 voll., Lugduni, sumptibus Iohannis Antonii Huguetan et Marci Antonii Ravaud, 1663 [rist. anast., mit einer Einleitung von A. BUCK, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966].

quello dell'oroscopo di Cristo, che si ritrova nel commento cardaniano al *Quadripartitum* di Tolomeo, pubblicato a Basilea nel 1554. Naudé, che non può certo negare l'empietà di queste pagine che sottomettono il creatore dei cieli ai cieli stessi, difende Cardano dalle accuse portate contro di lui dal De Thou e da Giuseppe Scaligero, osservando come egli non sia stato il primo a parlare della genitura di Cristo: fu infatti preceduto dal calabrese Tiberio Russiliano Sesto e la stessa questione era stata trattata da Pierre d'Ailly nel suo *Elucidarium* e ancor prima da Alberto Magno nello *Speculum astronomiae* e da Albumasar. In tal modo Naudé, con il pretesto di sminuire l'originalità dell'ipotesi discussa da Cardano, coniuga conoscenza storica ed erudizione per rimettere in circolazione una teoria pericolosa ed eterodossa che non a caso verrà ripresa pochi anni dopo – nel 1659 – dall'anonimo autore del *Theophrastus redivivus*.

Sempre a Parigi nel 1645 escono a cura di Naudé gli *Opuscula moralia et politica* di Agostino Nifo, il filosofo aristotelico del XVI secolo. Si tratta di dieci testi, sei morali e quattro politici che mostrano le relazioni del pensatore italiano sia con la tradizione umanistica sia con quella aristotelica e che, nel caso di uno scritto politico quale il *De regnandi peritia* (Napoli 1523) indica la stretta affinità, al limite del plagio, con *Il principe* di Machiavelli. Le opere di Nifo sono precedute da un giudizio di Naudé – *Gabrielis Naudaei de Augustino Nipho iudicium* – che termina con un elenco degli scritti del filosofo italiano relativi sia ai suoi commenti di Aristotele e di Averroè, sia agli altri suoi testi.²⁰

Ma queste pagine su Nifo aprono ad alcune interessanti considerazioni sulla posizione di Naudé nei confronti della filosofia italiana del Rinascimento. Secondo l'erudito parigino infatti l'Italia sarebbe una terra capace di produrre una grande quantità di filosofi, vuoi per cause naturali e climatiche, vuoi per volontà di Dio – «sic Italiae proprium sit philosophos habere (sive id coeli temperatione proveniat, sive quod hoc ei munus a Deo concessum fuerit)».²¹ E a queste affermazioni fa seguito un lungo elenco di pensatori italiani. Si tratta di filosofi legati in gran parte alla scuola aristotelica o a quella medica (Vernia, Achillini, Nifo, Pomponazzi, Zimara, Marta, Simone Porzio, Tiberio Russiliano, Montecatini, Scaino, Zabarella, Boccadiferro, Liceti, Buonamici, Baldi, Cremonini), oppure alla filosofia della natura (Fracastoro, Cesalpino, Della Porta, Telesio, Persio, Cardano, Bruno, Campanella), piuttosto che alla tradizione platonica o alla teologia.

²⁰ Cfr. A. NIFO, *Opuscula moralia et politica*, Parisiis, apud Roletum le Duc, 1645 e G. NAUDÉ, *De Augustino Nipho iudicium*, ivi, cc. 5r-35v [e-ooii]. Su Naudé e Nifo, cfr. BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo*, cit., pp. 54-62.

²¹ NAUDÉ, *De Augustino Nipho iudicium*, cit., c. 6r [eiir].

Naudé afferma che è possibile ritrovare anche in Francia qualche autore molto celebre come Gassendi, Mersenne, Boulliau, Descartes o Bérigard; ma mentre è più raro ritrovare oltralpe ingegni filosofici, ciò avviene invece «tam facile, tam frequenter et expedite ex Italis hominibus».²²

Si ritrova in queste affermazioni di Naudé tutta l'ammirazione per la creatività e l'ingegnosità dei filosofi italiani del Rinascimento; non stupisce quindi che queste pagine siano state riprese e ripubblicate nel 1948 da Benedetto Croce nei suoi «Quaderni della Critica» per mostrare la grande superiorità della filosofia italiana rispetto a quella francese.²³

Infine va segnalata l'edizione del dialogo sulla ragione degli animali di Girolamo Rorario (*Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*) pubblicata nel 1648 a Parigi sulla base di un manoscritto posseduto dallo stesso Naudé, con una lettera dedicatoria di Naudé ai fratelli Pierre e Jacques Dupuy, datata 9 aprile 1645.²⁴ Si tratta di uno scritto composto nel 1547 da un umanista di Pordenone che fu nunzio apostolico e corrispondente di Gianfrancesco Pico della Mirandola – nipote del più conosciuto Giovanni Pico e autore di un trattato scettico, l'*Examen vanitatis doctrinae gentium* (1520). L'operetta consiste in un dialogo scettico dove si mostra l'uso di una ragione naturale da parte di alcuni animali e che Naudé, ammiratore di Montaigne e di Charron – e Montaigne sostiene argomenti simili nella sua *Apologie de Raymond Sebond* – doveva certamente apprezzare, in quanto capace di recuperare la ragione animale in tacita polemica contro le nuove teorie cartesiane dell'animale-macchina. Questo scritto di Rorario rimesso in circolazione da Naudé conoscerà una certa notorietà tra il XVII e il XVIII secolo (se ne conoscono altre tre edizioni: Amsterdam 1654 e 1666; Helmstedt 1728).²⁵ Ma la fortuna di questo testo è strettamente legata alla

²² Cfr. *ivi*, cc. 6r-7v [eiiir-eiiiv].

²³ Cfr. B. CROCE, *La grande superiorità della filosofia italiana del Rinascimento rispetto alla francese secondo Gabriel Naudé*, «Quaderni della Critica», IV, 1948, quad. 10, pp. 116-117 (poi in *Id.*, *Aneddoti di varia letteratura*, 3 voll., Bari 1953-54, II, pp. 160-162).

²⁴ G. RORARIO, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine. Libri duo*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy et Gabrielem Cramoisy, 1648 (e cfr. le ristampe anastatiche di questa edizione: Lecce 2001, a cura di M.T. MARCIALIS; Hildesheim-Zürich-New York 2005, préface de J. ÉCOLE).

²⁵ Cfr. G. RORARIO, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine. Libri duo*, Amstelædami, apud Joannem Ravestinium, 1654; *Id.*, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine. Libri duo*, Amstelædami, apud Joannem Ravestinium, 1666; *Id.*, *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine libri duo*, quos recensit dissertatione historico-philosophica de anima brutorum adnotationesque auxit Georg. Heinr. Ribovius, Helmstadii, Impensis Christ. Frid. Weygandi, 1728. L'edizione tedesca a cura di Georg Heinrich Ribov reintroduce nel titolo il «saepe» espunto da Naudé e riporta in appendice una dissertazione sull'anima dei bruti che critica l'ipotesi di Rorario sulla superiorità della ragione animale rispetto a quella umana.

voce *Rorarius* (*Jérôme*) del *Dictionnaire historique et critique* di Bayle, dove il filosofo di Rotterdam recupera il *Quod animalia bruta* per dibattere della ragione degli animali mostrando le contraddizioni della teoria cartesiana dell'animale-macchina e insieme le difficoltà insormontabili legate alla teoria leibniziana dell'armonia prestabilita.²⁶

4. Quest'ultimo esempio ci porta a considerare seppure brevemente la presenza della filosofia italiana del Rinascimento nel *Dictionnaire historique et critique* di Bayle e insieme a valutare l'influenza esercitata da Naudé. In ogni caso quell'intreccio tra critica e filologia proposto da Naudé viene ripreso e insieme trasformato da Bayle. Gli scritti di Naudé lasceranno comunque evidenti tracce nell'immagine del Rinascimento delineata dal *Dictionnaire* di Bayle, dove si utilizzano le pagine dell'*Apologie* per avanzare istanze antimagiche e antidemonologiche e dove gli articoli dedicati a Cardano e a Nifo dipendono esplicitamente dai due *Iudicia* naudeani. Ma Bayle, lontano culturalmente dal Rinascimento italiano, riprende la tradizione rinascimentale per rileggerla e trasformarla all'interno dei dibattiti filosofici postcartesiani.

È difficile o più probabilmente impossibile ritrovare nel *Dictionnaire* di Bayle una qualche compattezza o coerenza interna, che si possono al più rinvenire sul piano del metodo. Il pensiero critico di Bayle, essenzialmente antinomico e non sistematico, si colloca infatti nel punto d'incontro di esperienze diverse e non sempre omogenee quali lo scetticismo e il cartesianesimo, il calvinismo o la tradizione libertina. La stessa struttura del *Dictionnaire* pare poi rifuggire da ogni classificazione: infatti quella ricerca di ordine propria dei dizionari e delle enciclopedie si unisce a una estrema libertà di temi e di scrittura, dove le note – le famose «*remarques*» – operano entro uno spazio autonomo. Le note di Bayle rappresentano un effettivo momento di libertà e di esercizio critico;²⁷ il suo autore può aumentarle o restringerle a volontà ed esse si trasformano in un affilato strumento contro gli errori storici, le superstizioni popolari o le false credenze, ma anche in una sottile arma contro ogni sistema filosofico o metafisico. In questa prospettiva la

²⁶ BAYLE, *DHC*, art. *Rorarius* (*Jérôme*). Su questi temi cfr. A. SCALA, *Girolamo Rorario un umanista diplomatico del Cinquecento e i suoi Dialoghi*, Firenze 2004, in partic. il cap. IV, «Il trattato *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine*», pp. 115-161; L. BIANCHI, *Rorario tra Naudé e Bayle*, «*Bruniana & Campanelliana*», XVII, 2011, pp. 175-183.

²⁷ Sull'importanza delle note nel *Dictionnaire* di Bayle cfr. P. RÉTAT, *La remarque baylienne*, in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle (1647-1706)*, publié par H. BOTS, Amsterdam 1998, pp. 27-39. Per una storia della nota a piè di pagina, si veda A. GRAFTON, *The Footnote. A Curious History*, London 1997 (trad. it. di G. LONZA, *La nota a piè di pagina. Una storia curiosa*, Milano 2000).

nota di Bayle è figlia non solo del suo scetticismo ma anche della libertà di scrittura di Montaigne e dello spirito critico ed erudito di Naudé.

La presenza della filosofia italiana del Rinascimento nel *Dictionnaire* di Bayle è certamente parziale, ma è anche rivelatrice di una ricostruzione selettiva della tradizione filosofica.²⁸ Bayle è molto sensibile ai rappresentanti della filosofia aristotelica e della scuola di Padova – si ritrovano infatti gli articoli *Pomponace (Pierre)*, *Crémonin (César)*, *Zabarella (Jacques)*, *Niphus (Augustin)*, *Cesalpin (André)* – ma dimentica quasi completamente quelli della tradizione platonica; così consacra un breve articolo erudito a Francesco Diacceto – *Jaccetius (François Catanée)* –, un allievo di Marsilio Ficino, mentre il suo maestro viene menzionato solo occasionalmente. Inoltre ritroviamo umanisti come Angelo Poliziano o Lorenzo Valla, il «falso profeta» Girolamo Savonarola, il riformatore Fausto Socino e lo «scandaloso» Pietro Aretino, oppure storici e pensatori politici quali Guicciardini o Machiavelli. Ma in generale anche la filosofia della natura è trascurata: non si dedica nessun articolo a Telesio o a Campanella; lo stesso Galilei è ignorato; si ritrovano invece delle pagine interessanti consacrate a Cardano e a Bruno. Ma tutti questi autori vengono ripresi da Bayle in una duplice prospettiva: sono oggetto di precise informazioni storiche e di una attenzione erudita, ma sono anche il pretesto per interventi legati ai dibattiti filosofici a lui contemporanei. Così alcuni temi dell'aristotelismo padovano portano Bayle ad affrontare talune questioni attuali: la teoria della doppia verità rinvia infatti al problema della distinzione tra ragione e fede e a quello dei limiti della ragione umana. Inoltre, la difesa dei filosofi del Rinascimento accusati di ateismo – è il caso di Machiavelli, Pomponazzi, Cardano o Cremonini – testimonia l'interesse di Bayle per pensatori non ortodossi e mostra vuoi l'influenza della tradizione libertina, vuoi il suo gusto intellettuale e la sua sensibilità morale nei confronti della tolleranza.

È comunque difficile ripercorrere esaustivamente i numerosi rinvii ai diversi autori e testi del Rinascimento, in quanto essi si nascondono spesso nel disordine delle citazioni e nell'eccesso di erudizione di cui Bayle si avvale in continuazione. Così, non si ritrova la critica di Nifo alla predizione del diluvio che avrebbe dovuto sommergere la Terra nel 1524 – in occasione della congiunzione planetaria sotto il segno dei Pesci – nell'articolo dedicato

²⁸ Su Bayle e la filosofia del Rinascimento italiano, cfr. G. CANZIANI, *Les philosophes de la Renaissance italienne dans le Dictionnaire*, in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières*, cit., pp. 143-164; G. PIAIA, *Gli aristotelici italiani al vaglio del Dictionnaire historique et critique*, in *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4-6 settembre 2000), a cura di G. PIAIA, Roma-Padova 2002, pp. 419-443 (poi in *Id.*, *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Pisa-Firenze 2015, pp. 251-268).

a questo pensatore; bisogna infatti rifarsi al breve articolo *Stofler (Jean)*, dove si parla del matematico e astrologo tedesco che aveva annunciato quel diluvio. E anche in queste pagine Bayle utilizza il *De Augustino Nipho iudicium* di Naudé, che è anche la fonte diretta di tutto l'articolo *Niphus (Augustin)*.²⁹

Un caso a parte è quello di Vanini. Lo sfortunato filosofo italiano messo al rogo a Tolosa nel 1619 appare nelle pagine delle *Pensées diverses sur la comète* come il martire dell'ateismo e l'esempio dell'ateo virtuoso; la sua condotta sarebbe infatti la prova incontestabile che gli atei hanno un'idea di onestà e di onore e che seguono una morale al pari di tutti gli altri uomini.³⁰ Ora, malgrado il valore simbolico che la figura di Vanini assume nel pensiero di Bayle, il *Dictionnaire* non dedica nessun articolo all'autore del *De admirandis*. Invece l'articolo consacrato a un altro pensatore aristotelico, Pomponazzi, permette a Bayle di confrontarsi con il *De immortalitate animae* (1516). Bayle espone l'ipotesi di Pomponazzi secondo la quale l'immortalità dell'anima, indimostrabile secondo ragione, viene accettata per fede sottoponendosi all'autorità e agli insegnamenti della Chiesa. Egli difende comunque questo libro dall'accusa di empietà in quanto a suo avviso non si può ritrovare nel pensiero di Aristotele alcuna prova dell'immortalità dell'anima. Del resto Pomponazzi non avrebbe negato l'immortalità dell'anima; piuttosto l'avrebbe accettata come un dogma e come un articolo di fede, limitandosi ad affermare che tale ipotesi non è sostenibile sulla base della sola ragione naturale.³¹ Tale opposizione tra ragione e fede, che produce una separazione tra l'ambito della filosofia e quello della religione, permette poi a Bayle di avanzare una soluzione 'fideista' che blocca ogni tentativo di costruire una qualsiasi teologia razionale. Inoltre, l'analisi bayliana dell'opera maggiore di Pomponazzi ha anche come immediata conseguenza quella di rilanciare un'etica pienamente autonoma, indipendente da ogni credenza nella religione o nell'immortalità. Così Bayle riprende alcuni passi del *De immortalitate animae* dove si sostiene che il dogma della mortalità dell'anima non verrebbe a produrre danni nel corpo sociale e non «porterait les hommes à toutes sortes de crimes».³²

²⁹ Cfr. BAYLE, *DHC*, art. *Stofler (Jean)*, rem. B e art. *Niphus (Augustin)*.

³⁰ Cfr. P. BAYLE, *Pensées diverses sur la comète*, in *Id.*, *Œuvres diverses*, t. III, A La Haye, chez P. Husson *et al.*, 1727, § CLXXXII, «L'Athéisme ayant eu des Martyrs, c'est une marque indubitable, qu'il n'exclut pas les idées de la gloire et de l'honnêteté. Réflexions sur la conduite de Vanini», pp. 117-118.

³¹ Cfr. BAYLE, *DHC*, art. *Pomponace (Pierre)*, in *corp.*: «Car il n'a point révoqué en doute l'immortalité de l'âme, il a soutenu au contraire que c'étoit un dogme très certain [...]. Il a soutenu seulement que les raisons naturelles que l'on en donne ne sont point solides et convaincantes».

³² Cfr. BAYLE, *DHC*, art. *Pomponace (Pierre)*, rem. H.

5. L'articolo dedicato a Cardano assume invece una rilevanza emblematica: esso mostra infatti l'influenza esercitata da Naudé e in particolare dal suo *Iudicium* sulle pagine del *Dictionnaire*, ma testimonia anche la particolare lettura che Bayle opera della filosofia del Rinascimento e la cesura culturale che separa il filosofo di Rotterdam da quel periodo storico. Queste pagine mostrano infatti tutta la difficoltà di Bayle e della cultura postcartesiana della fine del XVII secolo a confrontarsi con la filosofia del Rinascimento ed in particolare con il naturalismo rinascimentale, che nella prima metà del secolo, come mostra l'esperienza intellettuale di Naudé, era ancora oggetto di un interesse preciso e di un'attenta analisi non disgiunta da una dichiarata complicità.

Cardano è visto nel *Dictionnaire* come un personaggio eccentrico e superstizioso che crede alle falsità astrologiche. Bayle non parla dell'importanza che il pensiero di Cardano assume all'interno del sapere enciclopedico del Rinascimento – trascurando sostanzialmente non solo i suoi studi matematici, ma anche le sue opere di storia, di politica o di metafisica –,³³ mentre prende le difese di Cardano contro le accuse dei suoi detrattori. Così egli non sarebbe stato né un mago – e qui si utilizza l'*Apologie* di Naudé – né un ateo, quanto piuttosto un personaggio eccentrico e inaffidabile. Bayle afferma infatti come dalla lettura dell'autobiografia del pensatore milanese – «le livre que Cardan a composé *De vita propria*» – egli sia giunto alla conclusione che questi possedesse piuttosto «le caractère d'un homme superstitieux, que celui d'un esprit fort».³⁴ Per Bayle allora bisognerebbe parlare a proposito di Cardano non di ateismo ma di confusione; in lui si ritrovano i segni di un pensiero disordinato, che andrebbe collocato sotto il segno del sincretismo, mentre la sua personalità mostrerebbe più che altro i tratti della follia e del fanatismo. Bayle riprende poi alcune affermazioni tratte dalle *Disputationes de Deo, et providentia divina* di Samuel Parker, dove il teologo inglese empirista ed anticartesiano riutilizza a sua volta Naudé per sostenere, nella prima delle sei *disputationes*, relativa all'ateismo dei filosofi – nella sezione XXV dedicata a Cardano –, che questi «non impium sed

³³ Bayle parla invece degli studi e della professione medica di Cardano, nonché del suo viaggio in Scozia nel 1552, dove fu chiamato per curare l'arcivescovo di Edimburgo John Hamilton. Cfr. BAYLE, *DHC*, art. *Cardan (Jérôme)*, in *corp.* e rem. E. Su Cardano nel *Dictionnaire* di Bayle, cfr. L. BIANCHI, «*Beaucoup plus fanatique qu'athée*»: *Cardan dans le Dictionnaire de Bayle*, in *Materia actiosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, recueillis par M. BENÍTEZ, A. MCKENNA, G. PAGANINI et J. SALEM, Paris 2000, pp. 367-380, poi ripreso ed ampliato in ID., *Naturalismo, irreligione, fanatismo: Cardano nel Dictionnaire di Bayle*, in *Filosofia, storiografia e letteratura. Studi in onore di Mario Agrimi*, a cura di B. RAZZOTTI, Lanciano 2002, pp. 21-35.

³⁴ BAYLE, *DHC*, art. *Cardan (Jérôme)*, rem. D.

insanum fuisse» e che «non omnino atheum sed totum fanaticum fuisse». ³⁵ L'autore del *Dictionnaire*, che fa proprie e ripropone queste stesse affermazioni di Parker, giunge così alla conclusione che Cardano non fosse un ateo ma piuttosto un fanatico: «beaucoup plus fanatique qu'athée». ³⁶

Ma da questa difesa di Cardano emergono anche i limiti della lettura di Bayle. La figura di Cardano appare ora enigmatica e indecifrabile e, collocata sotto il segno della singolarità, viene come sottratta ai dibattiti della sua epoca. La distanza che si registra tra Naudé e Bayle in relazione a Cardano è allora in qualche modo l'esito di quella cesura che, tra la prima e la seconda metà del secolo, si è verificata ad opera del cartesianesimo e che segna ormai due diversi momenti della storia del pensiero. Così il quadro delineato nelle pagine del *Dictionnaire* è lontano da quello tratteggiato nella *Vita Cardani ac de eodem iudicium*. Infatti, anche se Naudé non nega l'eccentricità del pensatore milanese, egli ne sottolinea gli apporti al sapere della sua epoca e ne ricorda le eccezionali qualità: in tal modo quegli elementi di singolarità di cui Cardano dà prova in più occasioni non impediscono un giudizio ampiamente favorevole. Bayle utilizza invece i passi di Naudé per riaffermare la propria ipotesi che relega l'autore del *De propria vita liber* in un ambito dominato dal fanatismo e dalla follia, nel quale l'astrologia pare svolgere un ruolo privilegiato e pericoloso.

Comunque Bayle – che pure ricorda nel suo articolo la prigionia che Cardano, ormai anziano, dovette subire per motivi religiosi a Bologna nel 1570 ³⁷ – utilizza le accuse di ateismo portate contro questo filosofo per ribadire la propria difesa della tolleranza e per riaffermare l'ipotesi di una morale valida al di là di ogni formale adesione a una pratica religiosa. Egli mostra così – nell'analisi degli eccentrici comportamenti di Cardano come in quella del pensiero filosofico e morale di Pomponazzi – una indubbia capacità di recuperare autori e problemi del passato per focalizzarli all'interno dei dibattiti filosofici o religiosi a lui contemporanei.

6. Questo interesse ad attualizzare le discussioni filosofiche – siano esse legate ai rapporti tra religione e filosofia oppure ai dibattiti sull'archeologia dello spinozismo – emerge emblematicamente nell'articolo *Brunus (Jordanus)*. Bayle non mostra in queste pagine alcuna affinità intellettuale con questo pensatore, né alcuna simpatia umana per la sua sorte; anzi rimpro-

³⁵ Cfr. S. PARKER, *Disputationes de Deo, et providentia divina*, Londini, typis M. Clark, impensis Jo. Martyn, 1678, pp. 69-77: 77.

³⁶ BAYLE, *DHC*, art. *Cardan (Jérôme)*, rem. D.

³⁷ BAYLE, *DHC*, art. *Cardan (Jérôme)*, in corp.

vera al Nolano una mancanza di prudenza. Egli espone comunque le teorie eterodosse di Bruno il quale aveva sostenuto la pluralità e l'eternità dei mondi nonché l'ipotesi preadamita, e aveva avanzato una lettura libertina di Mosè e delle scritture, interpretando i miracoli come effetto di operazioni magiche.³⁸ Ma le considerazioni più importanti riguardano, alla nota (D), l'analisi del *De la causa, principio et uno* – citato nell'edizione del 1584 –, dove si mettono in stretta relazione tra loro le teorie di Bruno con quelle di Spinoza. Nel quinto dialogo Bruno sostiene infatti che «l'être réellement existant est un, et infini, et immobile, et indivisible», ciò che, secondo Bayle non significa altro se non che «son hypothèse est au fond toute semblable au spinozisme». Le teorie di Bruno e di Spinoza avrebbero così delle strette analogie: «L'immensité de Dieu et le reste ne sont pas un dogme moins impie dans Jordanus Brunus, que dans Spinoza: ces deux écrivains sont unitaires outrez; ils ne reconnoissent qu'une seule substance dans la nature».³⁹

Il pensiero di Bruno incarna allora quell'idea di spinozismo di cui Bayle segue le tracce nel corso dei secoli e che dai pensatori eleatici o da Plotino giunge fino al pensiero del Rinascimento. Questo stesso monismo, che si oppone alle nozioni più evidenti del nostro spirito, si ritroverebbe anche in alcuni autori aristotelici, come ad esempio in Andrea Cesalpino, a cui il *Dictionnaire* dedica un articolo nel quale si afferma che i suoi «principes ne différaient guères de ceux de Spinoza».⁴⁰ In Bruno come in Cesalpino Bayle ritrova allora un monismo naturalista che è una delle costanti di tutto il pensiero occidentale e che riapparirà nella filosofia di Spinoza in una nuova e più potente forma teorica. Tale riavvicinamento del pensiero di Bruno e di Cesalpino alla filosofia di Spinoza mostra inoltre l'esigenza di Bayle di cogliere nei diversi pensatori alcune posizioni ideali che continuamente si ripropongono nella storia del pensiero.

Questi articoli del *Dictionnaire* dovevano comunque lasciare non poche tracce nella cultura del secolo dei Lumi. Così, l'articolo *Jordanus Brunus* che Diderot dedica al filosofo di Nola nel tomo ottavo dell'*Encyclopédie* deriva in gran parte – come le altre voci di storia della filosofia scritte da Diderot – dalla *Historia critica philosophiae* di Jacob Brucker, ma riprende anche alcune

³⁸ Cfr. BAYLE, *DHC*, art. *Brunus (Jordanus)*, rem. B. Su Bruno e Bayle cfr.: S. RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, prefazione di E. GARIN, Firenze 1990, pp. 239-242; L. BIANCHI, *Bruno e Bayle: naturalismo e spinozismo*, «Studi filosofici», XXVII, 2004, pp. 127-152; L. STEARDO, *Note sull'articolo Bruno del Dictionnaire di Bayle (1697-1702)*, in *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, a cura di O. CATANORCHI e D. PIRILLO, introduzione di M. CILIBERTO, Pisa 2007, pp. 605-633; S. BASSI, *Bruno nel Dictionnaire di Bayle*, in EAD., *L'incanto del pensiero. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Roma 2014, pp. 141-160.

³⁹ BAYLE, *DHC*, art. *Brunus (Jordanus)*, rem. D.

⁴⁰ Cfr. BAYLE, *DHC*, art. *Cesalpin (André)*, rem. C.

suggerzioni tratte da Bayle. Ma, rispetto alle pagine del *Dictionnaire*, il senso della ricostruzione è ormai diverso. Per Diderot le idee di Bruno saranno sviluppate in seguito da altri filosofi, quali Spinoza o Leibniz, ma Bruno sarebbe anche un tipico rappresentante della filosofia del Rinascimento, capace di introdurre nuove ed originali ipotesi e di morire per le proprie idee. Egli è infatti il filosofo che ha osato «le premier attaquer l'idole de l'école, s'affranchir du despotisme d'Aristote, et encourager par son exemple et par ses écrits les hommes à penser d'après eux-mêmes».⁴¹

In ogni caso l'immagine che tra XVII e XVIII secolo la cultura francese ed europea si costruisce della «rinascita delle lettere e delle arti», nonché di alcuni pensatori italiani del Rinascimento, è certamente debitrice, seppure in maniera diversificata, nei confronti di Naudé e di Bayle. Il lascito di Naudé è infatti legato al suo lavoro filologico, critico ed erudito che nasce in stretta sintonia con la grande tradizione naturalistica del Rinascimento italiano. Entro questo quadro l'eredità che Naudé lascia alla cultura francese è relativa sia alla diffusione di modelli o di categorie storiografiche – come la ripresa dell'ipotesi umanistica che collega la rinascita delle lettere con la caduta dell'Impero romano d'Oriente – sia alla circolazione di testi e di autori quali Cardano o Campanella.

Da parte sua Bayle rilegge l'esperienza culturale del Rinascimento italiano entro il rinnovato quadro teorico postcartesiano recuperando, seppure in maniera parziale e selettiva, alcuni aspetti di sicuro rilievo, non ultimi gli autori ed i dibattiti legati all'aristotelismo padovano. In tal modo non pochi pensatori del Rinascimento italiano verranno ripresi e reinterpretati nel secolo dei Lumi grazie anche alla mediazione del *Dictionnaire historique et critique*.

⁴¹ *Encyclopédie*, t. VIII, A Neufchastel, chez Samuel Faulche, 1765, art. *Jordanus Brunus*, p. 881.

LUISA BROTTO

IL TEMA DELLA PROFEZIA E LA FIGURA DI SAVONAROLA
NEL *DICTIONNAIRE* DI BAYLE

Nelle *Pensées diverses sur la comète*, pubblicate nel 1683, Bayle porta avanti come è noto un attacco alla superstizione e all'idolatria. Mettendo sotto accusa i cattolici e non preoccupandosi di giustificare i protestanti, egli si mostra critico nei confronti di tutti gli atteggiamenti religiosi, e ipotizza che l'ateismo – un ateismo che sia il risultato di un percorso filosofico, di attenta riflessione – sia l'approdo speculativo e morale più alto.

È noto, al tempo stesso, che Bayle non abbandonò formalmente la confessione calvinista, e che insisté a più riprese, lungo tutta la propria opera, sull'importanza della fede. Teso tra la difesa di una ragione del tutto laica e l'affermazione di un problematico fideismo, Bayle conduce un'indagine dei caratteri e dei limiti costitutivi della religione, il cui svolgersi influenza notevolmente la scelta delle personalità ritratte nel *Dictionnaire*.

Nel rappresentare il Rinascimento Bayle riserva un'attenzione particolare ai movimenti religiosi quattrocenteschi e cinquecenteschi; dimostra, in generale, un preciso interesse per la spiritualità degli intellettuali rinascimentali e documenta in special modo le divisioni interne della Riforma.¹

Saranno qui presi in esame alcuni articoli del *Dictionnaire* dedicati alla profezia: la rappresentazione delle esperienze profetiche cinquecentesche – soprattutto, ma non solo, quelle di area riformata – consente di cogliere con particolare efficacia la portata dissacrante della riflessione di Bayle sulla religione.

Oggetto di particolare attenzione sarà l'articolo dedicato a Girolamo Savonarola, nel quale Bayle si interroga sulle origini della Riforma

¹ Ne è un esempio l'articolo dedicato a Jacques Le Fèvre d'Étaples, nel quale Bayle si concentra sulle posizioni religiose anziché sulle opere del grande umanista francese. Cfr. PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 5^e éd., revue, corrigée, et augmentée, avec la vie de l'auteur, par Mr. DES MAIZEAUX, 4 voll., Amsterdam 1740 [rist. anast. Genève 1995; d'ora in poi indicato come *DHC*], II, pp. 469-471.

e sul legame strutturale tra profezia e politica, indagando circostanze specifiche e al tempo stesso riflettendo sulla natura delle religioni. Riformatore prima di Lutero, contemporaneo degli umanisti, Savonarola sembra dar vita a un'esperienza di passaggio, insieme di conclusione e di anticipazione, nella quale confluiscono aspetti caratteristici dell'epoca rinascimentale.

1. IL PROBLEMA DEL PROGRESSO STORICO E LE OMBRE DELLA RIFORMA

In un noto passo dell'articolo *Takiddin Bayle* sembra descrivere i secoli XV e XVI come momento di rinascita culturale e spirituale:

selon le sentiment d'une infinité de personnes, les mêmes gens qui ont dissipé dans notre Siecle les ténèbres que les Scholastiques avoient répandues par toute l'Europe, ont multiplié les Esprits forts, et ouvert la porte à l'Athéisme, ou au Pyrrhonisme, ou à la mécréance des plus grands Mysteres des Chrétiens. Mais ce n'est pas seulement aux Etudes de la Philosophie que l'on impute l'Irreligion, c'est aussi à celle des Belles-Lettres; car on prétend que l'Athéisme n'a commencé à se faire voir en France que sous le Regne de François I, et qu'il commença de paroître en Italie lors que les Humanitez y refleurirent. [...] Ce qu'il y a de certain c'est que la plupart des Beaux-Esprits, et des savans Humanistes, qui brillèrent en Italie, lors que les Belles-Lettres commencèrent à renaître, après la prise de Constantinople, n'avoient guere de Religion. Mais d'autre côté la restauration des Langues savantes, et de la belle Littérature, a préparé le chemin aux Réformateurs; comme l'avoient bien prévu les Moines et leurs Partisans, qui ne cessoient de déclamer et contre Reuchlin, et contre Erasme, et contre les autres fleaux de la barbarie. Ainsi, pendant que les Catholiques Romains ont sujet de déplorer les suites qu'ont eues les études des Belles-Lettres, les Protestans ont sujet d'en louer Dieu, et de l'en glorifier.²

L'Umanesimo italiano e francese, contrassegnato dal connubio di erudizione e irreligione, ha determinato una cesura profonda rispetto alla cultura medievale. La dedizione degli umanisti alle lettere si è accompagnata a un netto disinteresse nei confronti della spiritualità: è quanto Bayle rileva ad esempio a proposito di Lorenzo Valla, incline alle dispute e seguace di Epicuro, e di Poliziano, anch'egli del tutto immerso nella realtà mondana.³

² *DHC*, IV, p. 315.

³ Cfr. *DHC*, IV, p. 421; *DHC*, III, pp. 770-771: «On l'accuse d'avoir parlé de la Bible très-indignement, et sur cela quelques-uns mettent en question s'il le faut compter parmi les Athées. [...] Louïs Vivès est peut-être le premier qui lui ait fait ce reproche. [...] Melanchthon [...] a dit que Politien n'ayant lu qu'une fois la Sainte Écriture se plaignoit de n'avoir jamais employé si

Rivolgendo la loro capacità critica contro i dogmi cristiani e contro l'autorità antichissima della Chiesa di Roma, gli umanisti sembrano aver posto le condizioni perché, qualche decennio più tardi, potesse verificarsi la Riforma. In queste righe la nascita della fede protestante è descritta come rottura di un ordine ormai corrotto, momento di liberazione, impulso spirituale e morale al rinnovamento. È per questa ragione che spiriti liberi come Erasmo da Rotterdam e Cornelio Agrippa accolsero in un primo momento la Riforma con approvazione e speranza.⁴

Sulla base delle considerazioni esposte nell'articolo *Takiddin*, potrebbe forse sembrare che Bayle abbia dedicato alla Riforma un gran numero di voci per documentare lo svolgersi di un progresso storico, speculativo e religioso. Tuttavia le molte pagine del *Dictionnaire* riservate a riformatori importanti o minori, a sovrani e papi, attestano che l'esperienza riformata presenta significativi tratti di decadenza. Bayle appare ben lontano da un'interpretazione del Rinascimento come momento storico luminoso, nel quale sarebbero riemersi dopo la barbarie medievale quei tratti di razionalità che avrebbero poi trovato un pieno sviluppo in epoca moderna.⁵ La prospettiva di miglioramento descritta nell'articolo *Takiddin* è messa in discussione dallo studio attento della storia.

Nelle *Pensées sur la comète* Bayle aveva rilevato che l'uomo non è capace di emanciparsi dalle proprie inclinazioni, da spinte passionali ricorrenti che nella storia assumono forme sempre nuove. L'uomo si divide tra il bisogno di imporsi principi, di sottomettersi a religioni, e il bisogno di trasgredire. Per questa ragione nessuna condotta esemplare di vita può essere seguita integralmente: sospeso tra due tensioni opposte, quella al rigore concettuale e quella al disordine sul piano del concreto, egli risulta refrattario a idee e valori astratti. Ognuno si illude di aderire a principi morali e di condurre le proprie azioni in modo conforme a una precisa visione del mondo, ma vive invece sulla base di giudizi particolari; sono soprattutto le caratteristiche individuali a determinare convinzioni e peccati.⁶

mal son tems [...]. Voëtius demande s'il ne doit pas être suspect d'un neutralisme Lucianique, ou d'Epicurésisme [...].»

⁴ Cfr. *DHC*, I, p. 106 e *DHC*, II, p. 388.

⁵ Sulla nascita di questo modello interpretativo, che ha origine con l'*Encyclopédie* illuminista e che si afferma soprattutto con la monumentale opera di Jacob Burckhardt, si veda M. CILIBERTO, *Il Rinascimento. Storia di un dibattito*, Firenze 1975.

⁶ P. BAYLE, *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. CANTELLI, Roma-Bari 2009 [1^a ed. 1979], pp. 252-253, § 135: «Quando si confrontano gli effettivi costumi di un uomo che professa una certa religione con l'idea generale che ci si forma dei suoi costumi, si rimane meravigliati nel non trovare tra le due cose alcuna conformità. [...] l'uomo si determina a una certa azione piuttosto che a un'altra non già seguendo le conoscenze generali che ha di ciò che deve fare, bensì

Come è stato giustamente rilevato, Bayle non intende escludere del tutto la possibilità di un'azione virtuosa e dunque l'eventualità che possa essere avviata qualche forma di progresso storico. Determinare un miglioramento è tuttavia difficilissimo: per agire secondo virtù l'uomo deve tradurre nel linguaggio delle passioni i dettami della propria ragione, deve riuscire a rendere appetibile qualcosa di astratto.⁷ In questo quadro nessuna conquista è comunque definitiva, e le inclinazioni tendono puntualmente a sfuggire al controllo, disinteressandosi della ragione.

Per Bayle, l'emancipazione dai propri istinti più bassi non è un obiettivo raggiungibile per l'uomo. Anzi, l'idea stessa di emancipazione è inadeguata a concepire la virtù umana, perché essa non consegue al superamento di un contrasto tra parti dell'anima; nasce piuttosto da un incontro, si dà se ciò che è eletto dalla ragione risulta anche desiderabile.

Queste considerazioni sulla natura umana inficiano l'idea di un progresso lineare. La storia non sembra poter essere descritta nei termini di una progressiva emancipazione, quanto piuttosto come un distribuirsi del bene e del male secondo combinazioni sempre nuove, secondo diverse configurazioni. Per quanto ci è dato comprendere, è possibile soltanto rilevare che

se si considera la storia generale del mondo e si calcolano accuratamente il bene e il male verificatisi su tutta la terra nello spazio di 15 o 20 anni, si troverà che, approssimativamente, la loro somma è molto vicina alla somma di bene e di male verificatisi in altri periodi di 15 o 20 anni.⁸

uniformandosi al giudizio pratico di ciascuna cosa quando è sul punto di agire. Ora questo giudizio particolare può benissimo essere, in certi casi, conforme alle idee generali di ciò che si deve fare, ma il più delle volte non lo è, e quasi sempre si segue la passione dominante del cuore, l'inclinazione del temperamento, la forza delle abitudini contratte, il gusto e la sensibilità che si hanno per certi oggetti».

⁷ Cfr., su questo punto, G. MORI, *Bayle philosophe*, Paris 1999, pp. 193-198.

⁸ BAYLE, *Pensieri sulla cometa*, cit., p. 58. Queste parole ricordano da vicino alcune osservazioni di Machiavelli nel *Proemio* del secondo libro dei *Discorsi*: «essendo le cose umane sempre in moto, o le salgono, o le scendono. E vedesi una città o una provincia essere ordinata al vivere politico da qualche uomo eccellente, ed, un tempo, per la virtù di quello ordinatore, andare sempre in augumento verso il meglio. Chi nasce allora in tale stato, ed ei laudi più gli antichi tempi che i moderni, s'inganna; ed è causato il suo inganno da quelle cose che di sopra si sono dette. Ma coloro che nascono dipoi, in quella città o provincia, che gli è venuto il tempo che la scende verso la parte più ria, allora non s'ingannano. E pensando io come queste cose procedino, giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo, ed in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono, di provincia in provincia: come si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che variavano dall'uno all'altro per la variazione de' costumi; ma il mondo restava quel medesimo» (N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, introduzione di G. SASSO, premessa al testo e note di G. INGLESE, Milano 2010 [1^a ed. 1984], p. 290, corsivo mio). Una concezione 'machiavelliana' degli Stati e delle religioni come

Anche il modo disincantato in cui Bayle rappresenta la Riforma nel *Dictionnaire* rispecchia questa visione della storia. Lungi dal costituire un momento di pura luce, la Riforma si opacizza subito in ortodossie rigide; i suoi seguaci professano un'intolleranza pari almeno a quella di cui danno prova i cattolici. Esemplare in questo senso è Théodore de Bèze, che con il *De puniendis haereticis* legittima la repressione delle eresie, opponendo la violenza alla libertà religiosa.⁹ I riformatori non riescono a far confluire nella loro esperienza le risorse positive dell'Umanesimo, quella capacità critica che nel Quattrocento aveva costituito un antidoto alla superstizione.¹⁰

Per Bayle la superstizione è diffusa nella cultura medievale;¹¹ essa non scompare nei secoli del Rinascimento, bensì si ripresenta con forza in forme nuove. Se è vero che la cultura rinascimentale è connotata dall'affermarsi, in una forma primitiva, della ragione critica, è vero al contempo che, per parte riformata e per parte cattolica, le vite di sacerdoti e sovrani attestano il proliferare di nuove credenze, di divisioni arbitrarie, di ostilità. Idolatria e superstizione sono un elemento di decadenza immanente alla

organismi destinati a corrompersi con il tempo affiora nell'articolo del *Dictionnaire historique et critique* dedicato al teologo scozzese Alexander Ales (rem. D): «C'est la destinée de toutes les Religions, aussi bien que celle de tous les corps politiques, de se gâter en vieillissant. Les hommes sont plus corrompus dans leur jeunesse, que dans leur âge avancé. Il en va tout autrement des Républiques. Il n'est rien tel que les Loix naissantes & toutes neuves. Les Loix sont comme le pain & les oeufs, *pan d'un di, ovo d'un hora*. L'état florissant d'un Code, (j'entens ici la pratique & l'observation) est celui de l'enfance. Voiez la plainte d'un Poète, qui avoit décrit quelques abus du siecle d'Auguste. Elle ressemble à celle de Jésus-Christ, *Du commencement il n'étoit pas ainsi: Non ita Romuli Praescriptum, & intonsi Catonis Auspicis, veterumque norma*. Par cet endroit-là, les Sectes, & les Communautés, &c. ressemblent à l'homme, qui n'est innocent qu'au berceau, & un peu après» (DHC, I, p. 157).

⁹ Cfr. DHC, I, pp. 549-550.

¹⁰ «Sembra ormai chiaro che per Bayle la 'crisi' cui miravano gli umanisti era ben diversa da quella che risultò dalla Riforma: quelli intendevano promuovere una critica intellettuale per sgombrare il campo dagli ostacoli dogmatici e gerarchici che ne impedivano lo sviluppo; questa, pur muovendo al suo inizio da intendimenti parzialmente simili, doveva tuttavia provocare una frattura tale da arrestare e imprigionare la critica in una rinnovata disciplina confessionale» (G. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze 1980, pp. 188-189); «Non stupisce pertanto che il *Dictionnaire* contenga una critica lucidissima di tutte le forme storiche in cui la Riforma si è attuata: se alla Ginevra calviniana è rivolta un'accusa appena velata di chiusura teocratica e sacerdotale, più esplicita è la condanna di quelle dottrine religiose che hanno subordinato i valori della convivenza civile a quelli ecclesiastici: l'ardore o zelo di Lutero, il calcolo politico di Beza, lo spirito turbolento e impetuoso di Mattia Flacio, le dottrine sediziose di Knox e dei monarcomachi trovano un'esplicita connotazione politica nelle colonne del *Dictionnaire*» (ivi, p. 186).

¹¹ Sul giudizio (non solo critico) espresso da Bayle sul Medioevo, cfr. G. PIAIA, *Bayle et le Moyen Âge*, in *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, Études recueillies et présentées par A. MCKENNA et G. PAGANINI, Paris 2004, pp. 231-242.

cultura religiosa del tempo e alla stessa Riforma. Di ciò è segno eloquente il moltiplicarsi, tra Cinquecento e Seicento, di profeti e profezie: gli uomini credono alla presunta santità di figure del tutto ordinarie, che nulla hanno a che vedere con il divino.

2. PROFETI RIFORMATI TRA CINQUECENTO E SEICENTO

Passare in rassegna alcuni dei giudizi espressi da Bayle sui profeti cinquecenteschi consente di gettare luce su quali sono, a suo avviso, le ragioni e la natura della profezia.

Oggetto di una particolare considerazione polemica nelle pagine del *Dictionnaire* è, in questo senso, l'esperienza degli anabattisti.¹² Nella *remarque* (F) dell'articolo a loro dedicato, commentando un passo della *Racine, source et fondement des anabaptistes* (1595) di Guy de Brès, Bayle osserva che «[...] 1, que ses Docteurs [anabaptistes] étourdissoient par un grand nombre de passages de l'Écriture ceux qui leur prêtoient l'oreille: [...] 2, qu'ils affectoient un grand extérieur de sainteté: [...] 3, que ces Sectaires témoignent beaucoup de constance à souffrir et à mourir».¹³

La vocazione al sacrificio e al martirio, tratto distintivo della condotta degli anabattisti, è presentata come effetto di una credulità caparbia, che i fedeli riservano a interpretazioni fumose del testo sacro e alla presunta santità dei propri capi. Il diffondersi di questa confessione causa la morte di povera gente e il proliferare dell'idolatria; Bayle concorda quindi con Guy de Brès nel sostenere che quella propensione alla sofferenza sia ingiustificata, «trop simple et trop froid, pour faire que leur doctrine de l'Antechrist soit bonne et saine: comme dit saint Cyprian, La peine ne fait pas le martyr, mais la cause».¹⁴

Nell'articolo *Picards* Bayle documenta con cupa ironia l'esperienza di un profeta anabattista, rifacendosi in questo caso, oltre che all'opera di Guy de Brès, alla testimonianza di Lambertus Hortensius e al suo *Tumultuum anabaptistarum liber* (1614), redatto per i magistrati di Amsterdam:

¹² Su queste pagine del *Dictionnaire* si veda anche il commento di B.S. TINSLEY, *Pierre Bayle's Reformation. Conscience and Criticism on the Eve of the Enlightenment*, Selinsgrove-London 2001, pp. 98-122. Un'analisi dettagliata degli articoli del *Dictionnaire* dedicati ai profeti si trova in J.C. LAURSEN, *Bayle's Anti-Millenarianism: the Dangers of Those Who claim to know the Future*, in *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, 4 voll., Dordrecht 2001, IV, *Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*, ed. by J.C. LAURSEN and R.H. POPKIN, pp. 95-106. Per Laursen, la critica di Bayle nei confronti della profezia vorrebbe invitare a intendere e praticare la religione riformata in modo non fazioso e non polemico.

¹³ *DHC*, I, pp. 201-202.

¹⁴ *Ibid.*

Il dit que le 13 de Février 1535, il se fit une Assemblée de sept hommes et de cinq femmes, à Amsterdam chez Jean Sibert, rue des Salines. L'un de ces hommes, nommé Theodoret Sartor, se disoit prophète: il se coucha par terre pour prier Dieu, et aiant achevé sa priere, il dit à l'un de ses confreres qu'il avoit vu Dieu dans sa majesté; qu'il avoit parlé à lui; que du Paradis il étoit descendu dans les Enfers; et que tout considéré il avoit su que le jour du jugement arrivoit. On se rassembla le même jour; et après avoir donné quatre heures à la priere et à des explications, voilà le Prophète qui ôte son casque et sa cuirasse, et qui les jette au feu avec le reste de ses armes, et se montre nud à toute la compagnie. Il ordonne aux autres d'en faire autant: chacun obéit avec tant d'exactitude, que l'on ne laisse pas même sur la tête un bout de ruban pour tenir les cheveux nouez. On jette tout au feu, pour en offrir à l'Eternel un holocauste. Aussi-tôt le Prophète ordonne que l'on le suive, et que l'on fasse comme lui. Ils sortent tous, et s'en vont courir les rues avec des cris effroyables, *Vae, vae, vae, divina vindicta, divina vindicta, divina vindicta!* Malheur, malheur, malheur, vengeance céleste, vengeance céleste, vengeance céleste! Le peuple, épouvanté de ces hurlemens, croit la ville prise par l'ennemi, et sort en armes. La troupe nue est saisie, et menée devant les Juges, et rejetée avec dédain les habits qu'on lui apporte. Cependant, le feu faisoit du ravage dans le logis d'où cette infame Procession étoit partie, et l'on eut beaucoup de peine à l'éteindre. Le 28 de Mars on fit mourir les sept hommes; et au bout de quelques jours on punit de la même sorte neuf de leurs complices.¹⁵

Si tratta, naturalmente, di un episodio tutt'altro che centrale nella storia della Riforma; esso tuttavia attesta in modo efficace la penosa barbarie di cui sono capaci anche i profeti minori e le piccole sette, pronti a creare scompiglio in una città con la loro contagiosa follia.

La figura dell'anabattista Melchior Hoffman è oggetto di un articolo dai toni decisamente polemic:

de simple Artisan qu'il étoit s'érigea en prédicateur, et se mit à dogmatiser dans la Livonie et ailleurs, sans avoir reçu de personne la moindre sorte de vocation. Il quitta la Saxe fort mécontent, et s'en alla dans le Holstein l'an 1527. Il fut établi ministre à Kiel par le Roi de Dannemarc, et il se maintint dans cette charge près de deux ans, malgré les oppositions de Luther. Il prêchoit un je ne sai quel mélange de zwinglianisme et de fanatisme; et il n'expliquoit guere à ses auditeurs que la construction du tabernacle mosaïque, les visions de l'Apocalypse, et choses semblables. Il prétendoit que le jour du jugement arriveroit l'an 1534. Ceux qui le réfutèrent sur ce point-là ou sur d'autres, trouvèrent à qui parler; car comme il étoit fort en gueule, il leur répondit avec le dernier emportement.¹⁶

¹⁵ DHC, III, p. 712.

¹⁶ DHC, II, p. 783.

Di umili origini, Hoffman fu guidato da grandi ambizioni, e queste lo spinsero a disputare a più riprese con le maggiori autorità del suo tempo in materia di teologia. La sua volontà di polemizzare tuttavia non si accompagnava ad alcun talento: per questo fu confutato puntualmente, fino a perdere – in seguito alla disputa con i dottori di Strasburgo che ebbe luogo nel 1532 – ogni credibilità agli occhi dei suoi stessi seguaci.

Predicatore e profeta per pura iniziativa personale, privo di qualsiasi formazione, Hoffman fu insomma un uomo semplice e fanatico, incapace di disputare in materia di teologia ma in grado, in virtù della forza della propria convinzione, di ammaliare il popolo.

Bayle ricostruisce inoltre l'esperienza del visionario Jacopo Brocardo: attivo alla fine del Cinquecento, egli convinse un consigliere di Enrico di Navarra che un principe protestante avrebbe rovesciato il trono papale. Brocardo fu così persuasivo che il consigliere propose al suo sovrano di chiamare a raccolta i principi protestanti. Nell'articolo *Brocard* Bayle esprime alcune considerazioni generali sui profeti e sulle motivazioni che li guidano:

Nous avons là un exemple de ce que peuvent ces sortes de gens: ils sont capables de faire entreprendre mille choses auxquelles personne ne songeroit. Ce sont de vrais incendiaires. Il est certain que plusieurs d'entre eux ne sont pas des imposteurs: ils s'entêtent, ils croient ce qu'ils prédisent; mais il y en a qui n'ont pour but que d'exciter des guerres et des séditions. Ils sont plus gâtez de coeur que d'esprit; ce sont des pestes publiques. Je ne croi pas que Brocard fût de cette dernière classe.¹⁷

Si trovano qui distinti profeti che credono vere le proprie previsioni e profeti impostori, che inventano falsità per esortare i sovrani a compiere il loro volere. I membri di entrambe le categorie sono definiti *incendiaires*, risultano cioè sempre nocivi per la vita politica.

Bayle non sembra ritenere che alcuno dei due generi di profeti interagisca davvero con Dio né con un suo emissario. Non esistono profeti 'veri', destinatari di rivelazioni divine; esistono al massimo profeti 'sinceri', che credono con ingenuità in ciò che dicono. La profezia si profila insomma come un fenomeno tutto umano, che può consistere nell'illudere involontariamente in primo luogo se stessi oppure nell'illudere volontariamente gli altri.

Nell'articolo *Aconce* Bayle rileva che nel passaggio dal XVI al XVII secolo gli intellettuali sono divenuti «meno sapienti e più abili»: i dotti seicenteschi sono meno inclini all'erudizione, più sobri e allo stesso tempo più luci-

¹⁷ *DHC*, I, p. 671.

di dei loro predecessori.¹⁸ Ancora una volta, non si deve cogliere in queste osservazioni una concezione della storia – né della cultura – improntata al progresso. Bayle sa bene che il proprio presente è ‘misto’, composto da bene e male quanto le epoche precedenti: lo sviluppo della repubblica delle lettere è un processo difficile e non lineare, non privo di contraddizioni; accanto a conquiste degne di merito convivono nel suo presente aspetti di decadenza, come appunto attesta il seguito di cui ancora godono le profezie. Tra gli articoli più polemici del *Dictionnaire* si trovano quelli dedicati ad alcuni profeti seicenteschi.

Bayle si scaglia contro Nicolaus Drabicius, visionario della bassa Moravia esiliato in Ungheria perché protestante, che profetizzava circa l’esito delle guerre di religione: egli prevedeva che la casata d’Austria sarebbe stata oppressa da una potenza orientale, e individuava nel principe di Transilvania l’uomo che, riuscendo in quell’impresa, avrebbe dato vita a un regno protestante. Nelle pagine a lui dedicate Bayle osserva che

c’est une très-puissante machine pour amener sur la scène les grandes Révolutions, que d’y préparer les peuples par des explications apocalyptiques, débitées avec des airs d’inspiration et d’enthousiasme. C’est ce qui a fait dire aux ennemis des Protestans, que leurs Auteurs n’ont tant travaillé sur l’Apocalypse, qu’afin d’exciter la Guerre par toute l’Europe, en inspirant à tel Prince qui n’y songeoit pas, l’envie de profiter des conjonctures.¹⁹

Bayle suggerisce nuovamente che chi profetizza su temi di argomento politico spesso non è che un politico in cattiva fede.

Un altro bersaglio polemico è Christophorus Kotterus, profeta polacco della prima metà del Seicento, che diffuse in forma manoscritta il contenuto delle proprie esperienze mistiche, pronosticando che i Turchi avrebbero a breve preso Vienna. Egli dunque «si rese sospetto di voler fomentare guerre», destò l’impressione di essersi finto profeta e di aver diffuso i contenuti di visioni mai avvenute, con un intento puramente strumentale.

L’interesse accordato alle visioni di Drabicius e Kotterus scredita, agli occhi di Bayle, anche la figura di Iohannes Amos Comenius: brillante eru-

¹⁸ Cfr. *DHC*, I, p. 66: «Je croi que le XVI siècle a produit un plus grand nombre de savans hommes, que le XVII; et néanmoins, il s’en fait beaucoup que le premier de ces deux siècles ait eu autant de lumieres, que l’autre. Pendant que le regne de la Critique et de la Philologie a duré, on a vu par toute l’Europe plusieurs prodiges d’érudition. L’étude de la nouvelle Philosophie, et celle des langues vivantes, aiant introduit un autre gout, on a cessé de voir cette vaste et cette profonde littérature; mais, en récompense, il s’est répandu dans la République des Lettres un certain esprit plus fin, et accompagné d’un discernement plus exquis: les gens sont aujourd’hui moins savans, et plus habiles».

¹⁹ *DHC*, II, p. 308.

dito e teorico dell'educazione, egli ha addirittura riunito i loro scritti in un volume, dal titolo *Lux in tenebris*, pubblicato ad Amsterdam nel 1657.²⁰

Gli obiettivi di Comenio sono stati del tutto simili a quelli dei due visionari; nelle *remarques* dell'articolo *Kotterus*, Bayle ricostruisce con attenzione le strategie diplomatiche che egli ha messo in atto per realizzare precise ambizioni politiche: «Il y a beaucoup d'apparence que la forte application, avec laquelle Comenius travailla à la réunion des Protestans, venoit de l'envie de former un puissant Parti, qui par les armes charnelles accomplit Prophéties».²¹ Del resto, aggiunge Bayle,

C'est ici le fin du mystere: on veut que les Princes capables d'exécuter, et intéressez à l'exécution, en forment le dessein et l'envie, avec l'espérance d'y réussir. Voilà très-souvent le premier ressort de nos Devins, et de nos Commentateurs Apocalyptiques, et de ceux qui les soutiennent.²²

A giudizio di Bayle Comenio, fine intellettuale, non poteva realmente credere ai deliri di quei visionari; è ben più ragionevole supporre che intendesse usarli per raggiungere scopi politici precisi.

Nella *remarque* (H) dell'articolo *Kotterus* Bayle ricorda che anche alcuni contemporanei si sono serviti delle tesi di quegli stessi profeti:

Ce que j'ai dit de Comenius, je le dis aussi d'un fameux Theologien de Rotterdam, qui à expliqué les Prophéties de l'Écriture avec une très-hardie pretention d'avoir été inspiré. Je ne prétens point juger de son intérieur, et je consens que l'on croie qu'il n'a point agi contre sa conscience; mais personne ne doit trouver mauvais que je dise qu'on l'a soupçonné de n'avoir eu autre dessein que de soulever les peuples, et de mettre l'Europe en feu.²³

Il teologo cui Bayle si riferisce è Pierre Jurieu, il suo acerrimo nemico, rivale politico e artefice della sua denuncia presso le autorità di Rotterdam. Jurieu si era avvalso delle profezie pubblicate da Comenio per elaborare a sua volta una visione profetica, e aveva contribuito a rinnovare la fama di

²⁰ DHC, II, p. 203: «La réformation des Ecoles ne fut pas son principal entêtement; il se coiffa encore plus de Prophéties, de Révolutions, de ruïnes de l'Antechrist, de Regne de mille ans, et de semblables morceaux d'un dangereux Fanatisme: je dis dangereux, non seulement par rapport à l'Orthodoxie, mais aussi par rapport aux Princes et aux Etats. Il recueillit avec un soin merveilleux les Visions d'un certain Kotterus, celles de Christine Poniatovia, et celles de Drabicius, et les publia à Amsterdam. Ces Visions promettoient monts et merveilles à ceux qui voudroient entreprendre d'exterminer la Maison d'Autriche et le Pape. [...] Comenius ne sachant plus de quel côté se tourner, s'avisa, dit-on, de s'adresser à Louis XIV Roi de France».

²¹ DHC, III, p. 20.

²² *Ibid.*

²³ DHC, III, p. 21.

quei testi alla fine del secolo. Nell'*Accomplissement des prophéties*, pubblicato nel 1686, Jurieu aveva affermato, attraverso l'analisi di testi apocalittici, che la fine del papato e della monarchia del cattolico Luigi XIV erano prossime. A giudizio di Bayle, simili previsioni si accordavano in maniera tutt'altro che casuale e sorprendente con le convinzioni politiche dello stesso Jurieu, contrario a qualsiasi forma di mediazione tra gli ugonotti e la monarchia francese. Per questa ragione, Jurieu aveva giudicato con favore le rivolte che nelle Cévennes e nella Languedoc avevano fatto seguito alla revoca dell'editto di Nantes; auspicava che da esse potesse prendere avvio un movimento più ampio, e che le nazioni protestanti muovessero guerra alla Francia rovesciando la monarchia vigente.

Bayle, com'è noto, aveva un'opinione ben diversa circa la legittimità del potere monarchico (anche qualora esso fosse esercitato in maniera tirannica) e circa la possibilità dei sudditi di resistere al proprio sovrano: riteneva necessario innanzitutto riconoscere l'autorità di Luigi XIV, e ricercare una mediazione anziché opporre armi alle armi.²⁴

Per mano di Jurieu e dei falsi profeti suoi predecessori – vuole suggerire Bayle nell'articolo *Kotterus* – la Riforma conduce anche nel tempo presente a esiti politicamente violenti e irrazionali, giustificati sulla base di interpretazioni arbitrarie delle Scritture. Nella riflessione del suo rivale egli vede saldarsi irrazionalità e intransigenza, in nome delle quali è rinnegata ogni tolleranza religiosa e politica.

3. MAOMETTO, TIREZIA E DAVIDE: PROFEZIA E POLITICA

Gli articoli del *Dictionnaire* fin qui menzionati attestano che a giudizio di Bayle la profezia può essere frutto di un'ingenua povertà spirituale e culturale oppure di una lucida ambizione politica. In entrambi i casi, quale che sia la consapevolezza del singolo profeta, essa influenza – o cerca almeno di determinare – la vita civile; ciò è evidente per quanto riguarda gli intenti di Drabicius, Kotterus e Comenio, ma vale anche per gli anabattisti, che hanno dato luogo a esperienze politiche circoscritte e originali come quella di Münster.

Una riflessione estesa sul tema della profezia si rintraccia nell'articolo *Mahomet*, nel quale Bayle riflette congiuntamente sulla natura dei profeti e su come le religioni sorgano e si affermino; nelle stesse pagine egli esprime inoltre – seppure in forma indiretta – un giudizio sulla Riforma.

²⁴ Cft. H.M. BRACKEN, *Pierre Jurieu: the Politics of Prophecy*, in *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, IV, *Continental Millenarians: Protestants, Catholics, Heretics*, cit., pp. 85-94.

Maometto è presentato come un falso profeta, vale a dire, secondo la distinzione elaborata nell'articolo *Brocard*, come «un imposteur, car [...] ses manieres insinuanes, et son adresse à s'aquérir des amis, témoignent qu'il ne se servoit de la religion que comme d'un expédient de s'agrandir». Seguendo una lettura già proposta in precedenza da Naudé,²⁵ Bayle sottolinea l'abilità politica del profeta musulmano, specificando che egli ha fatto ricorso sia alla diplomazia, ricercando alleati, sia alla forza, sottomettendo popoli con le armi; «Un vrai Fanatique eut-il jamais un tel caractere? entend-il si bien son monde?».²⁶

Consapevole dell'importanza dell'esercizio della forza, Maometto ha costruito e armato una setta per conquistare personalmente il potere:

A fin donc de prévenir les desordres que la naissance d'une Secte a coutume de produire, ils résolurent de se défaire de Mahomet. Il en fut averti, et il prit la fuite. Le tems de cette évasion est l'Epoque des Mahometans et c'est de là qu'ils comptent les années de l'Hegire. Il se retira à Medine, accompagné de peu de gens; mais il y fut joint bientôt après par plusieurs de ses Disciples. Il ne tarda gueres à faire éclater le dessein qu'il avoit pris d'établir sa Religion par les armes. Il donna son grand étendart à son oncle Hamza, et l'envoia en parti avec trente hommes. Cette première tentative n'eut aucun succès. La seconde fut très-heureuse: il chargea avec 319 hommes une Caravane d'environ mille Koreischites, et la battit. Le butin fut considérable. Il perdit quatorze hommes, qui ont été honorablement placez au Martyrologe Mahométan. Après plusieurs combats bien plus importants, il se rendit maître de la Meque l'an 8 de l'Hegire.²⁷

Maometto si è avvalso della profezia e della violenza per mettere in atto un proposito di affermazione politica e personale. La sua esperienza costituisce un caso particolarmente riuscito e noto, ma esibisce tratti – e, soprattutto, ragioni e moventi – comuni a tutte le esperienze profetiche.

Nella *remarque* (GG) Bayle tratta dei profeti che hanno predetto la rovina dell'Impero turco, classificandoli secondo tre categorie:

Si nous voulions attribuer toutes ces menaces prophétiques à une seule cause, nous nous tromperions. L'envie de se consoler, par l'espérance de la ruïne d'un furieux persécuteur, fait trouver facilement cette ruïne dans les Prédications de l'Écriture, ou dans quelques autres sources. Voilà donc des gens qui prédisent par crédulité, et par illusion. L'envie de consoler les peuples, et de dissiper leurs craintes, oblige certaines gens à supposer que l'Écriture, les Prodiges, et plusieurs

²⁵ Sull'interpretazione di Maometto da parte di Naudé cfr. L. BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli 1996, pp. 127-136.

²⁶ *DHC*, III, p. 258.

²⁷ *DHC*, III, p. 257.

autres Pronostics promettent la prochaine ruïne de la puissance que l'on redoute. Voilà donc des gens qui prédisent par Politique. Ceux qui le font, afin de rendre plus courageuses les troupes qu'on met sur pied, sont des Prophètes de la même classe. Il y en a qui le font afin d'exciter les soulevemens dans le país ennemi; par exemple, afin d'animer les Grecs qui reconnaissent le grand Turc pour leur Souverain, à prendre les armes contre leur maître. Ceux-ci appartiennent à une autre classe; il les faut nommer Prophètes de sédition.²⁸

La profezia, rileva Bayle, nasce dalla volontà, o piuttosto dal bisogno, di consolare e di consolarsi; ha dunque origine dalla paura, dalla necessità di far fronte al pericolo e all'incertezza.

Alcuni uomini profetizzano per confortare in primo luogo se stessi e per costruirsi speranze fittizie: è il caso dei profeti per credulità, che confidano nelle proprie stesse previsioni. Molti, invece, intendono lucidamente consolare il loro popolo e fugarne le paure; costoro fingono dunque di sapere per concessione divina che il futuro riserva la vittoria alla propria gente e la sconfitta ai nemici. Il loro consolare consiste allora nell'esortare un popolo a compiere precise azioni politiche. Pur non essendo sovrani, dunque agendo per via indiretta, questi profeti cercano di condizionare le più eminenti figure politiche affinché assecondino i loro disegni. Alcuni di loro infine, i «profeti di sedizione», ricorrono a una diversa strategia: veri e propri sobillatori, cercano di far insorgere i popoli nemici contro i loro stessi governi, così da indebolire l'avversario.

In queste righe Bayle non si concentra sui profeti che sono divenuti sovrani, come Maometto, quanto invece – secondo una riflessione machiavelliana che, come si vedrà in seguito, Bayle aveva ben presente – sui profeti 'disarmati', che in virtù dei propri mezzi non sono in grado di intervenire direttamente in politica. Sebbene siano meno noti e meno potenti del profeta musulmano, e sebbene si trovino a operare in condizioni diverse, anche costoro sono spinti da ambizioni simili a quelle di Maometto: coltivano propositi politici e ricercano la pubblica adorazione, tentando inoltre di procacciarsi le forze necessarie a realizzare i propri disegni. Sovrani o disarmati, tutti i profeti sembrano mossi dalle stesse volontà; le loro esperienze hanno dunque una medesima natura, ma differiscono quanto alle circostanze, alle capacità e, di conseguenza, agli esiti.

Una lettura della profezia in termini del tutto umani e politici emerge anche da come Bayle rappresenta alcuni profeti antichi, pagani ed ebraici; eloquenti, in questo senso, sono alcune *remarques* degli articoli *Tiresias* e *David*. Nel ricostruire il mito di Tiresia Bayle mette in discussione le circo-

²⁸ *DHC*, III, p. 269.

stanze nelle quali costui avrebbe ricevuto da Giove il dono della veggenza, mostrando che quella vicenda mitologica non ha alcun fondamento. Al tempo stesso, Bayle ricorda che Tiresia fu un politico di grande fortuna, e che morì non in ritiro spirituale, come è stato scritto, quanto piuttosto nell'esilio politico forzato cui lo ridussero gli Epigoni dopo che ebbero asediato Tebe.²⁹ Bayle suggerisce che il mito di Tiresia conferma la sua interpretazione della profezia: anch'egli fu semplicemente un uomo, adorato come veggente dagli idolatri, mosso invece da ben concrete ambizioni.

Per quanto riguarda la figura di Davide, nella *remarque* (H) dell'articolo *David* Bayle mostra che egli si è comportato, più che da santo e da profeta, da politico, e che si è abbandonato spesso a comportamenti immorali. Ha cambiato mogli e concubine, senza mai preoccuparsi per averle sottratte ai loro mariti; persino da vecchio, per combattere il freddo che gli si insinuava fin nelle ossa, ha accettato che gli venisse assegnata la ragazza più bella che si potesse trovare affinché gli tenesse caldo. Invece di dar prova di misericordia, ha mosso guerra spietatamente ai propri rivali, e in occasione della rivolta di Assalonne ha fatto ricorso a un artificio politico ingegnoso: ha spedito un uomo fidato tra i nemici a fare da spia e a dispensare cattivi consigli. Ha ballato nudo durante la processione religiosa che portava l'Arca dell'Alleanza nella Gerusalemme appena conquistata; quel gesto, a giudizio di Bayle, mal si addiceva alla sua maestà, e ricorda piuttosto il folle fanatismo di certi anabattisti.

Tutti gli interpreti, osserva Bayle, assolvono Davide da ogni critica ricordando che egli fu santo, come se la santità fosse una ragione di per sé sufficiente a mettere al riparo da ogni biasimo:

Tous les Interprètes n'ont pas renoncé a l'Apologie de David. [...] puis que la sainteté de David, [...] nous est très-con nue, et qu'il n'a jamais ordonné la réparation du tort qu'il avoit fait à Mephiboseth, il faut conclure que la sentence fut juste. C'est établir un très-dangereux principe: on ne pourroit plus examiner sur les idées de la Morale les actions des anciens Prophètes, pour condamner celles qu n'y seroient point conformes; et ainsi les Libertins pourroient accuser nos casuistes d'approuver certaines actions que visiblement sont injustes; de les approuver, dis je, en faveur de certaines gens, et par acception de personnes. Disons mieux, appliquons aux Saints ce qui a été dit des grands esprits, *nullum sine venia placuit ingenium*. Les plus grands Saints ont besoin qu'on leur pardonne quelque chose.³⁰

²⁹ Cfr. *DHC*, IV, pp. 382-386.

³⁰ *DHC*, II, p. 910. Si fa qui riferimento alla prima redazione dell'articolo *David*, che Bayle dovette rivedere e censurare – omettendo, peraltro, proprio la *remarque* (H) – nella seconda edizione del *Dictionnaire*. Sulle differenze tra le diverse redazioni di questo articolo, cfr. W. REX, *Essays on Pierre Bayle and on Religious Controversy*, The Hague 1965, pp. 197-255.

Santi e profeti devono essere giudicati secondo i criteri della morale, e occorre riconoscere i loro errori senza alcuna indulgenza. Solo in questo modo è possibile sottrarsi alle critiche dei libertini, che a ragione accusano i fedeli di elogiare le peggiori aberrazioni come se fossero meriti, qualora queste siano commesse dalle loro autorità religiose.

Nell'insistere sulla matrice tutta umana e politica della profezia, Bayle sembra anticipare una posizione che si trova espressa chiaramente nella *Continuation des pensées sur la comète* (1704): l'idolatria, quell'attribuzione della divinità a cose ordinarie, che è l'essenza stessa della profezia, è una forma deteriore di ateismo. Anziché porre in comunicazione uomini e Dio, essa rimette gli uomini alle loro inclinazioni incontrollate; li allontana dall'esercizio della ragione, il solo che può condurre a un ateismo speculativamente e moralmente alto.³¹

4. PROFEZIE, RELIGIONI, DIVISIONI

L'esplorazione della vita di Maometto condotta nel *Dictionnaire* appare un espediente per sottoporre a una serrata critica la storia cristiana. Bayle mostra come tutti gli aspetti della religione musulmana siano in realtà vicini alla prospettiva e ai valori cristiani. Cristiani e musulmani si somigliano molto più di quanto credano, non solo per quanto riguarda le loro più alte norme morali (l'obbligo di onorare il prossimo, l'importanza delle cerimonie), ma anche le prescrizioni più controverse e più spesso attaccate (il ricorso alle armi in nome della religione, la fede cieca in santi e miracoli, che trovano un corrispettivo presso i cristiani e nello specifico presso i riformati). Maometto e la sua setta divengono specchio della barbarie religiosa che ha caratterizzato nei secoli le mosse della Chiesa, anch'essa responsabile di aver infangato la sacralità della propria religione per dedicarsi a pratiche violente e alla superstizione. Così, nella *remarque* (N), le truppe di Maometto, incaricate di imporre la conversione, sono paragonate a quelle di Luigi XIV.³² Bayle però non si limita a criticare il cattolicesimo, bensì rile-

³¹ Cfr. P. BAYLE, *Œuvres diverses*, III, avec une introduction par E. LABROUSSE, Hildesheim-New York 1966, p. 309. Sulle suddivisioni della nozione di ateismo proposte da Bayle nelle sue opere tarde si veda MORI, *Bayle philosophe*, cit., pp. 205-236.

³² L. SIMONUTTI, *Bayle e la Bibbia. Tra Davide e Mahomet*, in *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World. Jewish, Christian and Islamic Philosophers addressing the Bible / Obbedienza religiosa e resistenza politica nella prima età moderna. Filosofi ebrei, cristiani e islamici di fronte alla Bibbia*, ed. by L. SIMONUTTI, Turnhout 2014, pp. 393-412: 408: «pur nello scenario di una concezione comparativistica delle due religioni e dei rispettivi caratteri di tolleranza, una finalità confermata dal titolo *Comparaison de la tolérance des Mahométans avec celle des chrétiens*

va un'analogia tra le ostilità e le divisioni che hanno connotato la storia della religione musulmana e quelle che hanno segnato il cristianesimo e la stessa Riforma: «La religion de ce faux Docteur a été sujette au même inconvénient qu'on a remarqué à la naissance du Christianisme, et à celle de la Réformation de Luther; car dès qu'il eut prophétisé, ses Sectateurs se divisèrent bientôt». Come a Maometto hanno fatto seguito altri falsi profeti, pronti a interpretare le sue parole secondo i propri interessi, così la tradizione cristiana è costellata di divisioni, e la Riforma, nata essa stessa come una grande scissione dalla Chiesa romana, si è divisa al proprio interno in tante sette. La Riforma ha avuto non uno, bensì due fondatori, Lutero e Calvino, presentandosi addirittura divisa già all'origine:

Ces deux grands Réformateurs ne firent pas tous let progrès qu'ils auroient faits, s'ils eussent été réunis dans les mêmes sentimens, et si tous ceux qui combattoient l'Eglise Romaine avoient tenu le même langage. Leur desunion fut un préjugé qui retint plusieurs personnes dans la Communion du Pape [...].³³

Lutero e Calvino non sono definiti apertamente, come Maometto, falsi profeti. Bayle tuttavia li associa a Maometto – e, seppure implicitamente, all'intera tradizione cristiana – per osservare che ogni religione reca in sé una carica disgregante, minaccia la vita civile dei popoli presso i quali si diffonde.

Nella *remarque* (KK) dell'articolo *Mahomet*, Bayle fa riferimento, con ironia, a un sermone dell'ugonotto Jean Daillé, secondo il quale il proliferare di divisioni interne e di credenze superstiziose in ambito riformato sarebbe il frutto di un accanimento del demonio nei confronti della verità divina. Come può Daillé – si chiede Bayle – spiegare che il demonio si accanisce in maniera imparziale tanto contro la religione protestante quanto contro quella dei Turchi, che certo non esprime alcuna verità? La storia di entrambe queste fedi, infatti, è segnata da scontri e divisioni.³⁴ Ridicolizzando la lettura di Daillé, Bayle suggerisce implicitamente che la responsabilità dei conflitti religiosi non può essere attribuita ai demoni o alla provvidenza; le sue cause stanno piuttosto nella natura umana. Gli uomini per inclinazione universale sono incapaci di credere senza odiare, senza farsi faziosi e violenti: date queste premesse il naturale compimento della religione, la sua

che Bayle assegna alla seconda parte della nota (AA) della voce dedicata al profeta, l'analisi corrosiva del filosofo ha come suo bersaglio la religione cristiana e in particolare il cattolicesimo francese».

³³ *DHC*, III, p. 270.

³⁴ *Ibid.*

più immediata conseguenza, sembra essere la persecuzione, l'imposizione attraverso le armi.

Nell'esaminare la violenza di cui si rendono artefici sia i seguaci di Maometto sia quelli di Cristo, Bayle tratteggia una profonda critica della religione. Ogni fondatore di una nuova setta appare in certo margine sedizioso, e in certo margine fanatico. Se così stanno le cose, ogni religione è al fondo una forma di idolatria, ed esprime dunque, anziché la voce di Dio, quell'ateismo basso e nocivo di cui, si è visto, Bayle tratta nella *Continuation des pensées sur la comète*.

Anche i fondatori della Riforma hanno ceduto ad atti e dichiarazioni superstiziosi: se Bayle rileva che Calvino si guardò sempre dal commentare l'*Apocalisse*, evitando con ogni mezzo di confrontarsi con il testo biblico più frequentato dai profeti, a Lutero sono invece attribuite precise responsabilità.³⁵ Nella lunga *remarque* (V) dell'articolo *Luther* Bayle menziona, tra le cose che non possono essere perdonate a Lutero, l'aver riferito un suo presunto colloquio con il diavolo:

il n'y a nulle apparence qu'on puisse prendre pour *une espece de figure, ou de parabole* ce récit de Martin Luther [...]; car Luther avoue en plusieurs endroits de ses Ouvrages, qu'il fait très-bien de quelle maniere le Diable dispute, et que cela lui a fait passer de mauvaises nuits. [...] On prétend que Luther a dit que si les Sacramentaires n'entendent pas l'Écriture, c'est parce qu'ils ne disputent pas avec le Diable, le meilleur opposant que l'on puisse rencontrer; et qu'à moins que de le porter pendu au cou, comme il a fait, on ne sauroit être qu'un Théologien spéculatif. [...] *Quando diabolum ejusmodi collo non habemus affixum, nihil nisi speculativi Theologi sumus.*³⁶

Lutero ha scritto a più riprese di aver parlato col diavolo, arrivando addirittura a sostenere che il vero teologo sia solo colui che sa di avere sempre il diavolo alle spalle, pronto a far valere i propri argomenti in dispute tanto serrate da risultare mortali. A giudizio di Bayle, non è possibile ridimensionare simili affermazioni sostenendo che Lutero abbia parlato per metafora: il suo è stato un grave atto di superstizione, un errore insieme teologico e politico, che implicitamente ha giustificato il proliferare di visioni profetiche. Pur connotata da forti propositi di rinnovamento spirituale, la Riforma ha finito per ereditare i limiti di ogni altra esperienza religiosa.

Le critiche mosse nell'articolo *Mahomet* e in molte altre voci del *Dictionnaire* gettano la stessa ombra sulle diverse fedi e sui loro fondatori. Bayle

³⁵ Cfr. *DHC*, II, p. 17.

³⁶ *DHC*, III, pp. 229-230.

non nega in modo assoluto che si possano dare dei promotori di religioni la cui azione abbia conseguenze etiche e politiche positive. Tuttavia, nel *Dictionnaire* non sembrano darsi esempi concreti della possibile bontà della profezia. Ogni esperienza religiosa appare dotata di una natura contraddittoria, è animata da ideali di moralità e diviene, invece, matrice di scontri. La profezia e il fanatismo, anziché fenomeni circoscritti e marginali, appaiono la manifestazione estrema di una tendenza genetica a dividersi e a confliggere, propria di tutti coloro che professano una religione.

5. L'ARTICOLO SAVONAROLA

Sull'intreccio di profezia, politica e istanze di rinnovamento religioso Bayle insiste nuovamente nell'articolo dedicato a Girolamo Savonarola. Questa voce non si trova nelle edizioni del *Dictionnaire* di cui Bayle seguì direttamente la pubblicazione; fa invece parte del *Supplément* che l'autore lasciò prima della morte all'editore Leers e che fu pubblicato poi da Fritsch e Böhm. Se ci si attiene alle affermazioni contenute in una lettera di Bayle a Crenius e a un'indicazione temporale inserita nella nota (139), si può ritenere che l'articolo sia stato scritto a partire almeno dal 1702; si tratta in ogni caso di un testo tardo, temporalmente vicino alla *Continuation* e alla *Réponse aux questions d'un provincial*, opere nelle quali Bayle perviene alle conclusioni più radicali in fatto di religione.³⁷

L'esperienza di Savonarola, si è già detto, si consuma in anni importanti del Rinascimento, nei quali è in atto una trasformazione: come si è già visto, l'Umanesimo, scagliandosi contro la Chiesa romana, pone le condizioni per il proliferare di esigenze di riforma; in questo senso non è casuale che Savonarola sia attivo proprio a Firenze, luogo d'incontro di dotti. Egli ha saputo affascinare, insieme agli umili, anche intellettuali di spicco come

³⁷ Cfr. *DHC*, IV, p. 157, alla nota (139). Nella lettera a Thomas Crenius del 12 novembre 1702 Bayle chiede di poter leggere la *Exercitatio historico-politica de artibus tyrannicis Hieronymi Savonarolae. Habita Ienae die XVI Dec. A. MDCXC* (tesi sostenuta a Jena sotto la presidenza di Johannes Franciscus Buddeus e menzionata effettivamente da Bayle nell'articolo *Savonarola*: cfr. *DHC*, IV, p. 160) e invita Crenius a fargliene pervenire una copia tramite lo stampatore Pieter van der Aa (Crenius annuncia di averla inviata il 10 dicembre dello stesso anno). In questa circostanza Bayle annuncia: «En effet, j'ai ramassé de-ci, de-là beaucoup de choses pour écrire un article sur ce très célèbre disciple de l'ordre des dominicains (je veux dire Savonarole), grâce à qui une grande lumière est arrivée, s'il faut en croire l'étude du très savant homme Buddeus» (*Correspondance de Pierre Bayle*, publiée et annotée par E. LABROUSSE et al., Oxford 1999-, XII, *Janvier 1609-décembre 1702. Lettres 1406-1590*, éd. par E. LABROUSSE et A. MCKENNA, W. VAN BUNGE, E. JAMES, B. ROCHE, F. VIAL-BONACCI, Oxford 2015, pp. 500-502; cfr. anche p. 515).

Ficino, Giovanni e Giovan Francesco Pico, attratti non da raffinati ragionamenti, bensì dai connotati ascetici della sua predicazione.

In conformità con i principi enunciati già nel *Projet d'un Dictionnaire critique* (1692), nelle *remarques* dell'articolo *Savonarola* Bayle pone a vaglio alcune delle principali testimonianze storiche relative all'esperienza savonaroliana. Egli ritiene che la storia possa essere determinata nella sua verità – una verità, certo, sempre problematica – solo se si ricostruisce parallelamente la storiografia, definendo le caratteristiche e gli errori degli storici precedenti quanto ai metodi e ai contenuti.³⁸ Per rappresentare Savonarola in modo quanto più possibile veridico occorre dunque fare i conti con le immagini che di lui sono state costruite, smentendole o confermandole.

Grande considerazione è riservata alla lettura di Gabriel Naudé, che mette in dubbio le capacità profetiche di Savonarola per denunciarne, invece, gli intenti squisitamente politici.³⁹ Per Naudé e per Bayle, Savonarola ha compromesso la purezza del suo abito domenicano immergendosi appassionatamente nel panorama politico fiorentino e italiano.

Nella *remarque* (D) Bayle sottolinea che Savonarola cercò di usare le proprie profezie per persuadere Carlo VIII a modificare gli assetti politici italiani e a favorire una riforma religiosa che ridimensionasse la corruzione e il potere della Chiesa romana. Savonarola dunque rientra a pieno titolo tra quei profeti che cercano di esortare i sovrani ad assecondare i propri disegni; in questo senso lo si può paragonare a Drabicius e a Kotterus, nonché al più recente Pierre Jurieu.⁴⁰ Rispetto a costoro, tuttavia, Savonarola è stato più direttamente coinvolto nelle vicende politiche, poiché non si è limitato a rivolgersi ai principi: si è impegnato in prima persona nello straziante conflitto tra le fazioni fiorentine, contribuendo ad accentuarne la violenza. Il progetto savonaroliano di riforma, che consisteva in una generale moralizzazione e in un ritorno alla purezza originaria della Chiesa, si è tradotto in una prassi politica che ha favorito divisioni e fanatismo. Anziché attrarre alleati e respingere nemici con la profezia, Savonarola ha finito per crearsi avversari interni ed esterni a Firenze.⁴¹

³⁸ Sullo statuto delle verità storiche e sulla funzione del pirronismo critico nel determinarle, cfr. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione in Pierre Bayle*, cit., pp. 226-273; P. BAYLE, *Progetto di un dizionario critico*, Napoli 1987, a cura di L. BIANCHI, pp. 188-193, e ivi, L. BIANCHI, *Bayle, i dizionari e la storia*, in partic. alle pp. 108-110.

³⁹ Sull'interpretazione della figura di Savonarola elaborata da Naudé, cfr. S. DALL'AGLIO, *Savonarola in Francia. Circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino 2006, pp. 316-322.

⁴⁰ Cfr. *DHC*, IV, pp. 150 e 160.

⁴¹ *DHC*, IV, p. 152: «Il s'estoit acquis l'inimitié, non seulement du Pape Alexandre sixiesme et de la plupart des Ecclesiastiques, contre lesquels il avoit coustume de declamer en chaire; mais

Impegnato su due fronti, locale e nazionale, in entrambi i casi Savonarola si è servito della profezia come di uno strumento di coercizione, promettendo e minacciando. Bayle rileva che egli si è avvalso di una strategia retorica duplice, parlando in modi diversi ai suoi interlocutori.⁴² Al popolo si è rivolto in tono assertorio, affermando di aver conosciuto il futuro grazie a una rivelazione divina; al sovrano francese invece si è rivolto minacciando disgrazie, qualora egli non avesse agito in modo conforme alle sue profezie.

La strategia retorica di Savonarola ha finito per determinare la sua rovina: egli si è trovato a ostentare la veridicità delle proprie previsioni al punto da non poter evitare la prova del fuoco. Sfidato dai rivali francescani, egli si è coperto di ridicolo, perdendo di colpo credito presso il popolo e finendo condannato.⁴³

Bayle rileva che la duplicità della predicazione savonaroliana, che variava di fronte al popolo e di fronte al re, basterebbe di per sé a dimostrare che il frate non conobbe davvero il futuro e non fu mai il destinatario di alcuna rivelazione. Se avesse conosciuto la verità e parlato con Dio egli non avrebbe avuto bisogno di influenzare gli eventi e di persuadere i sovrani; molte delle sue profezie, del resto, sono tanto inverosimili che possono essere spiegate solo supponendo la mala fede.⁴⁴ Ancora una volta, l'esperienza di

aussi de tous les principaux Citoyens de la ville de Florence, par l'execution qu'il conseilla de faire de 7 ou 8 des plus nobles d'entre eux: de sorte que ne luy restant pour amis que les fauteurs de Paul Antoine Soderin qui se servoit de luy pour maintenir l'Estat populaire contre Guy Antoine Vespuce qui vouloit établir une forme d'Aristocratie, ils ne furent bastans de resister à ceux du party contraire, qui enfoncerent pendant cette esmeute les portes de son Monastere pour le traîner au supplice [...]. Si tratta di parole di Naudé, con il quale ancora una volta Bayle concorda.

⁴² Su Philippe de Commines, fonte di Bayle su questi punti, cfr. DALL'AGLIO, *Savonarola in Francia*, cit., pp. 45-57.

⁴³ In riferimento alla reazione popolare contro Savonarola, alla nota (f), Bayle rileva che «Dans les Republiques les Séditions sout pour l'ordinaire la *Sacra Anchora*, la dernière ressource et la dernière raison de l'un des Partis. Elles sont ce qu'est le Canon dans les Roiaumes, *Ratio ultima Regum*. Elles sont le *Deus in machina*, qui dénoue les incidens de in Piece, et qui fait la décision du Procès» (DHC, IV, p. 152). Nel riconoscere le sollevazioni popolari come motore fondamentale dei regimi repubblicani, Bayle sembra confrontarsi con un passo dei *Discorsi* di Machiavelli (I, 58): «Ma quanto alla prudenzia e alla stabilità, dico come un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe. E non senza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti meravigliosi ne' pronostichi suoi; talché pare che per occulta virtù ei prevegga il suo male e il suo bene» (MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, cit., p. 182). Cfr. anche *Discorsi* I, 4. Questo riconoscimento della potenza del popolo non deve far concludere che Bayle avesse una propensione per governi repubblicani. Egli pare piuttosto prospettare, in forma di monito generale, la necessità di prendere in attenta considerazione la forza popolare nel progettare l'azione politica, qualunque sia la forma di governo che si intende instaurare oppure difendere.

⁴⁴ Cfr. DHC, IV, p. 159.

un profeta appare segnata dalle inclinazioni tutte umane all'autoaffermazione e all'illusione, moventi che esprimono sul piano civile tutta la loro carica disgregante.

Bayle si confronta in modo serrato con gli autori che, a partire dallo stesso Lutero, hanno visto in Savonarola un precursore della Riforma. Per questa ragione, nell'articolo *Savonarola* un considerevole spazio è riservato al dibattito svoltosi tra Philippe Du Plessis Mornay, Nicolas Coeffeteau e André Rivet.⁴⁵ Nel *Mystère d'Iniquité* (1611) il riformato Mornay aveva sostenuto che la teoria savonaroliana della giustificazione non fosse in linea con quella cattolica, e che anticipasse dunque uno dei capisaldi teorici della Riforma. Nella *Response au livre intitulé Mystère d'Iniquité* (1613) il cattolico Coeffeteau aveva contestato questa tesi rilevando che nelle ultime ore di vita Savonarola si sarebbe confessato e avrebbe fatto la comunione, come ogni buon cattolico. Bayle concorda con questa seconda posizione: Savonarola, che prima di morire ha dichiarato di riconoscere nell'eucarestia la reale presenza del corpo di Cristo, appare lontanissimo dai riformati sul piano dottrinale. Egli è morto da cattolico e dunque, dal punto di vista di luterani e calvinisti, è stato un idolatra.⁴⁶ Se, come aveva rilevato il riformato Rivet nelle sue *Remarques et considerations* (1615), l'unica analogia tra Savonarola e la Riforma consiste nella critica alla corruzione della Chiesa romana, Bayle mette in chiaro che ciò non è sufficiente a fare del frate domenicano un precursore di Lutero e Calvino.

Dopo aver escluso che tra Savonarola e i riformati si diano convergenze in materia teologica, Bayle afferma con toni decisi che il frate non è stato affatto un martire: le autorità fiorentine lo hanno condannato giustamente, per motivi e con argomenti del tutto terreni. Con il proprio atteggiamento sedizioso Savonarola ha gettato nello scompiglio la vita della città, macchiandosi di crimini politici; è stato insomma tutt'altro che una vittima. In questo contesto Bayle critica aspramente la tendenza dei protestanti a

⁴⁵ Cfr. a questo proposito DAL'AGLIO, *Savonarola in Francia*, cit., pp. 347-364.

⁴⁶ *DHC*, IV, p. 156: «Savonarole mourut idolatre, et qu'il enseigne plusieurs Doctrines que Luther et Calvin avoient en exécration. Que s'il demanda avec ardeur la Réformation de l'Eglise, cela pourroit concerner uniquement les mauvaises moeurs, et les abus qui s'étoient glissez dans la Discipline; et en ce cas-là il ne méritoit point d'être exclus du nombre des bons Catholiques Romains. Il ne faut point douter que dans les siècles les plus corrompus les personnes les plus dévouées aux Décisions des Conciles, et à l'Autorité du Pape, n'aient reconnu qu'il se commettoit de grands desordres dans la distribution des Indulgences, et dans l'élection des Papes et par l'inobservation des regles de la discipline, et qu'il y avoit trop de pompe humaine à la Cour de Rome, et qu'il étoit à souhaiter que ces desordres cessassent. Ne voions-nous pas aujourd'hui des Moines et des Curez faire des Livres contre les abus qui se commettent dans les Dévotions? Sont-ils pour cela moins opposez à ce qu'ils appellent Secte de Calvin, Secte de Luther?».

scambiare i facinorosi per martiri, un errore di valutazione questo che egli ritiene molto diffuso anche nel tempo presente. Richiamando la situazione politica a lui contemporanea – e polemizzando implicitamente, ancora una volta, con Jurieu – Bayle invita i protestanti a escludere dalla propria compagine chiunque interpreti la religione in modo violento e fazioso.⁴⁷ Se – e neppure questo è certo – si dà una possibilità di portare avanti in modo non fanatico la causa protestante, ciò può avvenire solo valorizzando figure pacifiche e capaci di mediazione.

Dopo aver affermato con forza che Savonarola non dovrebbe essere annoverato tra i padri della Riforma, Bayle riconosce tuttavia che alcuni tratti della spiritualità del frate sono comuni anche a Lutero. Nella *remarque* (P) Bayle accosta gli aneddoti sulle battaglie sostenute da Savonarola contro i demoni (che infestavano abbondanti il convento di San Marco) ai racconti di Lutero circa i propri colloqui con il diavolo. Bayle sembra suggerire che, se esiste un'affinità tra Savonarola e i riformati, essa consiste soltanto nella comune inclinazione alla superstizione. L'analogia, insomma, riguarda gli aspetti decadenti di entrambe quelle esperienze religiose.

Nelle *remarques* dell'articolo Savonarola, Bayle mostra inoltre di conoscere e di confrontarsi in modo critico con due dei maggiori interpreti rinascimentali dell'esperienza savonaroliana, Francesco Guicciardini e Niccolò Machiavelli.

Se di Guicciardini sono messi in luce soprattutto i toni tendenziosi e le omissioni, ed egli è accusato di aver scritto come un avvocato e un apologeta anziché come uno storico, ben più articolato appare il confronto con le posizioni di Machiavelli.⁴⁸ Un riferimento al pensiero del Segretario fiorentino può essere rintracciato nella *remarque* (M):

Ceux qui voudroient excuser Savonarole sur ses bonnes intentions, ne seroient pas recevables; car il est certain que Numa Pompilius et quelques autres legis-

⁴⁷ Cfr. *DHC*, IV, p. 157. Bayle introduce in queste righe un riferimento al proprio presente e osserva che, se un predicatore rifugiato in Olanda rientrasse in Francia e li fosse condannato dalle autorità, costui non dovrebbe essere considerato necessariamente un martire. Occorrerebbe, prima di considerare ingiusta la sua pena, essere certi che egli sia stato condannato in quanto predicatore e non, piuttosto, in quanto sedizioso. Solo nel primo caso lo si potrebbe ritenere una vittima; nel secondo caso infatti il rifugiato avrebbe davvero commesso un reato ai danni del proprio Paese macchiandosi di crimini politici, e non sarebbe pertanto da compiangere.

⁴⁸ *DHC*, IV, p. 154: «Guicciardin charge trop les juges, et décharge trop l'accusé: il ne tient pas à lui qu'on ne croie qu'ils firent bruler un homme pour avoir osé assurer qu'une forte méditation des Oracles de la Bible lui avoit appris que telles et telles choses arriveroient. La prétention d'un tel homme peut bien être téméraire et censurable; mais elle ne le rend point digne d'une peine corporelle: et par conséquent les juges de Savonarola eussent été des homicides et des assassins s'ils l'avoient puni de mort pour une semblable faute».

lateurs de l'Antiquité se proposoient une fin utile au public, quand ils faisoient accroire qu'un Dieu leur dictoit les ordonnances qu'ils établissoient. Pourroit-on sous ce prétexte les décharger de l'infamie d'avoir été des imposteurs? Mais quand même on les pourroit excuser, on ne pourroit point excuser Savonarole. Un chrétien, un religieux, qui profane le nom de Dieu jusques au point de débiter ses opinions particulieres comme des révélations immédiates, est infiniment plus criminel que les gentils qui n'avoient pas assez de respect pour les faux dieux du paganisme.⁴⁹

La menzione di Numa Pompilio rimanda implicitamente al capitolo XI del primo libro dei *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, nel quale Machiavelli celebrava quel sovrano come più degno del titolo di fondatore di Roma rispetto allo stesso Romolo. Egli infatti, fingendo di aver ricevuto le leggi della città da una ninfa, aveva per primo istituito quel nesso fondamentale tra vita civile e religione cui era dovuta la grandezza della civiltà romana.⁵⁰ Bayle ammette, in forma ipotetica, che Numa Pompilio possa essersi servito di false profezie per il bene di Roma, ma sottolinea comunque che egli fu un impostore. Esattamente come ha fatto in seguito Savonarola, Numa Pompilio ha mentito affinché il popolo obbedisse alla sua volontà.

Si profila qui una distanza profonda rispetto alle posizioni di Machiavelli: a giudizio di Bayle il modo in cui i profeti impongono il loro volere, avvalendosi dell'inganno e chiamando in causa divinità con le quali non intrattengono alcun rapporto, è in sé negativo e non può dare luogo a buoni effetti nella vita civile. Ogni profeta invita gli uomini alla superstizione e immette nella società un seme di fanatismo destinato a tradursi in violenza. Per il filosofo di Rotterdam la religione frammenta e mette in pericolo la vita di un popolo, non è in nessun caso un fattore di coesione sociale e politica. Un profeta non può agire a fin di bene, non può cioè, per definizione, operare davvero nell'interesse del proprio popolo e del proprio Stato: il ricorso alla religione è di per sé una scelta dannosa.

⁴⁹ *DHC*, IV, p. 157.

⁵⁰ «[...] se si avesse a disputare a quale principe Roma fusse più obbligata, o a Romolo o a Numa, credo più tosto Numa otterrebbe il primo grado; perché dove è religione facilmente si possono introdurre l'armi, e dove sono l'armi, e non religione, con difficoltà si può introdurre quella. E si vede che a Romolo, per ordinare il Senato e per fare altri ordini civili e militari, non gli fu necessario dell'autorità di Dio, ma fu bene necessario a Numa, la quale lo consigliava di quello ch'egli avesse a consigliare al popolo; e tutto nasceva perché voleva mettere ordini nuovi e inusitati in quella città, e dubitava che la sua autorità non bastasse. E veramente mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate; perché sono molti i beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterli persuadere ad altrui. Però gli uomini savi che vogliono torre questa difficoltà ricorrono a Dio» (MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio*, cit., pp. 92-93).

Nonostante questa divergenza, Bayle mostra di concordare sostanzialmente con Machiavelli circa l'interpretazione della figura di Savonarola. Nella *remarque* (Q) Bayle parafrasa i *Discorsi*, rilevando che Savonarola si è trovato disarmato pur essendo ben cosciente dell'importanza delle armi.⁵¹ Egli ha ricercato l'appoggio di Carlo VIII proprio per poter contare su forze concrete: gli era ben chiaro che i suoi propositi politici e religiosi potevano realizzarsi solo grazie alle armi, e che occorreva persuadere un sovrano affinché simili circostanze si determinassero. Sullo sfondo di questa interpretazione condivisa della figura del profeta ferrarese stanno però, si è detto, due modi opposti di considerare la religione. Per questo, se Machiavelli ricorda che di Savonarola si deve «parlare con reverenza», per Bayle egli è un impostore.

La breve *remarque* (Q) dell'articolo Savonarola è inoltre uno dei pochissimi luoghi del *Dictionnaire* nei quali Bayle alluda – seppure in forma indiretta – alla propria interpretazione della figura di Mosè, capostipite della tradizione ebraico-cristiana. Anche qui Bayle richiama i *Discorsi* ricordando che Mosè è stato un profeta consapevole del valore delle armi, costretto a ricorrere alla violenza per instaurare i suoi ordini e sconfiggere gli invidiosi che lo avversavano. Pur presentando Mosè attraverso le sole parole di Machiavelli, Bayle mostra di intenderlo, al pari di Davide e addirittura di Maometto, come un politico lucido, messo dalle circostanze nelle condizioni di esercitare pienamente la propria forza. Bayle dunque si serve dei rimandi a singoli passi di Machiavelli per esprimere il proprio, originale punto di vista sulla profezia. A suo giudizio un profeta è sempre una figura nociva; Mosè e Savonarola non fanno eccezione.

CONCLUSIONI

Ho cercato di mostrare come nelle pagine del *Dictionnaire* Bayle sottoponga a un'analisi serrata le esperienze di profeti pagani, musulmani,

⁵¹ «E chi legge la Bibbia sensatamente vedrà Moisè essere stato forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini, i quali non mossi da altro che dalla invidia si opponevano a' disegni suoi. Questa necessità conosceva benissimo frate Girolamo Savonarola; conosceva anche Pier Soderini, gonfaloniere di Firenze. L'uno non potette vincerla per non avere autorità a poterlo fare (che fu il frate) e per non essere inteso bene da coloro che lo seguitavano, che ne avrebbero avuto autorità. Non pertanto per lui non rimase, e le sue prediche sono piene di accuse de' savi del mondo e d'invettive contro a loro: perché chiamava così quegli invidi e quegli che si opponevano agli ordini suoi. Quell'altro credeva, col tempo, con la bontà, con la fortuna sua, col beneficiare alcuno, spegnere questa invidia [...]; e non sapeva che il tempo non si può aspettare, la bontà non basta, la fortuna varia e la malignità non truova dono che la plachi: tanto che l'uno e l'altro di questi due rovinarono, e la rovina loro fu causata da non avere saputo o potuto vincere questa invidia» (*ivi*, p. 540 [III, 30]).

ebraici e riformati, riconducendo puntualmente la profezia all'inclinazione del tutto umana a vivere nell'illusione, per debolezza o per l'esplicita volontà di ingannare i propri simili. Contemporaneamente – ben lo attesta l'articolo *Mahomet* – Bayle invita a osservare che ogni esperienza religiosa reca in sé una componente di fanatismo, matrice a sua volta di scismi e di conflitti. Rilevando che la religione cristiana, quella musulmana e quella riformata sono andate incontro allo stesso destino di divisioni e di scontri, Bayle sembra indicare che religione, illusione e violenza puntualmente si intrecciano. In questa prospettiva deve essere letto anche l'articolo *Savonarola*: Bayle cerca a più riprese di affermare che il frate non deve essere considerato dai protestanti un eroico precursore; osserva al contempo che egli ha prefigurato la tendenza alla superstizione che ha poi contraddistinto Lutero e i suoi seguaci. Il modo in cui Bayle interpreta la figura di Savonarola consente di cogliere alcuni aspetti portanti del suo giudizio sui secoli XV e XVI. L'esperienza savonaroliana infatti mostra come lo spirito critico degli umanisti abbia progressivamente lasciato spazio a istanze di riforma religiosa. Guardando da vicino il passaggio dall'Umanesimo alla Riforma si può comprendere come nella spiritualità protestante si annidino molti elementi superstiziosi, che sono peraltro tra le principali cause dei conflitti in atto nel Seicento. La vicenda di Savonarola sembra acquisire inoltre un'importanza più generale, poiché compendia nella sua breve durata i caratteri e le contraddizioni che ogni esperienza religiosa, inevitabilmente, porta con sé.

ANTONELLA DEL PRETE

CHE COSA CI INSEGNA L'ARISTOTELISMO PADOVANO?
IMMORTALITÀ DELL'ANIMA, EMPIETÀ
E PROBLEMI DI METODO STORICO

La critica, Lorenzo Bianchi e Gianni Paganini *in primis*, ha già da tempo rilevato che l'attenzione di Bayle per il Rinascimento italiano è selettiva. Esigua è la presenza nel *Dictionnaire* di autori appartenenti al platonismo; altrettanto scarsi sono i riferimenti ai grandi autori del naturalismo italiano, con l'eccezione di Giordano Bruno e di Girolamo Cardano.¹ Si tratta di una scelta in parte determinata dall'eredità intellettuale che segna non poche pagine del *Dictionnaire*: Bayle si appropria di temi e metodologie propri di quelli che René Pintard ha battezzato come libertini eruditi, come Gabriel Naudé e La Mothe Le Vayer. Il primo, in particolare, aveva manifestato una netta propensione a traghettare nel Seicento soprattutto autori appartenenti all'aristotelismo padovano.² Eppure, proprio in Naudé Bayle poteva trovare un certo interesse per Campanella, e quindi per Telesio, di cui invece rimane scarsa traccia nel *Dictionnaire*. Il criterio seguito da Bayle deve quindi derivare anche da motivi inerenti alle dinamiche del suo pensiero.

Analizzeremo le voci dedicate a Cesalpino (non in quanto padovano, ma per affinità tematica e perché fornisce elementi per periodizzare il pensiero di Bayle), Cremonini, Nifo, Pomponazzi e Zabarella, mettendo innanzitutto in luce elementi che possano farne degli esempi di applicazione del metodo storiografico e della struttura argomentativa adottati da Bayle, per poi passare a un esame del loro contenuto più strettamente filosofico, rendendo quindi ragione dell'interesse di Bayle per questi autori e al tem-

¹ G. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze 1980; L. BIANCHI, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano 1988.

² L. BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli 1996; A.L. SCHINO, *Battaglie libertine. La vita e le opere di Gabriel Naudé*, Firenze 2014.

po stesso ricostruendo la fitta rete di rimandi interni che si trova in questi articoli e che si irraggia in tutto il *Dictionnaire*.³

Una prima notazione di carattere filologico: solo la voce dedicata a Cesalpino rimane invariata dalla prima edizione, quella del 1697, a quella, definitiva, del 1740; la voce su Cremonini subisce delle modifiche tra il 1697 e il 1702, sotto forma di aggiunte sia nel testo principale sia nelle note.⁴ Le altre voci compaiono solo a partire dall'edizione del 1702, ma in almeno un caso è possibile rintracciare un'altra stratificazione. La *Remarque G* dell'articolo *Zabarella*, infatti, ci informa che tutto quello che la precede, così come quanto si può leggere nella *Remarque H*, è stato scritto nel 1697 (quindi a stampa della prima edizione già completata), ma che nel rileggere l'articolo in vista della seconda edizione, nell'agosto 1701, Bayle si ricorda di possedere da due o tre anni delle opere di Zabarella: il che gli permette di integrare e correggere quanto aveva scritto in precedenza.

Queste annotazioni filologiche ci consentono di fare tre osservazioni di carattere generale. In primo luogo, forniscono una conferma della profonda differenza esistente tra la prima e la seconda edizione del *Dictionnaire*. Non si tratta, come vedremo tra poco, di modifiche meramente quantitative (una grande messe di articoli, note e precisazioni che vengono aggiunti), ma di una discontinuità che tocca il progetto stesso del *Dictionnaire* e il suo senso complessivo. In secondo luogo, notiamo che la scrittura di Bayle procede per accumulazione di nuovo materiale, più che per eliminazione e riscrittura. Si potrebbe pensare che questa pratica sia giustificata da motivazioni editoriali (mantenere il più possibile integro il testo già stampato, in vista di una nuova ristampa), ma nel caso dell'articolo dedicato a Zabarella è evidente che ciò deriva da un'attitudine più profonda di Bayle. L'articolo, infatti, non era mai stato stampato, e Bayle avrebbe potuto modificarlo senza lasciare traccia di quello che aveva scritto inizialmente. È lui stesso,

³ Sulla presenza della filosofia italiana del Rinascimento nel *Dictionnaire* si veda il saggio di G. CANZIANI, *Les philosophes de la Renaissance italienne dans le Dictionnaire*, in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle (1647-1706)*, publié par H. BORS, Amsterdam-Maarssen 1998, pp. 143-164. Sugli articoli dedicati all'aristotelismo padovano, si veda il bel contributo di G. PIAIA, *Gli aristotelici padovani al vaglio del Dictionnaire historique et critique*, in *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4-6 settembre 2000), a cura di G. PIAIA, Roma-Padova 2002, pp. 419-443.

⁴ Sulle edizioni del *Dictionnaire* si veda C. BERKVEN-STEVELINCK, *Les éditions du Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle jusqu'en 1740, avec ses éditions pirates*, in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières*, cit., pp. 17-26. Sulla fabbrica del *Dictionnaire*, con particolare riferimento alle fonti utilizzate per confezionare gli articoli, particolarmente utile è il libro di H.H.M. VAN LIESHOUT, *The Making of Pierre Bayle's Dictionnaire historique et critique*, with a CD-ROM containing the *Dictionnaire's* library and referees between articles, Amsterdam 2001.

tuttavia, a indicarci la ragione che presiede alla sua scelta: «Je les donne néanmoins sans nul changement, elles pourront être un sujet à réflexion, et en tout cas elles seront un témoignage de mon ingénuité et feront connoître que je n'use point d'artifice».⁵

Infine, il fatto che il *Dictionnaire* sia un *work in progress*, che mobilita non solo le energie di Bayle, ma anche quelle della sua grande rete di corrispondenti e amici, emerge icasticamente da queste correzioni, anche grazie alla disponibilità di Bayle di ammettere errori derivanti da documentazione scarsa o inaffidabile.

Ancora un'annotazione preliminare. Queste voci, come tutte le altre del *Dictionnaire*, sono costruite con un sapiente gioco di rinvii tra il testo principale e gli apparati. Questi ultimi sono composti da *Remarques*, situate nella parte inferiore della pagina, che spesso tracimano, arrivando a occuparla quasi interamente, e da note a margine, in genere veri e propri riferimenti bibliografici o rinvii ad altre voci. Il corpo dell'articolo fornisce in genere notizie di carattere biografico, ma anche, nel nostro caso, informazioni sulle opinioni dell'autore e su come esse sono state interpretate. Le *Remarques*, inizialmente dedicate soprattutto a precisazioni e discussioni di carattere storico e storiografico (la tale informazione è esatta o meno? Cos'altro ci dicono le fonti disponibili? Quale fonte va privilegiata e perché?) poco a poco assumono una funzione diversa, diventando uno spazio di discussione filosofica e talora anche di polemica.⁶

Per iniziare l'analisi del metodo storiografico di Bayle, occorre prestare ancora attenzione all'articolo *Zabarella* e alle sue *Remarques*. In primo luogo, Bayle si lamenta delle discordanze tra gli storici: registra opinioni opposte non solo sull'aspetto fisico del filosofo padovano, ma anche sulla sua capacità di rispondere prontamente alle obiezioni o di manifestare uno spirito vivace.⁷ Questa divergenza di giudizi gli sembra inaccettabile: nel primo caso perché l'aspetto fisico è qualcosa di visibile a tutti, al contrario delle inclinazioni dell'anima; nel secondo perché *Zabarella* ha esercitato il suo magistero a Padova per circa venticinque anni, il che avrebbe dovuto offrire una prova manifesta ai contemporanei della sua capacità

⁵ P. BAYLE, *Zabarella*, rem. G, in ID., *Dictionnaire historique et critique*, 5^e éd., revue, corrigée, et augmentée, avec la vie de l'auteur, par M^r. DES MAIZEAUX, 4 voll., Amsterdam, P. Brunel, 1740 [rist. anast. Genève 1995; da ora in poi *Dictionnaire*], IV, p. 529.

⁶ Sull'uso bayliano delle *Remarques* e delle note si vedano i contributi di P. RÉTAT, *La remarque baylienne*, in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières*, cit., pp. 27-40 e *Les notes du Dictionnaire de Bayle*, in *Les notes de Voltaire. Une écriture polyphonique*, Études présentées par N. CRONK et C. MERVAUD, avec un avant-propos d'A. VIALA, Oxford 2003, pp. 39-47.

⁷ BAYLE, *Zabarella*, cit., rem. D e E, pp. 527-526.

di rispondere più o meno velocemente alle obiezioni che gli venivano rivolte.

Le *Remarques* quindi possono essere un luogo in cui Bayle mette a confronto diverse testimonianze discordi e ne vaglia l'attendibilità, nel tentativo di arrivare a una conclusione certa, che corregga, se necessario, quanto affermato da altri storici. In questo caso Bayle può seguire due metodologie diverse. In primo luogo, comparando più fonti può reperire un errore manifesto: è il caso del contrasto esistente tra Paolo Giovio e Gabriel Naudé sull'anno di morte di Agostino Nifo. La dedica del *De animalibus* a papa Paolo III, datata 1545, prova che a quell'epoca il filosofo italiano era ancora vivo, e che dunque Giovio ha torto nel farlo morire nel 1537.⁸ In secondo luogo, la comparazione tra le fonti può servire ad avvalorare un'ipotesi precedentemente avanzata da Bayle: si tratta di un procedimento più complesso, perché in molti casi Bayle procede dapprima per congettura, e solo in un secondo momento trova una conferma fattuale. Prendiamo per esempio la *Remarque C* dell'articolo *Crémonin*. Bayle sta discutendo dell'aura di empietà che avvolge questo filosofo; cita Gijsbert Voetius e il celebre epitaffio che si troverebbe sulla sua tomba (*Totus Cremoninus hic jacet*); soprattutto, si serve di una testimonianza riferita dalla sua fonte. Il teologo olandese racconta che mentre Fortunio Liceti si accingeva a scrivere contro l'opinione di Alessandro di Afrodisia sull'immortalità dell'anima, due suoi colleghi, Cremonini e il teologo Luigi Alberto, hanno minacciato di scendere in campo contro di lui. Bayle ne conclude che questa è in realtà una prova che Cremonini, esattamente come il suo collega teologo, non sostenevano direttamente la mortalità dell'anima, ma si limitavano ad affermare che seguendo l'opinione di Aristotele si sarebbe arrivati a questa conclusione, come voleva Alessandro di Afrodisia. E, a distanza di tempo, Bayle trova una prova di questa sua ipotesi nell'*Elogio d'huomini letterati* di Lorenzo Crasso, e immediatamente la registra nell'edizione del 1702. Incidentalmente, Bayle approfitta dell'occasione per censurare ancora una volta il *Dictionnaire* di Moréri, che nel citare Crasso tralascia la parte finale della frase, quella in cui si riferiva che Cremonini esponeva certe tesi solo in quanto opinioni di Aristotele, senza aderirvi personalmente.⁹

La pratica storiografica di Bayle quindi non può essere ridotta a una metodologia meramente positivista di accertamento del vero tramite una meccanica comparazione delle fonti ma, esattamente come in filologia, comporta anche il ricorso alla congettura: è possibile prendere una posizio-

⁸ P. BAYLE, *Niphus*, rem. I, in *Dictionnaire*, cit., III, p. 516.

⁹ P. BAYLE, *Crémonin*, rem. C, in *Dictionnaire*, cit., II, p. 224.

ne e criticare le informazioni disponibili in base a un principio di verosimiglianza, che può trovare diverse applicazioni.¹⁰ In questo caso, considerata l'esistenza di un sistema efficace di controllo e censura in Italia, considerato anche lo statuto degli interlocutori (figure pubbliche, in almeno un caso tenute per ruolo istituzionale a operare in favore della conservazione dell'ortodossia), Bayle ipotizza che, fondata o meno, la fama sulfurea che circonda i filosofi padovani non può essere basata su un insegnamento pubblico in cui essi si esprimono apertamente in favore della mortalità dell'anima.

L'uso della congettura come metodo di accertamento dei fatti ricorre anche in altri luoghi.¹¹ Come abbiamo visto, spesso è usato con una funzione che potremmo definire 'difensiva': si tratta di mettere a frutto le conoscenze a nostra disposizione per escludere che un certo filosofo abbia sostenuto un'opinione empirica.¹² In altri casi invece la sua valenza è diversa. Prendiamo l'articolo *Zabarella*. Inizialmente Bayle lo scrive senza aver potuto consultare direttamente il *De inventione aeterni motoris*: usa quindi come fonte il *Circulus Pisanus* di Claude Bérigard e sulla base delle informazioni che esso contiene cerca di ricostruire il pensiero di Zabarella e di proporne un esame attento. In assenza di una fonte diretta, Bayle usa dunque una testimonianza indiretta. Il suo però non è un semplice riassunto, ma una ricostruzione ipotetica, in base agli elementi presenti nella fonte indiretta, di quel che si dovrebbe trovare nel *De inventione*. Stando a Bérigard, Zabarella sosterebbe che solo un moto eterno può essere una prova dell'esistenza di un motore spirituale, mentre un moto che comincia nel tempo non lo sarebbe. Bayle crede di rintracciare in Bérigard anche la premessa su cui si fonda il ragionamento di Zabarella: un motore materiale non può agire in eterno, ma solo a lungo. Tralascio le obiezioni di Bayle, per passare alla *Remarque* successiva, in cui egli espone l'effettivo ragionamento di Zabarella: la premessa su cui si fonda il suo scritto non è l'incapacità di un motore ma-

¹⁰ L. BIANCHI, *Bayle, i dizionari e la storia*, in P. BAYLE, *Progetto di un dizionario critico*, a cura di L. BIANCHI, Napoli 1987, pp. 11-156; ID., *Libertinage érudit et critique historique: Gabriel Naudé et Pierre Bayle*, in *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, dir. P. FRÉCHET, Toulouse 2012, pp. 151-166; K. VERMEIR, *The Dustbin of the Republic of Letters. Pierre Bayle's Dictionnaire as an Encyclopedic Palimpsest of Errors*, «The Journal of Early Modern Studies», I, 2012, pp. 109-149; sulla storia della filosofia in particolare si veda *Pierre Bayle historien et critique de la philosophie*, Actes du Colloque de l'Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brésil, 22-24 octobre 2008), dir. H. BOST et J.R. MAIA NETO, numero speciale di «Kriterion, revista de filosofia», L, 2009, 120.

¹¹ Sulla rivalutazione della storia in ambito post-cartesiano e sull'uso del concetto di verosimiglianza si veda il saggio di C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983.

¹² Si veda come Bayle contesta per esempio le accuse di magia lanciate contro Democrito: *Démocrite*, rem. I e K, in *Dictionnaire*, cit., II, pp. 271-273.

teriale di produrre un movimento eterno, ma l'impossibilità di risalire da un movimento non eterno a un motore spirituale, perché un movimento di questa sorta potrebbe benissimo essere prodotto da un motore sì immobile, ma non immateriale, quale è per esempio l'anima delle bestie. Come nel caso dell'immortalità dell'anima, Zabarella interviene in un dibattito in cui si contrappongono diverse interpretazioni del testo aristotelico: alcuni sostengono che qualunque movimento, anche uno che ha avuto inizio nel tempo, può provare l'esistenza di un motore immateriale; altri, in particolare Averroè, lo negano. Con la conseguenza, anticipata nella *Remarque* precedente, che secondo questi ultimi un filosofo cristiano, ossia creazionista, non è in grado di provare l'esistenza di un primo motore spirituale.

Passiamo ora alla struttura argomentativa e alle posizioni filosofiche che traspaiono da questi articoli. Come è noto, la scrittura di Bayle è sinuosa, a tratti allusiva e quasi criptata. Nel caso del *Dictionnaire*, il suo pensiero si rifrange nel sistema delle *Remarques*: è vero che alcune di esse sono di fatto dei piccoli trattati, ma è anche vero che la forma letteraria stessa della voce di dizionario esercita una pur minima pressione a rimanere in tema, evitando di sviscerare tutti gli aspetti di un problema fino al raggiungimento di una conclusione (il che vuol dire spesso, nel caso di Bayle, fino alla constatazione che esistono scogli su cui la ragione umana si infrange; che il passaggio alla dimensione della fede appare l'unica ancora di salvezza, ma che questa ancora si traduce poi in un fideismo in qualche modo cieco, perché ogni contenuto che ambirebbe a riempirlo cade nelle stesse contraddizioni che avvolgono la ragione, anzi talvolta in contraddizioni peggiori). Se quindi il pensiero di Bayle su un certo tema appare frazionato, per scelta argomentativa o per imposizione in qualche modo dettata dalla forma letteraria del dizionario biografico, esso va ricostruito inseguendo la fitta rete di rinvii che Bayle stesso tesse all'interno del *Dictionnaire*, oppure che possiamo decrittare seguendo il filo degli argomenti trattati.

Proviamo a fare un esempio, partendo dall'articolo *Pomponace*. Il tema principale che Bayle affronta è quello dell'immortalità dell'anima. Nella *Remarque B* dapprima si scaglia contro Paolo Giovio, perché a suo dire non si può imputare direttamente a Pomponazzi un'empietà che è attribuibile unicamente ad Aristotele: il Peretto, insomma, si limiterebbe ad affermare che, seguendo i principi di Aristotele, è impossibile provare l'immortalità dell'anima. Poiché la ragione umana è incapace sia di dimostrare che l'anima è mortale, sia di concludere definitivamente in favore della sua immortalità, la nostra unica guida deve essere la Scrittura sacra.¹³ La simpatia

¹³ P. BAYLE, *Pomponace*, rem. B, rem. I e K, in *Dictionnaire*, cit., III, p. 778.

di Bayle per questo modo di procedere deriva dal fatto che lo condivide in tutto, a esclusione del fondamento aristotelico della ragione, ma ciò viene taciuto, mentre ci viene presentato invece un argomento *ad hominem*: con lo stesso criterio usato da Giovio, dovremmo concludere che tutti i teologi mettono in dubbio la Trinità, l'Incarnazione, la transustanziazione e la resurrezione, quando dicono che la luce della ragione non può farci scoprire questi misteri, le cui prove si trovano solo nella rivelazione divina. Bayle prosegue mettendo in dubbio che l'immortalità dell'anima possa essere una dottrina necessaria alla morale, se teniamo conto di quanto sia immorale la condotta dei cristiani. Corregge quindi anche La Mothe Le Vayer: per difendersi davanti all'Inquisizione dell'accusa di sostenere la mortalità dell'anima, Pomponazzi non può aver fatto ricorso alla distinzione tra opinione e scienza, ma deve aver usato quella tra fede e scienza. La polemica tra Pomponazzi e Nifo fornisce poi a Bayle l'occasione per citare un altro passo di La Mothe Le Vayer: qualunque sia l'opinione di Aristotele sull'immortalità dell'anima o sull'eternità del mondo, ciò non è di alcun pregiudizio alla verità, che non si può far coincidere col pensiero di nessun filosofo.

Bayle ricorda la bolla *Apostolici regimini* di Leone X, approvata dal Concilio Lateranense del 1513: si prescriveva ai filosofi di esporre in maniera persuasiva le ragioni che provano le verità di fede e di confutare quelle contrarie, in particolare sul tema dell'immortalità dell'anima, della sua pluralità e dell'eternità del mondo. Precisa quindi che Pomponazzi non può in nessun caso essere considerato un sostenitore della teoria averroista dell'unità dell'intelletto. Segue una *Remarque* in cui si fa rapidamente cenno al *De incantationibus* (testo che Bayle non ha a disposizione); quindi Bayle ritorna sull'argomento che gli sta a cuore: affermare che Aristotele non credeva nell'immortalità dell'anima e prendere in esame i suoi scritti non può in nessun caso essere considerato un indizio di empietà, ma al massimo come un insulto nei confronti di Aristotele (il quale, se non empio, è stato per lo meno ambiguo, visto quanto è lungo l'elenco degli autori che sono d'accordo con Pomponazzi). Bayle a questo punto dichiara il suo accordo con il filosofo italiano: questa filosofia, che è insegnata in tutti i collegi e in tutte le università, non può dimostrare l'immortalità dell'anima perché non ne può dimostrare l'immaterialità, dal momento che agli animali, capaci di sentire, discernere e desiderare, ne concede una solo materiale.¹⁴ L'ultimo elemento a discolpa di Pomponazzi consiste nel fatto di aver vissuto in un momento in cui il pensiero aristotelico era sinonimo di ragione umana: il platonismo e le altre correnti filosofiche note al tempo non fornivano

¹⁴ *Ivi*, rem. F, p. 780.

argomenti più solidi. E qui entra in scena trionfalmente Descartes: «Il n'y a que le Systême de Mr. Des Cartes qui ait posé des principes bien solides à cet égard». Il trionfalismo è però di breve durata: il ricorso all'autorità della Scrittura per mettersi al riparo dalle accuse di irreligione è frequente in molti grandi spiriti, e i cartesiani dovrebbero seguire questi esempi, dal momento che la loro prova dell'immaterialità dell'anima è altamente contestata da molti filosofi ed è lungi dall'apparire come evidente. Bayle stavolta non argomenta in base all'analogia animali-uomini, come nel caso dell'anima aristotelicamente intesa (a identiche funzioni corrisponderebbe un'identica anima materiale), ma punta sulla dissociazione del pensiero dalla spiritualità: se la vita dell'anima consiste nel pensiero, e se il pensiero finisce con la morte, l'anima potrebbe morire senza cessare di essere spirituale, così come un cane muore senza cessare di essere una sostanza corporea.¹⁵

Bayle torna quindi al tema del rapporto tra la ragione e la fede: riferendo di una polemica che ha coinvolto Pierre Jurieu e Élie Saurin, prende le difese del primo contro il secondo sia a proposito della scarsa solidità delle prove di cui disponiamo dell'immortalità dell'anima, sia in relazione al ricorso alla fede come unica fonte di certezza a questo proposito. Si tratta di un tema delicato non solo nella cultura cattolica, come attesta il già ricordato pronunciamento del Concilio Lateranense del 1513, ma anche nel calvinismo olandese. Qualche decennio prima Henricus Regius, discepolo di Descartes che ha avuto lo strano destino di essere attaccato sia dai sostenitori della filosofia tradizionale, sia dai cartesiani, era comparso davanti alle autorità religiose del suo paese che non apprezzavano le sue opinioni sull'immortalità dell'anima, in particolare il fatto che questa dottrina non fosse dimostrabile razionalmente, ma dovesse solo essere creduta per fede.

La *Remarque G* affronta il problema dell'efficacia apologetica del dogma dell'immortalità dell'anima. Bayle parte da Arnauld, che critica Gassendi per aver cercato con tutte le sue forze di dimostrare che la ragione non può concludere in favore di questo dogma, e loda Descartes per aver fatto il contrario. Sembrerebbe una posizione opposta a quella esposta nella *Remarque* precedente, ma Bayle interpreta in maniera limitativa le affermazioni di Arnauld: l'uso della ragione per cercare di provare l'immortalità dell'anima ha un valore esclusivamente apologetico e serve a convincere i libertini, ossia persone che solo alla ragione fanno fede e che a partire dall'immortalità dell'anima possono essere ricondotti alla religione.

¹⁵ *Ivi*, rem. F, p. 781.

Il seguito della *Remarque* ci induce tuttavia a sospettare che le preferenze di Bayle non vadano comunque nemmeno a questo uso debole della ragione. Ancora una volta si tratta di confutare un autore, in questo caso Le Noble, che ha attribuito a Pomponazzi un pensiero empio: il filosofo italiano avrebbe infatti sostenuto che è indegno di un cristiano cercare argomenti per l'immortalità dell'anima al di fuori della fede. Bayle ammette di non possedere tutti gli scritti di Pomponazzi e di non aver potuto leggere le sue apologie. Ancora una volta deve quindi ricorrere alla congettura basata su argomenti verosimili: la polemica tra Pomponazzi e i suoi avversari non riguarderebbe a suo parere le strategie da usare per convertire i libertini, ma la valutazione da dare nei confronti di cristiani che esitano tra ragione e fede, o che non accettano l'autorità divina se non è confermata dagli argomenti della ragione. Contro queste *gens flotans* è lecito sostenere che richiedere un fondamento razionale del dogma è indegno di un cristiano. Chi sono gli obiettivi polemici di Bayle? Alla luce delle pagine immediatamente precedenti, dedicate alla polemica tra Jurieu e Saurin, i suoi avversari possono essere identificati non solo con i cosiddetti teologi *rationaux*, ma con tutti coloro che sostenevano la dimostrabilità di alcuni dogmi anche su base razionale (Descartes *in primis*, che per l'appunto aveva creduto di poter dimostrare l'immortalità dell'anima, nonché l'esistenza di Dio). Certo, questo priva Pomponazzi (e Bayle) delle armi normalmente usate contro i libertini, armi che comunque sono simili a quelle cui ricorrono i medici quando attribuiscono ai loro rimedi poteri molto maggiori di quelli che hanno realmente, per convincere i malati a seguire le loro prescrizioni. La dimostrazione dell'immortalità dell'anima, anche da un punto di vista apologetico, ha quindi un valore legato all'autorevolezza di chi la avanza, e non dipendente dal suo contenuto veritativo. Incrociando gli elementi messi a disposizione da queste *Remarques* emergerebbe dunque che Bayle sposa le opinioni di Pomponazzi sull'indimostrabilità dell'immortalità dell'anima in un quadro aristotelico; ritiene che tale indimostrabilità non sia definitivamente superata nemmeno dalla filosofia cartesiana; non crede nemmeno che gli argomenti razionali a favore dell'immortalità dell'anima abbiano un valore apologetico contro i libertini, e afferma che è lecito chiedere argomenti razionali solo ai filosofi cristiani che esitano tra la ragione e la fede.

Le *Remarques* successive tornano con qualche variante su temi già affrontati in quelle precedenti, stabilendo però un parallelo tra i filosofi condannati dal vescovo Étienne Tempier nel 1277 e quelli condannati da Leone X, e aggiungono che è invece molto più morale seguire la virtù senza attendersi un premio o una punizione.

Cerchiamo di superare le sinuosità bayleiane e di interpretare quanto ho appena riassunto. In primo luogo, ritorna in maniera insistente nell'arti-

colo la distinzione tra l'esame razionale della dottrina di un autore e l'adesione personale ai risultati di questo esame. Questa distinzione scivola però insensibilmente da una 'semplice' questione ermeneutica e di fatto (che cosa pensava veramente Aristotele?), a una questione propriamente filosofica (che cosa può concludere la ragione umana sul tema dell'immortalità dell'anima?). Il trapasso è leggibile non solo quando Bayle afferma che per Pomponazzi, come per tutti i suoi contemporanei, la filosofia aristotelica coincideva con la razionalità stessa, ma anche e forse di più quando entra in scena Descartes: le sorti sono forse magnifiche, nel senso che il sistema cartesiano costituisce sicuramente un miglioramento rispetto a quello aristotelico, ma forse non sono del tutto progressive, perché Descartes incontra problemi simili a quelli dei suoi predecessori e come loro fallisce. Non è possibile dimostrare con la ragione l'immortalità dell'anima. L'accostamento tra la posizione difesa da Pomponazzi (solo la fede può dimostrarci l'immortalità dell'anima) e quella tradizionale dei teologi secondo la quale le prove dei misteri si trovano solo nelle Scritture e non nella ragione, annulla tutte le differenze tra i vari dogmi in modo specularmente simile a quanto fanno i sociniani: questi ultimi ritengono che qualunque dogma che contravenga i dettami della ragione debba essere rigettato, perché la Scrittura non può contenere verità che contrastano con la ragione, e non distinguono tra la transustanziazione, l'Incarnazione e la Trinità. Per Bayle invece nessun dogma è dimostrabile razionalmente. Viene taciuta così la posizione che sia in campo protestante sia in campo cattolico costituiva l'ortodossia: esistono alcuni dogmi che possono e in alcuni casi debbono essere razionalmente dimostrati (l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima); per gli altri la ragione può almeno dimostrare la non contraddittorietà, una volta che la Rivelazione ce li ha resi noti. Bayle non arretra nemmeno davanti alla riabilitazione della teoria della doppia verità, vera bestia nera dei baluardi dell'ortodossia calvinista come Voetius: ne è un chiaro esempio l'accostamento tra la bolla emanata da Leone X *Apostolici regiminis* e la condanna delle tesi aristoteliche del 1277. Questa dottrina viene difesa da ogni critica: innanzitutto da quella di empietà, ma poi anche da quella di inefficacia apologetica nei confronti dei libertini, come è evidente sia dalle *Remarques* alla voce *Pomponace*, sia dalla *Remarque O* dell'articolo *Charron*, che rinvia esplicitamente alla voce sul filosofo italiano. Il problema che si pone per Charron è infatti per molti versi simile: è stato accusato di empietà perché ha sostenuto che l'immortalità dell'anima non è affatto provata con ragioni umane, ma è in ogni caso ben saldamente fondata grazie alla Scrittura. Rispetto alla linea argomentativa sviluppata nell'articolo *Pomponace*, in quello dedicato a Charron constatiamo forse una maggiore prudenza. Anche in questo caso ci si pone il problema dei libertini, ma si

ritiene che il rinvio alle Scritture sia uno strumento apologeticamente efficace, soprattutto se si considera che la filosofia aristotelica non è l'unica a essere in difficoltà nel dimostrare l'immortalità dell'anima, ma lo è pure quella cartesiana, perché quest'ultima si trova tra la Scilla dell'attribuire l'immortalità alle bestie e la Cariddi del farne dei puri automi. Nell'articolo *Pomponace*, invece, Bayle ammette che il rinvio a una fede che non si può appoggiare su nessuna argomentazione razionale ci priva di ogni arma contro chi questa fede non accetta per principio.

Continuiamo però a esplorare la rete dei rinvii interni. La *Remarque B* rimanda all'articolo *Perrot*, note 46 e 47: sono due note che precisano i riferimenti bibliografici di un lungo brano di Locke, che chiude la *Remarque L*, dove la posizione di Perrot d'Ablancourt sull'immortalità dell'anima e sul rapporto tra fede e ragione è esposta esattamente negli stessi termini in cui viene trattata nell'articolo *Pomponace*. Anche in questo caso è evocata la convinzione dei cartesiani di poter dimostrare questa verità, cui però viene preferita la posizione di Locke, che non crede che sia filosoficamente possibile provare l'immaterialità dell'anima, ma crede nella sua immortalità perché attestata dalle Scritture.¹⁶

Da un lato quindi le discussioni padovane sull'immortalità dell'anima servono a Bayle per suggerire che tutte le filosofie, non solo quella aristotelica, devono confrontarsi con lo stesso problema, ossia quello di non riuscire a dimostrare le verità di fede o addirittura di arrivare a conclusioni che contrastano con i dogmi; dall'altro esse gli permettono di introdurre il tema del rapporto tra la ragione e la fede. È sicuramente questo l'oggetto principale dell'interesse di Bayle: ce ne rendiamo conto se confrontiamo la prima e la seconda edizione del *Dictionnaire*.¹⁷ Come già detto, nel 1697

¹⁶ P. BAYLE, *Perrot*, rem. L, in *Dictionnaire*, cit., III, pp. 684-685.

¹⁷ Su questo importante tema esiste una vasta bibliografia. Per una rassegna delle differenti posizioni critiche si veda A. MCKENNA, *Faith and Reason in the Classical Age: Pierre Bayle in the Light of Recent Research*, «Studies on Voltaire and the 18th Century», XII, 2007, pp. 243-256. Schematizzando all'estremo, si potrebbe dire che buona parte della letteratura critica si dispone attorno a due poli opposti. Da un lato c'è chi come É. LABROUSSE (*Pierre Bayle*, I, *Du Pays de Foix à la cité d'Érasme*, La Haye 1963; II, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye 1964) tende a limitare lo scetticismo di Bayle alle verità di ragione e alla critica alla teologia razionale, lo intende come un preambolo al fideismo e fa rientrare quest'ultimo in un alveo pacificamente protestante (R. WHELAN, *The Anatomy of Superstition. A Study of the Historical Theory and Practice of Pierre Bayle*, Oxford 1989; H. BOST, *Un «intellectuel» avant la lettre. Le journaliste Pierre Bayle (1647-1706)*, Amsterdam-Maarssen 1994 e Id., *Pierre Bayle*, Paris 2006). Dall'altro troviamo critici che, come G. CANTELLI (*Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze 1969), sottolineano il fatto che lo scetticismo agisce nella teologia in maniera così sottile e pervasiva da rendere il fideismo altrettanto contraddittorio della teologia razionale (G. MORI, *Bayle philosophe*, Paris 1999). G. PAGANINI (*Analisi della fede*, cit.; *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris 2008, pp. 349-384) non

sono presenti solo gli articoli *Césalpin* e *Crémonin*; quest'ultimo ha poi delle dimensioni decisamente ridotte rispetto alla versione definitiva. Non solo mancano quindi le voci dedicate agli altri esponenti della scuola padovana, ma sono assenti anche gli articoli *Averroès* e *Charron* in cui, come abbiamo visto, il tema dell'immortalità dell'anima e quello, correlato, del rapporto tra la ragione e la fede sono centrali. Se leggiamo l'articolo *Césalpin*, inoltre, ci rendiamo facilmente conto che la posizione di Bayle sembra esattamente opposta a quella che esporrà negli articoli pubblicati nel 1702: nel caso di questo autore la dottrina esaminata non è l'immortalità dell'anima, ma piuttosto di quella del primo mobile e della generazione spontanea; anche nelle sue pagine, tuttavia, si pone il problema del rapporto tra verità di ragione e verità di fede. Solo che l'affermazione di Cesalpino, di rimettersi alla Scrittura nei casi in cui le opinioni di Aristotele sono eterodosse, non suscita nessuna adesione da parte di Bayle, che anzi la usa per rilevare che una *adresse* di questo genere è stata sufficiente a impedire la condanna delle *Quaestiones Peripateticae* da parte dell'Inquisizione. Bayle prende quindi un atteggiamento apertamente polemico: al filosofo italiano si potrebbe obiettare quel che dicono i giuristi: *protestatio facto contraria non valet*.¹⁸ Siamo molto lontani da quanto verrà in seguito affermato nella *Remarque F* dell'articolo *Zabarella* contro tutti coloro che attribuiscono opinioni empie a chi si è limitato a sviluppare le conseguenze delle teorie aristoteliche: questi apologeti eccessivamente zelanti verranno tacciati di cadere in un sofisma, poiché passano erroneamente *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*.¹⁹ Nell'articolo *Crémonin*, poi, solo le aggiunte del 1702 fanno cenno alla precauzione che questo filosofo adottava, ossia quella di affermare che quanto insegna e scrive sulla corruttibilità dell'anima umana è solo l'opinione di Aristotele.

Tra il 1697 e il 1702 quindi Bayle cambia atteggiamento rispetto agli aristotelici italiani, si interessa a loro e approfondisce le loro opinioni sull'immortalità dell'anima, tema che segue anche in altri articoli del *Dictionnaire*. Può così sviluppare considerazioni metodologiche sull'imparzialità degli storici e sulla loro correttezza nel citare gli avversari. Ma forse la ragione principale dell'interesse di Bayle risiede nel fatto che il dibattito sull'immortalità dell'anima sviluppato dai padovani gli permette di affrontare il problema del rapporto tra fede e ragione. Una questione che nel frattem-

si pronuncia sulla sincerità del protestantesimo di Bayle, ma concorda nel ritenerlo distruttivo per la teologia.

¹⁸ P. BAYLE, *Césalpin*, rem. A, in *Dictionnaire*, cit., II, p. 127.

¹⁹ P. BAYLE, *Zabarella*, rem. F, in *Dictionnaire*, cit., IV, p. 528.

po ha preso nel suo pensiero una direzione inedita: dal 1699 infatti Bayle è impegnato in una polemica contro i cosiddetti teologi *rationaux* (Jean Le Clerc, Élie Saurin, Isaac Jacquelot) che segna in certa misura un suo riavvicinamento all'avversario di un tempo, Pierre Jurieu.²⁰ Troviamo una spia di questa nuova fase del pensiero di Bayle, come abbiamo visto, nella *Remarque F* dell'articolo *Pomponace*. Possiamo seguire questo tema attraverso il *Dictionnaire*: soffermiamoci per esempio sulle *Remarques II* e *KK* dell'articolo *Luther*, aggiunte anch'esse nella seconda edizione, in cui si affronta la dottrina della doppia verità. Lutero avrebbe sostenuto in più di un'occasione che ci sono verità teologiche che sono assurde per la filosofia (come quella che afferma che il Verbo si è fatto carne), e avrebbe biasimato la Sorbona per aver sostenuto il contrario. Nell'articolo *Charron*, esaminando le varianti che il filosofo francese aveva introdotto in alcune delle sue più contestate dottrine, Bayle aveva constatato che la seconda versione spesso era molto più accettabile della prima: anche per Lutero Bayle sviluppa considerazioni simili. Non disponendo in questo caso di diverse versioni di una stessa affermazione, ne dà un'interpretazione benevola: non ci sarebbe infatti nulla da ridire se le parole di Lutero venissero intese nel senso che la luce della Rivelazione rende veri e certi dei dogmi che, giudicati inizialmente in base alla semplice luce naturale, sembravano falsi e impossibili. Bayle ritiene però che sia un abuso affermare che un dogma è falso e assurdo in filosofia, anche dopo che abbiamo avuto accesso alla Rivelazione. Quest'ultima agirebbe dunque come correzione e ampliamento del possibile.²¹ Anche nell'articolo *Hotman*, *Remarque C*, Bayle sembra prendere la distanza da questa posizione estrema, perché condurrebbe direttamente al pirronismo. Ma basta leggere la *Remarque B* dell'articolo *Pyrrhon* per vedere dispiegate in tutta la loro inquietante potenza proprio le antinomie che avevano fatto capolino negli articoli *Luther* e *Hotman*, seguite dalle note difficili che secondo Bayle incontra ogni tentativo di costruire una teodicea.

²⁰ Per vedere che cosa pensa Bayle della loro controversia sull'evidenza delle verità di fede si legga la *Remarque C* dell'articolo *Nicolle*, in *Dictionnaire*, cit., III, pp. 502-503: sostenere, come fa Jurieu, che il fondamento della fede, la testimonianza biblica, non ha alcuna evidenza, riduce la fede stessa a una questione di gusto. La logica conseguenza sarebbe la fine delle controversie (*de gustibus non est disputandum*) e un atteggiamento tollerante verso chi la pensa diversamente. Ma, come è noto, gli uomini non si comportano in maniera conforme alle loro convinzioni razionali: quindi Jurieu, che non crede all'evidenza della fede, si pronuncia per l'intolleranza; e Saurin, per il quale invece le verità fondamentali sono espresse in maniera evidente nella Bibbia, è favorevole alla tolleranza. Sul rapporto tra Bayle e Jurieu si veda, da ultimo, M. VAN DER LUGT, *Bayle, Jurieu and the Dictionnaire historique et critique*, Oxford 2016; sulla polemica contro i *rationaux*, cfr. S. BROGI, *Teologia senza verità. Bayle contro i «rationaux»*, Milano 1998.

²¹ P. BAYLE, *Luther*, rem. II e KK, in *Dictionnaire*, cit., III, pp. 234-235.

Difficoltà che ricompaiono poi negli *Éclaircissements* inseriti nella seconda edizione del *Dictionnaire*.²² In breve: la seconda edizione del *Dictionnaire*, con la sua polemica contro i *rationaux*, instaura un nesso tra le obiezioni scettiche contro la teologia cristiana, la dottrina della doppia verità in versione protestante e quella in versione aristotelica, attraverso le inserzioni di articoli e *Remarques* dedicate alle controversie rinascimentali sull'immortalità dell'anima.

Torniamo a questi articoli per esplorarne altri meandri. *Perrot* e *Pomponace* rinviano entrambi alla *Remarque L* dell'articolo *Dicéarque*. Con questa voce, sebbene la discussione parta ancora una volta dal problema dell'immortalità dell'anima, entriamo tuttavia in un ambito tematico diverso. Bayle rifiuta l'opinione di Dicearco e quella di Toland secondo la quale la capacità di sentire, e quindi il pensiero, potrebbero essere un effetto dell'organizzazione della materia. A suo avviso, invece, non esiste una via intermedia tra il credere che pensiero sia distinto dal corpo e l'affermare che esso accompagna tutti i corpi: bisogna quindi scegliere tra il dualismo cartesiano e l'ipotesi degli atomi animati degli atomisti antichi. Se il pensiero fosse un prodotto del corpo, infatti, lo potrebbe essere solo allo stesso titolo per cui anche la figura e il movimento sono dei suoi modi, dei modi che possono variare, ma mai essere annullati.²³ La *Remarque* successiva stabilisce tuttavia che perfino Locke ha dovuto rinunciare a comprendere come il pensiero possa essere una proprietà della materia; questo tuttavia non è un argomento sufficiente per escluderla, dal momento che Dio è onnipotente e può fare anche cose che a noi riescono incomprensibili.

Il tema della relazione tra pensiero e estensione non ha solo una valenza metafisica, ma è connesso a problematiche epistemologiche, che a loro volta introducono temi metafisici diversi da quelli trattati nei testi appena menzionati. Prendiamo per esempio la *Remarque E* dell'articolo *Averroès*. La tesi con cui Bayle si confronta è quella dell'unità dell'intelletto, altra teoria che emerge negli articoli dedicati all'aristotelismo rinascimentale (si veda la *Remarque B* dell'articolo *Niphus* e l'articolo *Cesalpin*). Bayle propone due possibili connessioni. La prima è con Spinoza, perché gli si può rivolgere la stessa obiezione che è stata formulata contro Averroè da Antoine Sirmond: un intelletto unico e comune a tutti gli uomini non può dare ragione della

²² Gli *Éclaircissements* sono stati recentemente ripubblicati e analizzati in *Les Éclaircissements de Pierre Bayle*, éd. des *Éclaircissements du Dictionnaire historique et critique et études recueillies* par H. BOST et A. MCKENNA, Paris 2010.

²³ P. BAYLE, *Dicéarque*, rem. C, in *Dictionnaire*, cit., II, pp. 285-288. Su questa polemica tra Toland e Bayle si veda T. DAGRON, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris 2009, pp. 168-173.

diversità che regna nelle loro opinioni, anzi pensare che essi abbiano un unico intelletto, o che le loro menti siano modi finiti di una stessa sostanza, ci fa cadere in insuperabili contraddizioni.²⁴ La seconda ci porta invece in direzione di Malebranche e dei cartesiani occasionalisti. Sicuramente chimerica è la soluzione che gli aristotelici hanno dato al problema di spiegare come si possa passare dagli oggetti sensibili e materiali alle idee della nostra mente, ma quella elaborata da Malebranche, la visione in Dio, a sua volta si espone a obiezioni non di poco conto, perché può essere accostata proprio alla tesi dell'unità dell'intelletto agente, se questo viene identificato con Dio. Non solo Malebranche, ma tutti gli occasionalisti si espongono a un rimprovero simile: l'opinione che Dio sia la causa efficiente e immediata dei nostri pensieri «n'est qu'une extension de celui qu'on attribue à un fameux Interprète d'Aristote», ossia l'idea di Alessandro d'Afrodisia che l'intelletto agente universale porti all'atto la facoltà conoscitiva dell'intelletto passivo, che invece è individuale (e mortale, come abbiamo visto).²⁵ Nell'aristotelismo averroista e alessandrino, e nel cartesianesimo occasionalista, la via che conduce allo spinozismo sarebbe dunque diversa da quella che invece è rintracciabile nello scotismo: in quest'ultimo caso è la dottrina dell'universale formale *a parte rei* a costituire uno spinozismo *in nuce*,²⁶ mentre nell'aristotelismo è la soluzione metafisica (l'esistenza di un intelletto unico o la riduzione di ogni vera causalità a quella divina) di difficoltà nate a livello della gnoseologia ad aprire la strada al monismo.

Eppure, nell'aristotelismo si trovano elementi anche per una soluzione del tutto opposta del dilemma metafisico. Ne reperiamo una traccia nella *Remarque G* dell'articolo *Zabarella*. Come abbiamo visto, l'argomento affrontato da Bayle in questa nota è se è possibile provare l'esistenza di Dio solo a partire da un movimento eterno, o se l'esistenza di un movimento iniziato nel tempo è sufficiente per risalire a una causa immateriale. Verso la fine della *Remarque* Bayle osserva che il ragionamento di Zabarella è estremamente conseguente, se si accettano le premesse aristoteliche, ossia l'esistenza di forme sostanziali e di una capacità motrice dell'anima degli animali. Bayle si lascia andare a un'osservazione dal sapore malebranchiano: l'idea aristotelica che esistano forme interne alla materia, dotate di un'attività propria, è estremamente perniciosa perché introduce in essa un numero infinito di primi motori. Una volta ammessa la loro esistenza, è fa-

²⁴ P. BAYLE, *Averroès*, rem. E, in *Dictionnaire*, cit., I, p. 386; *Spinoza*, rem. N, in *Dictionnaire*, cit., IV, p. 261.

²⁵ *Ivi*, pp. 386-387.

²⁶ P. BAYLE, *Abélard*, rem. C, in *Dictionnaire*, cit., I, p. 19.

cile concluderne che il primo motore universale è inutile o che può morire (come muoiono le altre forme/motori):

Or, si une fois cette Hypothese des Aristotéliens est admise, il ne sera plus nécessaire d'un moteur universel des Cieux, chaque Planete sera mûe par sa forme, le Ciel des étoiles fixes sera mû aussi par la sienne, et aucun de ces moteurs ne pourra passer pour indestructible, il sera sujet au destin commun des formes, qui ne peuvent subsister après le dérangement de la matière qui leur est unie.²⁷

Notiamo *en passant* che questa interpretazione di Bayle non tiene affatto conto della distinzione tra mondo sublunare e mondo celeste: nella cosmologia aristotelica quest'ultimo è incorruttibile e eterno.

L'ateismo delle forme sostanziali viene poi associato a quello dei Cinesi: adottando lo schema della decadenza dalla verità originaria elaborato dai Gesuiti, Bayle afferma che questo popolo ha abbandonato la credenza in un Dio superiore, immateriale e infinito a favore della presenza nel mondo di diversi principi materiali, di cui il Cielo è quello supremo. In margine troviamo due rinvii: alla *Remarque I* dell'articolo *Xénocrate*, e alla *Remarque X* dell'articolo *Spinoza*. Nella prima viene criticata la teologia di Senocrate e si arriva alla conclusione che credere in più dèi, o concepirli come degli essere corporei, significa peccare contro la ragione: la dottrina dell'anima del mondo in confronto è meno contraddittoria.²⁸ Ma questa non è l'ultima parola di Bayle in proposito: basta seguire l'altra nota a margine di *Zabarella*. Nella *Remarque* cui questo articolo rinvia si parla, come nell'articolo dedicato al filosofo italiano, delle convinzioni dei Cinesi che, non corrispondendo agli standard richiesti da Bayle per essere ritenute una religione, vengono definite come una forma di ateismo. Dio è l'anima materiale del mondo, o del Cielo, ma esistono anche un'infinità di spiriti, buoni e malvagi, che hanno il compito di animare tutte le cose e che agiscono talvolta in maniera contrastante con quella indicata dal Cielo, come i sudditi di un re possono agire in contrasto con le sue leggi. Anche in questo caso l'ipotesi che esistano esseri eterni, indipendenti l'uno dall'altro e con forze disuguali sembra a Bayle un'assurdità. Ma questa forma di politeismo ha una sua dignità filosofica perché Bayle la riconduce prima al pensiero degli atomisti antichi, poi a quello di tutti i filosofi dell'antichità. I primi ammettevano «une quantité infinie de petits corps de différente figure, incréées, se mouvant d'eux-mêmes, etc.»; tutti gli altri ignoravano semplicemente la dottrina della creazione dal nulla e quindi non ritenevano assurdo ammet-

²⁷ P. BAYLE, *Zabarella*, rem. G, in *Dictionnaire*, cit., IV, pp. 529-530.

²⁸ P. BAYLE, *Xénocrate*, rem. I, in *Dictionnaire*, cit., IV, p. 513.

tere l'esistenza di «une infinité de substances coëternelles, et indépendantes les unes des autres quant à l'existence». ²⁹ Per quanto assurde, queste ipotesi incontrano meno difficoltà del monismo spinoziano.

Torniamo così alla teoria degli atomi animati, una dottrina che Bayle mostra di apprezzare, come abbiamo visto, appunto perché può spiegare la presenza di sensazioni e di pensiero in certi corpi senza fare ricorso al dualismo delle sostanze e senza cadere nel monismo spinoziano. Bayle crede che la sola definizione razionale della materia sia quella data da Descartes; se decidiamo di abbandonarla, tuttavia, non è per lui illegittimo attribuirle la capacità di pensare, oltre che il movimento: «Je sais bien qu'en la [*scil.* il pensiero] leur donnant, ils n'eussent pas évité toutes les difficultés: on eût pu encore les accabler d'Objections très insolubles. Mais ce n'est pas peu de chose que de parer une partie des coups». ³⁰ Non solo: come Bayle precisa subito dopo, dare agli atomi la capacità di muoversi e di pensare è del tutto coerente con l'attribuzione dell'automotricità all'anima. Una caratteristica che prima Platone, poi Aristotele, le avevano concesso.

Gli articoli dedicati ai protagonisti dell'aristotelismo padovano rientrano quindi a pieno titolo nel disegno storico e filosofico che Bayle consegna alle pagine del suo *Dictionnaire*. Da un lato mettono in pratica le indicazioni metodologiche presenti nella sua opera: il lavoro storico si basa sull'accurato confronto tra le fonti disponibili e sul ricorso alla congettura, elaborata a partire dalla nozione di verosimiglianza, per giudicare delle affermazioni di cui non è possibile avere una conferma da un'affidabile testimonianza diretta dei contemporanei. Dall'altro, seguendo le varianti tra le diverse edizioni e la fitte rete di rinvii costruita nelle *Remarques* e nelle note a margine, constatiamo che hanno il pregio di parlare ai contemporanei perfino di dibattiti estremamente tecnici, condotti seguendo i dettami di una filosofia di cui certamente Bayle non può essere detto un seguace. Al di là degli specifici contenuti delle discussioni peripatetiche sull'immortalità dell'anima e sull'eternità del mondo, viene messo in luce un tema di estrema attualità nel dibattito olandese della fine del Seicento, quello del rapporto tra la fede e la ragione. Nelle *Remarques* e nelle note Bayle sviluppa in primo luogo un argomento che si potrebbe benissimo applicare alla sua vicenda intellettuale.

²⁹ BAYLE, *Spinoza*, rem. X, in *Dictionnaire*, cit., IV, p. 266.

³⁰ P. BAYLE, *Leucippe*, rem. E, in *Dictionnaire*, cit., III, pp. 101-102. Questi argomenti sono ripresi rapidamente anche nell'articolo *Épicure*, rem. F, in *Dictionnaire*, cit., II, p. 367. Gli articoli del *Dictionnaire* dedicati agli atomisti sono stati analizzati da G. PAGANINI, *Tra Epicuro e Stritone: Pierre Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXXIII, 1978, pp. 72-116, e da chi scrive, *Les atomistes dans le Dictionnaire de Bayle: Leucippe, Démocrite, Épicure*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCI, 2012, 93, pp. 571-594.

le: non bisogna stabilire una stretta connessione tra le convinzioni religiose personali e le conclusioni tratte dall'esame critico di una posizione filosofica. Come è ingiusto accusare di empietà Pomponazzi o Cremonini, solo perché hanno sostenuto che è impossibile dimostrare l'immortalità dell'anima a partire dalla filosofia aristotelica, che ai loro tempi era identificata *tout court* con i dettami della ragione, altrettanto va fatto con Bayle stesso quando mostra l'intrinseca aporeticità delle posizioni filosofiche antiche e moderne e la loro inconciliabilità con i dettami della fede.

Al di là di questa tesi generale, questi articoli ci permettono di analizzare anche altri aspetti del pensiero di Bayle: in particolare, da un lato recano traccia della sua polemica contro i *rationaux* e del paradossale ravvicinamento al nemico di un tempo, Pierre Jurieu, proprio sul tema del rapporto tra fede e ragione. Dall'altro aprono uno squarcio sul problema, niente affatto secondario nei dibattiti cartesiani e post-cartesiani, della distinzione esistente tra l'estensione e il pensiero. A partire dalla questione dell'immortalità dell'anima è possibile indagare l'argomento, molto alla moda allora come ora, della differenza tra uomo e animale, con riflessioni che Bayle consegnerà soprattutto all'articolo *Rorarius*. Ma ci si può anche interrogare sulla natura della materia, sulla sua capacità di organizzarsi autonomamente, sulle origini della vita, prendendo posizione nelle polemiche che hanno opposto Spinoza, Locke, Toland e Leibniz. Bayle finirà per dimostrare apprezzamento per l'ipotesi degli atomi animati degli atomisti antichi: concedere alla materia il movimento e il pensiero si rivela una scelta meno incoerente e fragile di quella cartesiana, perché permette almeno di rispondere a una parte delle difficoltà e delle obiezioni che possono essere avanzate dagli avversari.

ANNARITA ANGELINI

L'ASTRO DI PIETRO RAMO ALL'ALBA
DEL NUOVO GIORNO PER LA SCIENZA.
LE VOCI RAMISTE NELLE ENCICLOPEDIÉ DI BAYLE
E DI D'ALEMBERT E DIDEROT

Nel 1751, all'uscita del primo tomo dell'*Encyclopédie*, in Francia, della dottrina di Pietro Ramo e dell'enciclopedismo ramista sembrava essersi persa memoria.

Pierre de la Ramée non è menzionato da d'Alembert e da Diderot tra i precursori dell'impresa enciclopedica che si accingevano a varare, e non sono gli alberi della *Professio regia* pubblicata nel 1576 a Basilea, ma quello del Cancelliere Bacone, a ispirare lo schema enciclopedico settecentesco.¹ Tra le 'autorità' accolte in qualche modo entro il pantheon del *Discorso preliminare* mancano del tutto i ramisti; l'invenzione della *méthode unique* è riconosciuta a Descartes,² e l'*esprit de méthode et de justesse* al quale conformare l'assetto e l'ordine dei singoli corpi disciplinari non è improntato alle leggi della *dialectique* ramiana, ma a quelle della geometria di Newton.³

¹ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, chez Briasson, David, Le Breton, Durand, [1751-], *Discours préliminaire* [D'ALEMBERT], t. I, p. xxiv; e ancora, nelle *Observations sur la division des sciences du Chancelier Bacon* pubblicate, con il *Prospectus* [DIDEROT] di seguito al *Discours préliminaire*, *ivi*, p. LI. Tra «les grands hommes, qui, sans avoir l'ambition dangereuse d'arracher le bandeau des yeux de leurs contemporains, préparoient de loin dans l'ombre et le silence la lumière dont le monde devoit être éclairé peu-à-peu et par degrés insensibles» (*ivi*, p. xxiv), Diderot e d'Alembert collocano Bacone alla testa di tutti, quindi Descartes, Leibniz, Newton e Locke. Sono inoltre menzionati tra i tedofori di un nuovo modo di indagare la natura e affrontare il sapere, Barrow, Galileo, Harvey, Huygens, Vesalio, Sydenham, Boerhaave, Maupertuis.

² *Ivi*, pp. xxv-xxvi.

³ *Ivi*, p. xxvi, e ancora, art. *Géomètre* [D'ALEMBERT], t. VII, col. 628a: d'Alembert chiama questo «esprit de méthode et de justesse», «esprit géométrique» e lo considera applicabile a qualunque oggetto di conoscenza e garanzia di dimostrazione rigorosa in ogni ambito del sapere; lo mantiene infatti distinto dall'«esprit géomètre», ovvero dal talento della geometria, che non è altro che l'«esprit géométrique» applicato alla sola materia geometrica.

Eppure la filosofia di Ramo e la riforma che propose al Collège Royal, forte dell'appoggio della Regina madre, si intravedono in controluce, proprio a partire da alcuni articoli chiave dell'*Encyclopédie* e secondo una prospettiva logica, metodologica e ideologica, quantomeno condivisa con il *Dictionnaire* di Pierre Bayle.⁴

In controluce si riconoscono anzitutto gli aspetti centrali della dottrina ramiana sopravvissuti al 'secolo di ferro': una logica unica, improntata alla ragione umana e disciplinata da quella *lex unica methodi* che prescrive la successione degli enunciati secondo generalità decrescente;⁵ un sapere unitario, nel quale non si dà distinzione tra scienza (dimostrativa) e arti (pratiche e poetiche), razionale nei suoi fondamenti, umano e civile nella sua destinazione e soggetto a una sola autorità, quella della ragione, uguale in tutti gli uomini;⁶ un'attenzione all'assetto del sapere e dei sistemi disci-

⁴ Per maggiori dettagli e riferimenti bibliografici sul percorso carsico dell'enciclopedismo ramista in Francia, tra XVI e XVIII secolo, rimando ad A. ANGELINI, *Tout le savoir du monde. Aux origines de l'encyclopédisme moderne*, Paris 2013², pp. 15-71.

⁵ P. RAMUS, *Dialecticae institutiones... ad illustrissimam Lutetiae Parisiorum Academiam*, Parisiis, excudebat Iacobus Bogardus, 1543, p. 27 (l'edizione consiste nella ristampa, con aggiunte e ampliamenti, delle *Dialecticae partitiones*, uscite poco prima dallo stesso editore). Insieme alle *Aristotelicae animadversiones*, anch'esse pubblicate da Iacobus Bogardus, a Parigi, nel settembre 1543, contengono la prima, netta, formulazione della dottrina logica ramiana. Su queste edizioni, cfr. W. ONG, *Ramus and Talon Inventory. A Short-Title Inventory of the Published Works of Peter Ramus (1515-1572) and Omer Talon (ca. 1510-1562) in their Original and in their variously Altered Forms...*, Cambridge (MA) 1958, pp. 47-48.

⁶ La dialettica, punto cruciale della filosofia e della riforma di Ramo, consiste nell'unica logica applicabile a tutto il sapere, senza considerazione per la classificazione delle diverse discipline, né per la loro collocazione rispetto alla filosofia, né per la natura degli oggetti indagati da ciascuna. Da questa unità della logica, condivisa da ogni disciplina nel proprio funzionamento, deriva il superamento della distinzione, assunta da Aristotele negli *Analitici secondi* e nell'*Etica nicomachea*, e quindi trasmessa al Medioevo (ARIST. *APo.*, I, 4, 71a1; 21-24; *EN*, VI, 3-4, 1139b-1140a; *Top.*, I, 1, 100b, 21) tra *scientia* (ἐπιστήμη), vale a dire una dottrina (διδασκαλία, *doctrina*) o un apprendimento (μάθησις, *disciplina*) che procede per deduzione da premesse necessarie e, in ragione del proprio oggetto necessario, dimostra necessariamente, e *ars* (τέχνη), ovvero una attività o un tirocinio pratico che interessa oggetti che possono essere diversi da come sono, i quali avendo non in sé, ma in altro (e cioè in chi li fa) il loro principio, non consentono dimostrazioni necessarie e si avvalgono di un procedimento razionale (dialettico) non dimostrativo. A questa divisione tra oggetti necessari, suscettibili di scienza, e oggetti contingenti, dei quali si occupano le arti, seguiva in Aristotele e nella maggior parte dei logici medievali, quella che distingue, tra le operazioni proprie delle facoltà dell'anima, quelle più rette da quelle meno rette sovraordinando l'intelletto teoretico, che è sempre retto, a quello pratico, mosso dall'appetito o dalla fantasia (ARIST. *Metaph.*, 1025b, 1 – 1026a, 33; *Top.*, I, 1, 145a, 15-18; *de An.*, III, 10, 433a, 9-30). Ne risultava quindi sia una distinzione tra oggetti del sapere – alcuni soltanto materia di scienza e pertanto atti a essere insegnati (μάθησις, *disciplina*) – sia una gerarchia interna alla *scientia*, la quale privilegiava le discipline che affrontano l'oggetto in maniera puramente contemplativa. Ramo non si limita, come per lo più era avvenuto e avveniva tra gli umanisti, a neutralizzare la gerarchia dei saperi disegnata in ragione delle attività dell'anima, dichiarando che esiste in qualunque forma di sapere una parte teorica e una

plinari dovuto al fatto di essere – questi e quello – manifestazione dell'incedere del ragionamento;⁷ un assetto regolato dalle tre leggi imperatorie della dialettica, che prescrivono la validità universale dei principi di ogni *ars* (*lex veritatis*), l'omogeneità degli enunciati (*lex iustitiae*) e la reversibilità delle inferenze (*lex sapientiae*) entro i diversi corpi disciplinari.⁸

pratica e che dunque non si danno saperi che rientrano nell'ambito della sola *scientia* o della sola *ars* o della sola *prudentia*. Oltre a ciò, rimette in discussione la distinzione in ordine alla necessità delle premesse della dimostrazione. Un medesimo procedimento metodologico che stabilisce la disposizione dei *praecepta* dal più al meno generale («lex unica methodi»), e il rigore della disposizione degli *argumenta* entro i *praecepta* (garantito dall'ottemperanza alle tre *leges veritatis, iustitiae, sapientiae*, che Ramo ricava da ARIST. *APo.*, I, 4,73b), assicurano giudizi veri e universali, a prescindere dalla natura degli oggetti e dalle materie affrontate. Ramo conserva l'equivalenza aristotelica, e, in verità, già platonica, di scienza (*ἐπιστήμη*) e insegnamento o disciplina (*μάθησις*), ma anziché considerare insegnabile solo e tutto ciò che è scientifico, cioè consistente in premesse necessarie, considera scientifico tutto ciò che è disciplinabile. L'essere *disciplina* e *dottrina* non ha dunque a che vedere con la natura degli oggetti e con lo statuto delle premesse, ma con un *habitus* mentale. Per *habitus* Ramo intende un comportamento acquisito che garantisce sulla via maestra, inevitabilmente la più facile e la più breve, il naturale incedere della ragione da ciò che è primo e più generale a ciò che segue e decresce in generalità. Ciò che è «per natura» – l'*impetus* della ragione *ad disserendum* – va trasformato in una progressione ordinata «ad unum certum finem» (RAMUS, *Dialecticae institutiones*, cit., p. 27). Per quanto attiene ai caratteri di novità introdotti dalla logica e dal metodo di Pierre de La Ramée, rimando a W. ONG, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (MA)-London 1958, 1983²; C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. «Invenzione» e «metodo» nella cultura del XV e del XVI secolo*, Milano 1968, pp. 333-601; N. BRUYÈRE, *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée. Renaissance et âge classique*, Paris 1984; G. OLDRIANI, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Firenze 1997, nonché ai contributi raccolti in *The Influence of Petrus Ramus. Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Science*, ed. by M. FEINGOLD, J.S. FREEDMAN, W. ROTHER, Basel 2001; *Autour de Ramus. Le combat*, Études réunies et présentées par K. MEERHOFF et J.-C. MOISAN, Paris 2005.

⁷ P. DE LA RAMÉE, *Dialectique*, à Paris, chez André Wechel, 1555, p. vii, p. 119. «Rechercher en soy mesme» principi e regole, e «disposer» la materia del conoscere secondo quei principi e quelle regole e senza eccezioni o limitazioni: era quella la «vie universelle» che anche Ramo indicava come unica guida per chi avesse voluto navigare entro i confini del mondo del sapere.

⁸ P. RAMUS, *Dialecticae libri duo Audomari Talaei praelectionibus illustrati*, Parisiis, Wechelium, 1566, pp. 229-230. Questa la formulazione più sintetica delle leggi della *dispositio praeceptorum singulorum*, nella *Praefatio* a P. RAMUS, *Scholarum physicarum libri octo, in totidem acroamaticos libros Aristotelis*, Francofurti, apud haeredes Andreae Wecheli, 1583, stampata in *Collectanae praefationes, epistolae, orationes*, Parisiis, apud Dionysium Vallensem, 1577 (la raccolta fu ristampata a Marburgo nel 1599), pp. 69-70: «Prima lex est veritatis, ne nullum sit in arte documentum, nisi omnino necessarioque verum. Itaque non modo falsa, sed fortuita tollentur. Secunda lege cavetur amplius, ut artis decretum sit non tantum omnino, necessarioque verum, sed homogeneous, et tanquam corporis ejusdem membrum, nec in Arithmetica sit quicquam geometricum, nec in geometriam arithmeticum, secus geometricum, in arithmetica fuerit ἀνάριθμον, arithmeticum in geometria ἀγεωμέτηρον. [...] Hinc falsi erroris refutationes etiam verae, tamen ex arte tollentur, quia in scientiam tantum dedoceant, scientiam ipsam non doceant. Haec iustitiae lex est, ad regendos artium fines, et suum cuique tribuendum, justissima. Tertia demum lege sancitum est, ut artis praecepta non sint duntaxat omnino necessarioque vera, nec homogenea tantum, sed propria et partibus reciproca; neque generale speciei, aut speciale generi tribuatur, sed generale generaliter, speciale specialiter exponatur. [...] Haec

Nessuno di questi punti ha, nei tomi dell'*Encyclopédie*, una trattazione specifica esplicitamente riconducibile al professore di filosofia ed eloquenza al Collège Royal, nato nel 1515 a Vermandois, in Piccardia, e morto a Parigi nel 1572 durante la strage degli Ugonotti. Non c'è una voce dedicata né a Ramo né alla sua dottrina e il lemma *Ramiste*, nel XIII tomo, definisce soltanto una regola di pronuncia delle consonanti mute, che risale alla discussione sull'ortografia fonetica di metà Cinquecento.⁹

Il nome di Pietro Ramo compare a più riprese accanto ai protagonisti della grammatica francese, Jacques Dubois, Louis Meigret e Jacques Pelletier du Mans, in articoli e voci collegate alla grammatica e all'ortografia: così alla voce *Muet*, siglata dal cavaliere Louis de Jaucourt,¹⁰ o alle voci *Orthographe*, *Mode*, *Syllabe*, firmate da Nicolas Beauzée, linguista dell'Académie française.¹¹ Diversamente, l'articolo *Jurisconsulte*, affidato al giurista Antoine-Gaspard Boucher d'Argis, colloca impropriamente Ramo tra i giuristi tedeschi.¹² Appena più significativa l'occorrenza 'Ramus' nell'articolo *Montreuil*, dedicato, nelle poche righe nelle quali consiste, a ricordare il filologo Denis Lambin, del quale il compilatore, verosimilmente Diderot,

tertia lex est sapientiae. De forma lex unica est, ut absolute notius et clarius antecedit, quae tametsi verbis paucissimis est contenta, usu tamen et fructu est omnium maxima.

⁹ *Encyclopédie*, cit., art. *Ramiste* [L. DE JAUCOURT], t. XIII, col. 785a: «On nomme *consonnes ramistes* l'i et l'v, lorsqu'ils sont consonnes. [...] Pierre Ramus ou de la Ramée, imagine cette distinction fort utile dans notre orthographe, d'où ces deux lettres ont retenu le nom de *consonnes ramistes*. Il mit en usage cette invention dans sa grammaire latine, imprimée en 1557».

¹⁰ *Ivi*, art. *Muet* [L. DE JAUCOURT], t. X, col. 850a: «Les écrivains modernes, plus entreprenans que leurs devanciers [nous avons eu pourtant des devanciers assez entreprenans; Sylvius ou Jacques Dubois dès 1531; Louis Meigret et Jacques Pelletier quelques vingt ans après; Ramus ou Pierre de la Ramée vers le même tems; Rambaud en 1578; Louis de Lesclache en 1668, et l'Artigaut très-peu de tems après, ont été les précurseurs des réformateurs les plus hardis de nos jours [...]».

¹¹ *Ivi*, art. *Orthographe* [N. BEAUZÉE], t. XI, col. 668b: «on donne également le nom d'*orthographe* à tous les systèmes d'écriture que différens auteurs ont publiés; et l'on dit l'*orthographe* de Dubois, de Meigret, de Pelletier, de Ramus, de Rambaud, de Lesclache, de Lartigaut, de l'abbé de Saint-Pierre, de M. du Marsais, de M. Duclos, de M. de Voltaire, etc. pour désigner les systèmes particuliers que ces écrivains ont publiés ou suivis»; art. *Mode* [N. BEAUZÉE], t. X, col. 595b: «Si les considérations qui avoient déterminé Sanctius, Ramus, Scioppius et M. Lancelot à ne reconnoître aucun *mode* dans les verbes, sont fausses, ou inconséquentes, ou illusoire [...] c'est donc une nécessité d'adopter, avec tous les autres Grammairiens, la distinction des *modes*, décidée d'ailleurs par l'usage universel de toutes les langues qui conjuguent leurs verbes»; art. *Syllabe* [N. BEAUZÉE], t. XV, col. 715a: «[...] et Ramus prétend que de faire autrement, c'est commettre un barbarisme».

¹² *Ivi*, art. *Jurisconsulte* [BOUCHER D'ARGIS], t. IX, col. 71b: «Les jurisconsultes les plus célèbres que l'Allemagne a produits, sont Irnerius, Haloander, Ulric Zarius, Fichard Ferrier, Sichard, Mudée, Oldendorp, Damhoudend, Raevard, Hopper, Zuichem, Ramus, Cisner, Gifanius, Volfanghus, Freymonius, Dasius, Vander-Anus, Deima Wesembeck, Leunclavius, Vander-Bier, Brederode, Borcholten, Lectius, Rittershusius, Treutler, Grotius, Godefroy, Matthaëus, Conringius, Pufendorf, Cocceius, Leibnitz, et Gerard Noodt, Van-Espen, etc.».

ricorda l'amicizia con Ramo e la pena che patì per l'uccisione del *Regius Professor* durante il massacro di San Bartolomeo.¹³

Il profilo peculiarmente filosofico del riformatore della logica comincia a definirsi meglio nei due articoli *Aristotélisme* e *Syncretistes*, entrambi tratti dalla *Historia critica philosophiae* di Johann Jacob Brucker. Alla voce *Aristotélisme* Ramo è associato a Gianfrancesco Pico, Patrizi e Naudé, e compreso tra quegli umanisti che misero in dubbio la completa autenticità del *Corpus Aristotelicum*, avversati, di conseguenza, da un'ortodossia peripatetica ancora dominante delle università cattoliche e protestanti.¹⁴ Alla voce *Syncretistes*, rimaneggiata da Diderot, il *Regius Professor* è riconosciuto, insieme a Melantone, come capostipite della setta dei «filosofi misti» (i cosiddetti filippo-ramisti), tra i quali è annoverato insieme a Libavius, Alsted, Keckermann.¹⁵

La menzione più significativa, nelle voci dell'*Encyclopédie*, è quella contenuta nell'articolo *Vermandois*, siglato da Louis de Jaucourt, nel XVII tomo. Qui il ramismo e il nome di Pietro Ramo sono associati a Cartesio e all'invenzione di quel «metodo immortale» che ha sollevato le scienze dal pregiudizio e ha inaugurato una nuova stagione del sapere. De Jaucourt dichiarava di conoscere pochi scritti del logico cinquecentesco (il *De militia Caesaris* e il *De moribus veterum Gallorum*, pubblicati dall'allievo Freigius nel 1574 e irrilevanti rispetto alle istanze riformatrici del ramismo) e cionondimeno invitava a considerare l'opera del logico piccardo «comme le crépuscule du jour que Descartes fit luire ensuite pour les sciences».¹⁶

¹³ *Ivi*, art. *Montreuil* [DIDEROT], t. X, col. 696b: «Lambin (*Denis*), un des plus savans humanistes du xvj. siecle, étoit natif de *Montreuil* en Picardie. [...] Il demeura long-tems à Rome avec le cardinal de Tournon, fut fait à son retour professeur royal en langue grecque à Paris, et s'acquit une réputation célèbre par ses commentaires sur Plaute, sur Lucrece, sur Cicéron, et sur tout sur Horace. Il étoit si intimément lié d'amitié à Ramus, égorgé au massacre de saint Barthelemi, qu'il en mourut de chagrin quelques semaines après, à l'âge de 56 ans [N. Beauzée]». Lambin morì nel settembre del 1572, si dice per il dolore che gli aveva provocato il massacro degli ugonotti del 24 agosto.

¹⁴ *Ivi*, art. *Aristotélisme*, t. I, col. 672b: «Il est bon d'ailleurs de remarquer que Cicéron a été le seul que nous connoissions avoir attribué ces sentimens à Aristote: quant à moi, je suis très-persuadé que tous les ouvrages que nous avons d'Aristote, sont constamment de lui; et quoique quelques-uns ayent été regardés comme supposés, ou du moins comme suspects, par Jean-François Pic, par Pierre Ramus, par Patricius et par Naudé, je n'en suis pas moins convaincu que ces livres sont véritablement d'Aristote».

¹⁵ *Ivi*, art. *Syncretiste*, t. XV, col. 749b: «Ce *syncretisme* divisoit les esprits, et exposoit la philosophie au mépris des gens du monde; lorsqu'il sortit de l'école de Ramus et de Mélancton, une espèce de secte qu'on pouvoit appeller les philosophes mixtes: de ce nombre furent Paulus Friscus, André Libavius, Heizo Bucherus, Conrad Dutericus, Alstedius, et d'autres entre lesquels il ne faut pas oublier Keckermann».

¹⁶ *Ivi*, art. *Vermandois* [L. DE JAUCOURT], t. XVII, col. 73a: «*Pierre de la Ramée*, connu sous le

Si tratta di un articolo certamente più interessante di quanto non lasci intendere la sua classificazione entro i domini della geografia moderna. Le poche informazioni sul piccolo centro della Piccardia sono esaurite nelle prime righe, mentre la parte più rilevante e cospicua è dedicata al profilo dell'illustre cittadino di Vermandois. Vi si ritrova il precursore del metodo cartesiano, vittima non tanto della professione di fede riformata, quanto della battaglia che condusse contro l'autorità aristotelica. La critica metodica, rivolta non ad alcuni aspetti della tradizione peripatetica, ma ai fondamenti stessi della filosofia di Aristotele, costituì, stando al cavaliere de Jaucourt, «la source de ses malheurs»: prima, della disgrazia accademica, provocata dalla disputa con Jacques Charpentier, e poi dell'uccisione durante il massacro di San Bartolomeo con il pretesto dell'adesione alla Riforma. A fronte di una conoscenza dell'opera ramiana che, stando agli scritti citati nell'articolo, sembrerebbe del tutto superficiale e marginale, l'ugonotto de Jaucourt mostra di cogliere in pieno gli aspetti essenziali della riforma del *Lecteur Royal* e delle ripercussioni scientifiche e confessionali che ebbe nella Francia di fine Cinquecento: un metodo unico rimesso alla sola autorità della ragione e antesignano del lume cartesiano, la resa dei conti, senza mediazioni, con la tradizione peripatetica e con la tarda scolastica; dunque, l'uscita delle scienze dal loro plurisecolare crepuscolo dovuto al dogma e al pregiudizio e una filosofia, quella di Ramo, per nulla di retroguardia.¹⁷

Queste valutazioni di de Jaucourt richiamano il profilo di Pierre de La Ramée tracciato qualche decennio prima da Pierre Bayle nel *Dictionnaire historique et critique*.

nom de *Ramus*, professeur au college royal à Paris, étoit né en 1515 dans un village du *Vermandois*. Il vint tout jeune chercher les moyens de gagner sa vie à Paris, et faute d'autres resources, il se mit valet au college de Navarre; mais il fit de grands progrès dans les études, et fut reçu maître-ès-arts, en soutenant le contraire de la doctrine d'Aristote sur différentes propositions. Il s'en tira très-bien, et l'envie lui prit d'examiner à fond toute la philosophie de ce prince de l'école: ce fut la source de ses malheurs; il s'attira beaucoup d'ennemis par ses ouvrages contre Aristote. Les affaires qu'on lui suscita dans la suite, sous prétexte qu'il suivoit les opinions des Protestans, l'obligerent de se cacher tantôt dans un endroit, tantôt dans un autre. Enfin il fut assassiné en 1572 pendant le massacre de la S. Barthelemy, par des meurtriers que son ennemi Jacques Charpentier, docteur en médecine et professeur royal, envoya pour le tuer; son corps indignement traité par les écoliers de ce professeur, fut jetté dans la Seine. Il a fondé de son propre bien la chaire de mathématique qui porte son nom au college royal. Il nous reste de lui un traité de *militia Caesaris*, un livre de *moribus veterum Gallorum*, & quelques autres ouvrages, qui sont à la vérité très-impairfaits, mais qu'on doit regarder comme le crépuscule du jour que Descartes fit luire ensuite pour les sciences. Le plus illustre des disciples de Ramus fut le cardinal d'Ossat, lequel a même écrit étant jeune, un ouvrage pour la défense de son maître; et cet ouvrage honorable au disciple fut imprimé à Paris chez Wechel en 1564 in -8».

¹⁷ Il testo di de Jaucourt è trascritto alla nota precedente.

Sette pagine dense, che documentano una conoscenza approfondita della vicenda scientifica e personale occorsa al *Lecteur Royal*, a partire dalle dispute accademiche che lo avevano opposto all'aristotelico portoghese António de Gouveia e avevano determinato, nel 1544, la condanna delle *Dialecticae institutiones* e delle *Aristotelicae animadversiones*.¹⁸ È soprattutto nel denso apparato delle *remarques* che Bayle ricostruisce la vicenda intellettuale di Ramo insistendo, per un verso, sulla relazione tra metodo e matematica euclidea, che l'autore della *Dialectique* avrebbe difeso al Collège Royal, per l'altro, sulla critica «razionale» al principio di autorità – rappresentato dall'*opus Aristotelicum* – alla quale Bayle attribuisce la causa primaria non solo della disgrazia e della morte di Ramo, ma anche di una repentina eclissi del ramismo in Francia. Nonostante la tesi, contenuta nell'articolo, dell'ostacolo alla diffusione di una letteratura ramista in Francia rappresentato dal gran numero di scritti polemici che andarono a colpire la filosofia di Ramo (assai più numerosi e ostili rispetto a quelli circolanti in Inghilterra, in Scozia, in Olanda e nei Paesi tedeschi), le informazioni dettagliate sugli scritti e sulla vicenda di Ramo, che il *Dictionnaire historique et critique* fornisce nelle *remarques* e nelle note attingendo a plurime fonti, anche francesi, dimostrano una buona conoscenza e un ricordo niente affatto spento, della dottrina del *Lecteur Royal*.

Gli ampi stralci da biografie, processi, *arrêtes*, ai quali Bayle fa continuo riferimento, attestano quanto la critica mossa dalla *raison unique et singulière* al principio di autorità preoccupasse, Ramo vivente, non soltanto i logici che lo avversavano a partire dalla rivendicazione alla scienza del principio aristotelico dell'appartenenza necessaria del predicato al soggetto, ma un fronte più ampio di conservatori che temeva le conseguenze, non solo filosofiche ma anche politiche e confessionali, della destituzione del principio di autorità.¹⁹ Destituzione del principio d'autorità – insisteva Bayle – che

¹⁸ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, nouvelle édition, augmentée de notes extraites de Chauffepié, Joly, La Monnoie, Leduchat, L.-J. Leclerc, Prosper Marchand..., 16 tt., Paris, Desoer, 1820-24, XII, p. 444: «Employant le jour à servir ses maîtres, et la plupart de la nuit à étudier (d), il fit des progrès si considérables, qu'à sa réception au degré de maître-ès-arts, il s'engagea à soutenir le contrepied d'Aristote sur tout ce qu'on lui voudrait objecter (e) (C): mais il faut noter qu'avant cela il avait fait dans les écoles un cours de philosophie qui avait duré trois ans et demi (f). Il se tira heureusement des objections qui lui furent faites un jour entier. Ce succès lui donna l'envie d'examiner plus à fond la doctrine d'Aristote, et de la combattre vigoureusement; mais il ne s'attache guère qu'à perfectionner la logique. C'est à cela qu'il rapportait toutes ses lectures, et le leçons même d'éloquence qu'il faisait à la jeunesse (g). Les deux premiers livres qu'il publia, l'un intitulé *Institutiones Dialecticae*, l'autre *Aristotelicae Animadversiones* excitèrent de grands troubles à l'Université de Paris (D)».

¹⁹ Ivi, p. 454: «Cela nous montre qu'il s'était rendu odieux à plusieurs personnes en Allemagne aussi-bien qu'en France, pour avoir osé écrire contre Aristote. Il est vrai qu'il l'avait fit

derivava, negli scritti filosofici di Ramo, dall'aver attribuito alla sola ragione (assunta come uguale in tutti gli uomini e identica in ogni tipo di ragionamento), la funzione di giudicare e di discriminare il vero dal falso.

L'autorità esclusiva della ragione sorretta da regole (le «tre leggi imperiali») che governa l'impero delle conoscenze così come un solo sovrano regna con le stesse leggi sulle numerose province di un unico Stato, si caricava, per Bayle, di significati non soltanto filosofici in una fase di crisi politica e religiosa quale quella della Francia negli anni centrali del Cinquecento.

Non sbagliava Bayle nel considerare che la fortuna del ramismo nei Paesi protestanti non fosse stata agevolata dalla minore resistenza confessionale; Ramo aveva infatti trovato ostilità di non poco conto – che l'autore del *Dictionnaire* non tace – anche nell'Europa riformata e proprio per la fama di «nemico di Aristotele». ²⁰ Un nome per tutti, quello del calvinista Théodore de Bèze. ²¹ Bayle distingueva con una competenza che mancherà a Brucker e, di conseguenza, all'articolo *Syncretistes* dell'*Encyclopédie*, tra la riforma di Ramo, con tutto il potenziale eversivo che aveva a metà Cinquecento, e la linea sistematica, semiramista o filippo-ramista rappresentata, tra gli altri, da Goclenius, Timpler, Keckermann, Matthias Martinius, Alsted, Fromme. La seconda, diffusa nelle università protestanti e interessata a conciliare un ramismo ridotto al solo aspetto della formalizzazione, con l'*ars* di Raimondo Lullo, con il pensiero di Melantone, ma soprattutto con quello di Aristotele. Aveva visto giusto Bayle quando aveva notato come lo scarso seguito che la dottrina di Ramo ebbe in Francia – ove il ramismo si era affermato con un preciso intento riformatore, ben diverso da quello 'conciliativo' che aveva promosso la penetrazione della *methodus* nelle università dell'Olanda e dei Paesi tedeschi – fosse dipeso dalla forte reazione dell'autorità accademica e religiosa, che nell'antiaristotelismo degli scritti logici e filosofici intendeva colpire l'implicita minaccia al principio di autorità. Un fronte compatto, che metteva insieme, ancora prima del massacro di Vassy e del passaggio di Ramo alla Riforma, umanisti tutt'altro che rozzi ma difensori strenui di una concezione speculativa della *scientia*, i rappresentanti della Lega cattolica guidati dai Guisa, un già potente 'partito' dei gesuiti.

d'un air un peu trop altier, et qu'il avait témoigné trop d'affectation de dépouiller ce philosophe de toute sa gloire: il lui ôtait autant qu'il pouvait les ouvrages qu'on lui attribue, et quand il le reconnoissait pour l'auteur de quelques-uns, il en condamnoit la doctrine, et passait jusqu'à l'invective contre la personne, par la description odieuse des vices et des actions d'Aristotele».

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* Tra i propri avversari Ramo ebbe il calvinista e rigido aristotelico Théodore de Bèze, il quale impostò la propria battaglia antiramista da posizioni non molto diverse da quelle di Jacques Charpentier e dei gesuiti francesi.

L'accento alla mala sorte di Ramo anche tra i riformati, che Bayle contrappone alla fortunata fioritura di una corrente interessata unicamente a una declinazione formale e gnostologica del ramismo, riprende, nella sostanza, l'ambivalenza dell'analisi che della logica di Ramo aveva sviluppato Francesco Bacone nel *De augmentis*, nel *Valerius Terminus* e nel *Novum Organum*. Una riforma logica essenziale, quella del *Lecteur Royal*, alla quale Bacone aveva dichiaratamente ispirato la propria analitica,²² e dalla quale mutuava espressamente due delle tre leggi del metodo della scienza: la *lex veritatis*, che per Bacone sarà la *regola della certezza* (*certainty*) e la *lex sapientiae*, che il Lord Cancelliere chiamerà *regola della libertà* (*liberty*).²³ Altra cosa, la dottrina «dei fatti» e «del metodo» apprezzata nel *Valerius Terminus* e nell'*Advancement of Learning*, rispetto alla «nuvola dottrinarica»²⁴ rappresentata da quei sistematici, i quali, a partire dalla «*lex iustitiae*», «costringono le cose alle leggi del loro metodo [...] lasciandosi sfuggire i grani della scienza e trovandosi a stringere tra le mani solo gusci vuoti».²⁵

²² Si confrontino in particolare «the art of inquiry or invention» e «the art of examination or judgement» del *The Advancement of Learning* (in *The Works of FRANCIS BACON*, ed. by R.L. ELLIS, J. SPEDDING, D.D. HEATH, 7 voll., London 1887-92, III, pp. 383-384, con la divisione e la definizione di *dialectica sive logica* in P. RAMUS, *Animadversiones Aristotelicarum libri XX*, Parisiis, apud A. Wechelium, 1560, II, p. 1.

²³ Non è solo la *pars destruens* del ramismo a interessare Bacone: se la riforma del metodo della scienza è quella parte della logica che non può patteggiare con la tradizione, essa poggia – si legge nel *Valerius Terminus* – nientemeno che sulla prima e sulla terza delle leggi ramiste della *dispositio*: sulla «regola della certezza» (la ramiana «*lex veritatis*»), che offre tanto la tutela dall'errore, quanto la garanzia della produzione di effetti e di risultati scientifici, e sulla «regola della libertà» (in Ramo, «*lex sapientiae*») che assicura la convertibilità o la reciprocità di *natura ed effetto* e, cosa fondamentale, la produzione di nuovi effetti (cfr. BACON, *The Works*, cit., III, p. 242). Sia nel *Valerius Terminus*, sia nell'*Advancement of Learning*, sia nel *De augmentis* e ancora nel secondo libro del *Novum Organum*, Bacone passa sotto silenzio la ramiana «*lex iustitiae*». Tralascia cioè di accogliere la regola che prescrive l'omogeneità degli assiomi e definisce i confini delle discipline, e cioè quella tra le tre leggi della *dispositio* dialettica, che sarà invece fortemente accentuata dai costruttori degli «inutili sommari» biasimati nel *Temporis partus masculus*, o da quei ramisti, giudicati senza indulgenza nel *De augmentis*, disposti a sacrificare i «grani della scienza» alla regolarità dei loro schemi. Sull'applicazione baconiana delle leggi di Ramo come pure sull'interpretazione e sull'uso peculiare che ne fa il filosofo inglese entro la propria logica, si vedano in particolare P. ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza* [1957], Torino 1974, pp. 310-328 e C. WALTON, *Ramus and Bacon Method*, «Journal of the History of Philosophy», X, 1971, pp. 289-302. Lisa Jardine ha messo inoltre in evidenza come l'uso atipico del termine «assioma» in Bacone coincida con quello ramiano, cfr. L. JARDINE, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge 1974, p. 8. Propenso invece a insistere su una valutazione completamente negativa di Ramo da parte di Bacone, M. FEINGOLD, *English Ramism: a Reinterpretation*, in *The Influence of Petrus Ramus*, cit., p. 173.

²⁴ Così Bacone nel *Temporis partum masculum*, in BACON, *The Works*, cit., III, p. 530.

²⁵ È questa la considerazione più sprezzante nei riguardi del ramismo, affidata al *De dignitate et augmentis scientiarum* (ivi, I, p. 663), poi eliminata nell'*Advancement of Learning*. Allo scadere del XVI secolo, Bacone non mostra alcuna simpatia per un metodo dicotomico atto

La tolleranza scientifica, che in Ramo e in una parte dei suoi scolari diretti era stata espressione di una più generale tolleranza ideologica e culturale, tale da consentire l'assimilazione al ramismo di indirizzi, osservazioni e «contenuti» scientifici innovativi, era diventata per Bayle non meno che per Bacone indifferenza e totale distacco rispetto a qualunque contenuto particolare nelle pagine dei sistematici del Seicento.²⁶

In questa immagine, che si intravede nell'ampio spazio che il *Dictionnaire historique et critique* dedica a Ramo e alla sua *historia calamitatum*, o nell'articolo *Vermandois* dell'*Encyclopédie*, non è difficile scorgere, insieme alla simpatia degli ugonotti Bayle e de Jaucourt per il correligionario ucciso durante il massacro di San Bartolomeo, l'incombenza di vicende politiche e religiose più vicine: la libertà di culto negata, il principio d'autorità rivendicato, la pressione dei gesuiti sulla monarchia, la revoca dell'Editto di Saint-Germain, nel 1562, che anticipa la condizione della Francia all'indomani della revoca dell'Editto di Nantes, nel 1685.

Ma il nesso, non solo occasionale, tra la riforma della logica promossa dal *Novum Organum* e celebrata nel *Discours préliminaire* di d'Alembert, e quel «nuovo metodo» abbozzato da Ramo e dai suoi scolari diretti nel secondo Cinquecento, riaffiora non nelle voci dell'*Encyclopédie*, ma dalle pagine di uno dei suoi collaboratori della prima ora, Jean-Baptiste-Michel Papillon, autore degli articoli relativi all'incisione su legno, nonché di un *Mémoire historique et pratique* dal quale Diderot e Daubenton ricavano informazioni per le voci di storia naturale.²⁷ Secondo il bibliografo

a contorcere la realtà piuttosto che a farla conoscere. A ben vedere, però, tanto la critica a Ramo quanto l'influenza del duplice metodo di Everard Digby, della quale risente lo scritto del 1602, andavano a interessare in maniera specifica le modalità della comunicazione del sapere. Il ramismo aveva avuto un ingresso relativamente precoce nelle università scozzesi, irlandesi e inglesi, accompagnato, come nell'Europa continentale, da una decisa reazione antiramista che interessò le comunità scientifiche di Oxford, Cambridge e Londra. Bacone ne è a conoscenza e rapidamente realizza come il contrasto tra ramisti e antiramisti vada a insistere non sulla sola logica, ma sull'universale e atemporale *veritas* di Aristotele. Sulla penetrazione del ramismo nelle università prima scozzesi e poi inglesi, e, in particolare, in ambienti culturali prossimi a Bacone, si vedano ROSSI, *Francesco Bacone*, cit., pp. 221-249, 72-73, 232, 281-282; VASOLI, *La dialettica e la retorica*, cit., pp. 591-601; e il più recente FEINGOLD, *English Ramism: a Reinterpretation*, cit., pp. 127-176; E. BORAN, *Ramism in Trinity College, Dublin in the Early Seventeenth Century*, in *The Influence of Petrus Ramus*, cit., pp. 177-199.

²⁶ Dire che Bacone accolga e riconosca il debito verso le due leggi ramiane non significa che ne dia una pedissequa applicazione. Il particolare impiego che ne fa nell'ambito della *interpretatio naturae* determina il passaggio da una logica *usagère* quale quella ramiana, a una logica dell'esperienza, e cioè da un'esperienza intesa come terreno di convalida delle nozioni generali a un procedimento induttivo che ha nelle «tabulae» un passaggio essenziale; e ancora, da una topica della mente, entro la quale Ramo sceglie e ordina 'oggetti mentali', a una topica della natura connessa all'invenzione di luoghi naturali e all'ordinamento della realtà esterna.

²⁷ Il nome di Papillon è incluso nella «liste» dei «Savans à qui le Public doit cet Ouvrage

Papillon, la moderna idea di enciclopedia che sostiene l'impianto del *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, l'idea di una concatenazione delle arti e delle scienze e l'immagine dell'albero dal cui tronco tutte si diramano, non sarebbero da attribuire al Lord Cancelliere, ma a un enciclopedista francese del secondo Cinquecento istruito alla dottrina di Ramo. Durante la permanenza in Francia, Bacone – stando alla ricostruzione di Papillon – avrebbe avuto tra le mani la seconda edizione dell'enciclopedia ramista firmata da un oscuro Christophle de Savigny, uscita nel 1617, e dall'*arbre encyclopédique* che la apriva Bacone avrebbe tratto spunto per disegnare la mappa del sapere cui attendeva e per riconoscere nell'albero la figura più consona a restituire l'idea – già ramista – di un sapere che cresce e si svolge in direzioni diverse senza smarrire la propria forma unitaria.²⁸

L'ipotesi del debito di Bacone nei confronti del ramista cinquecentesco, nota anche a Diderot che ne risulta informato quantomeno da una lettera di François-Louis Jamet,²⁹ risulta piuttosto risibile, priva com'è di un riscontro documentale; è però significativa di come l'influenza di Pierre de la Ramée sulla riforma baconiana della logica non fosse affatto ignorata dai *philosophes*. D'altro canto, era precisamente l'immagine del *lecteur royal*, nemico del dogma aristotelico e dell'impianto scientifico e ideologico che ne era derivato, ad arrivare alle soglie del Settecento francese: il maestro di una logica *utens*, e perciò in linea con il *Novum Organum* baconiano; l'inventore di un metodo, antesignano di quello cartesiano, che riconosce nella ragione il solo principio d'autorità nell'ambito del sapere e si manifesta

autant qu'à nous» con la quale si chiude il *Prospectus* del 1751 (*Encyclopédie, Discours préliminaire [Prospectus]*, I, p. xiv).

²⁸ «J'ai découvert que c'est à lui [al ramista Christophle de Savigny] qu'on doit avoir obligation des premières idées d'une liaison, chaîne ou Arbre Encyclopédique de toutes les Sciences et Arts libéraux, attribué jusqu'à présent avoir été imaginé et inventé par le célèbre Chancelier Bacon» (J.-B.-M. DE PAPIILLON, *Traité historique et pratique de la gravure en bois*, 3 voll., Paris, Pierre-Guillaume Simon, 1766, I, p. 279). Savigny era stato l'autore dei *Tableaux accomplis de tous les arts liberaux*, Paris, Par Iean et François Gourmont, 1587, vera e propria enciclopedia di inequivocabile impostazione ramista, ristampata a Parigi, da Jean Libert, nel 1619. L'albero, al quale Papillon fa riferimento, è quello della prima *planche* del volume, intitolata *Encyclopedie, ou la suite et liaison de tous les arts et sciences*, che illustra schematicamente una sorta di discorso preliminare dal titolo *Partition generale de tous les arts liberaux*. Sull'enciclopedia ramista di Savigny, rimando ad A. ANGELINI, *Metodo ed enciclopedia nel Cinquecento francese*, 2 voll., Firenze 2008, I, *Il pensiero di Pietro Ramo all'origine dell'enciclopedismo moderno*; l'edizione critica dell'enciclopedia è ora pubblicata *ivi*, II, *L'enciclopedia di Savigny*.

²⁹ In una lettera del 2 maggio 1773, indirizzata da François-Louis Jamet a Diderot, è riportato l'«anedocte», riferito da Papillon, del presunto plagio da parte di Bacone dell'albero enciclopedico di Savigny; la lettera di Jamet è trascritta e pubblicata in F. MOUREAU – C. LEBÉDEL, *Note de Jamet à Diderot, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie»*, IV, 1988, 1, pp. 148-152.

nientemeno che «comme le crépuscule du jour que Descartes fit luire ensuite pour les sciences».³⁰

Tenuto conto di questi indizi di una presenza discreta ma centrale del logico del Collège Royal, è difficile dire se l'assenza di una voce filosofica dedicata a Ramo nell'*Encyclopédie* fosse dovuta alla cautela più che alla dimenticanza o alla scarsa considerazione. Più facile attribuire a una forma di autocensura prudenziale la consegna a due scritti poco significativi sotto il profilo dottrinale come il *De militia Caesaris* e il *De moribus veterum Gallorum* e a una voce del tutto marginale come quella dedicata al villaggio di Vermandois, la figura di colui che viene giudicato nientemeno che il suggeritore di Bacone e l'alfiere della luce portata di lì a poco dall'astro cartesiano. Di certo c'è che l'opera di Ramo, vietata già nella *Appendix* di Clemente VIII dell'Indice tridentino, pubblicata nel 1596, risultava ancora vietata nell'*Index librorum prohibitorum* di Benedetto XIV del 1758; condizione che non colpiva altrettanto radicalmente né gli scritti baconiani, né quelli cartesiani.³¹

È però interessante notare come in due autori, a diverso titolo coinvolti nell'impresa enciclopedica settecentesca, Papillon e de Jaucourt, Ramo e il ramismo francese siano associati rispettivamente a Bacone, nella sua qualità di riformatore del sapere e di instauratore di una nuova concezione enciclopedica, e a Descartes quale luce meridiana di un nuovo giorno della scienza, e cioè come aspetti centrali della riforma del sapere ramista vengano a coincidere e a sovrapporsi a quelle che, nel *Discours préliminaire* dell'*Encyclopédie*, risultano essere le prerogative essenziali degli elogi di Cartesio e di Bacone. Ed è altresì interessante vedere come in questi due casi, e così anche in quello di Bayle, la dottrina di Ramo sia direttamente posta in relazione al motivo dell'organizzazione e della crescita del sapere e a quello della lotta «razionale» contro il principio di autorità.

Tenuto conto di tutto questo, non è impossibile individuare qualche traccia che possa collegare, sia pure indirettamente, il retroterra teorico e ideologico dei *philosophes* alla dottrina e alla riforma ramista.

³⁰ *Encyclopédie*, cit., art. *Vermandois*, t. XVII, col. 73a. Non è possibile affrontare qui la questione del rapporto Ramo-Descartes riguardo il metodo unico. Tra i sostenitori dell'originalità di Descartes e della sua estraneità all'influenza ramista in materia di metodo e di *mathesis*, G. CRAPULLI, *Mathesis universalis. Genesi di un'idea nel XVI secolo*, Roma 1969, pp. 7-8, 13, 68-72; la tesi inversa, di un asse Ramo-Cartesio, è stata avanzata da A. ROBINET, *Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes: de la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris 1996, pp. 186 sgg., assai poco condivisibile, almeno per come è affrontata nel volume.

³¹ L'opera di Cartesio è vietata con decreto del 1663 «donec corrigantur»; Ramo è invece segnalato nell'Indice Clementino come autore vietato e tale resta anche nell'edizione benedettina.

«Qu'est-ce qu'une science, sinon un système de règles ou de faits relatifs à un certain objet?», si chiedeva Diderot nel *Prospectus*:³² una domanda retorica, che valeva ad attribuire lo statuto di scienza e l'unità del *corpus* della disciplina non all'oggetto studiato e nemmeno, direttamente, alle modalità dell'indagine, ma alle regole che danno disposizione e coerenza a un insieme di elementi o di dati raccolti. Una nozione di scienza e di disciplina, fondamentale nella disposizione dei lemmi e delle voci entro le divisioni enciclopediche, che, se non deriva da Ramo, certamente non smentisce le tre leggi imperatorie della *dispositio* ramista.

«In generale si può definire arte ogni sistema di conoscenze ridicibile a regole certe, invariabili, e indipendenti dal capriccio o dall'opinione»: ³³ un enunciato, questo del *Discours préliminaire*, che aveva perso, alla metà del XVIII secolo, gran parte dell'originalità di analoghi enunciati delle *Scholae* ramiane. Non fosse che quella generica definizione di arte come sistema di conoscenze regolato da leggi inderogabili, si saldava a un analogo enunciato di un articolo, *Elémens des sciences*, capitale nell'architettura enciclopedica, nel quale è la «concatenazione di assiomi omogenei» a determinare l'unità sistematica e il valore scientifico del contenuto di una qualunque porzione del sapere.³⁴ Una concatenazione che, per d'Alembert, veniva garantita dall'«esprit de méthode et de justesse».³⁵

³² *Encyclopédie*, cit., *Prospectus* [DIDEROT], t. I, p. xxxvii; la stessa definizione è offerta alla voce *Art* [DIDEROT].

³³ «On peut en général donner le nom d'art à tout système de connaissances qu'il est possible de réduire à des règles positives, invariables et indépendantes du caprice ou de l'opinion» (ivi, *Discours préliminaire* [D'ALEMBERT], t. I, p. xii).

³⁴ Ivi, *Elémens des sciences* [D'ALEMBERT – LA CHAPELLE], t. V, coll. 496b-497a: «On appelle en général élémens d'un tout, les parties primitives et originaires dont on peut supposer que ce tout est formé. Pour transporter cette notion aux sciences en général, et pour connoître quelle idée nous devons nous former des élémens d'une science quelconque, supposons que cette science soit entierement traitée dans un ouvrage, ensorte que l'on ait de suite et sous les yeux les propositions, tant générales que particulieres, qui forment l'ensemble de la science, et que ces propositions soient disposées dans l'ordre le plus naturel et le plus rigoureux qu'il soit possible: supposons ensuite que ces propositions forment une suite absolument continue, ensorte que chaque proposition dépende uniquement et immédiatement des précédentes, et qu'elle ne suppose point d'autres principes que ceux que les précédentes propositions renferment; en ce cas chaque proposition, comme nous l'avons remarqué dans le discours préliminaire, ne sera que la traduction de la premiere, présentée sous différentes faces; tout se réduiroit par conséquent à cette premiere proposition, qu'on pourroit regarder comme l'élément de la science dont il s'agit, puisque cette science y seroit entierement renfermée. Si chacune des sciences qui nous occupent étoit dans le cas dont nous parlons, les élémens en seroient aussi faciles à faire qu'à apprendre; et même si nous pouvions appercevoir sans interruption la chaîne invisible qui lie tous les objets de nos connoissances, les élémens de toutes les sciences se réduiroient à un principe unique, dont les conséquences principales seroient les élémens de chaque science particuliere».

³⁵ Ivi, art. *Géomètre* [D'ALEMBERT], t. VII, col. 628a.

A giustificare definizioni di questo tipo è sufficiente la propensione di d'Alembert ad accordare valore scientifico alle sole discipline matematiche o fisico-matematiche, le uniche a presentarsi effettivamente, ancora alla metà del Settecento, concatenate in una serie ininterrotta di assiomi omogenei. Ma occorre riconoscere che, stando almeno a quanto si legge nell'articolo *Géomètre*, è l'*esprit de méthode et de justesse*, vale a dire l'*esprit géométrique*, a determinare omogeneità e concatenazione degli enunciati o degli elementi, non solo nelle matematiche, ma in qualunque «*systeme de connaissances*» e indipendentemente dall'oggetto della disciplina.³⁶ Infatti la «*chaîne de raisonnemens*» si forma a partire da una «*faculté de concevoir*» che è sempre identica da scienza a scienza e da individuo a individuo. Di fronte al rigore e alla consequenzialità delle catene deduttive che da un principio, attraverso una serie ininterrotta e ordinata di conseguenze, pervengono alla «*preuve d'une proposition*», nemmeno l'intelletto più limitato potrebbe confondersi o sbagliare. Il fatto che sia solo nelle «*scienze esatte*» che si diano «*buone deduzioni*» e che la conclusione del procedimento abbia un valore dimostrativo, non dipende, per d'Alembert, dal «*raisonnement*», ma dai principi o dagli elementi che si scelgono come inizio della deduzione; elementi e principi che non hanno sempre la «*palpabile evidenza*» e la generalità di quelli della geometria.³⁷

Era stata precisamente questa idea della geometria come corrispettivo della dialettica, come paradigma di una *méthode unique* da estendere a ogni livello del sapere e del saper fare, a impegnare Ramo in una produzione di

³⁶ Si confrontino allora gli asserti di Ramo secondo i quali «*Methodus igitur et certa dispositionis via sola requiritur*» (P. RAMUS, *Institutionum dialecticarum libri III*, Lutetiae, ex officina Ludovici Grandini, 1547, p. 125) e «*Methodus est dianoa variorum axiomatum homogeneorum*» (Id., *Dialecticae libri duo*, Lutetiae, apud Andream Wechelium, 1572, p. 72).

³⁷ *Encyclopédie*, cit., art. *Géomètre* [D'ALEMBERT], t. VII, col. 628a: «*On ne peut donc avoir l'esprit géometre, c'est-à-dire le talent de la Géométrie, sans avoir en même tems l'esprit géométrique, c'est-à-dire l'esprit de méthode et de justesse. Car l'esprit géometre n'est proprement que l'esprit géométrique, appliqué à la seule Géométrie, et il est bien difficile quand on sait faire usage de cet esprit dans les matieres géométriques, qu'on ne puisse de même le tourner avec un succès égal vers d'autres objets. [...] De plus si les Géometres se trompent lorsqu'ils appliquent leur logique à d'autres sciences que la Géométrie, leur erreur est plutôt dans les principes qu'ils adoptent, que dans les conséquences qu'ils en tirent. Cette erreur dans les principes peut venir ou de ce que le géometre n'a pas les connoissances préliminaires suffisantes pour le conduire aux principes véritables, ou de ce que les principes de la science dont il traite ne sortent point de la sphere des probabilités. Alors il peut arriver qu'un esprit accoutumé aux démonstrations rigoureuses, n'ait pas à un degré suffisant le tact nécessaire pour distinguer ce qui est plus probable d'avec ce qui l'est moins. Cependant j'ose penser encore qu'un géometre exercé à l'evidence mathématique, distinguera plus aisément dans les autres sciences ce qui est vraiment évident d'avec ce qui n'est que vraisemblable et conjectural; et que de plus ce même géometre avec quelque exercice et quelque habitude, distinguera aussi plus aisément ce qui est plus probable d'avec ce qui l'est moins; car la Géométrie a aussi son calcul des probabilités*».

edizioni e *Scholae mathematicae*, decisamente sproporzionata rispetto alle sue stesse competenze, e a risolverlo, infine, a istituire e finanziare con lascito testamentario una cattedra matematica al Collège Royal destinata all'insegnamento dell'«A, B, C, d'Euclide».

D'Alembert fa propria l'argomentazione di Ramo secondo la quale il ragionamento che permette di comprendere la verità attraverso una successione ordinata e ininterrotta di conseguenze, dai principi primi, veri o autoevidenti, è sempre lo stesso ed è uguale in tutti gli uomini; e di qui conclude, in perfetto spirito ramiano, che «le menti differiscono tra loro solo per via del tempo, maggiore o minore, che impiegano a comprendere le verità».³⁸

Dipende dalla costanza e dall'uniformità di questa la «*faculté de concevoir*», la *reductio* a un modello geometrico (in questo caso newtoniano piuttosto che euclideo) che permette a d'Alembert di riportare la nozione di scienza come «*système de connaissances*» a nient'altro che non sia la *dispositio* dei propri asserti.

Anche in questo caso la *dispositio*, mantenuta rigorosamente distinta dalla *inventio* o dal «*génie d'invention*», viene a coincidere con il metodo e il modello geometrico è assunto come esemplare della migliore disposizione, così versatile da potere essere «*tourné*», almeno in teoria, verso ambiti diversi rispetto a quelli delle scienze quantitative.

È sicuramente il punto di vista del geometra newtoniano quello che trapela da queste affermazioni, ma è un punto di vista che non collide con la tradizione ramista. Di certo l'epistemologia francese settecentesca, che considerava la *méthode* di Cartesio come qualcosa di immortale e vedeva nell'incontro newtoniano di geometria ed esperienza un punto di non ritorno della filosofia, non aveva bisogno della «*lex iustitiae*», espunta da Bacon, né della riflessione di Ramo sulla *dispositio* euclidea, per guardare al procedimento matematico come a un paradigma metodologico. Eppure è proprio su questo punto che anche matematici raffinati quali gli autori della voce *Elémens des sciences*, d'Alembert e La Chapelle, chiamano in causa Ramo e lo chiamano in causa non nel ruolo del grammatico né in quello del libero pensatore, ma in quanto autore delle *Scholae mathematicae* e come interprete critico di Euclide.

Molti hanno giudicato i quindici libri di Euclide un esempio perfetto di «*chaîne de raisonnemens*», si legge alla voce *Elémens des sciences*. «Pierre

³⁸ Ivi, art. *Déduction* [D'ALEMBERT], t. IV, coll. 729b-730a. Poiché in geometria i principi dai quali muove la catena deduttiva hanno «un'evidenza palpabile» che manca in altri ambiti del sapere, non «c'è proposizione matematica, per quanto complessa in apparenza, che non possa formare una catena continua fino ai primi assiomi».

Ramus n'approuva pas l'ordre d'Euclide». ³⁹ Gli autori sono bene informati giacché, dopo il giovanile entusiasmo per il modello metodologico e ordinativo degli *Elementi*, nelle *Scholae* e nel *Prooemium mathematicum* Ramo aveva rimproverato a Euclide un difetto di rigore nell'ordine espositivo; un difetto che aveva portato il matematico alessandrino a derogare dal criterio che prescrive «natura priora priore loco et ante docenda». ⁴⁰ Per il Ramo degli anni maturi, gli *Elementi* propongono un esempio insuperato di metodo, ma il limite che hanno consiste nel non avere sempre seguito l'«ordine naturale». Questo errore imputato a Euclide – si legge ancora alla voce *Elémens des sciences* – indusse Ramo a tentare la compilazione di ventitré nuovi libri di elementi. Il difetto che l'autore delle *Scholae* attribuiva al matematico alessandrino e ai suoi estimatori era lo stesso che anche d'Alembert, due secoli più tardi, continuava a rimproverargli: quello di non avere disposto le proposizioni secondo «il loro ordine naturale; sicché seguendo un percorso diverso ci si troverebbe in condizione di impiegare un numero maggiore di proposizioni per formare la deduzione». ⁴¹ L'ordine più naturale e quindi anche quello più semplice e rapido, che avrebbe dato luogo a deduzioni non solo «buone», ma «perfette».

³⁹ *Ivi*, *Elémens des sciences* [D'ALEMBERT – LA CHAPELLE], t. V, col. 497a: «Quelques auteurs ont réduit en syllogismes toutes les démonstrations d'Euclide, pour faire voir comment l'on s'éleve, par une chaîne de raisonnemens, à une démonstration complete. Pierre Ramus n'approuva pas l'ordre d'Euclide, comme il le paroît par son discours sur les quinze livres de cet auteur; c'est ce qui le détermina à compiler vingt-trois nouveaux livres d'élémens». Il riferimento esplicito a Pietro Ramo è contenuto nella parte della voce firmata da Jean-Baptiste de La Chapelle.

⁴⁰ P. RAMUS, *Scholarum mathematicarum libri unus et triginta*, Basileae, per Eusebium Episcopium et Nicolai fratris haeredes, 1569, p. 100.

⁴¹ *Encyclopédie*, cit., art. *Déduction* [D'ALEMBERT], t. IV, col. 730a: «Les ouvrages de Géométrie sont ceux où l'on peut trouver plus facilement des exemples de bonnes *déductions*; parce que les principes de cette science sont d'une évidence palpable, et que les conséquences y sont rigoureuses: par conséquent s'il faut un certain degré plus ou moins grand de patience, d'attention et même de sagacité, pour entendre la plûpart de nos livres de Géométrie [...]; car il n'y a point de proposition mathématique si compliquée qu'elle soit en apparence, de laquelle on ne puisse former une chaîne continue jusqu'aux premiers axiomes. Ces axiomes sont évidens pour les esprits les plus bornés, et la chaîne peut être si bien serrée que l'esprit le plus médiocre aperçoit immédiatement la liaison de chaque proposition à la suivante. [...] On pourroit donc dire qu'en matière de sciences exactes, les esprits ne diffèrent que par le plus ou le moins de tems qu'ils peuvent mettre à comprendre les vérités: je dis à *comprendre*, car je ne parle ici que de la faculté de concevoir, et non du génie d'invention, qui est d'un genre tout différent. A toutes les qualités que nous avons exigées pour une bonne *déduction*, on pourroit ajouter encore qu'afin qu'elle soit absolument parfaite, il est nécessaire qu'elle soit le plus simple qu'il est possible, c'est-à-dire que les propositions y soient rangées dans leur ordre naturel; ensorte qu'en suivant tout autre chemin, on fût obligé d'employer un plus grand nombre de propositions pour former la *déduction*. Par exemple, les élémens d'Euclide sont un exemple de bonne *déduction*, mais non pas de *déduction* parfaite; parce que l'ordre des propositions auroit pû être plus naturel et plus simple».

Dunque non solo de Jaucourt e Papillon, ma anche d'Alembert dimostra di conoscere Ramo e non soltanto attraverso Brucker, come l'articolo *Syncretistes* compilato da Diderot lascerebbe intendere, né unicamente attraverso la mediazione di Bayle e del 'partito' ugonotto. E dimostra di conoscerlo non in quanto grammatico, né, genericamente, come nemico di Aristotele e contestatore del principio d'autorità, né, tanto meno, attraverso i due testi citati nell'articolo *Vermandois*. Da matematico lo affronta per quegli aspetti del metodo e della logica che Ramo aveva discusso a partire dal modello geometrico.

Due punti di vista simmetrici – quelli di Ramo e di d'Alembert – sulla relazione tra metodo matematico e *dispositio dialettica*. La riflessione di Ramo sul metodo e sulla *dispositio* aveva portato lui, che matematico non era, a confrontarsi positivamente non con i logici recenti e antichi, ma con i geometri, cercando nell'assiomatizzazione e nella deduzione di questi piuttosto che nei trattati degli altri esempi o almeno suggerimenti diversi e più versatili del sillogismo, utili alla definizione delle regole di una generale «ars ratiocinandi». Simmetricamente d'Alembert che, da geometra, sottolinea come il modo «perfetto» di dimostrare sia lo stesso per il logico e per il matematico, pensa a una dimostrazione logica diversa da quella *propter quid*, che assume come premesse «ou des définitions, ou des axiomes». ⁴²

Vale la pena soffermarsi sul fatto che il matematico condirettore dell'*Encyclopédie* chiami in causa Ramo e la sua precoce critica al modello euclideo proprio alla voce *Elémens des sciences* e cioè in un articolo essenziale alla messa in forma di un'enciclopedia che riflette sul proprio criterio ordinativo e che riconsidera, alla luce di quello, le nozioni stesse di elemento e di disciplina come «système de regles ou de faits».

Insieme a questo Ramo logico-matematico, d'Alembert richiama non solo i nomi dei matematici del Collège Royal, Finé e Peletier, ma anche quella componente assiomatica della logica ramista che Bacone aveva eliminato insieme alla «lex iustitiae», quasi che una *méthode unique et singulière* forse più vicina a Ramo che a Cartesio, risultasse congeniale a estendere, per mezzo di un medesimo «esprit géométrique» che né Bacone né il collega Diderot potevano condividere, l'imperio della filosofia di Newton.

⁴² Ivi, art. *Démonstration (philosophie)* [D'ALEMBERT], t. IV, col. 822b.

VALENTINA LEPORE

DAL METODO CRITICO ALLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA
NEL SECONDO ILLUMINISMO.

BRUNO, CARDANO E POMPONAZZI NELL'ENCYCLOPÉDIE *

La storia della filosofia come disciplina autonoma, e dotata di un'intenzione effettivamente storicizzante, trova le sue premesse nell'epoca umanistica, quando le opinioni succedutesi nel tempo cessano di essere sottoposte a pratiche di assimilazione indistinta o di piana inventariazione dossografica; in altre parole, quando le dottrine del passato cominciano a essere recepite come i frammenti di un patrimonio mutilo da ricomporre tenendo conto della cornice temporale e della contestualità specifica di ciascuno di essi.¹

La storia della filosofia come genere letterario a sé nascerà qualche secolo dopo, in Inghilterra e nei Paesi Bassi. Nella seconda metà del XVII secolo essa si configura come *historia philosophica*, con l'obiettivo, d'ispirazione baconiana, di produrre la raccolta enciclopedica, esaustiva e ragionata di tutte le concezioni filosofiche documentabili. La cura dell'apparato erudito e l'analisi filologica delle fonti testuali assumono con ciò un ruolo differente da quello rivestito nel Quattrocento. Non più funzionali alla riscoperta del passato e alla disamina dei testimoni disponibili, esse sono ora finalizzate alla ricognizione della totalità delle opinioni storicamente attestate, in modo da fornire, a chiunque avrebbe avviato indagini filosofiche nuove, i precedenti speculativi e i punti di riferimento necessari.²

* Sono grata a Simonetta Bassi, a Gregorio Piaia e a Michele Lodone per avere letto e discusso con me queste pagine.

¹ Sulla nascita del «senso della storia» come frutto della (e stimolo alla) riscoperta dell'antico nell'epoca umanistica, cfr. E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari 2007⁶ [1^a ed. Bari 1954], pp. 179-195: 188-191 (il saggio uscì originariamente su «Rivista critica di storia della filosofia», VI, 1951, 2, pp. 108-118). Sui prodromi della storia della filosofia fra Quattro e Cinquecento, cfr. *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. SANTINELLO, I, *Dalle origini rinascimentali alla 'historia philosophica'*, a cura di F. BOTTIN, L. MALUSA, G. MICHELI, G. SANTINELLO e I. TOLOMIO, Brescia 1981, pp. 3-13.

² Cfr. *Storia delle storie generali della filosofia*, I, cit., pp. 167-402. Sull'influenza della pro-

A partire da questo modello di *historia philosophica*, nel primo Settecento la storia della filosofia matura un nuovo metodo, di tipo 'critico', che ne modifica sensibilmente la forma e le finalità. In seguito, essa muta ancora, approdando alla storiografia filosofica 'militante' di alcuni *philosophes* del secondo Illuminismo.

L'intento del presente articolo è comprendere come la storia della filosofia si sia trasformata nel corso del secondo e del terzo dei passaggi schematizzati – dalla *historia philosophica*, con un'impostazione marcatamente erudita, alla storia «critica» della filosofia; e da quest'ultima alla storiografia filosofica tardo-illuministica. O, più precisamente, si proverà a chiarire come e rispondendo a quali specifiche istanze culturali la storia della filosofia abbia cambiato fisionomia, passando da Bayle e da alcuni dei principali storiografi della prima metà del Settecento ai *philosophes*. Per farlo, ci si riferirà in particolare a tre articoli dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert: *Cardan*, *Aristotelisme*, e *Jordanus Brunus*.

LA STORIA DELLA FILOSOFIA NEL SETTECENTO: ASPETTI E TRASFORMAZIONI DI UN NUOVO GENERE LETTERARIO

Che il Settecento abbia rappresentato il secolo della nascita e della fioritura della storia critica della filosofia è un'acquisizione storiografica consolidata la cui principale espressione si trova in un noto saggio pubblicato da Eugenio Garin nel 1970.³ Garin prendeva qui le mosse dalle parole di Antonio Banfi, che quasi 40 anni prima, nel 1933, aveva datato la nascita della storia della filosofia tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo: come esito, da una parte, della tendenza illuministica a vedere nell'avvicinarsi delle opinioni filosofiche il progressivo e costante avanzamento della ragione, e, dall'altra, del sorgere di una coscienza storica, di matrice romantica e idealistica, che rileggeva l'evoluzione del pensiero come un processo organico di tappe successive e interrelate.⁴

Garin, però, ridimensionava l'interpretazione di Banfi, e, se non si può dire che la respingesse *in toto*, ne dichiarava insostenibili i punti chiave. Più

spettiva di Francis Bacon in Inghilterra, cfr. *ivi*, pp. 167-173; sulla penetrazione nei Paesi Bassi, pp. 217-219.

³ E. GARIN, *La storia «critica» della filosofia del Settecento*, in *Id.*, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze 1993² [1^a ed. Pisa 1970], pp. 265-302 (il saggio uscì originariamente sul «Giornale critico della filosofia italiana», XLIX, 1970, pp. 37-69).

⁴ Cfr. A. BANFI, *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, in *Id.*, *La ricerca della realtà*, 2 voll., Firenze 1959, I, pp. 101-167: 101, 114-119. In origine il saggio fu pubblicato su «Civiltà moderna», V, 1933, pp. 392-427, 552-566.

nello specifico, di essa egli lasciava cadere l'aspetto della componente romantica e idealistica, e arretrava l'origine della storia critica della filosofia dal tardo Settecento agli ultimi anni del Seicento. Per comprendere le premesse teoriche e le istanze metodologiche del nuovo genere storiografico, bisognava risalire al *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle;⁵ e, come prima conferma, Garin riportava una lunga citazione dalla voce *Aconce*, che rappresentasse in modo emblematico il pensiero di Bayle sul primato della «nouvelle philosophie» d'impostazione critica sul modello di cultura tipico del secolo precedente:

Je crois que le XVI siècle a produit un plus grand nombre des savans hommes, que le XVII; & néanmoins, il s'en faut beaucoup que le premier de ces deux siècles ait eu autant des lumières que l'autre. Pendant que le règne de la Critique et de la Philologie a duré, on a vu par toute l'Europe plusieurs prodiges d'érudition. L'étude de la nouvelle Philosophie, & celles des langues vivantes, aiant introduit un autre gout, on a cessé de voir cette vaste & cette profonde littérature; mais, en récompense, il s'est répandu dans la République des Lettres un certain esprit plus fin, & accompagné d'un discernement plus exquis: les gens sont aujourd'hui moins savans & plus habiles.⁶

Nel XVII e XVIII secolo il termine *critique* subisce un processo di graduale risemantizzazione.⁷ A partire da Naudé esso comincia a indicare un insieme di pratiche che, sorpassando i limiti di una competenza disciplinare settoriale come la critica testuale e l'analisi filologica, sono finalizzate a censire e a smantellare le acquisizioni erranee o volutamente falsificate in circolazione. L'ambito allargato entro il quale *critique* va penetrando è quello della discussione sulla fondazione di una epistemologia e di una metodologia della conoscenza storica; o, addirittura, di una vera e propria 'etica dello storico' che, agli addetti al controllo delle testimonianze su accadimenti e biografie di pubblico interesse, impone, in primo luogo, un

⁵ GARIN, *La storia «critica» della filosofia del Settecento*, cit., p. 279. Sulla storia della filosofia nel *Dictionnaire*, cfr. *Storia delle storie generali della filosofia*, cit., II, *Dall'età cartesiana a Brucker*, a cura di F. BOTTIN, M. LONGO, G. PIAIA, Brescia 1979, pp. 112-157. Per l'eco dell'opera di Bayle nella storiografia filosofica successiva (senza tuttavia soffermarsi sull'*Encyclopédie*), cfr. L. BIANCHI, *Su Bayle storico della filosofia nell'epoca dei Lumi*, «Studi filosofici», XXIX, 2006, pp. 65-103.

⁶ PIERRE BAYLE, art. *Aconce (Jacques)*, rem. D, in Id., *Dictionnaire historique et critique*, 5^e éd., revue, corrigée, et augmentée, avec la vie de l'auteur, par Mr. DES MAIZEAUX, 4 voll., Amsterdam, P. Brunel, 1740 [rist. anast. Genève 1995; 1^a ed. Amsterdam, Reinier Leers, 1697] (da ora DHC), I, p. 66a.

⁷ Cfr. M. LONGO, *Historia philosophiae philosophica. Teorie e metodi della storia della filosofia tra Seicento e Settecento*, Milano 1986, p. 119 e G. TONELLI, «Critique» and Related Terms prior to Kant: A Historical Survey, «Kant-Studien», LXIX, 1978, pp. 119-148: 126-148.

giudizio neutrale, e, in secondo luogo, l'impegno a segnalare e a correggere gli eventuali errori riscontrati.⁸

Una facoltà critica imparziale, vale a dire un esercizio della ragione non condizionato da nessuna convinzione né inclinazione individuale, diviene il principio portante della critica storica;⁹ e ciò si riflette, contestualmente, anche nella disamina storico-critica delle testimonianze e dei documenti sulle opinioni filosofiche passate e recenti.

Come affermava Garin, la «nouvelle philosophie» del Seicento si caratterizza come «critica, ancora, ma in tutt'altro senso; non erudita, o non solamente erudita, ma costruttiva e valutante».¹⁰ Essa porta cioè a un nuovo modello di pratica storiografico-filosofica secondo il quale si riesaminano sì le dottrine dei grandi autori a partire dalla ricognizione e dalla critica testuale delle fonti primarie e indirette disponibili, ma, al di là di intenzioni meramente filologiche e in ragione di forti istanze antidogmatiche, si mira alla valutazione del loro contenuto più che alla ricostruzione della loro tradizione (ed eventuale alterazione) nel corso del tempo.

Le domande-guida intendono ora indagare quale sia il grado di attendibilità e di coerenza interna della testimonianza in esame – il testimone è imparziale o interessato? a quali tipologie di fonti si riferisce? e come le tratta? come articola la sua argomentazione? – e non quali siano gli elementi di corruzione accumulatisi da quando essa è stata originariamente prodotta e nel corso della sua trasmissione. Con Bayle inizia, in altre parole, un processo di progressivo scollamento fra critica testuale e indagine filologica, da una parte, e ricerca storica della filosofia e critica filosofica, dall'altra. E tale processo dà i suoi risultati tangibili, in modo particolarmente significativo, nell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert.

A questo proposito, il *Discours préliminaire* dimostra che i *philosophes* non furono gli attori passivi di un mutamento di tendenza vissuto con poca consapevolezza. D'Alembert vi esprime anzi una posizione forte contro lo scadimento nell'accumulo dei dati e nella polimatia del modello culturale quattro e cinquecentesco fondato sul culto e sull'imitazione

⁸ Per il passaggio da un modello di critica testuale ad una critica delle testimonianze storiche, cfr. Y.CH. ZARKA, *L'idée de critique chez Pierre Bayle*, «Revue de métaphysique et de morale», CIV, 1999, 4, pp. 515-524: 518-519 e M.A. DEL TORRE, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Firenze 1976, pp. 63-65.

⁹ Sul metodo storico-critico di Bayle, cfr. lo studio ormai classico di E. LABROUSSE, *La méthode critique chez Pierre Bayle et l'histoire*, «Revue internationale de philosophie», XLII, 1957, 4, pp. 450-466. Per una rassegna ragionata dei principali studi sulla concezione della conoscenza storica di Bayle, cfr. L. BIANCHI, *Sulla storiografia di Pierre Bayle*, «Studi storici», XXIII, 1982, 2, pp. 415-438.

¹⁰ GARIN, *La storia «critica» della filosofia del Settecento*, cit., p. 280.

erudita degli autori antichi¹¹ – e in ragione di questa impostazione antilibresca, dall'*Encyclopédie* è bene aspettarsi un trattamento molto approssimativo degli svariati prestiti letterari che essa presenta.

È tuttavia proprio tale aspetto a comportare uno dei più profondi punti di rottura fra Bayle e i *philosophes*. Se infatti è vero che questi ultimi raccolgono da Bayle l'attitudine ad esaminare il corpo di conoscenze costituito per smascherarvi pregiudizi e falsificazioni,¹² le strade percorse dall'uno e dagli altri si differenziano tuttavia non di poco. Uno sguardo macroscopico alle voci storico-filosofiche delle due opere ne dà una prima prova. Senza soffermarsi sulla complessità del paratesto del *Dictionnaire*, ciò che salta subito all'occhio è che non solo l'*Encyclopédie* manca completamente di notazioni esterne al corpo del testo principale,¹³ ma anche che essa non fornisce quasi mai informazioni bibliografiche precise sulle fonti che discute o che reimpiega. E, almeno incidentalmente, vale la pena segnalare che questa scelta espressiva suscitò qualche polemica, tanto che nell'*Avertissement des Éditeurs* del 1753 d'Alembert dovette promettere che, rispetto ai primi due, i volumi successivi dell'*Encyclopédie* avrebbero presentato rimandi intertestuali più accurati.¹⁴

Ad ogni modo, per quanto Bayle abbia sostenuto il primato della *critique* sulla critica testuale e sull'acculturazione erudita, egli non intende affatto sopprimere queste ultime. Al contrario, come Garin esprimeva in modo quasi lapidario – la «nouvelle philosophie» del Seicento e del *Dictionnaire* è «critica, ancora, ma in tutt'altro senso; non erudita, o non solamente erudita» –, Bayle reinterpreta l'erudizione bibliografica e filologica come uno strumento di quel «razionalismo critico» che, a partire da Naudé¹⁵

¹¹ Cfr. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-72 (da ora ENC), I, pp. xx-xxi.

¹² Sulla presunta filiazione, in realtà tutta da problematizzare, della vocazione alla lotta filosofica contro il conformismo culturale dell'*Encyclopédie* dal *Dictionnaire*, cfr. P. RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris 1971, pp. 399 sg.

¹³ Sullo stile sorpassato del *Dictionnaire*, inadatto alle mutate esigenze culturali dei lettori della seconda metà del XVIII secolo, cfr. L. BIANCHI, *Du Dictionnaire de Bayle à l'Encyclopédie: la remarque et l'ordre*, «Corpus. Revue de philosophie», LI, 2006, pp. 21-41: 23-28, 32 sg.

¹⁴ ENC, III, p. vii. Sembra allora disattesa la promessa di Diderot nel *Prospectus*, cioè quella che gli enciclopedisti non solo non avrebbero ceduto alla «coutume vulgaire» di «renvoyer aux sources, ou de citer d'une manière vague, souvent infidelle, & presque toujours confuse», ma al contrario avrebbero fatto in modo di «éviter cet inconvénient, en citant dans le corps même de l'article les Auteurs sur la témoignage desquels ils s'étaient appuyés; rapportant leur propre texte, quand il était nécessaire» (ENC, p. 3).

¹⁵ Sul «razionalismo critico» di Naudé resta fondamentale R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève 2000² [1^a ed. Paris 1943], pp. 441-476. Sulla filiazione del metodo storico-critico di Bayle da Naudé, cfr. L. BIANCHI, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano 1988.

e risentendo anche dell'influsso del metodo cartesiano,¹⁶ è finalizzato al censimento e allo smascheramento di ogni pregiudizio o errore in circolazione.

In *Pyrrhoniene ou sceptique philosophie*, in uno dei pochi passi non ripresi dall'*Historia critica philosophiae* di Brucker, si legge infatti: «quelle que soit la thèse que [Bayle] ait à prouver, tout vient à son secours, l'histoire, l'érudition, la philosophie».¹⁷ A Diderot risulta dunque evidente che nel *Dictionnaire* la ricerca storico-critica e la riflessione filosofica siano tutt'altro che disgiunte, bensì associate allo scopo comune della discussione antidogmatica di tutte le opinioni esistenti.

Agli occhi dei *philosophes* Bayle non è comunque l'unico campione di erudizione. Le parole con le quali d'Alembert si riferisce a Brucker nell'*Avertissement* del III volume dell'*Encyclopédie* suonano molto simili a quelle di Diderot su Bayle:

Le reste [de l'article *Aristotelisme*] est un extrait substancial & raisonné de l'histoire de la philosophie de Brucker, ouvrage moderne très-estimé des étrangers, assez peu connu en France, & dont on a fait beaucoup d'usage pour la partie philosophique de l'Encyclopédie. Cet extrait est sur-tout recommandable par des réflexions importantes qui paroissent avoir été fort goûtées; entr'autres par l'observation judicieuse contre des abus aussi invétérés que ridicules, qui semblent interdire pour jamais à plusieurs bons esprits, & retarder du moins dans plusieurs corps, la connoissance de la vraie Philosophie.¹⁸

Uno studio sulla rete dei riferimenti intertestuali degli articoli storico-filosofici dell'*Encyclopédie* rileva molti prestiti sia da Bayle sia da Brucker – un risvolto che è abbastanza prevedibile alla luce dei commenti estimativi appena riportati. Ma alle citazioni e ai rimandi allusivi non corrisponde la condivisione della stessa impostazione storiografica. Seppure largamente debitori al *Dictionnaire* e all'*Historia critica philosophiae*, i *philosophes* perseguono infatti delle scelte espressive e di metodo (anche di contenuto, ma andremmo oltre l'ambito della nostra indagine) molto differenti dall'im-

¹⁶ Cfr. l'introduzione di Lorenzo Bianchi al volume da lui curato P. BAYLE, *Progetto di un dizionario storico-critico*, Napoli 1986, pp. 87-91. Per un'analisi che porta l'attenzione anche su altre influenze, come Pierre Gassendi, Daniel Huet e Pedro Hurtado de Mendoza, ridimensionando quella di Descartes, cfr. C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano 1983, pp. 217-229.

¹⁷ ENC, XIII, p. 613b. L'intervento fra parentesi quadre è mio.

¹⁸ ENC, *Avertissement des éditeurs. Textes de d'Alembert Errata et Marque des auteurs*, III, p. IX. D'Alembert si riferisce ad *Aristotelisme*, scritto dall'abbé Yvon. L'intervento fra parentesi quadre è mio.

pianto erudito e filologicamente accurato delle due opere. Gli articoli storico-filosofici dell'*Encyclopédie* lo dimostrano.

TRE ESEMPI DI VOCE STORICO-FILOSOFICA NELL'ENCYCLOPÉDIE: CARDANO, POMPONAZZI E BRUNO

All'*Encyclopédie* contribuirono più di 140 collaboratori, ciascuno con un retroterra e una bibliografia di riferimento non necessariamente comuni che rendono l'opera uno specchio di istanze culturali molto varie e eterogenee.¹⁹

Gli articoli che si prenderanno in esame rappresentano la scrittura storico-filosofica individuale di tre enciclopedisti alle prese con tre fra i più noti filosofi del Rinascimento italiano: l'*abbé* Jean Pestré su *Cardan*, l'*abbé* Claude Yvon su *Aristotelisme* (in particolare su Pomponazzi), e Diderot su *Jordanus Brunus*. I primi due furono uomini di Chiesa e di formazione teologica, allontanati dall'*Encyclopédie* a causa del loro coinvolgimento nell'*affaire de Prades*²⁰ ma sostanzialmente allineati con l'ortodossia cattolica. Quanto a Diderot, egli si schierò contro la dittatura culturale e morale della Chiesa fino dalle prime opere, guadagnandosi, con ciò, di essere schedato già dal 1748 come «esprit extrêmement dangereux» e «auteur de livres contre la religion et les bonnes mœurs».²¹

L'obiettivo del contributo non è, tuttavia, concentrarsi sulle differenti prospettive ideologiche a partire dalle quali i tre enciclopedisti accentuarono o silenziarono chi l'uno chi l'altro aspetto più o meno loro congeniale. Ci si soffermerà, invece, sui tratti comuni di ambito espressivo: sulla noncuranza per i dati bio-bibliografici e documentari, e sulla propensione a formulare dei giudizi di valore non giustificati da nessuna analisi critica delle fonti degli (o sugli) autori trattati.

Per cominciare, la voce sulla filosofia di Cardano esemplifica bene il disinteresse di Pestré a verificare la validità e la fondatezza delle ricostruzioni storiografico-filosofiche maggiormente diffuse del tempo.²²

¹⁹ Sono 139 i collaboratori identificati. Per un dizionario biografico, cfr. F.A. KAFKER – S.L. KAFKER, *The 'Encyclopédists' as Individuals. A Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopédie*, Oxford 1988.

²⁰ Per i rapporti della polizia su Pestré, de Prades e Yvon (il primo datato 19 novembre 1752, gli altri due 1° gennaio 1753, conservati nella Bibliothèque Nationale, n.a.fr. 10781-10783), cfr. R. DARNTON, *Les Encyclopédistes et la police*, «Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*», I, 1986, pp. 94-109: 106-108.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 103, ma cfr. soprattutto F. VENTURI, *La giovinezza di Diderot (1713-1753)*, Palermo 1988 [ed. or. Paris 1939], pp. 149-167.

²² Sulla fortuna di Cardano fra XVII e XVIII secolo cfr. E. DI RIENZO, *La fortuna di Cardano*

La voce dipende dalla riscrittura dell'articolo omologo del *Dictionnaire* di Bayle e di alcune pagine de *Les éloges des hommes savans* del protestante Antoine Teissier²³ – va detto, però, che l'*abbé* dichiara un debito esclusivo verso il primo, ma sottace del tutto, in un modo apparentemente inspiegabile, quello verso il secondo.²⁴ Ad ogni modo, ciò che qui importa sottolineare non è la mancanza di originalità di Pestré, ma la sua refrattarietà a quell'imperativo della disamina delle fonti e delle testimonianze dirette – e, contestualmente, della fortuna che su tali fonti e testimonianze si innesta – alla base della storiografia filosofica da Bayle a tutta la prima metà del Settecento.

Proprio nella voce dedicata a Cardano, Bayle ammonisce a «se défier des opinions précipitées que l'on forme des gens sur des préjugés & à vue de país, & aller aux sources».²⁵ Ma Pestré ignora questa raccomandazione, che di sicuro ha presente. Egli non solo si fonda su una lettura di seconda mano, ma non si preoccupa nemmeno di controllare l'attendibilità delle accuse di ateismo allora convenzionali contro Cardano. Non devono ingannare le affermazioni ricalcate dal *Dictionnaire* sull'intimo benché non praticante sentimento religioso di Cardano e sul fatto che nel *De vita pro-*

in Francia tra libertinismo erudito e Illuminismo radicale, in Id., *L'aquila e lo scarabeo. Culture e conflitti nella Francia del Rinascimento e del Barocco*, Roma 1988, pp. 195-258. In particolare sulla rielaborazione storiografica di Brucker e sulla sua fortuna successiva, cfr. C.W.T. BLACKWELL, *The Historiography of Renaissance Philosophy and the Creation of the Myth of the Renaissance Eccentric Genius. Naudé through Brucker to Hegel*, in *Girolamo Cardano. Philosoph, Naturforscher, Artz*, hrsg. von E. KESSLER, Wiesbaden 1994, pp. 339-369.

²³ Si tratta di ANTOINE TEISSIER, *Les éloges des hommes savans, tirés de l'Histoire de M. de Thou, avec des additions contenant l'abrégé de leur vie, le jugement & le catalogue de leurs ouvrages*, Leiden, Theodore Haak, 1715 (1^a ed. Genève, Jean Herman Widerhold, 1683, da ora *Les éloges*). Pestré vi giunge probabilmente tramite Bayle, che in *DHC*, art. *Cardan*, rem. D, II, p. 52a si riferisce a *Les éloges* del 1683 contestando a Teissier la traduzione errata di «parum pius», cioè del sintagma utilizzato da Cardano per autodefinirsi nel XIII capitolo del *De vita propria liber*. L'interpretazione corretta del sintagma – sostiene Bayle (a ragione) e Pestré si dimostra d'accordo – è che Cardano avesse ammesso «qu'il n'était guère dévot», ma non di essere empio. La distribuzione e i contenuti dei passaggi testuali provano che Pestré riutilizza *Les éloges* del 1715 (la quarta e ultima edizione, «revûe, corrigée, & augmentée, outre un très grand nombre de nouvelles Remarques, d'un quatrième tome»). Su *Les éloges*, cfr. C. CRISTIN, *Aux origines de l'histoire littéraire de la France: Les éloges des hommes savans, tirés de l'Histoire de M. de Thou par Antoine Teissier (1683-1715)*, «Revue de l'histoire littéraire de France», LXXII, 1972, 2, pp. 234-246. Per un profilo di Antoine Teissier (1632-1715), cfr. C. CRISTIN, *Dictionnaire des Journalistes (1600-1789)*, ad vocem <<http://dictionnaire-journalistes.gazettes18e.fr/journaliste/762-antoine-teissier>>.

²⁴ Poiché entrambe le opere provengono da un ambiente protestante, si può almeno escludere che tale occultamento abbia ragioni confessionali.

²⁵ *DHC*, art. *Cardan*, rem. D, II, p. 52a. Va sottolineato che Pestré ripete alla lettera gran parte della remarque D – comprese, dunque, anche alcune citazioni cardaniane di seconda mano –, ma ignora deliberatamente questa raccomandazione.

pria si trova «plus le caractère d'un homme superstitieux, que celui d'un Esprit fort».²⁶ A differenza di Bayle, da parte sua Pestré non giustifica con nessun documento le proprie affermazioni, che restano quindi inconsistenti e poco persuasive.

L'*abbé* affronta in modo approssimativo l'accusa di ateismo a carico di Cardano. Non solo vi si riferisce come quasi a una banale diceria nella quale le imputazioni di empietà e di ateismo si confondono, ma, in modo molto sbrigativo, la riconduce, tale accusa, esclusivamente al dibattito suscitato dal *De subtilitate*.²⁷ Ogni riferimento, che sarebbe stato desumibile dal *Dictionnaire*, alle polemiche suscitate dalla presunta posizione moralista di Cardano, dagli echi averroistici della sua ipotesi di un intelletto unico comune agli uomini e agli animali²⁸ e dall'oroscopo di Cristo,²⁹ è omesso.

Pestré rivela la propria noncuranza per il contesto originario dei propri prestiti intertestuali in un'altra occasione. Quando riprende alcune citazioni di Cardano tramite la seconda mano di Teissier, egli non si interessa di verificare la fedeltà o meno della mediazione da parte dell'autore de *Les éloges*. Se se ne fosse interessato – e sarebbe bastato rifarsi a Bayle, rifattosi a sua volta all'*Apologie pour tous le grands personnages* di Naudé –, Pestré si sarebbe accorto facilmente della manipolazione subita dalla citazione di Cardano, del tutto dislocata dal proprio contesto di partenza e decurtata fino a perdere ogni traccia del proprio senso originale:

D'un autre côté, il n'y a jamais eu personne qui ait eù si bonne opinion de soi-même, & qui se soit tant loüé que *Cardan*. [...] Je suis né pour délivrer le monde d'une infinité d'erreurs. [...] J'ai fait un livre de dialectique où il n'y a pas une

²⁶ Cfr. *ibid.* e *ENC*, II, p. 676a-b. Almeno di sfuggita, va detto che, con questa citazione dal *Dictionnaire*, Pestré prende le distanze da Teissier in modo significativo. L'*abbé* decide infatti di adottare la prospettiva di Bayle nonostante conoscesse la replica di Teissier all'osservazione critica contenuta nel *Dictionnaire* (cfr. *supra*, nota 23). Ecco la replica di Teissier: «Mr Bayle prétend, que j'ai mal traduit ces mots *parum pius*, par celui d'impie. Je répons 1. que j'ai crû devoir donner ce titre à Cardan, parce que plusieurs Auteurs l'ont traité d'Athée, & que par les mauvais doctrines qu'il avais répandues, il sembleroit faire gloire de son impiété. [...] 2. Chacun sait que c'est une figure de Rhétorique d'exprimer moins que ce qu'on veut donner à entendre. Ainsi l'on dit qu'un homme n'est pas sage, quand on veut faire connoître qu'il est fou» (*Les éloges* 1715, III, p. 105).

²⁷ *ENC*, II, p. 676a: «Quelques-uns l'ont accusé d'impiété, & même d'athéisme: en effet, dans son livre *de Subtilitate*, il rapporte quelques dogmes de diverses religions, avec les argumens dont on les appuie; il propose les raisons des Payens, des Juifs, des Mahométans, & des Chrétiens; mais celles des Chrétiens sont toujours les moins fortes». L'ipotesi è *Les éloges* 1715, III, p. 107.

²⁸ Cfr. *DHC*, art. *Cardan*, rem. D, II, p. 52b.

²⁹ Cfr. *DHC*, art. *Cardan*, rem. Q, II, pp. 54b sg.

lettre de superflue, & où il n'en manque aucune. Je l'ai achevé dans sept jours, ce qui semble un prodige. A peine se trouvera-t-il quelqu'un qui puisse se vanter de l'avoir bien entendu dans un an; & celui qui l'aura compris semblera avoir été instruit par un démon familier. *Natura mea in extremitate humanae substantiae conditionisque, & in confinio immortalium posita.*³⁰

Quoi qu'il en soit, il y a des gens qui veulent qu'il ait été fort irrésolu sur cette matiere. «Il parle si diversement de son Génie, qu'après avoir dit absolument dans un Dialogue intitulé *Tetim*, qu'il en avoit un qui estoit Vénérien meslé de Saturne & de Mercure, & dans son Livre *de Libris propriis* qu'il se communiquoit à lui par les songes, il doute au mesme endroit s'il en avoit véritablement un, ou si c'estoit l'excellence de sa nature. *Sentiebam*, dit-il, *seu ex Genio mihi praefecto, seu quod natura mea in extremitate humanae substantiae conditionisque & in confinio immortalium posita esset, &c;* & conclut enfin dans son Livre *de Rerum Varietate*, qu'il n'en avoit point, disant ingénument, *Ego certe nullum Daemonem aut Genium mihi adesse cognosco.*³¹

La citazione dal *De libris propriis* è completamente fuori contesto. Ripresa da Bayle, e prima di lui da Naudé, come dimostrazione della posizione demonologica irrisolta del filosofo lombardo, nell'*Encyclopédie*, come già ne *Les éloges*, essa suggella invece il ritratto di un Cardano megalomane.

Dall'espressione riportata nel *Dictionnaire*: «*sentiebam seu ex Genio mihi praefecto, seu quod natura mea in extremitate humanae substantiae conditionisque & in confinio immortalium posita esset*» a «*natura mea in extremitate humanae substantiae conditionisque, & in confinio immortalium posita*», lo scarto di senso che si produce comporta la soppressione di un tratto del pensiero di Cardano molto rilevante: la sua concezione dei demoni familiari.

Lo scarto di senso riscontrato è tanto più significativo in quanto esemplifica le molteplici letture, più o meno aderenti al senso originale o tendenziose, che si possono generare dalla medesima citazione. Inizialmente prodotta come semplice osservazione autobiografica, essa fu letta: 1) come conferma dell'incerta concezione demonologica di Cardano (Bayle e Naudé); 2) come prova della sua propensione a mentire (ancora Naudé, ma nello *Iudicium* premesso all'edizione parigina del *De vita propria* a sua cura (1643) e, per il suo tramite, Brucker); e, infine, 3) come contrassegno della sua bizzarra megalomania (Teissier e Pestré).

L'impressione complessiva è che a Pestré non sia interessato comprendere il pensiero di Cardano; tantomeno si è preoccupato di trasmetterlo ai

³⁰ ENC, II, p. 676a.

³¹ DHC, art. *Cardan*, rem. N, II, p. 54a. Bayle riprende GABRIEL NAUDÉ, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, La Haye, Adrian Vlac, 1653² (1^a ed. Paris, François Targa, 1625), pp. 348 sg.

lettori ripulito dalle alterazioni stratificatesi ad opera di detrattori, estimatori o mediatori in genere.

Ecco in cosa l'*abbé* si differenzia maggiormente da Bayle. Quest'ultimo, qui come in ogni altro articolo del *Dictionnaire*, sente la pressione morale ed epistemologica del proprio ruolo di fautore di una scienza dei fatti storici fondata su una facoltà di giudizio imparziale.³² Ciò lo porta a recuperare e a dare conto sia della letteratura *contra* sia di quella *pro* Cardano, senza che questo significhi avallare acriticamente né gli intenti denigratori degli uni né quelli apologetici degli altri. Sarebbe infatti un errore se nell'impegno di Bayle a sottrarre Cardano alle accuse di empietà e di ateismo leggesimo la volontà di disegnare un ritratto benevolo. Il ritratto del *Dictionnaire* è in realtà negativo. Cardano vi è definito «*beaucoup plus fanatique qu'athée*», e agli occhi di Bayle la superstizione e il fanatismo sono molto più biasimevoli dell'ateismo.³³ *Cardan* risente inoltre della prospettiva parziale e selettiva dalla quale Bayle guarda al Rinascimento italiano, con molta più attenzione all'aristotelismo padovano e alla tradizione machiavellica, e con scarsissimo interesse per le correnti di impronta platonica e naturalistica. E tale approccio impedisce a Bayle di cogliere a pieno alcune sfaccettature del pensiero di Cardano, come i suoi contributi nella matematica e nella medicina.³⁴

³² Sulla «responsabilità» etica ed epistemologica dello storico secondo Bayle, cfr. G. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze 1980, pp. 264 sgg.

³³ Sulla preferibilità dell'ateismo rispetto alla superstizione, e in genere sul profilo dell'«ateo virtuoso» e sulla possibilità di una «società di atei», cfr. PIERRE BAYLE, *Pensées diverses sur la comète*, Rotterdam, Reinier Leers, 1683 (ed. preceduta dalla *Lettre à M.L.A.D.C., Docteur de Sorbonne, où il est prouvé que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur*, Cologne, Pierre Marteau, 1682) e nelle relative *Addition* (Rotterdam, Reinier Leers, 1694) e *Continuation* (Rotterdam, Reinier Leers, 1704). Oltre a G. CANTELLI, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze 1969, pp. 51-116 (e *Id.*, *La virtù degli atei nei Pensieri diversi sulla cometa: una premessa per una società tollerante*, in *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza in età moderna offerti ad Antonio Rotondò*, promossi da H. MÉCHOULAN, R. POPKIN, G. RICUPERATI, L. SIMONUTTI, 3 voll., Firenze 2001, II, pp. 679-705), cfr. G. MORI, *Bayle philosophe*, Paris 1999, pp. 189-205. Sul dibattito suscitato: M.L. LUSSU, *Bayle, Holbach e il dibattito sull'ateo virtuoso*, Genova 1997, e L. BIANCHI, *Bayle e l'ateo virtuoso. Origine e sviluppo di un dibattito*, in *I filosofi e la società senza la religione*, a cura di M. GEUNA e G. GORI, Bologna 2011, pp. 61-80. Da segnalare, infine, l'antologia curata da J. BLOCH *Pensées sur l'athéisme*, Paris 2004: oltre che dalle opere sopra menzionate, vi si riportano passi anche dalla *Réponse aux questions d'un provincial*, Rotterdam, Reinier Leers, 1704-07.

³⁴ Cfr. L. BIANCHI, *Naturalismo, irreligione, fanatismo. Cardano nel Dictionnaire di Bayle, in Filosofia, storiografia e letteratura. Studi in onore di Mario Agrimi*, a cura di B. RAZZOTTI, 2 voll., Lanciano 2001, I, pp. 21-35: 21-26 (il contributo riprende e amplia «*Beaucoup plus fanatique qu'athée*». *Cardan dans le Dictionnaire de Bayle*, in *Materia actiosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, recueillis par M. BENÍTEZ, A. MCKENNA, G. PAGANINI et J. SALEM, Paris 2000, pp. 367-380). Sulla filosofia del Rinascimento italiano in Bayle, cfr.

Ma nonostante il condizionamento di prospettiva appena riferito, Bayle non si pronuncia sull'eccentricità di Cardano in conclusione di una ricostruzione unilateralmente a detrimento del filosofo di Pavia, bensì all'interno di un discorso plurale dove egli riporta e discute, soprattutto nelle *remarques*, testimonianze di provenienza varia e con finalità differenti.

Su quest'ultimo aspetto metodologico, Pestré si comporta in modo opposto. Il suo giudizio sull'eccentricità e sulla natura bizzarra e capricciosa di Cardano è infatti l'esito dell'accettazione pedissequa di uno stereotipo storiografico che egli non sente la necessità di verificare né di problematizzare recuperando altre fonti, ma che anzi sembra voler semplificare ulteriormente.

Purtroppo la penuria di documenti e di informazioni che ci restano su Pestré non permette di avanzare ipotesi solide sulla strategia culturale alla base di un trattamento tanto conformista e acritico della figura e del pensiero di Cardano.³⁵ Sappiamo soltanto che egli fu nominato *abbé* prima di trasferirsi a Parigi, ma non conosciamo né quale fosse il suo orientamento teologico né quali fossero i suoi eventuali progetti letterari o professionali al di là degli articoli dell'*Encyclopédie*. Tantomeno questi ultimi ci offrono degli spunti illuminanti in tal senso. A causa del suo precoce allontanamento dall'opera seguito al coinvolgimento nell'*affaire* de Prades, dell'*abbé* ci rimangono solo nove articoli dei due primi volumi, da ciascuno dei quali non emerge una personalità dai contorni definiti, ma che ci confermano un'attitudine compilatoria e convenzionalista.

Se ci domandiamo, quindi, perché la scrittura storico-filosofica di Pestré si distingue da quella degli storiografi che lo precedono per la noncuranza per i dati bio-bibliografici e documentari, la risposta può essere, almeno

G. CANZIANI, *Les philosophes de la Renaissance italienne dans le Dictionnaire*, in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières: le Dictionnaire de Pierre Bayle*, publié par H. BORS, Amsterdam-Maarsen 1998, pp. 143-164, e A. FOA, *Ateismo e magia. Il declino della concezione magica nel Dictionnaire di Pierre Bayle*, Roma 1980, pp. 65-77.

³⁵ Per un profilo biografico dell'*abbé* Jean Pestré (1723-1821), cfr. V. LEPORE, *Les contributeurs, Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie*, <<http://enccre.academie-sciences.fr>>, *ad vocem*. Sugli articoli storico-filosofici di Pestré, ma solo dal punto di vista dei contenuti e non delle modalità espressive né dell'approccio metodologico, cfr. W.E. REX, *The Philosophical Articles by abbé Pestré in Diderot's Encyclopédie*, «Studies in Eighteenth-Century Culture», VII, 1978, pp. 251-262. Rex vi afferma di avere scelto di non occuparsi delle voci su Cardano e su Campanella (p. 262, nota 19) in quanto esse, «typical examples of abbé Pestré's fair-minded approach», non aggiungono niente di nuovo allo studio dei due filosofi. Il mio parere è che, se le voci non forniscono un contributo significativo, ciò dipenda non, come afferma Rex, dal fatto che Pestré in esse «distributes praise and blame with an even hand», ma piuttosto dal fatto che Pestré tratta i due filosofi in modo approssimativo e appoggiandosi su stereotipi storiografici che non mette in discussione.

provvisoriamente, alquanto semplice: egli non era un esperto della materia, perciò si limitava a riprendere e a confermare ciò che era più diffuso e più accessibile.

Anche l'*abbé* Yvon fu allontanato presto dall'*Encyclopédie*, sempre a causa dall'*affaire* de Prades. Ricostruire il suo profilo è tuttavia molto meno difficile.³⁶ Di lui non solo ci rimangono varie altre opere composte dopo il 1752, ma anche i suoi articoli dei primi due volumi dell'*Encyclopédie* sono fortemente caratterizzati.

Aristotelisme è una voce molto estesa, nella quale Yvon si serve di un gran numero di fonti, derivate peraltro da tradizioni culturali fra loro differenti,³⁷ che lo assistono nel tracciare un lungo *excursus* che dalla filosofia aristotelica delle origini giunge ai «Philosophes qui ont suivis la véritable philosophie d'Aristote». Il calco letterale del titolo del III capitolo del I tomo del IV volume dell'*Historia critica philosophiae* è qui evidente – ma, almeno di sfuggita, bisogna sottolineare che la scelta di trattare l'aristotelismo rinascimentale come un'appendice di quello antico non è da attribuire a Brucker ma esclusivamente a Yvon.³⁸ Ad ogni modo, il taglio di questo contributo non consente di analizzare l'intera voce; per mantenere il *focus* sul trattamento storico-filosofico del Rinascimento italiano ci si soffermerà soltanto sulla sezione su Pomponazzi.

Nella sezione di *Aristotelisme* in esame le corrispondenze testuali con l'*Historia critica philosophiae* sono numerose, e i commenti critici contro Pomponazzi mettono d'accordo entrambi gli autori. Il ritratto dell'aristotelico padovano che emerge dalle due opere è infatti sostanzialmente negativo, salvo che l'*abbé* inasprisce sensibilmente i toni, schiacciando del tutto l'indagine storico-filosofica sotto il peso dell'intento polemico.

³⁶ Per un profilo dell'*abbé* Claude Yvon (1714-1789), cfr. S. ALBERTAN-COPPOLA avec la collaboration de F. LAUNAY, *Les contributeurs, Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie*, <<http://enccre.academie-sciences.fr>>, *ad vocem*. Cfr. anche E. DAVOUST [et P. DAVOUST], *Claude Yvon, un abbé écrivain et journaliste au siècle des Lumières*, «Bulletin de la Société d'agriculture, sciences et art de la Sarthe», CMII, 2015, pp. 77-108.

³⁷ Per la prospettiva storico-filosofica che ci interessa più da vicino, segnaliamo da subito l'*Historia critica philosophiae* di Brucker e l'*Histoire critique de la philosophie* di Boureau-Deslandes (Amsterdam, François Changuion, 1737). Ma ampi stralci sono tratti anche dall'*Histoire du ciel* dell'*abbé* Pluche (Paris, la veuve Estienne, 1739), dalle *Dissertations* di Warburton (trad. di É. DE SILHOUETTE, Londres, Guillame Darrés, 1742), da *La philosophie du bon sens* di Boyer d'Argens (La Haye, Pierre Paupie, 1740² [1737]), e dall'*Histoire naturelle* di Buffon (Paris, Imprimerie royale, 1749-89).

³⁸ Proust definisce la rilettura delle rivisitazioni umanistiche delle correnti di pensiero antiche come appendici di queste ultime il «plus grave contresens historique» commesso da Diderot – ma il discorso è estendibile anche agli altri enciclopedisti: J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1995³ [1^a ed. 1962], p. 248.

Stando alle affermazioni di Brucker, la caratteristica più reprobabile dell'aristotelico padovano è stata il suo amore inopportuno e fuori luogo per Aristotele e per la filosofia peripatetica – «ineptus Aristotelis totiusque Peripateticae philosophiae amor», si legge nell'*Historia critica philosophiae*, e Yvon lo ripete pressoché alla lettera.

Da «ineptus amor» a «amour extravagant»,³⁹ per entrambi è l'infatuazione per Aristotele ad avere indotto in Pomponazzi opinioni e dottrine folli e stravaganti. Ciò che, tuttavia, distingue Brucker dall'enciclopedista è che il primo si sforza di mantenere un certo distacco critico dalla propria posizione ideologica. In altre parole, Brucker non permette che la propria avversione per Pomponazzi gli impedisca di riconoscere a quest'ultimo i legittimi meriti, come, per esempio, l'impegno a sottrarre l'aristotelismo all'autorità di Averroè allora dominante in Italia. Su questo aspetto Yvon risulta invece meno imparziale e molto più sbrigativo, limitandosi a un cenno isolato al fatto che a Padova Pomponazzi «expliquoit aux jeunes gens la véritable philosophie d'Aristote», e tralasciando del tutto i suoi travagliati tentativi di ridimensionare e di «emendare» l'averroismo.⁴⁰

Se è vero, inoltre, che, dopo aver cominciato la sezione su Pomponazzi affermando di ritenerlo empio a causa della sua cultura peripatetica,⁴¹ Brucker non fa che rivolgersi all'aristotelico padovano con accenti di esplicita condanna, le pagine dell'*Historia critica philosophiae* sono comunque salve dal tono aggressivo e ai limiti dell'invettiva della sezione corrispondente dell'*Encyclopédie*:

Pomponace fut un vrai Pyrrhonien, & on peut dire qu'il n'eut d'autre dieu qu'Aristote: il rioit de tout ce qu'il voyoit dans l'Evangile & dans les Ecrivains sacrés: il tâchoit de répandre une certaine obscurité sur tous les dogmes de la Religion chrétienne. Selon lui l'homme n'est pas libre, ou Dieu ne connoît point les choses futures, & n'entre en rien dans le cours des événemens; c'est-à-dire que, selon lui, la Providence détruit la liberté, ou que si l'on veut conserver la liberté, il faut nier la Providence. Je ne comprends pas comment ses apologistes ont prétendu qu'il ne souûtenoit cela qu'en philosophe, & qu'en qualité de Chrétien il croyoit tous les dogmes de notre religion. Qui ne voit la frivolité d'une pareille distinc-

³⁹ Cfr. JACOB BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 voll., Lipsiae, Bernhard Christoph Breitkopf, 1742-44 (da ora HCP), IV, I, p. 161 e ENC, I, p. 665b.

⁴⁰ Cfr. ENC, I, p. 165a e HCP, IV, I, pp. 161-162. In questo scontro con l'autorità di Averroè, Brucker non manca di sottolineare gli errori in cui cade a sua volta Pomponazzi.

⁴¹ HCP, IV, I, p. 158: «Ineunte seculo XVI, magna Peripateticae philosophiae laude inclaudit PETRUS POMPONATIUS, haud incelebre inter scriptores historiae literariae nomen, quod tamen Peripatetica eruditio impietatis opinione commaculavit».

tion? On sent dans tous ses écrits le libertinage de son esprit; il n'y a presque point de vérité dans notre religion qu'il n'ait attaquée.⁴²

È evidente che, fra gli interessi che spingono Yvon a scrivere su Pomponazzi, quello di condannare il «libertinage d'esprit» di questo empio filosofo «qu'il n'eut d'autre dieu qu'Aristote» supera di gran lunga, se non addirittura soppianta, qualsiasi interesse biografico e storico-filosofico.

Le pagine di Yvon non presentano nessuna consonanza con l'erudizione bibliografica e filologica che sottende alla ricostruzione di Brucker. Né vi si rintracciano elementi di continuità con la volontà di Bayle di esaminare senza pregiudizi la teoria di Pomponazzi sulla separazione fra atto di fede e atto di ragione sui dogmi indimostrabili della Chiesa. Ma, anzi, è molto probabile che Yvon alluda anche a Bayle quando ne attacca i difensori.

Non ci sono ragioni di credere che Yvon ignori le pagine del *Dictionnaire* dedicate a rivalutare la legittimità teoretica e la buona fede della posizione di Pomponazzi sui «problemi neutri» dell'immortalità dell'anima e dell'eternità del mondo.⁴³ Ma, anche in caso contrario, sicuramente Yvon conosce le pagine in cui Brucker non solo riepiloga i passaggi principali di tale concezione del *De immortalitate animae*, ma elenca inoltre coloro che su questo tema «pro Pomponatio dixerunt»⁴⁴ – e, fra gli altri, figura naturalmente anche il nome di Bayle.

Tutto ciò fa presumere che Yvon avrebbe disposto di tutti gli strumenti per condurre un'analisi critica della dottrina di Pomponazzi (e della sua ricezione)⁴⁵ – per il tramite, appunto, della ricostruzione di Brucker e rifacendosi anche al *Dictionnaire* –, ma non se ne interessa affatto, al punto che il *De immortalitate animae* non è menzionato neanche una volta. L'attenzione alle fonti primarie è quindi completamente assente.

⁴² ENC, I, p. 665b.

⁴³ Cfr. PIETRO POMPONAZZI, *Tractatus de immortalitate animae*, Bononiae, per magistrum Iustinianum Leonardi Ruberensem, 1516; ed. it. *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. PERRONE COMPAGNI, Firenze 1999, p. 114.

⁴⁴ Cfr. HCP, IV, I, pp. 163-166.

⁴⁵ Sulla fortuna di Pomponazzi nel XVII e nel XVIII secolo, cfr. G. PIAIA, *Gli aristotelici padovani al vaglio del Dictionnaire*, in *La presenza dell'aristotelismo padovano nella prima modernità*, Atti del Colloquio internazionale in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4-6 settembre 2000), a cura di G. PIAIA, Roma-Padova 2002, pp. 419-443: 426-438 (ora in Id., *Sapienza e Follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Pisa 2015, pp. 251-269: 257-266), e M. LONGO, *Immagini di Pomponazzi nella prima Aufklärung*, in *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*, Atti del Congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi (Mantova, 23-24 ottobre 2008), a cura di M. SGARBI, Firenze 2010, pp. 407-434 (in particolare sull'*Encyclopédie*, pp. 432 sgg.). Longo non si accorge però di un errore di attribuzione (a Diderot anziché a Yvon) superato da tempo: R.N. SCHWAB – W.E. REX – J. LOUGH, *Inventory of Diderot's Encyclopédie*, 7 voll., Genève 1971-84, I, p. 80.

Rispetto a Pestré, per Yvon è più facile risalire alle ragioni di una trattazione così ideologicamente orientata e trascurata dal punto di vista della ricognizione bibliografica. Le numerose opere di Yvon che ci rimangono, oltre ai suoi lunghi articoli dell'*Encyclopédie*, ci restituiscono il ritratto, apparentemente ossimorico, di un *philosophe* apologeta.⁴⁶ Tutta la sua produzione è volta a promuovere l'accordo tra la filosofia e la religione cristiana; e anche quando utilizza il genere storiografico – e non solo negli articoli storico-filosofici dell'*Encyclopédie*⁴⁷ – il suo intento principale non è analizzare né fonti né documenti di rilievo storico, ma piuttosto difendere la filosofia dagli abusi degli «*incrédules modernes*» riportandola sotto la guida del cristianesimo alla scoperta delle verità uniche e univoche discese da Dio.⁴⁸

La voce *Jordanus Brunus* di Diderot ci conferma il disinteresse dei *philosophes* per i dati documentari, distinguendosi peraltro come una delle pochissime *entrées* storico-filosofiche che a livello di contenuto risultano indipendenti dalle opere di storiografia filosofica del XVII e del XVIII secolo – solo a livello di contenuto, poiché sul piano formale anch'essa dipende in parte dall'*Historia critica philosophiae*.⁴⁹

Il riepilogo dei tratti principali della filosofia di Bruno fornito da Diderot è ricalcato dal compendio omologo redatto da Brucker, anche se, mentre quest'ultimo aggiunge all'elenco i riferimenti alle opere originali del Nolano,⁵⁰ Diderot riprende esclusivamente il compendio e tralascia le

⁴⁶ Cfr. F. VENTURI, *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino 1963 [ed. or. Roma 1946], pp. 50-58 e RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique*, cit., pp. 403-411.

⁴⁷ Cfr., ad es., anche l'*Abrégé de l'Eglise, depuis son origine jusqu'à nos jours*, 3 voll., Paris, Pancoucke, 1761-67, e l'iniziativa editoriale annunciata nel 1774 e protrattasi fino al 1785 di un'*Histoire de la religion*. Sulla genesi e sull'evoluzione di tale iniziativa, cfr. S. ALBERTAN-COPPOLA, *Claude Yvon, théologien et encyclopédiste ou l'Accord de la philosophie avec la religion*, negli atti del Convegno internazionale *Chrétiens contre Philosophes: autour de Loménie de Brienne. Eclairages nouveaux sur une histoire tronquée* (Université Toulouse le Mirail, 25-27 mai 2016), di prossima pubblicazione; ringrazio l'autrice per avermi gentilmente reso disponibile il contributo in anteprima.

⁴⁸ CLAUDE YVON, *Histoire de la religion, Où l'on accorde la philosophie avec le christianisme*, 2 voll., Paris, la veuve Valade, 1785, I, pp. 1-2.

⁴⁹ Sulla fortuna di Bruno fra Sei e Ottocento, cfr. S. BASSI, *Fortuna e sfortuna di Bruno fra Seicento e Ottocento*, nel suo *Il sogno di Ezechiele. Tocco e Gentile interpreti di Bruno*, Roma 2004, pp. 5-35. Per un focus su periodi più circoscritti: A. DEL PRETE, *Immagini di Giordano Bruno nella Francia del Seicento*, «*Physis. Rivista internazionale di storia della scienza*», XXXVIII, 2001, pp. 342-354; S. RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno (1600-1750)*, Firenze 1990; ID., *La ricezione di Giordano Bruno in Francia e in Germania da Diderot a Shelling*, «*Giornale critico della filosofia italiana*», XI, 1991, 3, pp. 431-446. Cfr. anche L. CATANA, *Brucker's Practice I: His Exposition of Bruno*, nel suo *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Leiden 2008, pp. 35-62 (il saggio riprende e amplia *The Exposition of Bruno in Brucker's Historia critica philosophiae*, «*Bruniana e Campanelliana*», XII, 2006, 2, pp. 537-545).

⁵⁰ Cfr. *HCP*, IV, II, pp. 38-39. L'intento di Brucker è indicare la prima edizione di ciascuna delle opere menzionate; va detto che egli commette non poche inesattezze.

informazioni bibliografiche annesse. Ciò può valere come prima prova del fatto che per Diderot l'erudizione bibliografica non rappresenta uno strumento importante da dispensare ai propri lettori.

Molto più che analizzare il pensiero di Bruno, a Diderot importa trasmettere un giudizio di valore sul suo profilo e sul suo comportamento. Rispetto ai primi due articoli che abbiamo analizzato, *Jordanus Brunus* esprime un esito ulteriore del distacco della storiografia filosofica tardo-settecentesca dalla critica erudita. Si tratta dell'approdo ad una *critique* che oltre che valutante si fa militante, o, per dirla con Croce, si fa retorica e «praticistica»: senza un interesse prioritario per la verità storica, ma finalizzata alla promozione di un modello pratico di comportamento e di pensiero,⁵¹ che, nel caso specifico di *Jordanus Brunus*, è quello di un'aperta ribellione al dogmatismo aristotelico e a quello della Chiesa.

Sono due, in particolare, gli aspetti sui quali Diderot intende porre l'accento: la biografia di Bruno come esempio di lotta al dispotismo aristotelico e a favore del libero pensiero,⁵² e il fatto che se «si l'on rassemble ce qu'il a répandu dans ses ouvrages sur la nature de Dieu, il restera peu de choses à Spinoza qui lui appartient en propre».⁵³

Del primo aspetto si è già parlato. Il secondo aspetto è importante perché Diderot ricomponne una separazione della quale Brucker si era servito per sottrarre Bruno all'accusa di ateismo sulla testa dell'altro. Diderot, da parte sua, non solo riavvicina Bruno e Spinoza, ma sorvola deliberatamente sul dibattito allora tradizionale sul presunto ateismo del Nolano – dibattito del quale, essendo il tema di una sezione apposita dell'*Historia critica philosophiae* (dove Brucker ne riassume le posizioni principali: da Lacroze a Heumann, da Bayle a Sorel, a Morhof e a Arnold),⁵⁴ Diderot è sicuramente a conoscenza.

La disinvoltura con la quale Diderot svuota l'abbinamento Bruno-Spinoza di ogni portata polemica,⁵⁵ e l'omissione del dibattito sul presunto

⁵¹ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* [1916, 1941⁴], con una nota e a cura di G. GALASSO, Milano 2001, pp. 46 sg. Sulla stima di Diderot per Bruno, cfr. la lettera a M.me de Mauv, dell'estate 1769, in DENIS DIDEROT, *Correspondance*, éd. G. ROTH et J. VARLOOT, 16 voll., Paris 1955-70, IX, pp. 114 sg., dove Bruno e Giulio Cesare Vanini sono presentati come modelli di coraggio e coerenza per aver preferito la morte al rinnegare le loro idee.

⁵² Cfr. *ENC*, VIII, p. 881b.

⁵³ *ENC*, VIII, p. 882b.

⁵⁴ Cfr. *HCP*, IV, II, pp. 55 sgg. La sezione s'intitola «*Brunus an atheus?*». A questo proposito, si sottolinea anche la divergenza di prospettive che intercorre fra Diderot e Jaucourt. I rapidi cenni che il secondo dedica a Bruno in *Nole* seguono la falsariga della voce corrispondente del *Dictionnaire* di Bayle. L'esordio è rappresentativo: «Bruno (Giordano) en latin Brunus (Jordanus), étoit un homme de beaucoup d'esprit, mais qu'il employa bien mal, en attaquant les vérités les plus importantes de la foi» (*ENC*, XI, 195a).

⁵⁵ Sul prespinozismo di Bruno e sui dibattiti annessi, cfr. L. BIANCHI, *Bruno e Bayle: natura-*

ateismo di Bruno sono scelte di contenuto e di scrittura significative. Tali scelte esprimono la volontà di Diderot di ignorare una questione che non può non risultargli mal posta; in altre parole, esse traducono una ferma presa di distanza dalle finalità teologico-religiose che Brucker invece persegue confermando o smentendo, previa analisi critica dei testi (e quindi condannando per, o assolvendo da), il presunto ateismo o la sospettata empietà dei protagonisti della storia del pensiero antico e moderno.⁵⁶

Jordanus Brunus, molto più conciso del suo omologo nell'*Historia critica philosophiae*, dimostra non solo il notevole scarto di ideologia che si genera nell'intervallo fra le due opere,⁵⁷ ma anche la peculiare posizione di Diderot sul valore dei dati biografici, bibliografici e documentari in ambito storico-filosofico. Con pochissima attenzione, nella voce su Bruno Diderot ricopia tale tipologia di dati da Brucker, servendosene solamente come di un supporto per un messaggio di emancipazione da rivolgere ai lettori contemporanei e futuri dell'*Encyclopédie*.

L'utilità della storia della filosofia non si realizza più nella messa a punto delle tappe storiche della progressiva, e talvolta incidentata, ascesa dell'uomo alla sapienza e alla felicità. Secondo Diderot, il senso della storiografia filosofica si misura nella forza persuasiva e plasmatrice dei modelli che essa può fornire alla lotta ai pregiudizi di massa, al principio di autorità, agli abusi di potere da parte dello Stato e della Chiesa – in breve, alla lotta contro tutto ciò che osteggia l'avvento e il prevalere dei lumi della ragione:

Et ces philosophes, et ces ministres et ces hommes véridiques qui ont été les victimes des peuples stupides, des prêtres atroces, des tyrans enragés, quelle consolation leur restoit-il en mourant? C'est que le préjugé passeroit et que la postérité renverseroit l'ignominie sur leurs ennemis. Ô Postérité sainte et sacrée, soutien du malheureux qu'on opprime; toi qui es juste, toi qu'on ne corrompt point, qui venges l'homme de bien, qui démasques l'hypocrite, qui flétris le tyran, idée sûre, idée consolante, ne m'abandonne jamais. La postérité pour le philosophe, c'est l'autre monde de l'homme religieux.⁵⁸

lismo e spinozismo», «Studi filosofici», XXVI, 2004, pp. 127-152, e S. RICCI, *Bruno 'spinozista', Bruno 'martire luterano'. La polemica tra Lacroze e Heumann*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXV, 1986, pp. 42-61.

⁵⁶ Cfr. *Storia delle storie generali della filosofia*, II, cit., p. 528 e CATANA, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'*, cit., pp. 147-191.

⁵⁷ Cfr. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, cit., pp. 255-293. Proust distingue tre vettori principali lungo i quali Diderot tradisce e si allontana dall'impostazione di Brucker: 1) dal razionalismo di matrice cartesiana a quello di Locke (pp. 267-273); 2) dalla critica delle superstizioni pagane alla critica del cristianesimo (pp. 274-284); 3) dal deismo idealista al materialismo ateo (pp. 284-293). Per uno studio sul metodo e sulla posizione ideologica di Brucker nella sua produzione storico-filosofica complessiva, cfr. *Storia delle storie generali della filosofia*, II, cit., pp. 527-635.

⁵⁸ Lettera del 15 febbraio 1766, in DIDEROT, *Correspondance*, cit., VI, p. 67.

Brucker e Diderot intendono il compito dello storico della filosofia in due modi molto differenti.⁵⁹ Il primo destina la propria opera alla comunità intellettuale, vedendo l'utilità della storia della filosofia nel fatto che essa «non rivela soltanto l'origine e l'accrescimento della verità», ma anche «le fonti dell'errore [...] e in quale modo siano sorte le dottrine false ed erronee ed anche pericolose e seduttrici» e «quali danni [esse] abbiano prodotto sia al mondo delle lettere che alla Chiesa».⁶⁰ Il secondo, Diderot, si rivolge idealmente agli uomini nella loro totalità, anche oltre i lettori contemporanei dell'*Encyclopédie*, verso un gruppo sempre estendibile di non specialisti – perché nessun sapere dev'essere il monopolio di un'unica categoria di persone o istituzione, ma piuttosto un bene da divulgare per la pubblica fruizione.⁶¹

Sull'intenzione critica e analitica, nel *philosophe* prevale quella divulgativa e militante. L'obiettivo di Diderot, quello che lo anima negli anni della direzione dell'*Encyclopédie*, è «changer la façon commune de penser»,⁶² e nelle sue mani la storia della filosofia diviene un ulteriore strumento da guadagnare alla causa dei Lumi, un'arma preziosa della strenua lotta contro le tenebre e i pregiudizi.

CONCLUSIONI

Dalla *critique* valutante alla storiografia militante dell'*Encyclopédie*, negli articoli esaminati non risultano osservate né le *Cautelae* suggerite da Brucker⁶³ né le raccomandazioni di metodo di Bayle.

⁵⁹ Ma ci sono anche elementi di continuità fra le concezioni dei due autori. In *Illuminismo e storiografia filosofica: Brucker e l'Encyclopédie*, in *Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment*, 4 voll., Oxford 1980, II, pp. 581-587: 583, Mario Longo le mette in rilievo: 1) la concezione della storia della filosofia come storia del progresso del cammino dell'uomo verso la verità; e 2) il metodo della ricerca eclettica, il quale, se lo si applica alla storia della filosofia, la trasforma «da campo di ricerca erudita in campo di scelta» senza pregiudizi, o meglio la rende «storia di un passato capace di sollecitare e migliorare il presente».

⁶⁰ La traduzione è di Longo, in Id., *Historia philosophiae philosophica*, cit., p. 175. Cfr. HCP, I, p. 21: «Sed non veritatis tantum origines & incrementa aperit historia philosophica, sed erroris quoque fontes indicat, & qua ratione sententiae non falsae tantum, & erroneae, sed perniciosae quoque & corrumpendis animis aptae ortae, [...] quae damna tam rei publicae literariae, quam christianae attulerit».

⁶¹ Cfr. ENC, I, pp. xxxvii sg. e xli.

⁶² ENC, VI, 642Ab.

⁶³ Cfr. HCP, *Dissertatio praeliminaris*, pp. 13-21. Per una trad. italiana, cfr. LONGO, *Historia philosophiae philosophica*, cit., pp. 166-175. Per un'analisi, cfr. G. SANTINELLO, *Il problema metodologico nella storia critica della filosofia di Jakob Brucker*, nel suo *Metafisica e critica in Kant*, Bologna 1965, pp. 293-315.

Come si è detto, Bayle considera suoi compiti principali lo smascheramento e la correzione delle mistificazioni e delle falsificazioni storiografiche, da condurre con rigore analitico e procedimento dimostrativo.⁶⁴ Nei confronti della rispettiva attività storiografico-filosofica, Pestré e Yvon assumono un atteggiamento molto differente. Per entrambi la storia della filosofia non costituisce un soggetto di studio fine a se stesso né un tema di interesse prioritario. Anche stando al *Discours préliminaire*, il contributo principale di Pestré all'*Encyclopédie* avrebbe dovuto riguardare gli articoli di morale. Egli ha poi fornito anche «quelques mémoires sur la Philosophie», ma in modo che sembrerebbe collaterale – anche se, paradossalmente, dei nove articoli da lui firmati ben sei sono storico-filosofici.

In ciascuno degli articoli di storiografia filosofica di Pestré si riscontra un'attenzione molto bassa per i dati bibliografici e documentari. In particolare, nei suoi due articoli sulla filosofia rinascimentale⁶⁵ Pestré rivela più che altrove il carattere secondario del proprio interesse storico-filosofico, nonché la sua preparazione superficiale, che egli tenta di compensare rifacendosi in modo pedissequo alle letture più convenzionali del tempo. L'impressione che il poco materiale rimastoci ci consente è, in definitiva, che egli sia fondamentalmente un compilatore; e in quanto compilatore, senza le competenze bibliografiche né, soprattutto, l'interesse di scuotere i luoghi comuni coevi di ambito storico-filosofico, Pestré non sente nessuna necessità di problematizzare le acquisizioni di seconda mano che è riuscito a raccogliere. Niente di più lontano dal metodo storico-critico del *Dictionnaire* di Bayle.

Su Yvon il discorso è differente. Anch'egli gode della reputazione di plagiatario già al tempo della collaborazione all'*Encyclopédie*,⁶⁶ ma, attraverso la fitta rete intertestuale di cui si serve e i temi che tratta, di lui è facile ricostruire un profilo dai contorni precisi. La sua produzione letteraria complessiva testimonia infatti un interesse costante rivolto a conciliare la filosofia e la religione cristiana. Ai fini del nostro studio, è significativo un passo dall'*Histoire de la religion* del 1785, dove Yvon racconta che, dopo essersi a lungo interrogato sul metodo più efficace per realizzare il proprio progetto – quello, appunto, di convincere i propri lettori dell'accordo di filosofia e religione –, ha preferito «la forme historique» al «ton de disserta-

⁶⁴ Cfr. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione*, cit., pp. 269 sgg.

⁶⁵ Oltre a Cardan, Pestré scrive anche l'articolo dedicato a Tommaso Campanella: ENC, II, pp. 576b-578a.

⁶⁶ DENIS DIDEROT, *Extrait d'un mémoire présenté en 1768 à M. le cancelier, par MM***, libraires à Paris, pour obtenir la permission de faire une nouvelle édition de l'Encyclopédie en France*, in ID., *Œuvres complètes*, éd. J. ASSÉZAT et M. TOURNEUX, 20 voll., Paris 1875-77, XX, p. 132.

teur dogmatique» perché quest'ultimo avrebbe sicuramente respinto i lettori.⁶⁷ Anche in questo caso l'interesse storiografico è secondario. L'*abbé* non punta affatto a verificare le testimonianze che raccoglie né a reperire dei documenti dirimenti, ma, piuttosto, a difendere una causa di parte. Siamo agli antipodi dell'ideale di imparzialità del giudizio sostenuto da Bayle.

Nemmeno per Diderot la storia della filosofia rappresenta un soggetto di studio fine a se stesso. Diderot interpreta la storiografia filosofica come uno degli strumenti della propria campagna di opinione contro il sentire comune, che egli centra prevalentemente su toni e strategie di persuasione (svalutazione dell'idolo polemico, enfaticizzazione dei 'buoni' modelli, etc.) invece che su una dimostrazione razionale della giustezza della causa dei Lumi.

Rispetto a Bayle, Diderot tralascia sia il rigore del metodo analitico che il distacco dalla soggettività emotiva e passionale di se stesso e dei lettori. Dal piano epistemologico a quello critico-politico della lotta al potere costituito, per il *philosophe* le passioni non rappresentano più, in ottica scettica, soltanto un elemento di distorsione conoscitiva. Per Diderot le passioni rappresentano un fattore di manovra pragmatica e politica inestimabile. «Cependant il n'y a que les passions & les grandes passions qui puissent élever l'ame aux grandes choses. Sans elles, plus de sublime, soit dans les mœurs, soit dans les ouvrages»,⁶⁸ si legge già nelle *Pensées philosophiques* del 1746; e con questo spirito egli combatterà la propria causa e quella dell'*Encyclopédie* lungo tutta la propria vita.

Questa ricapitolazione conclusiva del profilo dei tre enciclopedisti conferma infine la nostra ipotesi di partenza. Se infatti è vero che queste tre differenti modulazioni dello stesso stile di scrittura risentono fortemente delle strategie peculiari di ciascuno dei tre autori, altrettanto evidente è che l'impostazione espressiva di massima rimane costante. Nel contesto della battaglia dei Lumi per la diffusione della conoscenza e per la lotta contro ogni forma di dittatura morale e culturale, dal genere della storia della filosofia i *philosophes* ricercano una materia da divulgare in modo semplificato e uno strumento di militanza culturale, e, in questo clima mutato, l'erudizione bibliografica e filologica perde la sua rilevanza e il suo senso.

⁶⁷ YVON, *Histoire de la religion*, cit., p. 4.

⁶⁸ DENIS DIDEROT, *Pensieri filosofici: con testo francese a fronte sulla base dell'editio princeps del 1746* [*Pensées philosophiques*, La Haye, aux dépens de la Compagnie, 1746], a cura di T. CAVALLLO, nel numero monografico «Jacques e i suoi quaderni», XXXI, 1998, p. 26, <<http://www.fileli.unipi.it/jsq/1998/01/10/31/pensieri-filosofici-testo-francese-a-fronte-sulla-base-delleditio-princeps-del-1746-1998/>>.

GIOVANNI PAOLETTI

I FANTASMI DI HOBBS.
RAGIONE, RELIGIONE E PAURA
IN ALCUNE VOCI DELL'ENCYCLOPÉDIE

1. Nel sottotitolo di questo saggio, la congiunzione è equivoca. Per gli enciclopedisti i nessi fra paura e religione sono molteplici e talora diretti, soprattutto nel caso che la religione si configuri come superstizione. Fra ragione e paura, invece, la relazione è, programmaticamente, un'alternativa esclusiva: ragione o paura. Tra i tanti esempi possibili basti la seguente affermazione di Marmontel, nell'articolo *Gloire*:

[la philosophie] relevera le courage des peuples, & leur inspirera ces résolutions vigoureuses qui triomphent des revers: [elle] dissipera les fantômes de l'erreur & de la crainte, & montrera aux hommes le précipice où ils se laissent conduire les mains liées & les yeux bandés.¹

Sul filo dell'opposizione, la passione triste della paura entra nella definizione della *philosophie*, avversaria del timore e dissipatrice di fantasmi. Reciprocamente, la concezione della filosofia propugnata dagli enciclopedisti instruisce il modo in cui tematizzano e analizzano la paura.² Oltre ad essere l'oggetto di dichiarazioni esplicite, lo statuto della paura nell'*Encyclopédie* emerge in filigrana, come motivo ricorrente, a tratti ripetitivo, di un di-

¹ Art. *Gloire* (sez. Philosophie Morale, MARMONTEL), VII, p. 719. Cito l'*Encyclopédie* dalla prima edizione di Parigi (1751-65), disponibile anche sul portale dell'ARTFL Project: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers...*, Mis en ordre et publié par M. DIDEROT [et par] M. D'ALEMBERT, University of Chicago, ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2016 Edition), eds. R. MORRISSEY and G. ROE, <<http://encyclopedia.uchicago.edu/>>. Per ogni articolo indico la sezione, l'autore (certo o presunto), tomo e numero di pagina.

² Come ha notato Luigi Delia, in uno studio tematico sulla trattazione della paura nell'*Encyclopédie*: l'articolo *Crainte* del cavaliere Jaucourt, ad esempio, lungi dall'essere ridicibile «a una semplice analisi di questa emozione», dipende dall'«idea stessa di filosofia» che ispira l'approccio dell'autore (L. DELIA, *I filosofi e il timore. Superstizione, tirannide e paura della morte nell'Encyclopédie*, «Governare la paura. Journal of interdisciplinary studies», 2008, p. 28, <http://governarelapaura.unibo.it/article/view/2524> <halshs-00605283>).

scorso che vede in essa l'anello di congiunzione fatale tra l'ignoranza, da una parte, la superstizione e il fanatismo (cioè la superstizione applicata),³ dall'altra. Il compito di spezzare questa catena, proprio a partire dal suo anello intermedio, motiva anche il confronto con colui che già all'epoca appariva il filosofo della paura per eccellenza, Thomas Hobbes. Era un avversario tanto più insidioso in quanto, da un approccio al problema della paura per certi versi analogo a quello dei *philosophes* (in particolare per quanto riguarda il nesso tra *metus* e religione/superstizione), aveva tratto conclusioni opposte: la paura in Hobbes (a) ha lo statuto di una costante antropologica ineliminabile e (b) svolge una funzione politica essenziale e positiva, come molla per l'uscita dallo stato di natura e fondamento passionale della sovranità nella *civil society*, due tesi nella cui confutazione gli enciclopedisti si impegnano a più riprese.

Sono cose troppo note per meritare più di un'evocazione. Nell'*Encyclopédie*, percorrono e spesso motivano le prese di posizione esplicite nei confronti di Hobbes, disseminate soprattutto nei diciassette volumi della prima parte dell'opera e non di rado virulente: ateo e materialista, negatore del diritto naturale e della morale, «filosofo atrabiliare» (cioè malinconico, art. *Paix*, anonimo) della guerra di tutti contro tutti, «l'agresseur de l'humanité et l'apologiste de la tyrannie» (art. *Hobbisme*, Diderot). Alla presenza di Hobbes nell'*Encyclopédie*, in generale, sono stati dedicati diversi studi, con conclusioni diverse: ora decisi nel ridimensionare tale presenza, ora disposti a valorizzarla o riscoprirla.⁴ Qui intendiamo delineare un percorso circoscritto, per provare a valutare se e come il confronto con Hobbes incida sulla trattazione della paura nell'*Encyclopédie*: sulla maniera in cui il problema della paura vi è posto, sulla sua urgenza, nonché sulle risposte che gli vengono date.

2. Fra le menzioni di Hobbes nell'*Encyclopédie*, una delle più curiose, ancorché incidentale, si trova nell'articolo *Habitude* (sez. Morale), forse di Diderot. Essa dà un primo significato alla locuzione 'fantasmi di Hobbes'. Si tratta innanzitutto, alla lettera, dei fantasmi visti da Hobbes:

³ «Le fanatisme n'est donc que la superstition mise en action», art. *Fanatisme* (sez. Philosophie, DELEYRE), VI, p. 393; cfr. *Superstition* (sez. Métaphysique et Philosophie, JAUCOURT), XV, p. 670.

⁴ Per il primo orientamento, E. VITALE, *La lettura diderotiana di Hobbes nell'Encyclopédie*, «Il pensiero politico», XXVIII, 1995, pp. 384-406; per il secondo, già L.J. THIELEMANN, *Thomas Hobbes dans l'Encyclopédie*, «Revue d'histoire littéraire de la France», LI, 1951, 3, pp. 333-346 e adesso anche T. CAVALLO, *Aggressore dell'umanità e apologeta della tirannide? L'Hobbes degli enciclopedisti*, «Cromohs», VIII, 2003, pp. 1-12, <http://www.cromohs.unifi.it/8_2003/Cavallo.html>. Va da sé, come già fatto osservare da Thielemann, che, data la fama di Hobbes, prendere apertamente le distanze dalle sue posizioni era all'epoca una mossa abituale, assai più difficile esplicitare un'eventuale adesione.

Si les organes ont pris l'*habitude* de s'émouvoir à la présence de certains objets, ils s'émouvront malgré tous les efforts de la raison. Pourquoi Hobbes ne pouvait-il passer dans les ténèbres sans trembler & sans voir des revenans? C'est que ses organes prenoient alors involontairement les oscillations de la crainte, auxquelles les contes de sa nourrice les avoient accoutumés.⁵

L'abitudine è presentata qui, secondo un'impostazione destinata a una lunga fortuna nel pensiero francese,⁶ come il raccordo essenziale fra i meccanismi corporei e l'attività del soggetto: l'abitudine è sia automatismo che facilitazione dell'atto, consiste in idee e movimenti involontari suscettibili di diventare «un mode essentiel de notre âme».⁷ Ha un fondamento organico,⁸ da cui l'uso del termine *oscillazioni*;⁹ possiede una forza di lunga durata, che può esercitarsi per una vita intera a partire da impressioni ricevute nella prima infanzia, idee o appunto paure,¹⁰ come quelle suscitate dai racconti di una nutrice.¹¹ Da questa parentetica apparizione di spettri il lettore è tentato di trarre un argomento *ad personam*: Hobbes, il filosofo della paura, era a sua volta un uomo timoroso, fu il teorico della paura an-

⁵ *Habitude* (sez. Morale, DIDEROT?), VIII, pp. 17-18.

⁶ Cfr., su questa storia concettuale, R. RAGGHIANI, *Abitudine e memoria, forme della durata: da Maine de Biran a Bergson*, in Id., *Filosofia, storiografia e vita civile. L'eclittismo francese tra Cousin e Bergson*, Pisa 2014, pp. 181-213.

⁷ *Habitude*, VIII, p. 17.

⁸ Essa ha origine infatti nella «disposition naturelle ou contractée des organes du corps»: organi esterni per le abitudini del corpo, interni per le abitudini dell'anima (*ibid.*).

⁹ Per quest'uso del termine, cfr. ad esempio alcune voci mediche nell'*Encyclopédie: Stimulant* (sez. Médecine), XV, p. 521; *Suppuratif* (sez. Chirurgie, LOUIS), XV, p. 681; *Vesicatoires* (sez. Médecine thérapeutique, FOUQUER), XVII, p. 194. Cfr. anche D. DIDEROT, *Le rêve de d'Alembert*, in Id., *Œuvres complètes*, XVII, éd. critique et annotée présentée par J. VARLOOT, avec M. DELON, G. DULAC, J. MAYER, Paris 1987, p. 101 (a proposito della formazione dei giudizi, delle catene di idee, ma anche della memoria): «Je le pense; ce qui m'a fait quelquefois comparer les fibres de nos organes à des cordes vibrantes sensibles. La corde vibrante sensible oscille, résonne longtemps encore après qu'on l'a pincée. C'est cette oscillation, cette espèce de résonance nécessaire qui tient l'objet présent, tandis que l'entendement s'occupe de la qualité qui lui convient. Mais les cordes vibrantes ont encore une autre propriété, c'est d'en faire frémir d'autres; et c'est ainsi qu'une première idée en rappelle une seconde, ces deux-là une troisième, toutes les trois une quatrième, et ainsi de suite, sans qu'on puisse fixer la limite des idées réveillées, enchainées, du philosophe qui médite ou qui s'écoute dans le silence et l'obscurité». Su questo brano in particolare, J. PROUST, *Source et portée de la théorie de la sensibilité généralisée dans Le rêve de d'Alembert*, in *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises. Mélanges offerts à Corrado Rosso*, éd. par C. BIONDI, Genève 1995, pp. 429-437.

¹⁰ *Habitude*, VIII, p. 18: «Qui est-ce qui connoît bien toute la force d'une idée, d'une terreur jettée de bonne heure dans une ame toute nouvelle?».

¹¹ Il *topos* risale alle *Tusculanae* di Cicerone (III, 1); ma vedi almeno MONTAIGNE, *De la coutume* (*Essais*, I, 23): «Je trouve que nos plus grands vices prennent leur pli de notre plus tendre enfance, et que notre principal gouvernement est entre les mains des nourrices».

che *perché* preda in prima persona di paure ataviche e incoercibili.¹² Questa ipotesi di lettura demistificatoria della figura e del pensiero di Hobbes vale tanto più in quanto, in tema di paura dei fantasmi, Diderot dà prova di un risoluto e anche divertito disincanto. Così, alla voce *Revenant*:

Revenant, adj. (*Gramm.*) qui revient; c'est ainsi qu'on appelle les personnes qu'on dit reparoître après leur mort: on sent toute la petitesse de ce préjugé. Marcher, voir, entendre, parler, se mouvoir, quand on n'a plus ni piés, ni mains, ni yeux, ni oreilles, ni organes actifs! Ceux qui sont morts le sont bien, & pour long-tems.¹³

La fonte dell'informazione sulle paure di Hobbes è Richard Blackburne, uno dei suoi primi biografi.¹⁴ Nel Supplemento all'autobiografia del filosofo di Malmesbury (*Vitae Hobbianae auctarium*, 1681), di cui fu autore o coautore,¹⁵ Blackburne aveva però riportato la diceria, assieme all'accusa di ateismo, soltanto per negarne il fondamento: «E non meno falsamente gli fu rivolta l'accusa secondo cui avrebbe sempre evitato di rimanere solo, per paura degli spettri e dei fantasmi, quei vani spauracchi degli stolti, che aveva fatto svanire [*dissipaverat*] con la luce della sua filosofia».¹⁶ Colui che, contraddicendo Blackburne, aveva invece preso l'informazione sul serio (a modo suo), prima del breve articolo di Diderot di cui costituisce con ogni probabilità la fonte, era stato Pierre Bayle, nella nota «n» alla voce *Hobbes* del *Dictionnaire*. L'argomentazione di Bayle consiste infatti nel rovesciare l'assunto del biografo, mostrando come Hobbes avrebbe potuto, anzi dovuto, avere paura dei fantasmi non a dispetto delle sue opinioni filosofiche, bensì proprio in virtù di esse: in primo luogo, l'ateismo non protegge ma espone alla credenza in poteri demoniaci («car, à raisonner conséquemment, il n'y

¹² Ma l'argomento è ripreso da Diderot nell'articolo *Inconséquence, inconséquent* (sez. Grammaire, Logique et Morale, VIII, p. 654), con uno sviluppo che salva indirettamente l'attitudine di Hobbes dall'obiezione d'incoerenza: «Il ne faut cependant pas dire d'un homme qui tremble dans les ténèbres, & qui ne croit point aux revenans, qu'il soit *inconséquent*. Sa frayeur n'est pas libre. C'est un mouvement habituel dans ses organes qu'il ne peut empêcher, & contre lequel sa raison réclame inutilement».

¹³ *Revenant* (sez. Grammaire, DIDEROT), XIV, p. 226.

¹⁴ Su Blackburne, una breve notizia in J. LEMETTI, *Historical Dictionary of Hobbes' Philosophy*, Lanham-Toronto-Plymouth 2012, p. 61.

¹⁵ Con Aubrey, di cui Blackburne con ogni probabilità si limitò a rielaborare i materiali: cfr. *The Autobiographies of Thomas Hobbes*, «Mind», XLVIII, 1939, 191, pp. 403-405.

¹⁶ R. BLACKBURNE, *Vitae Hobbianae auctarium*, in *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi vita*, Carolopolis [London], Apud Eleutherium Anglicum, 1681, p. 80: «Nec minus falso a nonnullis insimulatus est, tamquam solitudinem fugeret, spectra metuens et phantasmata, vana stultorum terreculamenta, quae philosophiae suae lumine dissipaverat»; in TH. HOBBS, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, studio et labore G. MOLESWORTH, 5 voll., London 1839-45, I, pp. LVIII-LIX (traduzione mia).

a pas de philosophes qui soient moins en droit de rejeter la magie et la diablerie, que ceux qui nient l'existence de Dieu»);¹⁷ in secondo luogo, Hobbes come materialista nega l'esistenza di sostanze spirituali («distinctes de la matière»), ma non quella di altre sostanze o esseri materiali capaci di formare nel nostro cervello l'immagine di uno spettro, alla stessa maniera in cui, in base alla sua stessa gnoseologia, particelle di materia («corpuscules») formano i pensieri nel cervello; in terzo luogo, e soprattutto, le visioni nel sogno o in malattia rendono l'apparizione di un fantasma anche in stato di veglia un fenomeno del tutto plausibile «selon les lois de la nature». Quest'ipotesi filosofica sarebbe bastata a spaventare un temperamento già timido come quello di Hobbes,¹⁸ su cui doveva agire anche la memoria involontaria delle storie di fantasmi lette o sentite raccontare (cioè i «racconti delle nutrici» rievocati da Diderot): «car malgré lui la mémoire de ce qu'il avait lu, et ouï dire, touchant les apparitions d'esprits, se réveillait».¹⁹ Così, attraverso Bayle, s'insinua un dubbio sulla validità universale dell'opposizione tra la filosofia e la paura: proprio il caso cruciale di Hobbes mostra come una filosofia materialista, razionalista (e atea), lungi dal «dissipare» il timore degli spettri, possa invece dargli una giustificazione concettuale a suo modo rigorosa, finendo per rafforzare la forza inconscia di un trauma depositato nella memoria o incorporato nell'abitudine. Non è forse un caso, lo vedremo meglio, che quest'eco scettica e antidogmatica rispetto a una definizione univoca del rapporto tra filosofia e paura, dalla nota di Bayle e sulla scia dei fantasmi di Hobbes, risuoni proprio in un articolo riconducibile a Diderot.

3. Per quel che è lecito congetturare, l'obiettivo della nota di Bayle non era tanto giustificare la credenza nei fantasmi, ovviamente, ma nemmeno screditare la filosofia di Hobbes tramite un argomento *ad personam*, quanto mostrare, tramite una sorta di autoconfutazione condotta in base agli stessi principi hobbesiani, la debolezza teoretica dell'*esprit de système*, soprattutto in merito alla questione del rapporto fra ragione e passioni. L'evocazione dei fantasmi di Hobbes nell'*Encyclopédie* rimanda invece immediatamente, come al suo contesto più prossimo, a una presentazione negativa del pensiero hobbesiano, come modello di trattazione filosofica della paura da non adottare o da respingere. In Hobbes, infatti, non ci sono soltanto gli effetti di fantasmi

¹⁷ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 5^e éd., revue, corrigée, et augmentée, avec la vie de l'auteur, par MR. DES MAIZEAUX, 4 voll., Amsterdam-Leyde-La Haye-Utrecht, chez P. Brunel, 1740 [rist. anast. Genève 1995], II, p. 777, art. *Hobbes*, nota N.

¹⁸ «Il était peureux au dernier point, et par conséquent il avait sujet de se défier de son imagination, lorsqu'il était seul dans une chambre pendant la nuit» (*ibid.*).

¹⁹ *Ibid.*

temuti o percepiti, ma anche e soprattutto fantasmi *pensati*: l'autore del *De corpore* fu anche, come Spinoza, un teorico di spettri,²⁰ il timore dei quali trova il suo posto all'interno di una teoria più generale della paura. Nell'*Encyclopédie* non mancano punte polemiche anche su questo aspetto generale del pensiero di Hobbes, come nell'articolo *Shropshire*, a firma di Jaucourt:

A toutes les passions & à toutes les bonnes dispositions, cet auteur a substitué une seule passion dominante, savoir la crainte qui ne laisse subsister qu'un desir immodéré d'ajouter pouvoir à pouvoir, desir qui, selon lui, ne s'éteint que par la mort; il accorde aux hommes moins de bon naturel qu'aux bêtes feroces.²¹

Quanto al tema della paura e al rapporto paura/potere, l'affermazione di Jaucourt rappresenta una drastica semplificazione di un modello teorico complesso, caratterizzato fra l'altro: a) sul piano semantico, da un'accurata distinzione delle forme e dei significati della paura; b) sul piano antropologico-politico, dal conferimento alla paura di una funzione produttiva, come passione raziocinante capace di svolgere un ruolo fondante rispetto all'associazione politica; c) sul piano della teoria della religione, dall'individuazione della paura come origine delle credenze religiose, tramite il recupero e la consacrazione moderna della tesi secondo cui *primus in orbe deos fecit timor*.²² Ora, accanto e al di là delle banalizzazioni polemiche, dalla lettura delle voci dell'*Encyclopédie* in cui viene tematizzata la paura emerge un confronto talora implicito, ma non generico, con questo modello teorico, un confronto che è opportuno discutere punto per punto, prima di tentare un breve bilancio conclusivo della questione.

4. Nelle sue opere, *De cive* e *Leviathan* in particolare, Hobbes distingue una varietà di forme e significati delle passioni appartenenti alla famiglia della paura: la paura nella sua forma-base (*fear, metus*) e il terrore, in particolare quello del potere assoluto del sovrano, capace di infliggere la morte violenta ai suoi sudditi; l'ansia o angoscia del futuro (*anxiety*) e il timore reverenziale (*awe*), legati entrambi all'esperienza religiosa; la paura reci-

²⁰ Si vedrà la 'fisiologia della paura' esposta nel *De corpore*, XXV, 9. Su questo, G. SORGI, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Roma 2014 [1ª ed. Milano 1989], p. 168.

²¹ *Shropshire* (sez. Géographie moderne, JAUCOURT), XV, p. 145.

²² Se Hobbes non fu il primo autore moderno a riprendere l'antica formula di Stazio (*Theb.*, III, 661), fu invece il primo a farne un uso teorico esplicito, costruendo su di essa una teoria dell'origine della religione: cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Torino 2014 [1ª ed. Bari 1972], p. 200 (che cita anche i *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* di La Mothe Le Vayer [1630-1633] come esempio di ripresa anteriore a quella di Hobbes, ma appunto in assenza di una teoria specifica). Per la fortuna moderna della teoria dell'origine della religione dalla paura fu importante anche l'elaborazione lucreziana (*De rerum natura*, V, 1161-1197).

proca (*mutual fear*), caratteristica dello stato di natura, e la paura comune (*common fear*), che unisce i cittadini in una società politica. Hobbes aveva poi connesso tali forme fra loro all'interno di un processo, quello appunto della genesi dello Stato, che allo stesso tempo implica e si appoggia su una metamorfosi della passione della paura (ad esclusione di altre, politicamente distruttive o quantomeno non costruttive, come la vanagloria e la speranza).²³ A questa tassonomia politico-morale presente nelle opere di Hobbes corrisponde, dal lato dell'*Encyclopédie*, un'operazione definitoria complessa, che passa innanzitutto per un gruppo consistente di articoli, distribuiti in varie sezioni ed elencati per comodità nella tabella di seguito:

Articolo	Volume	Autore	Sezione	Rinvii interni
<i>Allarme, terreur, effroi, frayeur, épouvante, crainte, peur, appréhension</i>	I, pp. 277-278	Diderot	–	
<i>Crainte</i> (1)	IV, pp. 428-429	Jaucourt	Morale	Peur
<i>Crainte</i> (2)	IV, p. 429	Diderot	Mythologie	
<i>Crainte</i> (3)	IV, p. 429	Boucher d'Argis	Jurisprudence	
<i>Effrayant, effroyable, terrible, épouvantable</i>	V, p. 412	d'Alembert	Grammaire	
<i>Effrayé, épouventé, allarmé</i>	V, p. 412	d'Alembert	Grammaire	
<i>Panique, terreur</i>	XI, p. 820	Jaucourt	Littérature	
<i>Peur, frayeur, terreur</i>	XII, p. 480	Jaucourt	Synonymes	
<i>Peur et Pâleur</i>	XII, p. 480	Jaucourt	Mythologie, Médailles, Littérature	
<i>Terreur</i> (1)	XVI, p. 184	Jaucourt	Grammaire	

²³ Fra i numerosi contributi su questo tema centrale del pensiero politico hobbesiano, cfr. almeno D. PASINI, «*Paura reciproca*» e «*paura comune*» in *Hobbes*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», LII, 1977, pp. 641-691; J. FREUND, *Le thème de la peur chez Hobbes*, «Cahiers Wilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales», XVIII, 1980, pp. 15-32; D.D. RAPHAEL, *The Role of Fear in the Political Philosophy of Hobbes*, in *La paura e la città*, Atti del I Simposio internazionale di filosofia della politica, a cura di D. PASINI, 3 voll., Roma 1983-87, III, *Relazioni introduttive*, pp. 137-150; C. GINZBURG, *Paura, reverenza, terrore. Rileggere Hobbes oggi*, Parma 2008; J. DUHAMEL, *Vers une politique de l'inquiétude: crainte et espoir chez Thomas Hobbes*, «Klêsis. Revue philosophique», X, 2014, pp. 31-56.

<i>Terreur</i> (2)	XVI, pp. 184-185	Jaucourt	Mythologie	
<i>Timor, Metus</i>	XVI, p. 334	Jaucourt	Langue latine	

Tabella 1: Gli articoli sulla paura nell'*Encyclopédie*.

Ne emerge una griglia semantica non meno articolata di quella proposta da Hobbes, dalla quale differisce però per criteri e ispirazione di fondo. All'esercizio tipologico sulle forme della paura si dedicano, con accenti dissimili, Diderot, d'Alembert e Jaucourt. L'articolo *Allarme...* si presenta fin dal titolo come una succinta fenomenologia della paura, le cui forme plurime sono distinte fra loro, ma non gerarchizzate. Gli otto termini illustrati da Diderot corrispondono tutti a moti dell'anima «occasionnés par l'apparence ou la vue du danger»: essi variano poi a seconda della distanza o dell'approssimarsi più o meno improvviso del pericolo (*allarme, frayeur*), della sua grandezza (*effroi, terreur*), del tipo di elaborazione emotivo-mentale che si associa alla sua rappresentazione: «L'*effroi* naît de ce qu'on voit; la *terreur* de ce qu'on imagine; l'*allarme* de ce qu'on apprend; la *crainte* de ce qu'on sait; l'*épouvante* de ce qu'on présume; la *peur* de l'opinion qu'on a; & l'*appréhension* de ce qu'on attend».²⁴

Anche d'Alembert, nei suoi due brevi articoli sul tema, delinea una scala di manifestazioni passionali, distinte per intensità e per oggetto (presente, assente, ecc.), ma comprese, a differenza che nell'articolo *Allarme*, sotto una nozione più ampia, quella di timore (*crainte*). Proprio il timore emerge chiaramente negli articoli di Jaucourt come il tipo principale, di cui le altre forme della paura sono specificazioni o alternative. L'articolo *Crainte* è del resto il più ampio dell'*Encyclopédie* sull'argomento, nonché l'unico inserito nella sezione «Morale», invece che fra gli argomenti linguistici o mitologici. Ora, la *crainte*, secondo Jaucourt, ha per oggetto un male a venire, a differenza della paura (*peur*), che si lega a un «pericolo prossimo», a una minaccia in atto.²⁵ La *crainte* è una passione più profondamente umana, per così dire, cioè non legata unicamente al presente né dettata dal puro istinto animale di autoconservazione. Tuttavia, proprio la sua dimensione mentale, centrata sul ruolo preponderante dell'immaginazione, fa sì che essa possa dar luogo a una forma di delirio, faccia vedere pericoli e mali in realtà inesistenti, generi super-

²⁴ *Allarme...* (DIDEROT), I, p. 278.

²⁵ Stessa opposizione nell'articolo *Timor, metus*: «ceux qui sont versés dans la latinité recherchée savent que ces deux mots ne sont pas entierement synonymes. *Timor* regarde la frayeur d'un péril prochain; *metus*, la crainte d'un danger éloigné» (XVI, p. 334).

stizioni e disponga l'animo alla servitù. Nella *crainte*, così come Jaucourt la presenta, l'orizzonte temporale si dilata – «la *crainte* s'étend sur le passé, sur le présent, sur l'avenir qui n'est point, et qui peut-être ne sera jamais» – e l'oggetto del timore perde parallelamente di concretezza (è «un mal futur quelconque qui peut nous arriver»), fino a diventare un «triste sogno» capace di soppiantare i beni reali di cui potremmo invece godere. Alla gerarchia tipologica corrisponde qui una forte polarizzazione assiologica: la *crainte* per Jaucourt è la forma principale di paura, e allo stesso tempo la meno desiderabile. Di fronte a questa «passion superstitieuse» e «ingéniusement tyrannique», l'unica soluzione è l'eliminazione radicale, con l'ausilio della filosofia.²⁶

A uno sguardo d'insieme, la semantica hobbesiana della paura e quella tratteggiata nell'*Encyclopédie* differiscono su alcuni punti essenziali. In primo luogo, nelle opere politiche di Hobbes la distinzione di forme e significati della paura viene compresa all'interno di un processo dinamico di trasformazione della passione in questione. Nell'*Encyclopédie*, tale dimensione processuale non è evidenziata. Le manifestazioni della paura si collocano all'interno di una tassonomia statica, con il timore posto al centro (tranne che per Diderot) e le altre forme attorno, distinte per qualità e per grado d'intensità: l'unico accenno a un moto di trasformazione (in Jaucourt) riguarda l'inerzia degenerativa tutta interna del timore.²⁷ La natura dell'opera enciclopedica basterebbe da sola a giustificare questa presentazione del tema, ma essa non manca forse di una giustificazione teorica, fondata sulla valutazione della produttività o meno della paura. In ogni caso, e in secondo luogo, per gli enciclopedisti la paura non occupa nel complesso della vita affettiva quel ruolo eminente che le aveva assegnato Hobbes in chiave politica. Ne è un segno a livello lessicale l'associazione ricorrente con la speranza – un vero e proprio stilema in Jaucourt (*crainte et espoir, crainte et espérance*). Quello fra speranza e paura era un accostamento del tutto tradizionale (sono passioni basate sull'incertezza del futuro),²⁸ che proprio

²⁶ *Crainte* (1) (sez. Morale, JAUCOURT), IV, pp. 428-429.

²⁷ È un aspetto che non era sfuggito a Hobbes, riferito però più strettamente al piano religioso: l'*anxiety/fear* di cui Hobbes parla nel cap. XII del *Leviathan* è una paura che, mantenendo l'ignoranza delle cause, si autoalimenta in maniera circolare.

²⁸ Cfr. ad es. TH. HOBBS, *Leviathan*, Parte I, cap. 6, ed. C.B. MACPHERSON, London 1985, p. 123; R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, II^{ème} partie, §§ 58-59, in Id., *Œuvres*, publiées par CH. ADAM et P. TANNERY, nouvelle présentation par B. ROCHOT et P. COSTABEL, 11 voll., Paris 1964-74, XI, p. 375; B. SPINOZA, *Ethica*, Parte III, prop. XVIII, scolio II («La Speranza, infatti, non è altro che un'incostante Gioia nata dall'immagine della cosa futura o passata, del cui esito dubitiamo. La Paura, è un'incostante Tristezza, nata anch'essa dall'immagine di una cosa dubbia», trad. E. GIANCOTTI, Roma 1995, pp. 186-187). Sul tema, anche R. BODEI, *Geometria delle passioni*, Milano 2003, pp. 83-93 (e in generale tutto il capitolo 1).

Hobbes tuttavia aveva cercato a un certo punto di sciogliere, sostenendo che la paura, e non la speranza, può fare uscire dalla guerra di tutti contro tutti.²⁹ Ma con ciò siamo già entrati in un livello ulteriore del discorso sulla paura, quello antropologico-politico.

5. Coautore di fatto, con Diderot e d'Alembert, della presentazione semantico-lessicale della paura, il cavaliere Jaucourt è invece il principale artefice della definizione del suo statuto morale e politico, in un insieme di articoli collegati al maggiore *Crainte*, evocato qui sopra.³⁰ Tale definizione prende corpo tramite alcune operazioni teoriche. La prima consiste nel presentare la paura, salvo rare eccezioni,³¹ come una passione negativa, deprecabile e pericolosa. Ciò vale soprattutto per le forme di timore giocate sull'immaginazione, cioè proprio quelle su cui aveva puntato Hobbes al fine di mettere in luce la funzione politicamente produttiva della paura. «[P]révenant en idée les malheurs qu'elle suppose – scrive Jaucourt della *crainte* –, elle les multiplie, elle les exagere, & le mal qu'elle appréhende luit toujours à ses yeux»;³² e Diderot del terrore: «[elle] suppose une vûe moins distincte du danger que l'*allarme*, & laisse plus de jeu à l'imagination, dont le prestige ordinaire est de grossir les objets».³³ Si capisce che la paura in quest'ottica assai difficilmente possa dare luogo a un processo costruttivo qualsivoglia, tantomeno del tipo proposto da Hobbes.

In secondo luogo, laddove Hobbes aveva visto nella paura una costante antropologica, tutto sommato indifferente alle variazioni di tempo e spazio, Jaucourt e gli enciclopedisti introducono una serie di delimitazioni geoculturali del timore, che di fatto ne mettono in questione l'invariante

²⁹ Cfr. DUHAMEL, *Vers une politique de l'inquiétude: crainte et espoir chez Thomas Hobbes*, cit. Anche nell'articolo *Passions* (anonimo, XII, p. 144), un vero e proprio trattato sulle passioni, *espérance* e *crainte* sono analizzate insieme, nelle loro gradazioni (*confiance, désespoir; peur, épouvante, terreur*) e combinazioni (*inquiétude, irrésolution; courage, abattement*), secondo una griglia che riecheggia la parte sulla definizione degli affetti nel IV Libro dell'*Etica* di Spinoza.

³⁰ Per il complesso delle critiche di Jaucourt a Hobbes, cfr. THIELEMANN, *Thomas Hobbes dans l'Encyclopédie*, cit., pp. 335-336.

³¹ Fra cui la *peur* in senso stretto, cioè la paura elementare o animale di un pericolo presente, funzionale all'autoconservazione e, più inaspettatamente, il terrore, di cui Jaucourt sottolinea la potenzialità positiva sul piano morale, secondo l'esempio della tragedia antica: «[la terreur] opère sur nous cette appréhension salutaire, qui met un frein à nos passions sur le triste exemple d'autrui» (art. *Terreur*, XVI, p. 184). Più negativo invece sul terrore Diderot: «Aussi l'*allarme* fait-elle courir à la défense, & la *terreur* fait-elle jeter les armes» (*Allarme...*, I, p. 277).

³² *Crainte*, IV, p. 428.

³³ *Allarme...*, II, p. 277. Sul nesso tra immaginazione e timore, v. anche l'art. *Imagination, imaginer* (sez. Logique, Métaphysique, Litterature et Beaux-Arts, VOLTAIRE), VIII, p. 561.

universalità. La *crainte* appare così l'appannaggio innanzitutto degli antichi, e specialmente dei Greci: tempi e popoli in cui «on se forma des dieux tels que les inspiroit ou la crainte ou l'espérance», facendo posto a quelle due passioni nel culto,³⁴ con la differenza però che «la crainte, l'espérance, les succès, les revers» e gli intrighi che ne erano la conseguenza rendevano gli dèi greci poco credibili, mentre «Rome croyoit ses dieux au-dessus de la crainte, de la misere & de la foiblesse, suivant la doctrine de Numa».³⁵ Inclini al timore sono poi anche, con evidente investimento assiologico, i neri,³⁶ i polacchi,³⁷ gli scandinavi.³⁸ La paura sembra permeare l'ebraismo, più del cristianesimo.³⁹ I suoi luoghi naturali sono dunque spazi, culture ed epoche altre rispetto all'Occidente moderno e al secolo dei Lumi.

Su un piano più propriamente politico, infine, la paura conosce una dislocazione fondamentale, dalla società politica in generale, quale quella teorizzata da Hobbes, a una forma determinata di organizzazione del potere, cioè la tirannica o dispotica. Il rinvio a Montesquieu per l'individuazione del timore o terrore come *ressort* del dispotismo è persino troppo ovvio per essere sottolineato. Esso prende corpo in una serie di voci montesquiviane in cui si tratta della paura, come *Despotisme* (Jaucourt), *Législateur* (Saint-Lambert), *Économie politique* (Boulangier). Il timore vi è presentato come il principale fondamento del potere dispotico, un fondamento amplificato dalla religione («une nouvelle crainte ajoûtée à la première»)⁴⁰ e sorretto a sua volta dall'opinione, cioè dalle credenze degli agenti subalterni e dei sudditi.⁴¹ La teoria dei *ressort* dei governi (virtù per le repubbliche, onore

³⁴ *Expiation* (Jaucourt), VI, p. 305.

³⁵ *Religion des Grecs et des Romains* (Jaucourt), XIV, p. 84. Cfr. anche, sugli antichi e il timore, gli articoli *Presage* (XIII, p. 308) e *Prodige* (XIII, p. 422), sempre di Jaucourt, con uso della teoria dell'impostura.

³⁶ *Nègres, considérés comme esclaves dans les colonies de l'Amérique* (Le Romain): i neri della Guinea «sont pour la plûpart enclins au libertinage, à la vengeance, au vol & au mensonge. Leur opiniatreté est telle qu'ils n'avouent jamais leurs fautes, quelque châtement qu'on leur fasse subir; la crainte même de la mort ne les émeut point. Malgré cette espece de fermeté, leur bravoure naturelle ne les garantit pas de la peur des sorciers & des esprits, qu'ils appellent *zambys*» (XI, p. 82).

³⁷ *Pologne* (Jaucourt), XII, p. 931.

³⁸ *Sitons, les, Sitones* (Jaucourt), uno dei tre popoli che abitava anticamente la Scandinavia (XV, p. 231).

³⁹ *Contrition* (Mallet): «[...] le Juif qui vivoit sous une loi plus caractérisée par la crainte que par l'amour [...] le Chrétien qui vit sous une loi plus caractérisée par l'amour que par la crainte [...]» (in un contesto polemico; IV, p. 147).

⁴⁰ *Despotisme* (Jaucourt), IV, p. 887.

⁴¹ *Législateur* (Saint-Lambert), IX, p. 360: «Si les empereurs de Rome & les sultans des Turcs ont régné par la crainte sur le plus grand nombre de leurs sujets, ils avoient pour s'en

per le monarchie, paura per il dispotismo) è riportata nell'*Elogio di Montesquieu*, posto da d'Alembert a capo del V volume,⁴² e lodata apertamente da Boulanger in conclusione dell'articolo *Economie politique* («le sublime auteur de *l'esprit des lois*...»)⁴³.

Un po' meno ovvio è notare come l'evocazione dell'autorità di Montesquieu costituisca anche una risposta alla posizione di Hobbes rispetto alla funzione politica della paura. Nell'articolo *Naturelle, Loi* Jaucourt afferma quanto segue: «Je dis que la crainte porteroit les hommes à se fuir; mais les marques d'une crainte réciproque les engageroit bientôt à s'approcher».⁴⁴ Presa in sé, la tesi è hobbesiana e può stupire perciò che Jaucourt la faccia propria. Essa rinvia in particolare a quella nota sul timore reciproco (*mutuus metus*) aggiunta alla seconda edizione del *De cive*, in cui Hobbes precisa che solo un certo tipo di paura, quello che propriamente si chiama terrore (*perterreri*), porta gli uomini a fuggirsi a vicenda. Il timore reciproco, invece, come passione raziocinante e freno alle *voluntates nocendi* dei soggetti del timore (*metuentium*), non è un ostacolo bensì una premessa per una possibile unione.⁴⁵ Montesquieu evoca quella nota del *De cive* nel capitolo de *De l'esprit des lois*, «Des lois de la nature» (I, 2),⁴⁶ da cui Jaucourt trae piuttosto pedissequamente i materiali per l'articolo in questione: eliminando però proprio il riferimento a Hobbes, il che fa sfuggire il contesto della discussione.

faire craindre des prétoriens & des janissaires sur lesquels ils regnoient par l'opinion: quelquefois elle n'est qu'une idée répandue que la famille régnante a un droit réel au trône: quelquefois elle tient à la religion, souvent à l'idée qu'on s'est faite de la grandeur de la puissance qui opprime; la seule vraiment solide est celle qui est fondée sur le bonheur & l'approbation des citoyens».

⁴² *Eloge de M. le Président de Montesquieu* (D'ALEMBERT), V, p. XIII.

⁴³ *Economie politique* (BOULANGER), XI, p. 383: «Nous croirions avoir obmis la plus intéressante de nos observations, & avoir manqué à leur donner le degré d'autenticité dont elles peuvent être susceptibles, si après avoir suivi & examiné l'origine & les principes des divers gouvernemens, nous ne finissions point par faire remarquer & admirer quelle a été la sagacité d'un des grands hommes de nos jours, qui sans avoir considéré l'origine particulière de ces gouvernemens, qu'il auroit cependant encore mieux vu que nous, a commencé par où nous venons de finir, & a prescrit néanmoins à chacun d'eux son mobile convenable & ses lois. [...] Nous avons vu que le despotisme n'avoit cherché qu'à représenter le monarque exterminateur de la théocratie des nations; c'est la *crainte*, a dit encore M. de Montesquieu, qui doit être le mobile du despotisme».

⁴⁴ *Naturelle, Loi* (sez. Droit naturel, JAUCOURT), XI, p. 46.

⁴⁵ TH. HOBBS, *De cive*, l. I, cap. I, 2, in ID., *Opera philosophica*, cit., I, p. 161.

⁴⁶ Montesquieu, come d'abitudine, non cita alla lettera, ma riassume liberamente. Secondo Derathé (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, introduction, chronologie, bibliographie, relevé de variantes et notes par R. DERATHÉ, 2 voll., Paris 1973, I, p. 419, nota 17), Montesquieu aveva in mente un passo della Prefazione del *De cive* (nella traduzione di Samuel Sorbière). Senza che un'ipotesi escluda l'altra, il rinvio alla nota *de mutuo metu* mi pare concettualmente più pertinente, data appunto la tematizzazione della nozione di *crainte réciproque*.

Il confronto con Hobbes è infatti al centro del breve ma denso capitolo dell'*Esprit des lois* sulle leggi di natura. L'operazione di Montesquieu consiste non tanto nel negare direttamente la tesi hobbesiana sul ruolo della paura, quanto nel collocarla in un contesto teorico diverso, da cui essa risulta profondamente trasformata. Per Hobbes, com'è noto, il timore reciproco è l'effetto della volontà di nuocere, a sua volta derivata dalla condizione della relativa uguaglianza naturale tra individui e dalla presunzione soggettiva di superiorità che Hobbes chiama gloria o vanagloria (*glory*). Montesquieu contesta implicitamente la 'naturalità' di entrambi questi fattori (uguaglianza e *glory*). Lo stato d'animo dominante nell'uomo allo stato di natura è infatti a suo avviso la percezione della propria debolezza (*le sentiment de sa faiblesse*). L'estrema suggestionabilità di cui danno prova gli 'uomini selvaggi' trovati nei boschi («Tout les fait trembler, tout les fait fuir») ⁴⁷ è la prova indiretta di una condizione in cui i due presupposti della concezione di Hobbes risultano rovesciati: il senso d'inferiorità vi prevale su ogni presunzione di superiorità, a tal punto che si fa fatica a riconoscere l'altro come proprio uguale («Dans cet état, chacun se sent inférieur; à peine chacun se sent-il égal»). ⁴⁸ La paura in generale s'insedia dunque nello stato di natura secondo Montesquieu a una profondità persino maggiore che in Hobbes, dal momento che essa appare una condizione esistenziale primaria, e non l'esito della volontà di nuocersi. Ma sciogliere il nesso fra paura e aggressività equivale anche ad abbandonare l'immagine dello stato di natura come guerra di tutti contro tutti: «On ne chercherait donc point à s'attaquer, et la paix serait la première loi naturelle». ⁴⁹ Così la paura reciproca, il concetto chiave di Hobbes, cambia funzione. Nel *De cive*, è il movente negativo che spinge a cercare di uscire da uno stato di natura dannoso per la conservazione ed esistenzialmente insopportabile. Nell'*Esprit des lois*, la paura reciproca o meglio i suoi *segni* («*marques*»), cioè la percezione che l'altro che ho di fronte è spaventato quanto me, rappresenta quel primo minimale elemento di rassicurazione che precede e permette la ricerca di una relazione.

Cade qui la tesi fatta propria da Jaucourt: «J'ai dit que la crainte porterait les hommes à se fuir; mais les marques d'une crainte réciproque les engageraient bientôt à s'approcher». ⁵⁰ La paura reciproca fa dunque parte, per Montesquieu/Jaucourt, di una condizione naturale in cui il desiderio di

⁴⁷ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, I, 2, cit., p. 10.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 11.

dominio è assente. Essa contribuisce anzi – con l’attrazione per gli esemplari della stessa specie, il desiderio sessuale, l’aiuto reciproco e la conoscenza – al desiderio di vivere in società, cioè all’attuazione della socievolezza naturale: un aperto e completo ribaltamento della posizione di Hobbes.⁵¹

6. I casi degli articoli *Habitude*, con Hobbes in primo piano e Bayle sullo sfondo, e *Naturelle, Loi*, con Montesquieu in primo piano e Hobbes sullo sfondo, mostrano come la presenza dell’autore del *De cive* nell’*Encyclopédie* non costituisca un’entità discreta, delimitata dagli interventi più espliciti e programmatici, ma si inserisca in una rete di rinvii, da articolo ad articolo, dalle formulazioni palesi alle loro fonti più o meno velate, che finisce per conferirle una valenza più complessa. La presa di posizione indiretta, ma su un punto preciso, che emerge nell’articolo appena commentato si aggiunge alla serie di operazioni concettuali già evocate sopra – ridefinizione semantica, negazione della produttività della paura, delimitazione geoculturale, relativizzazione politica –, finendo per delineare un quadro in cui la concezione hobbesiana della paura viene di fatto rifiutata in tutti i suoi principali aspetti.

Se questo è senza dubbio l’accento prevalente nell’*Encyclopédie*, soprattutto ad opera degli articoli firmati Jaucourt, rimane da verificare se esso sia anche l’unico. Le osservazioni sul tema della paura di altri redattori, per quanto meno numerose ed elaborate, sembrano infatti comporre un quadro più variegato: come al solito nell’*Encyclopédie* è poi arduo decidere se si tratti di un’effettiva diversità di accenti oppure di una scelta di logica comunicativa, da far risalire al caporedattore, Denis Diderot.

Qualche esempio può dare almeno un’idea della questione. Nella voce *Besoin*, pubblicata nel secondo volume (1752) a firma proprio di Diderot, si trova una variante sul tema del rapporto fra paura reciproca e socievolezza umana. Per illustrare il ruolo svolto dai bisogni (appetiti del corpo, desideri della mente) nella formazione della società, Diderot immagina, evocando Pufendorf, il caso di un uomo «formé et jetté dans cet univers comme par

⁵¹ In generale, la riflessione sulla ‘legge naturale’ nell’*Encyclopédie* è attraversata da una polemica anti Hobbes: cfr. *Loi naturelle* (sez. Morale, anonimo, IX, p. 665): «Il n’y a point d’homme imbu des principes d’Hobbes, & placé dans son état de nature, qui, toutes choses égales, n’aimât beaucoup mieux pourvoir à sa propre conservation, sans être obligé d’ôter la vie à tous ses semblables, qu’en la leur ôtant. On n’est méchant, s’il est permis de parler ainsi, qu’à son corps défendant, c’est-à-dire, parce qu’on ne sauroit autrement satisfaire ses desirs & contenter ses passions»; o *Vertu* (sez. Ordre encyclopédique, Morale, Politique, ROMILLY fils, DIDEROT [incerto], SEGUIRAN, XVII, p. 180. Sul tema, E. VITALE, *La lettura diderotiana di Hobbes nell’Encyclopédie*, «Il pensiero politico», XXVIII, 1995, 3, pp. 396-399, in riferimento all’articolo *Droit naturel* di Diderot.

hasard». ⁵² Placata la fame che aveva interrotto la sua prima naturale curiosità per gli oggetti del mondo circostante, insorgono in lui altri bisogni, che lo portano ad accostarsi ai suoi simili: «la crainte, dit l'auteur de *l'Esprit des lois*, porte les hommes à se fuir; mais les marques d'une crainte réciproque doivent les engager à se réunir». ⁵³ Il frutto di tale incontro non è tuttavia interamente positivo, perché con la società arrivano anche i bisogni fittizi e la competizione ostile: «Ils se réunissent donc; ils perdent dans la société le sentiment de leur foiblesse, & l'état de guerre commence». ⁵⁴

La guerra non precede dunque l'associazione, ma ne segue: il che è una maniera di correggere Hobbes con Montesquieu (perché la guerra non è nello stato di natura), e Montesquieu con Hobbes (perché la socievolezza naturale non esclude la guerra, bensì la provoca). ⁵⁵

Quanto alla delimitazione spazio-temporale della paura, si è detto come Jaucourt insista sulla tesi secondo cui tale emozione sarebbe stata caratteristica degli antichi. In altri luoghi dell'*Encyclopédie*, invece, non si ravvisa tra antichi e moderni una differenza sostanziale da questo punto di vista, poiché a cambiare nella storia è semmai l'oggetto dell'investimento emotivo (ciò che si teme o si spera), ma non l'importanza della paura come guida della condotta. Così all'articolo *Dieux*, di presunta attribuzione a Diderot:

Il faut remarquer que parmi les Grecs & les Latins, les peuples par le nom de *Dieu*, n'entendoient point un être très-parfait, dont l'éternité est un attribut essentiel. Ils appelloient *dieux*, tous les êtres qu'ils regardoient comme supérieurs à la nature humaine, ou qui pouvoient leur être de quelque utilité, ou même de la colere desquels ils avoient à craindre; car *les anciens, comme les modernes*, ont presque toujours été conduits par l'intérêt propre, c'est-à-dire l'espérance du bien & la crainte du mal. ⁵⁶

L'osservazione generale sulla forza motrice della paura del male introduce al tema più specifico dei *ressorts* (molle, moventi) dell'azione umana. Nell'articolo *Hobbisme, ou philosophie de Hobbes*, sempre Diderot riconosce

⁵² *Besoin* (DIDEROT), II, p. 213.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cfr. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, I, 2, cit., p. 11. Diderot prosegue così, con toni rousseauiani: «La société leur facilite & leur assure la possession des choses dont ils ont un besoin naturel: mais elle leur donne en même tems la notion d'une infinité de besoins chimériques, qui les pressent mille fois plus vivement que des besoins réels, & qui les rendent peut-être plus malheureux étant rassemblés qu'ils ne l'auroient été dispersés».

⁵⁵ Cfr. su questo tema anche il celebre paragone tra Hobbes e Rousseau sullo stato di natura, sviluppato da Diderot nell'articolo *Hobbisme*.

⁵⁶ *Dieux* (sez. Mythologie, DIDEROT?), IV, p. 983 (secondo corsivo mio).

l'autorità di Hobbes esattamente su questo punto: a lui si dovrebbe infatti «la découverte des grands ressorts qui font mouvoir les hommes» (VIII, p. 240). L'articolo è in gran parte una traduzione del capitolo su Hobbes della *Historia critica philosophiae* di Brucker, fonte abituale di Diderot per gli articoli di argomento storico-filosofico.⁵⁷ L'osservazione sui meriti di Hobbes come scopritore dei moventi dell'agire è tuttavia un'aggiunta dell'enciclopedista. Essa permette di collegare la figura e l'apporto di Hobbes a un motivo ricorrente nell'*Encyclopédie*, cioè appunto la considerazione del ruolo della paura rispetto all'agire.

La nozione e il termine di *ressort*, nel suo nesso con la paura, rimandano ovviamente a Montesquieu, e all'individuazione della *crainte* come *ressort* caratteristico del dispotismo. Nell'*Encyclopédie* si trova però più spesso la tesi secondo cui la paura – da sola o associata ad altre passioni o disposizioni: la speranza, il rispetto, l'interesse – costituisce il *movente primario* delle azioni umane, in particolare nella vita associata. Si vedrà ad esempio, nel vol. XVII, l'articolo *Vertu*:

Il ne faut pas avoir fait une étude profonde du cœur humain pour savoir que l'espoir & la crainte sont les plus puissans de ses mobiles, les plus actifs, les plus universels de ses sentimens, ceux dans lesquels se résolvent tous les autres; l'amour de soi-même, ou le desir du bonheur. L'aversion pour la peine est donc aussi essentielle à tout être raisonnable que l'étendue l'est à la matiere; car, je vous prie, quel autre motif le [f]eroit agir? Par quel ressort seroit-il remué? Comment s'intéresseroit pour les autres celui qui ne s'intéresseroit pas pour lui-même?⁵⁸

La differenza di tono è lieve, ma innegabile rispetto alle posizioni difese da un Jaucourt. Un conto è sottolineare il potere paralizzante della paura, l'inibizione dell'azione che essa comporta, oppure il fatto che essa, paventando pericoli immaginari, rende l'azione inadeguata o inefficace. Un altro è dire che per la maggior parte degli uomini non si danno azioni – quelle ingiuste, certo, ma anche quelle virtuose – senza l'impulso di passioni forti, delle quali la paura è caso esemplare.

⁵⁷ Per un'analisi dettagliata delle parti da riferire rispettivamente a Brucker e a Diderot in questo articolo, cfr. THIELEMANN, *Thomas Hobbes dans l'Encyclopédie*, cit., pp. 340-345 e CAVALLO, *Aggressore dell'umanità e apologeta della tirannide?*, cit., §§ 6-9.

⁵⁸ *Vertu* (sez. Ordre encyclopédique, Morale, Politique, ROMILLY fils, DIDEROT [incerto], SEGUIRAN), XVII, p. 180. Cfr. anche, fra gli altri, *Amour paternel* (anonimo), I, p. 370: «Les deux mobiles du cœur humain sont l'esprit [espoir] & la crainte. Peres & Rois, vous avez dans vos mains tout ce qu'il faut pour toucher ces deux passions»; *Autorité politique* (attribuito a DIDEROT): «La crainte & l'intérêt sont les ressorts de leur conduite» (degli animi servili che non riconoscono il principio del contratto sociale).

Affermazioni del genere, improntate a una considerazione realistica della natura umana, tornano a riconoscere alla paura un ruolo produttivo nelle relazioni umane: un ruolo problematico, ma anche inaggirabile. Sparse qua e là in tutta l'opera, a firma di vari autori (anche se Diderot torna più volte), trovano una concentrazione degna di nota attorno a un gruppo di voci in cui viene discusso il problema dell'ateismo: *Athées* e *Athéisme*, redatte dall'abate Yvon, e *Théisme*, non firmata, più breve ma di analogo tenore. L'argomento esposto da Yvon è che la natura primaria del movente 'crainte' per la condotta umana rende fragile la virtù del singolo 'ateo teorico',⁵⁹ e affatto impossibile una società di atei. La forza delle passioni è infatti tale che la virtù può avere la meglio unicamente se coadiuvata da quelle contro-passioni – paura dei castighi, speranza delle ricompense – che solo la religione è in grado di suscitare in tutta la loro forza:

c'est mal connoître l'homme que de prétendre qu'il puisse ni qu'il doive toujours agir indépendamment de ces motifs. L'espérance & la crainte sont nées avec lui: ce sont des apanages inséparables de sa nature, & les récompenses ou les châtimens par lesquels le *théisme* réveille l'une & l'autre dans le cœur des hommes, sont des motifs infiniment plus puissans pour l'attacher à la vertu & pour l'éloigner du vice, que ceux que l'*athéisme* propose à ses partisans.⁶⁰

Oltre che dalle sue aporie concettuali, l'ateismo risulterebbe dunque confutato «par ses conséquences»,⁶¹ cioè per il fatto che, abolendo la religione, mina alla base anche la morale e la politica. È degno di nota che una concezione del ruolo primario della paura nel comportamento umano affine a quella hobbesiana venga utilizzata come argomento contro l'ateismo: seguendo il tema della paura, nell'*Encyclopédie* ora Bayle è fatto giocare contro Hobbes (art. *Habitude*), ora Hobbes contro Bayle. Rispetto alla posizione di Hobbes, c'è certo la non trascurabile differenza che negli articoli in questione la speranza della ricompensa, cioè il Dio remuneratore, si aggiunge alla paura delle pene. Ma una generica affinità teorica basta comunque a Yvon per distinguere, all'interno della famiglia dei teorici potenzialmente atei, il razionalismo scettico di un Bayle dalle posizioni del filosofo di Malmesbury, a cui riconosce il merito di aver compreso l'importanza dell'obbligazione e di aver mantenuto una dimensione teologico-politica nella sua concezione della sovranità:

⁵⁹ *Athées* (sez. Métaphysique, Yvon), I, p. 800. Era stato peraltro proprio Bayle a sostenere per primo la tesi secondo cui l'ateismo avrebbe potuto coincidere con una posizione filosofica.

⁶⁰ *Théisme* (sez. Théologie, anonimo), XVI, p. 243.

⁶¹ *Athéisme* (sez. Métaphysique, Yvon), I, p. 186.

Hobbes, quoiqu' accusé d' *athéisme*, semble avoir pénétré plus avant dans cette matiere que le Stratonicien de Bayle. Il paroît qu'il a senti que l'idée de morale renfermoit nécessairement celle d'obligation, l'idée d'obligation celle de loi, & l'idée de loi celle de législateur. C'est pourquoy, après avoir en quelque sorte banni le législateur de l'univers, il a jugé à propos, afin que la moralité des actions ne restât pas sans fondement, de faire intervenir son grand monstre, qu'il appelle le *léviathan*, & d'en faire le créateur & le sôitien du bien & du mal moral.⁶²

7. In parziale controcanto rispetto all'orientamento prevalente, emerge dunque nell'*Encyclopédie* una concezione della paura come passione ineliminabile e per certi versi produttiva, sia pure in quella forma sublimata che è «la crainte et le respect» per l'Essere supremo:⁶³ vale a dire il timore reverenziale (*awe*) a cui Hobbes aveva già attribuito una funzione positiva, una volta che esso fosse stato spostato dall'idea di Dio al «mortal God» che è appunto il Leviatano. La questione dell'origine delle credenze religiose è d'altronde l'altro grande campo di applicazione della paura preso in esame da Hobbes, accanto e insieme alla politica. Un'analisi esaustiva del modo in cui la concezione dell'origine della religione esposta nei capitoli XI e XII del *Leviatano* è presente direttamente o indirettamente nell'*Encyclopédie* eccede i limiti di questo lavoro. Mi limito dunque a qualche osservazione sull'elemento più strettamente pertinente per il tema trattato, cioè la tesi secondo cui la paura avrebbe prodotto le prime idee della divinità (*primus in orbe deos fecit timor*). La natura stessa della scrittura enciclopedica, con le sue esigenze di sintesi e i suoi limiti di originalità, rende vana una ricerca che entri troppo nel dettaglio della tesi hobbesiana, peraltro ripresa e variata nel Settecento anche da altri autori.⁶⁴ Su un punto si possono però valutare con una relativa precisione le modalità di circolazione di questi temi nell'*Encyclopédie*. Nel testo di Hobbes, infatti, la tesi dell'origine della reli-

⁶² *Athées*, I, p. 805. Il brano è copiato dalla *Divine Legation of Moses* (1737-1741) di William Warburton, a cui l'articolo di Yvon attinge largamente. La fonte è, più precisamente, la traduzione/adattamento di Étienne de Silhouette dell'opera di Warburton: *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique, tirées d'un ouvrage de M. Warburton*, Londres, Darrès, 1742, t. I, p. 78 (II^{ème} Dissertation: «Examen des sentiments de M. Bayle sur les effets de l'Athéisme, à l'égard de la société»). Brani ripresi da Warburton anche nell'articolo *Société* (sez. Morale, anonimo), XV, p. 256: «la crainte du mal & l'espérance du bien, qui [s]ont les deux grands ressorts de la nature pour déterminer les hommes [...]» (cfr. WARBURTON, *Dissertations*, cit., t. I, p. 48, I^{ère} Dissertation). Su Bayle razionalista 'stratoniciano', cfr. G. MORI, *Bayle philosophe*, Paris 1999.

⁶³ *Athéisme*, I, p. 187.

⁶⁴ Cfr. A. MINERBI BELGRADO, *Materialismo e origine della religione nel '700*, Firenze 1977 e A.M. IACONO, *L'irregolarità dei fenomeni naturali. La paura, la meraviglia e la 'storia congetturale'*, in ID., *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Soveria Mannelli 1998, pp. 33-50.

gione dalla paura coesiste con altri due modi di rendere conto di credenze e fenomeni religiosi: il riconoscimento per via razionale dell'esistenza di una causa prima a partire dagli effetti empirici e la manipolazione delle credenze religiose a scopi politici (teoria dell'impostura). Hobbes, tuttavia, stabilisce anche una gerarchia fra i tre approcci, assegnando proprio al *primus in orbe deos*, cioè all'ipotesi più radicale di tutte, una priorità concettuale.⁶⁵ Ci si può chiedere dunque come queste tre possibilità teoriche siano disposte nell'*Encyclopédie*, e se vi sia traccia dell'articolazione proposta da Hobbes.

Un primo gruppo di articoli propone una lettura 'debole' della tesi sull'origine della religione dalla paura, limitandone la validità al politeismo antico. È questa la posizione di Jaucourt, coerente con una delle sue strategie di depotenziamento della paura in generale, la delimitazione geoculturale. La religione antica o pagana era infatti, stando a Jaucourt, tutta intrisa di paura: la *crainte* (spesso assieme alla speranza) ne era allo stesso tempo la fonte («on se forma des dieux tels que les inspirait ou la crainte ou l'espérance», art. *Expiation*)⁶⁶ e l'effetto («on se forgea des dieux qui n'inspiraient que la terreur et la crainte», art. *Phantôme*).⁶⁷ L'aspetto terribile della religione antica era soprattutto legato alle pratiche rituali: abluzioni, espiazioni, frequentazioni notturne di antri oscuri – come nel caso dell'oracolo di Trofonio commentato da Fontenelle – «remplissoient [...] l'esprit de superstition, de frayeur & de crainte».⁶⁸ La determinazione storica va di pari passo con una distinzione semantica, fra la religione propriamente detta e quella combinazione impropria di religione e paura – una 'paura incessante'⁶⁹ – che si chiama o dovrebbe chiamarsi 'superstizione':

⁶⁵ L'argomento deista è introdotto nel cap. XII del *Leviatano* con ogni probabilità come misura prudenziale, dato che la distinzione fra il Dio del deismo (e in generale del monoteismo), nato dalla ricerca delle cause, e gli dèi del politeismo nati dalla paura è soltanto apparente, come hanno persuasivamente mostrato E. CURLEY, «I durst not write so boldly» or, *How to Read Hobbes' Theological-Political Treatise*, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Atti del Convegno internazionale (Urbino, 14-17 ottobre 1988), a cura di D. BOSTRENGHI, introduzione di E. GIANCOTTI, Napoli 1992, pp. 497-593 e D. STAUFFER, «Of Religion» in *Hobbes's Leviathan*, «The Journal of Politics», LXXII, 2010, 3, pp. 868-879: 872-877. La teoria dell'impostura, pur fatta propria da Hobbes, presuppone, logicamente e cronologicamente, la genesi dalla paura delle idee di divinità.

⁶⁶ *Expiation* (sez. Litt., JAUCOURT), VI, p. 305.

⁶⁷ *Phantôme* (sez. Théol. payenne, JAUCOURT), XII, p. 486.

⁶⁸ FONTENELLE, *Histoire des oracles*, chap. XV, cit. in *Trophonius, oracle de* (sez. Hist. des oracles, JAUCOURT), XVI, p. 708. Sull'oracolo di Trofonio e la sua fortuna moderna, cfr. G. CARABELLI, *Oracoli pagani nel Rinascimento: la riscoperta di Trofonio*, «I Castelli di Yale», V, 2002, pp. 51-64. Cfr. anche *Furies* (sez. Mythologie, JAUCOURT), VII, p. 382: «la crainte avait été la mesure du culte qu'on rendait aux divinités [...]».

⁶⁹ *Superstitieux* (sez. Philosophie, JAUCOURT), XV, p. 669: «La crainte continuelle qui agitoit ce malheureux sur la tête duquel étoit suspendue une pierre énorme, ne rendoit pas son état

la superstition est un culte de religion, faux, mal dirigé, plein de vaines terreurs, contraire à la raison & aux saines idées qu'on doit avoir de l'être suprême. Ou si vous l'aimez mieux, la superstition est cette espece d'enchantement ou de pouvoir magique, que la crainte exerce sur notre ame; fille malheureuse de l'imagination, elle emploie pour la frapper, les spectres, les songes & les visions.⁷⁰

Secondo Jaucourt bisogna dunque distinguere tra una religione/superstizione che è nata e nasce effettivamente dalla paura e una religione conforme a ragione che dalla paura è esente. Una conclusione analoga si trae dal modo in cui nell'*Encyclopédie* è utilizzata la teoria dell'impostura: con ricorsi frequenti, che dell'impostura non esitano a sottolineare la costanza antropologica («Depuis que les hommes vivent en société, il y a eu des charlatans & des dupes»),⁷¹ ponendola poi in strettissima connessione con la paura. In base a questo approccio, il problema del timore non è tanto che genera la religione, quanto che prepara alla sottomissione: «la crainte, ce premier sentiment de l'homme, préparera la soumission des auditeurs. Plus ils diront de choses effrayantes, plus on les croira».⁷² Ma appunto qui si rileva una differenza rispetto a Hobbes, che aveva tenuto ben distinta la genesi delle idee religiose dal loro (posteriore e strumentale) uso politico. Anche nei contributi all'*Encyclopédie* di un autore che poi riprenderà e svilupperà la lezione di Hobbes su questo tema, come d'Holbach, il tema politico dell'impostura appare ancora preponderante rispetto alla tesi dell'origine della religione dalla paura. L'uomo preoccupato per la propria sorte, si legge nell'articolo *Prêtres*, più che fingersi esseri invisibili si dispone a credere alle parole di un aruspice o di un profeta: «ils prédirent l'avenir à l'homme inquiet & curieux, ils le firent trembler par la crainte des châtimens dont les dieux irrités menaçoient les téméraires qui oseroient douter de leur mission, ou discuter leur doctrine».⁷³ La forte carica polemica antisacerdotale di interventi come questo non toglie il fatto che si possono denunciare su-

plus triste, que l'est quelquefois la situation du *superstitieux*». Analoga espressione in Hobbes: «*This perpetual fear*, always accompanying mankind in the ignorance of causes, as it were in the dark [...]» (*Leviathan*, chap. XII, ed. cit., pp. 169-170, corsivo mio).

⁷⁰ *Superstition* (sez. *Métaphysique et Philosophie*, JAUCOURT), XV, p. 669.

⁷¹ *Charlatan* (sez. *Médecine*, JAUCOURT), III, p. 208.

⁷² *Fanatisme* (sez. *Philosophie*, DELEYRE), VI, p. 323.

⁷³ *Prêtres* (sez. *Religion et Politique*, attribuito a D'HOLBACH), XIII, p. 341. Cfr. A. MINERBI BELGRADO, *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze 1983, sull'evoluzione della concezione della religione di d'Holbach, dagli articoli scritti per l'*Encyclopédie* (con la centralità del tema dell'impostura, p. 32) alla teoria compiuta del *Système de la nature*, in cui le due spiegazioni, paura e impostura, «giungono [...] a chiarirsi in tutte le loro implicazioni concettualmente divergenti», con l'abbandono proprio della tesi che individuava in un artificio politico l'origine della religione (p. 103).

perstizione e impostura lasciando intatta la possibilità di una religione libera dall'una e dall'altra. In altre parole, il nesso fra religione e paura non è negato dagli enciclopedisti, bensì inserito per lo più in un contesto teorico in cui la sua valenza più radicale, di scoperta della base emotiva, materiale e immaginaria della religione *tout court*, è come disinnescata, al punto da rendere tale nesso del tutto compatibile con la credenza razionale e morale in un essere supremo, un Dio giusto di leggi e ricompense.

Una conferma indiretta di questo approccio all'eredità hobbesiana viene da un esame dei casi in cui la tesi dell'origine della religione dalla paura è discussa o evocata senza ricondurla direttamente ai temi affini della superstizione o dell'impostura. Le occorrenze di una certa consistenza sono assai rare, il che è già di per sé un dato significativo. La più esplicita, che è anche l'unica in tutta l'*Encyclopédie* in cui si menziona il motto di Stazio, ha una connotazione negativa. Si trova in *Polythéisme*, lungo articolo di fragile coerenza in cui Yvon monta materiali provenienti da fonti diverse, Bossuet e l'*abbé* Pluche, Bayle e Warburton. Proprio da quest'ultimo è tratto, senza menzionare la fonte e con modifiche minime, il riferimento alla tesi dell'origine della religione dalla paura:

Mais ce qui est remarquable, c'est que dès l'entrée de la question, les esprits forts renversent eux-mêmes ce qu'ils prétendent établir. Leur grand principe est que la crainte a d'abord fait des dieux, *primus in orbe deos fecit timor* [...]. [I] est certain que ce grand principe de crainte est en toute maniere incompatible avec leur système. Car les siècles où la crainte régnoit le plus, & étoit la passion dominante du genre humain, furent ceux qui précéderent l'établissement des sociétés civiles, lorsque la main de chaque homme étoit tournée contre son frere. Si la crainte étoit donc le principe de la religion, il s'ensuivroit incontestablement que la religion existoit avant l'établissement des sociétés.⁷⁴

L'argomentazione di Yvon/Warburton consiste nel mettere l'ateo contro se stesso: se la religione ha davvero avuto origine dalla paura, allora si deve concludere che essa è sorta prima dell'istituzione della società, cioè che non è stata inventata per fini politici (impostura), ma tutt'al più strumentalizzata *a posteriori*. In un sostrato di credenze religiose sorte spontaneamente, per quanto imperfette, si potrà invece ancora scorgere l'esito di un disegno provvidenziale, o il barlume di un'idea innata della divinità. Era dunque la tesi di Hobbes, per cui la genesi delle idee religiose precede l'impostura, piegata però a un obiettivo opposto. Questa operazione pote-

⁷⁴ *Polythéisme* (sez. Métaphysique, YVON), XII, p. 955; cfr. WARBURTON, *Dissertations*, cit., t. II, pp. 305-306, Dissertation XIII; ID., *The Divine Legation of Moses Demonstrated...*, 3 voll., London, printed for Fletcher Gyles, 1738-41, I, pp. 434-435.

va funzionare soltanto a prezzo di moderare la radicalità della tesi hobbesiana, sciogliendo o allentando in particolare il nesso fra religione e paura: perciò Warburton prima, Yvon poi, con l'aiuto di altre fonti, cercano di mostrare che nella genesi della religione giocano un ruolo anche e soprattutto altre passioni (amore, odio, speranza) e che di conseguenza le prime idee del divino non furono tenebrose e angoscianti proiezioni del timore, bensì il frutto dell'ammirazione reverenziale per realtà superiori, come i corpi celesti e in particolare il sole, «l'être qui étoit le plus estimé & le plus révééré».⁷⁵

Per trovare presentazioni più neutre della tesi dell'origine della religione dalla paura bisogna di nuovo leggere Diderot. Un'occorrenza si trova nell'articolo *Divination*, in cui egli rielabora una pagina del *Traité des systèmes* di Condillac (1749), mostrando come la paura e il male portino gli uomini a popolare il mondo di esseri immaginari da cui far dipendere buona e cattiva sorte. È una visione del reale in parte consolatoria, alternativa a quella promossa da ragione e scienza. Essa si radica tuttavia in un'esperienza antropologica elementare, tale da rendere dubbia l'efficacia di soluzioni razionalistiche troppo facili. A questo radicamento Diderot aggiunge (simpateticamente) una motivazione politica, che non era in Condillac: «Un moment de réflexion sur l'enchaînement universel des êtres, auroit renversé toutes ces idées: mais la crainte & l'espérance réfléchissent-elles? le moyen de rejeter en doute l'influence d'une planète, lorsqu'elle nous promet la mort d'un tyran?».⁷⁶

Nell'altra occorrenza Diderot non fa altro che riportare la tesi di Hobbes, via Brucker: «L'anxiété naît de l'ignorance des causes; de l'anxiété, la crainte des puissances invisibles; & de la crainte de ces puissances, la religion».⁷⁷ Come in Brucker, la tesi è esposta senza commenti: un'omissione tuttavia forse non del tutto irrilevante, se comparata alle insistite prese di distanza di cui essa è oggetto all'interno dell'*Encyclopédie*, oppure alle stig-

⁷⁵ *Polythéisme*, XII, p. 957.

⁷⁶ *Divination* (DIDEROT), IV, p. 1072. Cfr. E.B. DE CONDILLAC, *Traité des systèmes, où l'on en démêle les inconvénients & les avantages...*, La Haye, chez Neaulme, libraire, 1749, cap. V, pp. 60-61: «Si les hommes avaient pu considérer que tout est lié dans l'univers [...] ils auraient senti combien il était peu raisonnable de n'avoir égard, dans l'explication d'un événement, qu'à la moindre partie des causes qui y ont contribué. Mais la crainte, premier principe de ce préjugé, ne permet pas de réfléchir: elle montre le danger, elle, le grossit, et on se croit trop heureux, de le pouvoir rapporter à une cause quelconque. C'est une espèce de soulagement aux maux qu'on souffre».

⁷⁷ *Hobbisme* (DIDEROT), VIII, p. 238. Cfr. J.J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, t. IV, 2, Lipsiae, typis et impensis Bern. Christoph. Breitkopf, 1744, p. 193: «Ex ignorantia causarum verarum oritur anxietas; ex illa metus perpetuus, cuius obiectum sunt potentiae invisibiles, ex quo oritur religio».

matizzazioni di cui è bersaglio altrove – ad esempio in Warburton («Le grand symbole de l'Ecole des Athées, c'est que *la crainte a d'abord fait les Dieux*»⁷⁸).

8. Sulla questione della paura e attorno al confronto con Hobbes si delinea nell'*Encyclopédie*, più che un coro unanime, una varietà di voci distinte, non del tutto armonizzate fra loro. La critica d'immoralismo, secondo cui Hobbes avrebbe costruito su un'unica passione dominante, la paura, tutto il suo «noir système»,⁷⁹ rovesciando la legge naturale e le basi della società, non elimina completamente lo spazio per il riconoscimento del ruolo che la paura stessa svolge come movente dell'azione umana, e persino della sua funzione almeno in parte produttiva. L'eredità di Hobbes su questo tema non è certo accettata pacificamente, ma nemmeno respinta *in toto*: se è vero che nella voce *Vingtième*, l'ultima di tutta l'opera, la figura di Hobbes è oggetto di una riabilitazione per certi versi sorprendente,⁸⁰ l'analisi del tema specifico della paura mostra come le premesse di un apprezzamento positivo, a dispetto di tutte le differenze concettuali e politiche, non fossero del tutto assenti già nei primi sedici volumi dell'*Encyclopédie*.⁸¹ Il confronto talora indiretto o sotterraneo con le tesi hobbesiane sembra così aver contribuito a definire e allo stesso tempo a rendere più complesso un elemento importante nel programma degli enciclopedisti, cioè l'eliminazione della paura con gli strumenti della ragione e della filosofia.

Si legge nell'articolo *Hobbisme*: «Otez la crainte des spectres, & vous bannirez de la société la superstition, la fraude & la plûpart de ces fourbe-

⁷⁸ WARBURTON, *Dissertations*, cit., t. II, p. 205 (XIII Dissertation); Id., *The Divine Legation of Moses*, cit., t. I, p. 434.

⁷⁹ *Vertu*, XVII, p. 178: «On voit que ce noir système de Hobbes & de ses sectateurs ne va pas à moins qu'à renverser tous les principes moraux sur lesquels cependant repose, comme sur une base inébranlable, tout l'édifice de la société; mais n'est-il pas aussi absurde d'avancer, qu'il n'y a point de lois naturelles antérieures aux lois positives, que de prétendre que la vérité dépend du caprice des hommes, & non pas de l'essence même des êtres, qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous ses rayons n'étoient pas égaux?».

⁸⁰ CAVALLO, *Aggressore dell'umanità e apologeta della tirannide?*, cit., §§ 10-12. Cfr. *Vingtième, imposition* (sez. Economie politique, BOULANGER), XVII, p. 863. L'articolo, tratto dai manoscritti di Boulanger, sarebbe stato redatto da Damilaville (THIELEMANN, *Thomas Hobbes dans l'Encyclopédie*, cit., p. 337); stando a G. GOGGI (*Hobbes dans Le rêve de d'Alembert*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», CCLIV, 1988, pp. 363-377), la digressione su Hobbes contenuta nell'articolo è da attribuire a Diderot.

⁸¹ L'analisi di un tema trasversale come la paura e la considerazione di un ventaglio più ampio di articoli e autori portano dunque a una conclusione diversa da quella a cui giunge Ermanno Vitale, secondo cui «in generale, in materia di morale e politica, non vi è nulla nel Diderot enciclopedista, né nelle dottrine, né nel metodo, che riveli consonanza o prossimità alle posizioni di Hobbes» (VITALE, *La lettura diderotiana di Hobbes nell'Encyclopédie*, cit., p. 406).

ries dont on se sert pour leurrer les esprits des hommes dans les états mal gouvernés». ⁸²

L'affermazione avrebbe potuto ben figurare come motto dell'impresa enciclopedica: ma altro non era che la parafrasi (non dichiarata) di un brano del *Leviathan*. ⁸³ Rimane dunque lecito il dubbio che, nella lotta dei *philosophes* contro ogni sorta di paura, di timori immaginari, di *fantômes*, *spectres* e *revenants*, non sia rimasto almeno un fantasma (teorico) non del tutto esorcizzato, quello del filosofo di Malmesbury.

⁸² *Hobbisme*, VIII, p. 237.

⁸³ TH. HOBBS, *Leviathan*, I, 2 («Of imagination»), ed. cit., p. 93: «If this superstitious fear of spirits were taken away, and with it, prognostics from dreams, false prophecies, and many other things depending thereon, by which crafty ambitious persons abuse the simple people, men would be much more fitted than they are for civil obedience»; cfr. BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, cit., t. IV, 2, p. 189: «XII. Metu spectrorum et phantasmatum sublato, multa ruunt, quibus nituntur astutia, superstitio, et artes aliae, quibus cives in omni civitate male reguntur».

GIANLUCA MORI

BAYLE NELLA *ENCYCLOPÉDIE*: MODELLO O NEMICO?

Bayle ha avuto pochi eguali nell'arte di ragionare, forse nessuno superiore. Nessuno ha saputo cogliere con maggior sottigliezza di lui il punto debole di un sistema, nessuno ne ha saputo far valere con più forza i vantaggi. Temibile quando argomenta a favore, più temibile ancora quando obietta, dotato di una immaginazione gaia e feconda, non si limita ad argomentare ma diverte, dipinge, seduce.

DIDEROT, art. *Pyrrhoniene, ou Sceptique, philosophie*, in *Encyclopédie*.

1. Le edizioni del *Dictionnaire historique et critique* – certamente uno dei maggiori successi librari dell'epoca moderna, almeno per opere di grande mole – si susseguono con passo regolare per tutti i primi cinque decenni del Settecento. Dopo la prima, finita di stampare nell'ottobre 1696 ma uscita, come si usava, postdatata all'anno successivo,¹ era iniziata la catena delle nuove edizioni e ristampe più o meno autorizzate e legittime: 1702 (l'ultima in vita di Bayle), 1715 (edizione pirata), 1720, 1730, 1734 (pirata anche questa ed unica uscita in terra cattolica, a Trévoux), 1738 (pirata), 1740, 1741 (ristampa di quella del 1738).² A partire da quest'ultima impresa editoriale, però, i torchi dei tipografi si fermano: non si avranno altre uscite prima delle edizioni ottocentesche, ormai dettate più da un interesse storiografico che non dalla volontà di stampare un'opera di riferimento per la contemporaneità. Intanto, già nel 1745 e poi con più convinzione nel

¹ Sull'iter della prima edizione del *Dictionnaire* cfr. H.H.M. VAN LIESHOUT, *The Making of Pierre Bayle's Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam 2001. Sulla fortuna settecentesca di Bayle, e sui rapporti con l'Illuminismo e con la *Encyclopédie*, è sempre da leggere P. RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris 1971.

² Qui si citerà dalla 5^a ed., *Dictionnaire historique et critique de Mr Pierre Bayle*, 4 voll., Amsterdam, P. Brunel et al., 1740. Bibliografia generale bayliana in G. MORI, *Bayle philosophe*, Paris 1999 (2^a ed. in corso di stampa, con bibliografia aggiornata al 2015 – bibliografia disponibile online: <<http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/>>).

1748, aveva avuto inizio l'avventura della *Encyclopédie*,³ con i primi contratti editoriali tra l'*équipe* di Diderot e i librai che avrebbero stampato l'opera accollandosene le spese e traendone poi i maggiori guadagni.

Nella storia delle opere enciclopediche – Diderot ne era del tutto consapevole⁴ – accade spesso che l'una prenda il testimone dall'altra e nel contempo la inglobi, condannando la precedente ad un'inevitabile obsolescenza. L'*Encyclopédie*, a sua volta, sarà rimpiazzata un secolo dopo dal *Grand Dictionnaire Universel* di Pierre Larousse (che peraltro, nella prefazione generale dell'opera, riconosceva proprio in Bayle e Diderot i suoi grandi modelli). Ma davvero l'*Encyclopédie* non ha fatto altro che proseguire più avanti sulla stessa strada del *Dictionnaire* bayliano? In realtà, la storia editoriale delle due opere non dice tutto, ed anzi le apparenti analogie coprono profonde differenze. Con, intanto, un possibile equivoco di fondo, che ha a che vedere con l'idea stessa che sta alla base del *Dictionnaire*, con la sua genesi e con la sua realizzazione effettiva.

Quello di Bayle, tanto per chiarire subito il punto, non voleva per niente essere un dizionario enciclopedico, ma piuttosto un contro-dizionario, o un para-dizionario: diventato dizionario quasi per caso, era iniziato come una lista (garbatamente) polemica di errori dei dizionari precedenti e specialmente di quello di Louis Moréri, poi integrata con tutto ciò che non vi era in questi ultimi. Non un'alternativa, dunque, ma un complemento, che trovava la sua ragion d'essere proprio nell'esistenza di opere analoghe e nelle loro imperfezioni. L'opposto del progetto dell'*Encyclopédie*. Quest'ultimo è, per definizione, esaustivo ed esclusivo: si propone di comprendere tutto quanto sia degno di esser conosciuto, senza dover ricorrere ad altro e tantomeno ad opere della stessa fattezze e delle stesse dimensioni. Nel *Dictionnaire*, invece, non solo non viene esaurito lo scibile umano, ma sussistono varie ed importanti lacune, dettate appunto dalla scelta – tipica in colui che resta, per alcuni versi, un *libertin érudit* – di tralasciare quanto fosse notissimo e già disponibile altrove. È per questo che nel *Dictionnaire* non si trova nessun articolo su Platone, per il quale il Moréri bastava e avanzava, mentre ci si imbatte in decine e decine di articoli dedicati ad autori infini-

³ Tutte le citazioni si intendono dalla 1ª ed.: *Encyclopédie / Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Mis en ordre et publié par M. DIDEROT, ... et... par M. D'ALEMBERT, [17 voll. + 11 vol. di tavole], Paris, Chez Briasson et al., 1751-72. Versione online presso il sito dell'ARTFL (<http://artfl-project.uchicago.edu>).

⁴ Art. *Encyclopédie*, in *Encyclopédie*, V, p. 648: «Nous aimons plus les progrès de l'esprit humain que la durée de nos productions, et [...] nous aurions réussi bien au-delà de nos espérances, si nous avions rendu les connaissances si populaires, qu'il fallût au commun des hommes un ouvrage plus fort que l'*Encyclopédie*, pour les attacher et les instruire».

tamente minori, se non minimi: i Baldus, Scioppius, Lexicocrassus di cui si prenderà gioco Voltaire (d'Alembert, al riguardo, si mostrerà invece più conciliante e comprensivo).⁵

Il *Dictionnaire*, soprattutto, è opera quanto mai personale, talora un diario in tempo reale. L'autore, quasi anticipando Laurence Sterne, commenta se stesso mentre scrive, fa promesse al lettore, rimanda ad altri articoli creando un ipertesto virtuale destinato a sconcertare ma anche a fare scuola. Non a caso, Bayle aveva iniziato a concepirlo redigendo estratti ad uso privato, *excerpta* manoscritti poi raccolti in faldoni e ordinati alfabeticamente, segno di un interesse enciclopedico precoce e in cui già si intravede la sua ben nota voracità intellettuale.⁶ Da questo punto di vista, il *Dictionnaire* assomiglia più agli *Essais* di Montaigne che non all'*Encyclopédie*. L'autore si sente ad ogni riga: se non ne è l'oggetto – come, dichiaratamente, nel caso degli *Essais* – ne è perlomeno il soggetto. Lo noterà molto tempo dopo Ludwig Feuerbach – in un saggio ancora utile a quasi duecento anni dalla sua prima redazione: nelle pagine del *Dictionnaire*, ma specialmente nelle densissime *remarques*, Bayle si mostra quasi «in *négligé*», liberandosi dalle tenaglie dell'ufficialità e lasciando correre la sua sconfinata immaginazione dialettica.⁷

Tipico di Bayle, e della tradizione libertina a cui egli, anche per questo, appartiene, era il ricorso alle citazioni testuali. Che sono, da un lato, ottime armi comunicative (l'erudito libertino parla attraverso di esse, vi cerca complicità ma anche un comodo paravento) e, dall'altro, vere e proprie esibizioni di certosa abilità bibliografica. Scrupolo maggiore di Bayle è quello di indicare con esattezza le fonti, e, se la fonte citata si basa a sua volta su una fonte primaria, anche questa viene indicata con un'apposita nota alla nota. Al lettore si offre, alla fine, una pagina elaboratissima, in cui coabitano almeno cinque livelli di testo tra loro interconnessi: 1) il corpo degli articoli, spesso relegato nella parte superiore della pagina *in folio* per

⁵ Per Voltaire, cfr. Id., *Œuvres complètes*, éd. par L. MOLAND, Paris 1877-85, VIII, p. 557; per d'Alembert cfr. art. *Dictionnaires historiques*, in *Encyclopédie*, IV, p. 967: «On a reproché au *Dictionnaire* de Bayle de faire mention d'un assez grand nombre d'auteurs peu connus, et d'en avoir omis de fort célèbres. Cette critique n'est pas tout-à-fait sans fondement; néanmoins on peut répondre que le *Dictionnaire* de Bayle (en tant qu'historique) n'étant que le supplément de Moréri, Bayle n'est censé avoir omis que les articles qui n'avaient pas besoin de correction ni d'addition».

⁶ Di questi faldoni manoscritti è rimasta ancora qualche traccia: cfr. *De la famille des Asmonéens* [1674], ms. seguito da altri scritti genealogici e da note critiche sul *Dictionnaire* di Moréri, datate 1689 (København, Det Kongelige Bibliotek, ms. Thott. 1205-40). Potrebbe anche trattarsi del testo a cui Des Maizeaux si riferisce con il nome di *Indice historique*, ma senza fornire altri dettagli, cfr. *Vie de M^r Bayle* (in *Dictionnaire*, I, pp. CIX-CX).

⁷ L. FEUERBACH, *Pierre Bayle* [1838], bearb. W. HARICH, in Id., *Gesammelte Werke*, IV, Berlin 1967, p. 164.

far spazio agli altri apparati; 2) le note marginali al corpo degli articoli, richiamate nel testo da simboli tipografici *ad hoc*; 3) le *remarques* su due colonne sotto al testo, richiamate nel testo principale da lettere maiuscole tra parentesi; 4) le note marginali alle *remarques*, richiamate all'interno di queste ultime da lettere minuscole tra parentesi; 5) le note interne alle citazioni inserite nelle *remarques*, richiamate, sempre nel testo di queste ultime, da numeri tra parentesi.

Questa complessa e barocca architettura comunicativa viene meno, ovviamente, nella *Encyclopédie*, che si rivolge ad un uditorio ben più ampio della gloriosa ma ormai consunta Repubblica delle Lettere. Il salto è brusco: l'annotazione risulta del tutto soppressa e del complesso ipertesto bayliano sopravvivono soltanto i rinvii interni ad altri articoli, qualche citazione letterale e qualche rinvio bibliografico tra parentesi.⁸ Ma di fonti si parla raramente, non senza motivo. Buona parte del materiale è importato da testi precedenti senza che il vero autore sia in molti casi neppure menzionato (oppure, se viene menzionato, ciò viene fatto non nel luogo in cui lo si saccheggia ma altrove). Malgrado le dichiarazioni contrarie e le rassicurazioni fornite,⁹ testi riciclati, rifusi, talvolta semplicemente copiati parola per parola, si trovano dappertutto nella *Encyclopédie*, con una sfrontatezza dettata dalla fretta ma anche da un'ovvia aspettativa di impunità (ben altri erano i problemi di censura a cui l'opera era esposta). Gli esiti di questa procedura – in cui eccelle, tra gli enciclopedisti, soprattutto l'abate Yvon – sono a volte paradossali. Come nell'articolo *Plagiarisme, ou Plagiat*, dove proprio Bayle (di certo tra gli autori più saccheggiati nella *Encyclopédie*) viene rispettosamente e ampiamente citato per dimostrare che il plagio è immorale, anzi un vero e proprio «peccato».¹⁰

Ci si scandalizza, oggi, per Wikipedia e per l'esplosione di un sapere raccogliattico e sottratto alle più blasonate forme di controllo, ma non è

⁸ Ci sono eccezioni, naturalmente, e in qualche caso gli enciclopedisti se la prendono proprio con Bayle per non aver controllato adeguatamente le fonti, come in art. *Médecins anciens*, in *Encyclopédie*, X, p. 281: «Bayle a recueilli un grand nombre de passages dans différents auteurs au sujet d'Averrhoès, mais comme il n'a pas cru devoir consulter les originaux pour son dessein, il n'est pas surprenant qu'il ait commis autant de méprises qu'il a fait de citations».

⁹ Cfr. art. *Plagiaires*, in *Encyclopédie*, XII, p. 680: «Le caractère d'un bon dictionnaire tel que nous souhaiterions de rendre celui-ci, consiste en grande partie à faire usage des meilleures découvertes d'autrui: ce que nous empruntons des autres nous l'empruntons ouvertement, au grand jour, et citant les sources où nous avons puisé».

¹⁰ Cfr. art. *Plagiarisme*, in *Encyclopédie*, XII, p. 679: «L'on peut dérober à la façon des abeilles, sans faire tort à personne», dit encore la Mothe le Vayer; «mais le vol de la fourmi qui enlève le grain entier, ne doit jamais être imité». Enfin M. Bayle décide que le *plagiarisme* est un défaut moral et un vrai péché» (cfr. BAYLE, *Dictionnaire*, art. *Éphore*, rem. C).

che le enciclopedie del passato fossero necessariamente più affidabili. L'enciclopedismo settecentesco nasce più dalla necessità impellente di trasmettere e comunicare qualcosa che dal bisogno erudito di controllare le fonti e di verificarne la veridicità e, soprattutto, la coerenza. Si potrebbe sfidare chiunque a trovare un minimo senso compiuto, per esempio, nell'articolo *Âme* della *Encyclopédie* (prodotto dall'abbé Yvon forse con qualche contributo di Diderot) dove si trova di tutto, in splendida confusione, da un estremo all'altro degli schieramenti filosofici e teologici dell'epoca – vale a dire, per intendersi, da Warburton a un manoscritto clandestino ateo (variante spinozista) come i *Sentimens des philosophes sur la nature de l'âme* di Benoît de Maillet, per non parlare dell'immane Bayle.¹¹ Naturalmente, ciò che nella *Encyclopédie* si perdeva in erudizione e in coerenza, rispetto allo stesso Bayle, lo si guadagnava in leggibilità, e soprattutto nell'incredibile – e letteralmente rivoluzionaria – apertura verso forme di sapere non strettamente libresche, verso la meccanica, i lavori manuali e artigiani, le scienze: un mondo nuovo, rispetto alla realtà tutta cartacea e spesso autoreferenziale del *Dictionnaire*.

Gli enciclopedisti, anche per questo, non guardano sempre con ammirazione a Bayle, né, in genere, lo prendono a modello. Tutt'altro. D'Alembert ricorda che quello di Bayle è soltanto impropriamente un dizionario storico, perché gli articoli sono un pretesto per le note, e nelle note l'autore prevale sul critico e la filosofia mette a repentaglio la religione.¹² Scandalizzato, e apparentemente toccato sul vivo, d'Alembert censura con moralismi seri anche le sarcastiche allusioni di Bayle alla presunta miscredenza

¹¹ I brani tratti tacitamente dai *Sentimens* si trovano nell'art. *Âme*, ed. cit. della *Encyclopédie*, I, p. 332, a partire da «Ce Philosophe prétend donc qu'il y a une âme universelle répandue dans toute la matière, et surtout dans l'air, de laquelle toutes les âmes particulières sont tirées [...]» (per un'edizione critica dei *Sentimens*, a cura di G. MORI, cfr. «La Lettre clandestine», [ristampa in un volume dei primi 4 numeri, I-IV, 1992-95], 1999, pp. 459-491). Bayle è plagiato fin dall'inizio dell'art. *Âme*: «La divinité de Spinoza n'était qu'une nature aveugle, qui n'avait ni vie ni sentiment, et qui néanmoins avait produit tous ces beaux ouvrages, et y avait mis sans le savoir une symétrie et une subordination qui paraissent évidemment l'effet d'une intelligence très-éclairée, qui choisit et ses fins et ses moyens» (= P. BAYLE, *Continuation des pensées diverses sur la comète*, § 106, in Id., *Œuvres diverses...*, contenant tout ce que cet Auteur a publié sur des matières de théologie, de philosophie, de critique, d'histoire, & de littérature; excepté son *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll., La Haye, P. Husson et al., 1727-31, III, p. 333 – il tutto, però, riferito a Stratone). I brani trascritti dalle *Dissertations sur l'union de la Religion, de la morale et de la politique* (libera versione francese, uscita nel 1742 a cura di ÉTIENNE DE SILHOUE, della *Divine Legacy of Moses* di William Warburton) iniziano un po' più sotto e proseguono per paginate intere.

¹² *Encyclopédie*, art. *Dictionnaires historiques*, IV, p. 967: «le *Dictionnaire* de Bayle n'est qu'improprement un *dictionnaire* historique; c'est un *dictionnaire* philosophique et critique, où le texte n'est que le prétexte des notes: ouvrage que l'auteur aurait rendu infiniment estimable, en y supprimant ce qui peut blesser la religion et les mœurs».

dei matematici, giudicandole indegne di lui, oltre che false (aveva fatto capire, Bayle, che forse non era un caso se tra i santi ricordati da un giorno del calendario non vi era nessun geometra).¹³ Si trattava in realtà, da parte di d'Alembert, di banali manovre di camuffamento, maschere straussiane che – piaccia o no – egli non poteva esimersi dall'indossare essendosi impegnato in prima persona, con tanto di contratto editoriale e di privilegio reale, nell'opera enciclopedica. Qualche anno dopo, ma soltanto in privato, confesserà che il suo ostentato moderatismo era soltanto un comodo paravento che nascondeva ben altro, ovvero un ateismo di marca spinoziana (per cui, sia pure *in camera caritatis*, d'Alembert finirà proprio per dare ragione a Bayle, mostrando come il giudizio di quest'ultimo sui matematici non fosse poi così fuori luogo e fuori centro...).¹⁴

Quanto a Diderot, forse l'enciclopedista che più poteva sentirsi vicino a Bayle, la sua penna non è sempre tenera con il presunto antesignano. Certo, Diderot riconosce il volto di Bayle tra quei pochi «contemporanei» che gli illuministi hanno avuto nel secolo di Luigi XIV, e ne esalta l'acume argomentativo, ma nel contempo liquida la gran parte del *Dictionnaire* come un coacervo di informazioni ormai obsolete e prive di utilità. Giudizio che si stempera peraltro, alla fine, in una sentenza lapidaria e degna di ulteriore riflessione: «non c'è autore che abbia tanto perso in alcuni luoghi, e che abbia più guadagnato in altri».¹⁵

2. Bayle è nominato 274 volte nell'*Encyclopédie*,¹⁶ chissà quante volte è usato o plagiato senza che il suo nome appaia. Di queste 274 citazioni esplicite, circa un centinaio sono raggruppate in tre articoli, quelli in cui più ci si aspetterebbe di incontrarlo: *Athées*, *Manichéisme*, *Pyrrhoniennne*, *ou Sceptique*, *philosophie*; molte altre riguardano articoli connessi a questi tre (*Dieu*, *Mal*, *Âme*, *Âme des bêtes*), mentre quasi tutto ciò che resta ha valore più dossografico che filosofico. C'è un filo conduttore che lega le varie apparizioni di Bayle nella *Encyclopédie*, e che aiuta, nel contempo, a capire lo scarto che lo divide dagli enciclopedisti. In ognuno dei luoghi in cui appare,

¹³ *Encyclopédie*, art. *Géomètres*, VII, p. 629 (con riferimento all'articolo *Pascal* del *Dictionnaire*, rem. G).

¹⁴ Per queste confessioni segrete di d'Alembert cfr. la ben nota lettera a Federico II del 30 novembre 1770 (in *Œuvres de D'ALEMBERT*, 5 voll., Paris, A. Belin et al., 1821-22 [rist. anast. Genève 1967], V, pp. 303-304).

¹⁵ *Encyclopédie*, art. *Encyclopédie*, V, p. 636: «Le temps qui a émoussé notre goût sur les questions de critique et de controverse, a rendu insipide une partie du *Dictionnaire* de Bayle, Il n'y a point d'auteur qui ait tant perdu dans quelques endroits, et qui ait plus gagné dans d'autres».

¹⁶ Fonte: *The ARTFL Encyclopédie*, cit., consultata nel marzo 2017.

Bayle è presentato come un avversario, ma un avversario temibile, di cui vengono esposte con dovizia di particolari le posizioni, privilegiando due temi fondamentali, tra loro strettamente uniti: 1) la questione della compatibilità, all'interno della teologia cristiana, tra l'esistenza di Dio e quella del male nel mondo; 2) la questione dell'ateismo, o meglio quella vera e propria apologia dell'ateismo, sia dal punto di vista teoretico che dal punto di vista morale, di cui Bayle era stato protagonista in tutti i suoi scritti più importanti, pur sotto le sembianze di un fideista dedito alla distruzione della ragione in nome della fede e del *captivantes intellectum* di san Paolo.

Sul primo punto il pretesto, o meglio l'arma di cui Bayle si era servito nel *Dictionnaire*, era il manicheismo. Eresia cristiana dimenticata dai più e riportata in vita con un intento puramente polemico: quello di dimostrare che persino la soluzione manichea al problema del male risponde meglio alla questione rispetto a quella cristiana ortodossa (è più sensato supporre che esistano due principi divini, uno buono e uno malvagio, piuttosto che postulare che un unico principio buono permetta o addirittura crei il male). Questa questione aveva costituito, storicamente, il luogo di crisi della teologia filosofica moderna e Bayle vi si era dedicato fin da giovane (cioè anche ben prima di scoprire le potenzialità polemiche del manicheismo: gli era bastato guardare alla teologia con gli occhi di un cartesiano). Il problema del male è per Bayle una sorta di punto archimedeo sul quale far leva, stavolta, non per edificare ma per distruggere l'intero edificio della teologia razionale. Non a caso Voltaire, qualche decennio più tardi, dirà che il problema del male è «il gran rifugio dell'ateo».¹⁷

L'*Encyclopédie* non può permettersi un tale ardire. E questo anche se l'abbé Yvon, delegato alla scrittura dell'articolo *Manichéisme*, ammette a un certo punto che il problema del male è «il più duro e il più spinoso» tra quelli che si presentano alla mente umana.¹⁸ Il suo modo di affrontarlo si fonda, in primo luogo, su un'abile compilazione di brani bayliani, al solito copiati senza troppi scrupoli e non sempre nella forma della citazione. Yvon attinge a piene mani, oltre che, ovviamente, all'articolo *Manichéens* del *Dictionnaire*, anche all'articolo *Zoroastre* (da cui, in particolare, importa alcune notizie a loro volta tratte dalla *Historia religionis veterum Persarum* pubblicata da Thomas Hyde a Oxford nel 1700). Poi sfodera un'arma non priva di

¹⁷ Cfr. VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, cit., XXII, p. 406.

¹⁸ Cfr. *Encyclopédie*, art. *Manichéisme*, X, p. 22: «Ce qui a donné naissance au dogme des deux principes, c'est la difficulté d'expliquer l'origine du mal moral et du mal physique. Il faut l'avouer, de toutes les questions qui se présentent à l'esprit, c'est la plus dure et la plus épineuse. On n'en saurait trouver le dénouement que dans la foi qui nous apprend la chute volontaire du premier homme, d'où s'ensuivirent et sa perte, et celle de toute postérité».

efficacia, di cui si era già avvalso uno dei più noti avversari settecenteschi di Bayle, ovvero Jean-Pierre de Crousaz. Maestro insuperato nel mettere Bayle contro Bayle, Crousaz si era fatto forte di quelle che, in Bayle, erano delle ovvie strategie di occultamento o di addolcimento dei propri pensieri, e le aveva trasformate in posizioni reali e sostenibili, opponendole ai momenti più estremi del discorso bayliano (da lui tacciato di inconsistenza, se non di perversità nel suo cercare a tutti i costi una debolezza nella teologia cristiana).¹⁹ All'uopo, Yvon riproduce fedelmente quella confutazione del manicheismo che Bayle aveva offerto – per sviare ogni sospetto di connivenza con esso – in uno degli *Éclaircissements* appositamente aggiunti alla seconda edizione del *Dictionnaire*.²⁰

Ma c'è anche altro in questo articolo, che non si presenta come una semplice rivincita degli ortodossi ed offre, al contrario, un gioco più sottile e complesso. Accade infatti che, su molti punti, Yvon prenda le difese di Bayle dai suoi avversari, che anzi finiscono talora per soccombere sotto le sue obiezioni. E questo non vale solo per una seconda linea del panorama teologico come Isaac Jaquelot, portavoce di un protestantesimo moderato e filosoficamente modesto,²¹ ma persino per il grande Leibniz. E qui la cosa non era del tutto scontata. Yvon (o altri per lui?) giunge fino ad immaginare un dialogo impossibile tra Bayle e Leibniz, e, di fatto, elabora una risposta del tutto immaginaria (dal punto di vista storico) del primo al secondo che ha il grande di pregio di essere (dal punto di vista filosofico) del tutto plausibile e legittima. Una sorta di rivincita postuma di Bayle, insomma, che Leibniz aveva privato di ogni diritto di replica pubblicando gli *Essais de théodicée* soltanto nel 1710, ovvero quattro anni dopo la sua morte. Ebbene, si legge nella *Encyclopédie*, se, come vuole Leibniz, Dio sceglie il mondo migliore tra quelli che la sua saggezza gli offre, ne consegue che non potrà che scegliere *un* mondo, dato che sarebbe contraddittorio che ce ne fossero una pluralità, di «migliori»; Dio, dunque, viene necessitato dalla propria

¹⁹ Cfr. J.-P. DE CROUSAZ, *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne*, 2 voll., A La Haye, chez Pierre De Hondt, 1733.

²⁰ *Encyclopédie*, art. *Manichéisme*, X, pp. 23-24 = BAYLE, *Éclaircissement sur les Manichéens*, in *Dictionnaire*, IV, pp. 639-641. Ovviamente Bayle non considerava il manicheismo una posizione sostenibile, ma se ne era servito per mostrare come, pur con tutti i suoi difetti, il manicheismo riuscisse a spiegare meglio della teologia cristiana ortodossa la presenza del male nel mondo.

²¹ Tutta la replica di Jaquelot a Bayle si fonda sul libero arbitrio umano, ritenuto la fonte del peccato e quindi tale da discolpare Dio da ogni responsabilità al riguardo. La debolezza di questa tesi stava ovviamente nell'andare a cozzare contro il comune sottofondo deterministico di tutti i sistemi teologici seicenteschi (e in ogni caso, aveva osservato Bayle, se il libero arbitrio è la fonte del male, Dio doveva evitare di concederlo all'uomo, per es. BAYLE, *Dictionnaire*, art. *Pauliciens*, rem. E-F).

natura a creare l'unico mondo che può creare e in cui, di passaggio, a noi uomini capita di vivere, senza che alcuna scelta diversa sia neppure pensabile e senza che niente possa cambiare il corso delle cose.²² Il carattere non pretestuoso di questa controreplica risiede nel fatto che si tratta esattamente della stessa obiezione che Bayle aveva già rivolto ad un autore che, a sua volta, si era appoggiato sulla teoria malebranchiana della saggezza di Dio come attributo fondamentale da cui dipendono tutte le scelte di Dio nella creazione, compresa la scelta tra i vari mondi possibili (su questo singolo punto le posizioni di Malebranche e Leibniz erano di fatto equivalenti).²³

Questa confutazione in piena regola di Leibniz è immediatamente controbilanciata, peraltro, da un recupero letterale della giustificazione dei tre mali – metafisico, fisico e morale – che lo stesso Leibniz aveva proposto sempre negli *Essais de théodicée* (ma la fonte, tanto per cambiare, non è citata). Il male morale, per Yvon come per Leibniz, dipende dall'uomo che abusa della propria libertà e pecca; il male fisico è la punizione per il male morale; il male metafisico, infine, consiste nella semplice imperfezione della creatura, non imputabile a Dio.²⁴ Anche qui il saccheggio è continuato e puntuale (come sulla tesi secondo cui la «felicità delle creature» non costituisce «l'unico scopo di Dio nella creazione»)²⁵ Al massimo, si trova qualche variazione sul tema, per esempio riguardo a quelle pretese ripetizioni di beni e piaceri che alla lunga avrebbero certamente stancato l'uomo se Dio, saggiamente, non avesse messo un po' di male nel mondo (che noia «bere sempre vino d'Ungheria o Sirah», aveva detto il sassone Leibniz; che noia «bere sempre Champagne», dirà il francese Yvon).²⁶ A queste criptocitazioni di Leibniz si associa una tesi tutta ortodossa, e sempre nel solco

²² *Encyclopédie*, art. *Manichéisme*, X, p. 26: «La première [conséquence] est que Dieu n'a point été libre dans la création de l'univers; que le choix de celui-ci parmi tous les possibles a été l'effet d'une insurmontable nécessité; qu'enfin ce qui est fait est produit par l'impulsion d'une fatalité supérieure à la divinité même. La seconde conséquence est que tous les effets sont nécessaires et inévitables; et que dans la nature telle qu'elle est, rien ne peut y être que ce qui y est et comme il y est; que l'univers une fois choisi, va de lui-même, sans se laisser fléchir à nos justes plaintes ni à la triste voix de nos larmes».

²³ Cfr. BAYLE, *Œuvres diverses*, cit., III, p. 848 (*Réponse aux questions d'un provincial*, pt. II, ch. 165): «il impliquerait contradiction que Dieu pût vouloir une chose opposée à sa sagesse» (in altri termini, è necessario che Dio crei quell'unico mondo che la sua saggezza gli propone, qualsiasi altra scelta essendo contraddittoria con l'essenza di Dio). Sul punto cfr. anche M. GUÉROULT, *Leibniz. Dynamique et métaphysique. Suivi d'une Note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis*, 2ª ed., Paris 1967, pp. 182 sgg., nota 3.

²⁴ *Encyclopédie*, art. *Manichéisme*, X, p. 27; cfr. G.W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, § 21 e *passim*.

²⁵ *Ivi*, p. 30 = LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, § 120.

²⁶ *Ibid.* = LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, § 124.

del classico argomento agostiniano fondato sulla minimizzazione del male e sulla sua compatibilità, se non necessità, all'interno del piano generale dell'universo. Si trattava di un argomento che aveva ricevuto nuova linfa dalle scoperte astronomiche: se l'universo è infinito o comunque ben più ampio del sistema solare, ci sarà spazio per tutti i tipi di esseri, e l'equilibrio di mali e beni che si trova sulla terra cesserà di essere indicativo del loro rapporto nel complesso della creazione.²⁷

Finché, dopo tanti ondeggiamenti e correzioni di rotta, e piuttosto che prendere partito in maniera esplicita, l'abate Yvon, proprio nella conclusione dell'articolo, preferisce rifugiarsi nell'incertezza delle conoscenze umane e nella polemica contro le grandi sistemazioni metafisiche, incapaci di alzare il velo sotto cui Dio ha nascosto il mistero dell'origine del male. L'errore di Bayle, dunque, sarebbe stato quello di non limitarsi ad elencare dubbi ed obiezioni, ma di voler trarne un sistema: critica quanto mai paradossale, rivolta contro un pensatore che i sistemi li aveva fatti a pezzi, tutti, tra Sei e Settecento (chiedere a Malebranche, Leibniz, e anche Spinoza).²⁸ E contro un pensatore che altrove, nella stessa *Encyclopédie*, veniva dipinto come uno scettico impenitente, incapace di prendere posizioni conclusive ma abile soltanto a costruire «dubbio su dubbio», come un polipo che ne genera altri, ognuno dei quali a sua volta si riproduce in un vortice di incertezza disorientante.²⁹

3. Scettico o profeta dell'ateismo: il Bayle dell'*Encyclopédie* (a parte la paradossale conclusione dell'articolo *Manichéisme*) oscilla tra questi due personaggi, come nel breve ritratto che Diderot in persona gli dedica nell'articolo *Pyrrhoniennne, ou Sceptique, philosophie* – largamente ispirato, con varie interpolazioni creative, alla parte su Bayle del capitolo di Brucker sugli *sceptici recentiores*.³⁰ Da una parte Bayle è un distruttore di sistemi, che con la sua dialettica tentacolare è in grado di mettere in crisi qualsiasi costruzione concettuale; dall'altra il risultato del suo pensiero non è la

²⁷ *Ivi*, p. 27.

²⁸ *Ivi*, p. 31: «Bayle ne se trompe point, lorsqu'il dit que Dieu est saint, bon, tout-puissant: il se trompe sur ce qu'en croyant ces données-là suffisantes, il veut faire un système. J'en dis autant des autres. Le petit nombre de vérités que notre raison peut découvrir, et celles qui nous sont révélées, font partie d'un système propre à résoudre tous les problèmes possibles, mais elles ne sont pas destinées à nous le faire connaître. Dieu n'a tiré qu'un pan du voile, qui nous cache ce grand mystère de l'origine du mal».

²⁹ Come scrive Diderot, in *Encyclopédie*, art. *Pyrrhoniennne, ou Sceptique, philosophie*, XIII, p. 613.

³⁰ Cfr. J.J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae...*, 5 voll., Lipsiae 1742-44, IV, 1743, pp. 574-604.

semplice sospensione del giudizio ma qualcosa di più compromettente, ovvero l'ateismo. Tuttavia, come per chiarire subito la questione, «si può essere impunemente folli, ma non atei» (ed è grazie a ciò, osserva Diderot, che la mistica Bourignon aveva avuto vita più facile di Bayle: lei rischiava al massimo il manicomio, lui il rogo).³¹ Parole, queste, che Diderot scrive ovviamente pensando anche a se stesso, forse memore anche dei mesi passati nella prigione del castello di Vincennes dopo la pubblicazione della *Lettre sur les aveugles* (1749). Non vuole correre troppi rischi, dunque, il patrono della *Encyclopédie*, e il risultato di tale prudenza non desta sorpresa: gli articoli *Athée* e *Athéisme* non usciranno dalla sua penna ma, di nuovo, da quella del prolifico e tuttofare abbé Yvon.

Sull'ateismo l'*Encyclopédie* arrivava comunque a cose fatte: dopo Spinoza, dopo Cudworth e dopo Bayle, appunto. Si era ormai in un'epoca in cui l'ateismo era uscito dalla zona d'ombra del non-detto in cui sembrava relegato nel XVII secolo, iniziando ad affacciarsi al mondo: un ateismo strisciante, spesso clandestino, a volte timidamente esposto in opere a stampa ma sempre diffuse sottobanco (come le *Nouvelles libertés de penser* del 1743), in attesa di diventare conclamato, di lì a qualche anno, con d'Holbach. Un ateismo che, fin dal suo primo sorgere in età moderna, si era misurato con le tendenze scettiche, dando luogo ad esiti diversi e non sempre compatibili tra loro. Bayle, quanto a lui, non considerava lo scetticismo come una terza via tra teismo e ateismo, e tantomeno se lo intestava, ma lo inglobava direttamente in quest'ultimo. Questo perché, per Bayle, credere in Dio è una scelta che coinvolge l'intera persona e che non ammette il pur minimo dubbio. In questo senso, per Bayle, sono teisti coloro i quali «sono persuasi dell'esistenza di Dio», sono atei coloro che «non ne sono persuasi», quindi anche gli scettici.³²

Questa identificazione bayliana dello scetticismo come una specie all'interno del genere 'ateismo' aveva avuto un certo successo all'inizio del Settecento. Era stata ripresa, per esempio, da Johann Franz Budde (o Buddeus), autore di celebri *Theses theologicae de atheismo et superstitione* (1717), avversario di Bayle quasi su tutto ma d'accordo con Bayle sul fatto che, «sia che si neghi Dio, sia che si dubiti che esista», il risultato non cambia e si è comunque atei.³³ La posizione di Diderot, già negli scritti precedenti all'impresa enciclopedica, non era stata diversa: gli «atei scettici» sono co-

³¹ *Encyclopédie*, art. *Pyrrhonienne, ou Sceptique, philosophie*, XIII, pp. 612-613: «on est fou et non athée impunément [...] La Bourignon eût peut-être été enfermée, mais Bayle eût été brûlé».

³² BAYLE, *Œuvres diverses*, cit., III, p. 932 (*Réponse aux questions d'un provincial*, pt. III, ch. 13).

³³ J.F. BUDDÉUS [BUDDE], *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Ienae 1717, p. 213.

loro che sarebbero pronti a decidere dell'esistenza di Dio «a testa e croce», in opposizione ai «veri atei» che invece la negano apertamente e con piena convinzione.³⁴ Ma la tesi bayliana di un ateismo scettico si dimostrerà ancora viva e vegeta alla fine degli anni Ottanta, quando sarà ripresa da Kant in uno dei suoi corsi universitari, e immediatamente collocata in una precisa architettura della ragione: «l'ateismo è di due specie: dogmatico e scettico. Quello dogmatico pretende di provare che Dio non esiste; quello scettico non lo nega assolutamente, ma non ammette neanche il contrario, soltanto lo considera come un problema».³⁵ Dove tra l'altro si può leggere un'eco, pressoché testuale, della *Réponse aux questions d'un provincial*: per essere atei «è sufficiente considerare il teismo come un problema».³⁶

A questo filone di pensiero, ampiamente attestato, si era contrapposta un'altra corrente interpretativa, forse minoritaria ma anche più agguerrita, che aveva avuto in Christian Wolff il suo capostipite. Contro Budde, contro Bayle dietro di lui, e contro ogni concezione ipertrofica dell'ateismo, Wolff aveva sostenuto (nel § 432 della *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata*, 1736-37) che non è il caso di chiamare 'atei' coloro i quali «non affermano» l'esistenza di Dio, includendo nella categoria tanto gli scettici quanto coloro che, del Dio perfettissimo della tradizione cristiana, erano del tutto ignari (i «popoli senza Dio» di Bayle e di Locke, cioè i selvaggi). Che senso ha, infatti, chiamare atei tutti coloro i quali «non affermano» l'esistenza di Dio quando si è poi obbligati, immediatamente dopo, a specificare varie tipologie di ateismo che non condividono nessun predicato positivo e sono accomunate soltanto da quello che non sono? (§§ 432, 422). All'ateismo, secondo Wolff, è necessaria la forma della negazione, che permette di ricondurre sotto un unico genere coloro i quali negano esplicitamente l'esistenza di un «Dio autore del mondo», e che hanno ben poco in comune con gli eternamente indecisi scettici protagonisti e con i selvaggi delle più sperdute isolette oceaniche.

Nella prospettiva di questa dicotomia tra concezioni dell'ateismo, e della sua relazione con lo scetticismo, tra loro fortemente contrastanti, l'apporto della *Encyclopédie* non manca di sconcertare. All'articolo *Athées* (siglato, come si è detto, dall'abate Yvon), si legge che «coloro i quali affettano di essere increduli o scettici» sull'esistenza di Dio sono da considerarsi tra gli atei, il che sembrerebbe denotare una piena assunzione dell'imposta-

³⁴ DIDEROT, *Pensées philosophiques*, § 22.

³⁵ I. KANT, *Gesammelte Schriften*, 29 voll., Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900-, XXVIII, 1, p. 322.

³⁶ BAYLE, *Œuvres diverses*, cit., III, p. 932 (*Réponse aux questions d'un provincial*, pt. III, ch. 13).

zione di Bayle.³⁷ Ma una tale affermazione viene sonoramente smentita nell'articolo seguente, *Athéisme* (dovuto, ripetiamolo, allo stesso Yvon), in cui si trova scritto che «lo stato di dubbio» non è «un ateismo formale» e che si è legittimati a trattare da atei «soltanto coloro i quali dichiarano apertamente che hanno preso partito sul dogma dell'esistenza di Dio, e che sostengono la negativa».³⁸ La contraddizione è plateale ma non è difficile da spiegare storicamente: professionista del plagio ma poco a suo agio con le esigenze di sistematicità del pensiero filosofico, Yvon ricopia nel primo articolo Bayle e nel secondo Formey, che a sua volta volgarizzava Wolff (e, in particolare, proprio l'amplissimo capitolo sull'ateismo della *Theologia naturalis*), ereditando quindi dalle sue fonti due concezioni dell'ateismo apparentemente inconciliabili.

Oltre che di definire l'ateismo, comunque, Yvon si propone anche di combatterlo. Ma intende evitare una contrapposizione sul piano strettamente teoretico, cercando invece di far leva sulla presunta debolezza dell'ateismo per quanto concerne i principi della moralità. Era stato sempre Bayle, in epoca moderna, a fondare la riscoperta della legittimità teoretica dell'ateismo sulla sua piena legittimità morale: il mito dell'ateo virtuoso era nato con le *Pensées diverses sur la comète* (1682) e avrebbe ben presto trovato il suo simbolo in Spinoza (che ancora Kant, infatti, prenderà ad esempio per le sue virtù morali). Anche su questo punto, come già nell'articolo *Âme*, per opporre una diga alla dilagante offensiva bayliana Yvon si affida a Warburton (stavolta menzionandolo, proprio alla fine dell'articolo *Athées*). Pertinentemente, Warburton aveva fatto notare come altra cosa fosse essere a conoscenza di determinati principi e assiomi morali, altra riconoscere l'obbligazione di seguirli. In altre parole, il lato peculiarmente morale della questione non poteva essere affrontato, come aveva fatto Bayle, con una semplice analogia con il lato teoretico (così come ogni essere razionale conosce gli assiomi della conoscenza, ogni essere razionale conosce gli assiomi della morale),³⁹ ma necessitava di uno sguardo sui moventi

³⁷ *Encyclopédie*, art. *Athées*, I, p. 798: «On appelle *athées* ceux qui nient l'existence d'un Dieu auteur du monde. On peut les diviser en trois classes. Les uns nient qu'il y ait un Dieu; les autres affectent de passer pour incrédules ou sceptiques sur cet article; les autres enfin, peu différents des premiers, nient les principaux attributs de la nature divine, et supposent que Dieu est un être sans intelligence, qui agit purement par nécessité».

³⁸ *Encyclopédie*, art. *Athéisme*, I, p. 815: «L'état de doute n'est pas non plus l'*athéisme* formel: mais il s'en approche ou s'en éloigne, à proportion du nombre des doutes, ou de la manière de les envisager. On n'est donc fondé à traiter d'*athées* que ceux qui déclarent ouvertement qu'ils ont pris parti sur le dogme de l'existence de Dieu, et qu'ils soutiennent la négative».

³⁹ Cfr. BAYLE, *Ceuvres diverses*, cit., III, p. 984a (*Réponse aux questions d'un provincial*, pt. III, ch. 29): «on peut connaître [...] les principes de morale comme on connaît les principes de logique».

effettivi che potrebbero spingere un credente e, rispettivamente, un ateo nelle sue scelte morali. Su questa questione Warburton era stato chiaro, anche se forse non del tutto originale, e Yvon non manca di riprodurre la posizione parola per parola:

L'idea di obbligazione presuppone necessariamente un essere che obbliga, e che deve essere diverso da quello che è obbligato. Supporre che colui che obbliga e colui che è obbligato sia una sola ed unica persona, significa supporre che un uomo può fare un contratto con se stesso, che è la cosa più assurda al mondo che si possa dire in fatto di obbligazione.⁴⁰

L'obiezione era tutt'altro che capziosa: andava a colpire la peculiarità di ogni discorso morale rispetto all'uso meramente teoretico della facoltà conoscitiva umana. Com'è noto, ci vorrà un Kant per superarla, attraverso l'inaudita nozione della «autonomia della volontà» (autonomia che è, etimologicamente, proprio un dar leggi a se stessi, ovvero ciò che Warburton riteneva assurdo ed inconcepibile). Il fatto è che la citazione di Warburton continua, e continua con un brano che sembra smentire quanto appena detto:

Hobbes, sebbene accusato di ateismo, sembra aver penetrato più in questa materia dello Stratone di Bayle. Egli sembra aver compreso che l'idea della morale contiene necessariamente quella del dovere, l'idea di obbligazione quella di legge, e l'idea di legge quella di legislatore. Ecco perché, avendo in qualche modo bandito il legislatore dell'universo, ha ritenuto opportuno, affinché la moralità delle azioni non restasse senza fondamento, far intervenire il suo grande mostro, che ha chiamato Leviatano, e farne il creatore e il sostegno del bene e del male morale.⁴¹

In altri termini Bayle è sì superato, ma viene anche data una possibile via d'uscita per un superamento ulteriore, fondato su una filosofia politica

⁴⁰ *Encyclopédie*, art. *Athées*, I, p. 805: «L'idée d'obligation suppose nécessairement un être qui oblige, et qui doit être différent de celui qui est obligé. Supposer que celui qui oblige et celui qui est obligé sont une seule et même personne, c'est supposer qu'un homme peut faire un contrat avec lui-même; ce qui est la chose du monde la plus absurde en matière d'obligation» (= W. WARBURTON, *Dissertations sur l'union de la Religion, de la morale et de la politique*, 2 voll., Londres 1742, I, pp. 75-77).

⁴¹ *Encyclopédie*, art. *Athées*, I, p. 805: «Hobbes, quoiqu'accusé d'athéisme, semble avoir pénétré plus avant dans cette matière que le Stratonicien de Bayle. Il paraît qu'il a senti que l'idée de morale renfermait nécessairement celle d'obligation, l'idée d'obligation celle de loi, et l'idée de loi celle de législateur. C'est pourquoi, après avoir en quelque sorte banni le législateur de l'univers, il a jugé à propos, afin que la moralité des actions ne restât pas sans fondement, de faire intervenir son grand monstre, qu'il appelle le Léviathan, et d'en faire le créateur et le soutien du bien et du mal moral» (= WARBURTON, *Dissertations*, cit., I, p. 78).

tutta terrena, in cui il giusto e l'ingiusto, ed anche l'obbligazione che da essi deriva, nascono nella società e sono sanciti dalla volontà inappellabile del sovrano. Warburton, con questo brano, si tirava la zappa sui piedi da solo, senza che Yvon se ne accorga o dia segni di intravedere quanto pericoloso sia concedere ad un ateo la possibilità di una morale interamente umana, priva di comandamenti divini.

Dopo aver negato che la conoscenza dei principi morali sia sufficiente per l'obbligazione, Warburton – e Yvon con lui – passava al tema, ben più spinoso, dell'utilità sociale e politica della religione. Su questo punto Bayle era stato dirompente, opponendosi sia alla tesi libertina della religione come *instrumentum regni* sia a quella, tipica degli apologeti del cristianesimo, di una religione intesa come cemento sociale delle comunità umane. La religione, per Bayle, non unisce ma divide, ed anzi rischia di mettere a repentaglio gli stati generando conflitti interni e guerre civili sanguinose come quelle che avevano dilaniato la Francia nel XVI secolo. Era, questa, una questione quanto mai scabrosa, dove il rischio di una pesante censura si faceva assai concreto. Non stupisce, dunque, che l'*Encyclopédie* si attesti al riguardo su una posizione di compromesso, più vicina a Voltaire che a d'Holbach (al Voltaire del «Se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo», per intendersi).⁴² Secondo Yvon, anche qui pedissequo copista di Warburton, «la paura delle punizioni divine» è l'unico vincolo che può frenare gli istinti irrazionali degli uomini, compiacendoli nel contempo con la speranza di un benessere senza fine, e l'impossibilità di una società atea nasce proprio dal fatto che un ateo non riconoscerebbe la realtà né delle pene né delle ricompense eterne, lasciando libero sfogo ai suoi istinti.⁴³ Bayle avrebbe ribattuto che, così intesa, la religione si ridurrebbe ad un patto mercenario, con cui si baratta una presunta salvezza ultramondana con l'ossequio a certi dogmi.⁴⁴ Per Warburton, al contrario, la religione è moralmente e socialmente utile proprio nella misura in cui inchioda gli uomini al feticcio della punizione *post mortem*, impedendo loro di cadere in un facile edonismo: la «canaglia atea» potrebbe forse sopravvivere nello stato di natura ma non potrà mai dar luogo ad una società civile degna di

⁴² La massima si trova, p. es., in VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, cit., X, p. 403.

⁴³ *Encyclopédie*, art. *Athées*, I, p. 813 (= WARBURTON, *Dissertations*, cit., pp. 165 sgg., con ampia citazione di Platone).

⁴⁴ Cfr. BAYLE, *Dictionnaire*, art. *Épicure*, rem. N: «les chrétiens les plus dévots, s'ils veulent être sincères, avoueront que le plus fort lien qui les unit à Dieu [...] c'est de considérer qu'il distribue des récompenses infinies à ceux qui lui obéissent, mais que d'ailleurs il punit éternellement ceux qui l'offensent». Sull'«esprit de mercenarité» come fondamento della religione cristiana cfr. anche Id., *Œuvres diverses*, cit., III, p. 213 (*Continuation des pensées diverses sur la comète*, § 19).

questo nome.⁴⁵ Abbracciando ufficialmente una tale prospettiva, l'*Encyclopédie* procedeva ad una vera e propria normalizzazione politica delle *Lumières*, rinunciando ad ogni polemica che rischiasse di rimettere in questione l'ordine costituito.

4. Un modello o un nemico allora, Bayle, per gli enciclopedisti? Che sia un avversario potrebbe apparire da tante critiche che gli vengono rivolte, in quella che è la classica (ed imperitura) forma del *sandwich* comunicativo: prima la posizione tradizionale, fragile e subito seguita dalle obiezioni di Bayle, riportate in genere con una certa ampiezza ma a loro volta superate da una versione aggiornata, moderata e appena sfumata di scetticismo, del pensiero ortodosso. Quest'ultimo sembra in ultimo avere la meglio, pur senza troppa fanfara ed anzi vestendosi di un'appropriata modestia intellettuale, di contro al presunto spirito di sistema dell'anti-teologia bayliana. Ma un tale edificio resta alquanto precario, e in qualche caso le obiezioni più forti contro la teologia rispuntano fuori, magari in qualche articolo dal titolo meno attraente. Per esempio dopo che, nell'articolo *Athéisme*, era stato ripreso, contro Bayle, l'argomento per l'esistenza di Dio reso famoso da Samuel Clarke e fondato su una semplice applicazione del principio di causalità alla questione dell'esistenza di un essere eterno, in un altro articolo (*Suffisante raison* – di ignoto autore) viene ampiamente svelato il necessitarismo implicito nello stesso principio di causalità – qui nella variante leibniziana del «principio di ragion sufficiente» – indicandolo di fatto come una scorciatoia per lo spinozismo (cioè per l'ateismo, data la sostanziale sinonimia tra i due termini nel Settecento).⁴⁶

Insomma, a ben guardare, nella *Encyclopédie* si poteva trovare di tutto: il veleno e l'antidoto, purché si avesse la capacità di capire quale fosse l'uno e quale l'altro. Oggi si parla molto dell'Illuminismo radicale e ci si chiede quanto radicalismo ci sia stato nell'impresa enciclopedica. Ma 'radicalismo' è parola molto ambigua, né gli equivoci sono diminuiti dopo il libro di Jonathan Israel (che a sua volta si ispirava, almeno per il titolo, a Margaret Jacob). Ci sono due grandi pulsioni 'radicali' nel secolo XVIII: prendersela con Dio e prendersela con il re. Non necessariamente congiunte. Lo sono

⁴⁵ *Encyclopédie*, art. *Athées*, I, p. 814 (= Warburton, *Dissertations*, cit., pp. 111 sgg.).

⁴⁶ *Encyclopédie*, art. *Suffisante raison, principe de la raison suffisante*, XV, p. 635: «Au reste, on peut faire une espèce d'argument *ad hominem* contre le principe de la raison suffisante, en demandant à Messieurs Leibniz et Wolf comment ils peuvent l'accorder avec la contingence de l'univers. La contingence en effet suppose une différence d'équilibre. Or, quoi de plus opposé à cette indifférence que le principe de la raison suffisante? Il faut donc dire que le monde existe, non contingemment, mais en vertu d'une raison suffisante, et cet aveu pourrait mener jusqu'aux bords du spinozisme».

in Meslier, per esempio, ma è uno dei pochi esempi. Ci sono anche deisti radicalissimi con il re (Robespierre) e fiancheggiatori dell'ateismo che si dichiarano ferventi monarchici (tra questi ultimi Bayle, idolatra di Luigi XIV). L'*Encyclopédie*, di fatto, non può essere 'radicale' in nessuno di questi due ambiti e si limita a gettare qualche messaggio isolato, qualche segnale di fumo. Al contrario che in Bayle, dove l'ateismo trionfava in filosofia ma veniva poi sconfitto dalla fede, l'*Encyclopédie* sceglie una strada più sinuosa e meno prevedibile, che consiste nell'elencazione disordinata delle varie tesi in gioco e in uno sguardo generale sugli argomenti in lizza, che lascia infine prevalere, almeno in apparenza, le tesi ortodosse. Il prezzo da pagare è quello di una vera e propria perversione comunicativa, di cui Bayle è una delle vittime designate: due atei (Diderot e d'Alembert), con molti collaboratori atei (da d'Holbach a Naigeon, passando per il vecchio Du Marsais), si trovano, pur di non urtare l'ortodossia di turno, a doversi auto-confutare attraverso i testi di altri e a predicare persino la necessità politica di reprimere l'ateismo (con tanto di pena di morte per chi lo professa apertamente),⁴⁷ protestando scandalizzati, nel contempo, proprio contro quell'autore che più di ogni altro aveva rivendicato la possibilità e la pertinenza di una filosofia senza Dio.

Plagiato, edulcorato, distorto, tradito, Bayle appare con tratti diversi nella *Encyclopédie* e non sempre la messa a fuoco è ottimale. Di certo l'*Encyclopédie* veicola decine e decine di pagine bayliane nella tarda modernità, ne prolunga l'esistenza quando il *Dictionnaire* inizia ad essere un libro per collezionisti o per antiquari. Né un modello né un nemico, però. E questo perché, se il modello del *Dictionnaire* bayliano è ormai obsoleto e sepolto sotto la polvere dell'erudizione barocca, l'avversione degli autori della *Encyclopédie* per le posizioni filosofiche di Bayle resta più di facciata che reale, e in fondo non troppo convincente per un utente finale avvertito. La si trova negli scribi, come Yvon, o nei discepoli per attitudine e professione, come Formey. Sotto sotto, Diderot e d'Alembert covano ben altri pensieri, e quella frase che Diderot lascia risuonare obliquamente nell'articolo *Pyrhoniennne, ou Sceptique, philosophie* offre la chiave per capire il rapporto tra Bayle e la sua posterità: tanto sono invecchiate *alcune* pagine di Bayle, tanto *altre* pagine brillano sempre di più. Diderot fa capire quali siano le prime («le questioni di critica e di controversia») ma non dice niente delle seconde: toccherà a chi legge decidere sulla base dei materiali e degli argomenti rispettivi degli uni e degli altri, messi finalmente a disposizione di tutti.

⁴⁷ Cfr. *Encyclopédie*, art. *Athéisme*, I, p. 816: «L'homme le plus tolérant ne disconvient pas, que le magistrat n'ait droit de réprimer ceux qui osent professer l'*athéisme*, et de les faire périr même, s'il ne peut autrement en délivrer la société».

INDICE DEI NOMI

(a cura di Laura Fedi)

- Aa Pieter van der, 70
Aandahl F., 15
Ablancourt Nicolas Perrot d', 89
Acher Abraham, 9
Achillini Alessandro, 43
Adam Charles, 145
Agricola Georg, 38
Agrippa di Nettesheim Heinrich Cornelius, 55
Ailly Pierre d', 43
Albertan-Coppola S., 127, 130
Alberto Magno, 43
Albumasar, 43
Alembert Jean-Baptiste Le Rond d', 35, 39, 97, 106, 109-113, 118-120, 137, 143-144, 146, 148, 162-163, 165-166, 177
Ales Alexander, 57
Alessandro di Afrodisia, 82, 93
Alessandro VI (Rodrigo Borgia), papa, 71
al-Ghazālī, 23
Alsted Johann Heinrich, 101, 104
Amerio R., 22
Amos, profeta, 22, 24
Angelini A., 98, 107
Aretino Pietro, 46
Argens Jean-Baptiste de Boyer d', 127
Aristotele, 21-22, 24, 36, 43, 47, 51, 82, 84-85, 90, 93, 95, 98-99, 101-104, 106, 113, 128
Arminius Jacobus (Jakob Hermanszoon), 6
Arnould Antoine, 86
Arnold Gottfried, 131
Ashcraft A., 6
Assalonne, 66
Assézat Jules, 134
Aubrey John, 140
Augusto Gaio Giulio Cesare Ottaviano, imperatore romano, 57
Averroè, 43, 84, 92, 128, 164
Avicenna, 21, 23-24
Ayta Wigle van, 100
Baccio d'Agnolo v. Baglioni Bartolomeo
Bacon Francis, 33, 97, 105-108, 111, 113, 116
Baglioni Bartolomeo, 17
Bailyn B., 14
Bainton R.H., 3
Baldi Camillo, 43
Baldi M., 42
Balibar É., 7
Banfi Antonio, 116
Barbaro Ermolao, 38
Barbutto G.M., 18
Barrow Isaac, 97
Bassi S., VIII, 50, 115, 130
Baxter Richard, 5-6
Bayle Pierre, 6, 9-10, 36-37, 39, 45-51, 53-77, 79-98, 102-106, 108, 113, 116-120, 122-126, 129, 131, 133-135, 140-141, 150, 153-154, 157, 161-178
Beauzée Nicolas, 100-101
Benedetto XIV (Prospero Lambertini), papa, 108
Benítez M., 48, 125
Bérigard Claude Guillermet de, 44, 83
Berkvens-Stevelinck C., 80
Bessarione Basilio, 39
Bèze Théodore de, 57, 104
Bianchi L., 36, 39, 41-43, 45, 48, 50, 64, 71, 79, 83, 117-120, 125, 131

- Biondi C., 139
 Blackburne Richard, 140
 Blackstone William, 13
 Blackwell C.W.T., 122
 Blaise Thomas, 40
 Bloch J., 125
 Boccadiferno Ludovico, 43
 Bodei R., 145
 Boerhaave Herman, 97
 Bogard Jacques, 98
 Böhm Michael, 70
 Bolzoni L., 18
 Bonald Louis-Gabriel-Ambroise de, 1
 Boran E., 106
 Borcholten Johannes, 100
 Borghero C., 83, 120
 Bossuet Jacques Bénigne, 6-9, 157
 Bost H., 83, 89, 92
 Bostrenghi D., 155
 Bots H., 45, 80, 126
 Bottin F., 115, 117
 Boucher d'Argis Antoine-Gaspard, 100, 143
 Boulanger Nicolas-Antoine, 147-148, 159
 Boulliau Ismaël, 44
 Boureau-Deslandes André-François, 127
 Bourignon Antoinette, 171
 Boyd J.P., 15
 Bracken H.M., 63
 Brederode Pieter Cornelis van, 100
 Breitkopf Bernhard Christoph, 128, 158
 Brès Guy de, 58
 Briasson Antoine-Claude, 35, 97, 119, 162
 Brigida di Svezia, santa, 27
 Brocardo Iacopo, 60
 Brogi S., 91
 Brucker Johann Jacob, 50, 101, 104, 113, 120, 122, 124, 127-133, 152, 158, 160, 170
 Brunel Pierre, 39, 81, 117, 141, 161
 Bruni Leonardo, 39-40
 Bruno Giordano, VII, 28-34, 43, 46, 49-51, 79, 130-132
 Bruyère N., 99
 Bryan M.R., 15
 Bryce J.C., 13
 Bucherus Heizo v. Buscher Heizo
 Buck A., 42
 Budde Johann Franz, 90, 171-172
 Budé Guillaume, 38
 Buffon Georges-Louis Leclerc de, 127
 Bunge W. van, 70
 Buonamici Francesco, 43
 Buonarroti Michelangelo, 17
 Burckhardt Jacob, 55
 Burke Edmund, 14
 Buscher Heizo, 101
 Calabrò C., 13
 Calvino Giovanni (Jean Cauvin), 1, 3-4, 68-69, 73
 Campanella Tommaso, 18-30, 38-41, 43, 46, 51, 79, 126, 134
 Canone E., 18, 26, 28, 40, 42
 Cantelli G., 55, 89, 125
 Cantimori D., 3
 Canziani G., 42, 46, 80, 126
 Carabelli G., 155
 Cardano Girolamo, 38-40, 42-43, 45-46, 48-49, 51, 79, 121-126
 Carlo VIII di Valois, re di Francia, 71, 76
 Castellion Sébastien, 4
 Catana L., 130, 132
 Catanorchi O., 50
 Catone Marco Porcio, il Censore, 57
 Cattani da Diaceto Francesco, 46
 Cavallo T., 135, 138, 152, 159
 Celestino da Verona, 28
 Cerbu T., 42
 Cesalpino Andrea, 43, 50, 79-80, 90
 Changuion François, 127
 Charpentier Jacques, 102, 104
 Charron Pierre, 37, 44, 88, 91
 Chauffepié Jacques Georges, 103
 Chillingworth William, 5
 Cicero V., 11
 Cicerone Marco Tullio, 27, 101, 139
 Ciliberto M., 17, 28-29, 50, 55
 Cipriano Tascio Cecilio, santo, 58
 Cisner Nicolaus, 100
 Clark Mary, 49
 Clarke D.M., 6
 Clarke Samuel, 176
 Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini), papa, 108
 Cocanario Fabrizio, 42
 Cocceji Samuel von, 100
 Coeffeteau Nicolas, 73

- Colombo Cristoforo, 33
 Comenius (Jan Amos Komenský), 61-63
 Commines Philippe de, 72
 Condillac Étienne Bonnot de, 158
 Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas
 Caritat, marchese di, 14
 Conring Hermann, 100
 Constant Benjamin, 14
 Costabel P., 145
 Cramoisy Gabriel, 41, 44
 Cramoisy Sébastien, 41, 44
 Crapulli G., 108
 Crasso Lorenzo, 82
 Cremonini Cesare, 36, 43, 46, 79-80, 82,
 96
 Crenius Thomas, 70
 Crisolora Emanuele, 39
 Cristin C., 122
 Cristina di Svezia, regina, 37
 Cristo, 28, 43, 57, 69, 73, 123
 Cristofolini P., 7
 Croce B., 44, 131
 Cronaca, Simone del Pollaiuolo, detto il,
 17
 Cronk N., 81
 Crooke William, 140
 Crousaz Jean-Pierre de, 168
 Cudworth Ralph, 171
 Curley E., 155
- D'Amico M.G., 11
 Dagron T., 92
 Daillé Jean, 68
 Dal Pozzo Cassiano, 41-42
 Dall'Aglio S., 71-73
 Damhouder Joost van, 100
 Damilaville Étienne Noël, 159
 Daniele, profeta, 27
 Darnton R., 121
 Darrés Guillaume, 127, 154
 Dasius, 100
 Daubenton Louis-Jean-Marie, 106
 David Michel-Antoine, 35, 97, 119
 David, re d'Israele, 24, 63, 66, 76
 Davoust E., 127
 Davoust P., 127
 Decembrio Angelo Camillo, 39
 Del Prete A., 95, 130
 Del Torre M.A., 118
- Deleyre Alexandre, 138, 156
 Delia L., 137
 Della Porta Giovanni Battista, 43
 Delon M., 139
 Democrito, 83
 Derathé R., 148
 Des Maizeaux Pierre, 53, 81, 117, 141,
 163
 Descartes René, 44, 85, 87-88, 95, 97, 101-
 102, 108, 111, 113, 120, 145
 Desoer Théodore, 103
 Di Rienzo E., 121
 Diacetto Francesco v. Cattani da Diacce-
 to Francesco
 Diana, 33
 Dicearco, 92
 Diderot Denis, 50-51, 97, 100-101, 106-
 107, 109, 113, 118-121, 127, 129-135,
 137-141, 143-146, 150-153, 158-159,
 161-162, 165-166, 170-172, 177
 Digby Everard, 106
 Dini A., 7
 Diodati Élie, 36
 Dionysius Vallenses v. Duval Denis
 Dodge G.H., 9
 Drabicius Nicolaus (Mikuláš Drabík), 61-
 63, 71
 Du Marsais César Chesneau, 100, 177
 Dubois Jacques (Jacobus Sylvius), 100
 Duclos Charles-Pinot, 100
 Duhamel J., 143, 146
 Dulac G., 139
 Dumézil G., 21
 Dunn J., 12-14
 Dupuy Jacques, 36, 44
 Dupuy Pierre, 36, 44
 Durand Laurent, 35, 97, 119
 Dutericus Conrad (Dieterich Konrad),
 101
 Duval Denis, 99
- Eck Johann (Johann Maier), 2
 École J., 44
 Eleutherius Anglicus v. Crooke William
 Elisabetta I Tudor, regina d'Inghilterra, 4
 Eliseo, profeta, 24
 Ellis Robert Leslie, 105
 Emanuele P., 11
 Enrico IV di Navarra, re di Francia, 60

- Epicuro, 54
 Episcopus Eusebius, 112
 Episcopus Nikolaus, 112
 Erasmo da Rotterdam, 37, 54-55
 Ernst G., 18-19, 22, 27, 40-42
 Espen Zeger Bernard van, 100
 Euclide, 111-112

 Fauche Samuel, 51
 Federico II, re di Prussia, 166
 Fedi L., viii
 Feingold M., 99, 105-106
 Feist Hirsch E., 4
 Ferrière Claude de, 100
 Feuerbach Ludwig Andreas, 163
 Fichard Johann, 100
 Ficino Marsilio, 17, 29, 46, 71
 Filelfo Francesco, 38
 Filmer Robert, 12
 Finé Oronce, 113
 Firpo L., 2, 23, 26, 28
 Flacio Mattia (Illirico; Matija Vlačić), 57
 Foa A., 126
 Fontenelle Bernard Le Bovier de, 155
 Formey Johann Heinrich Samuel, 173, 177
 Fouquet Henri, 139
 Fracastoro Girolamo, 43
 Frajese V., 18
 Francesco da Meleto, 17
 Francesco I di Valois, re di Francia, 35, 54
 Freedman J.S., 99
 Freige Johann Thomas, 101
 Freigius v. Freige Johann Thomas
 Freund J., 143
 Freymon von Randeck Johann Wolfgang, 100
 Friscus Paulus (Paul Freise?), 101
 Fritsch Caspar, 70
 Fromme Valentin, 104
 Fumaroli M., 41

 Gaffarel Jacques, 36
 Galasso G., 131
 Galilei Galileo, 34, 46, 97
 Galli C., 1
 Garfagnini G.C., 18
 Garin E., 17-18, 50, 115-119
 Garrett J.N., 14

 Gassendi Pierre, 36, 44, 86, 120
 Gaza Teodoro, 39
 Gengoux N., 41
 Gerrish B.A., 3
 Geuna M., 125
 Giacomo II Stuart, re d'Inghilterra, 10
 Giacotti E., 145, 155
 Giacotti F., 28
 Giffanuis Hubertus (Hubert van Giffen), 100
 Ginzburg C., 143
 Giorgio da Trebisonda (Giorgio Trapezunzio), 39
 Giovanni da Correggio (Giovanni Mercurio da Correggio), 17
 Giove, 66
 Giovio Paolo, 82, 84-85
 Giustiniano da Rubiera, 129
 Göckel Rudolph, 104
 Goclenius v. Göckel Rudolph
 Godefroy Jacques, 100
 Goggi G., 159
 Gomar Franz, 6
 Gombrich E.H., 18
 Gori G., 125
 Gough W.J., 11
 Gourmont François, 107
 Gourmont Jean, 107
 Gouveia António de, 103
 Grafton A., 45
 Grandin Louis, 110
 Grell O.P., 5
 Grignani Ludovico, 42
 Gros J.-M., 10
 Grotius Hugo (Huig van Groot), 100
 Guérout M., 169
 Guicciardini Francesco, 46, 74
 Guidi di Bagno Giovanni Francesco, 36
 Guisa, famiglia, 104
 Gyles Fletcher, 157

 Haak Theodore, 122
 Haakonssen K., 5
 Haloander Gregor, 100
 Hamelin Philbert, 3
 Hamilton John, 48
 Hamza, zio di Maometto, 64
 Harich W., 163
 Harvey William, 97

- Heath Douglas Denon, 105
 Helwys Thomas, 5
 Heumann Christoph August, 131
 Hildersham Arthur, 5
 Hobbes Thomas, 6-7, 11, 138-157, 159-160, 174
 Hoffman Melchior, 59-60
 Holbach Paul Henri Dietrich d', 156, 171, 175, 177
 Holmes S., 2
 Hondt Pieter de, 168
 Hopper Joachim, 100
 Hortensius Lambertus, 58
 Huet Pierre-Daniel, 120
 Huguetan Jean-Antoine, 42
 Hurtado de Mendoza Pedro, 120
 Husson Pierre, 47, 165
 Huygens Christiaan, 97
 Hyde Thomas, 167

 Iacono A.M., 154
 Ill K., 3
 Inglese G., 56
 Irnerio, 100
 Isaia, profeta, 22, 24
 Isidoro di Siviglia, 24
 Israel J.I., 5, 176

 Jacob M.C., 176
 Jacquelot (o Jaquelot) Isaac, 91, 168
 James E., 70
 Jamet François-Louis, 107
 Jardine L., 105
 Jaucourt Louis de, 100-102, 106, 108, 113, 131, 137-138, 142-150, 152, 155-156
 Jefferson Thomas, 15
 Jemolo A.C., 4
 Johnson Joseph, 5
 Joly Philippe-Louis, 103
 Jurieu Pierre, 6, 8-11, 62-63, 71, 74, 86-87, 91, 96

 Kafker F.A., 121
 Kafker S.L., 121
 Kant Immanuel, 172-174
 Katz S.N., 13
 Keckermann Bartholomäus, 101, 104
 Kepler Johannes, 34
 Kessler E., 122

 Klibansky R., 11
 Knox John, 57
 Kotterus Christophorus (Christoph Kotter), 61-63, 71
 Kristeller P.O., 37
 Kroll R., 6

 La Chapelle Jean-Baptiste de, 109, 111-112
 La Monnoye Bernard de, 103
 La Mothe le Vayer François, 36, 79, 85, 142, 164
 la Ramée Pierre de, vii, 97-113
 Labrousse E., 10, 67, 70, 89, 118
 Lacroze v. Veyssière de Lacroze Mathurin
 Lambin Denis, 100-101
 Lamennais Félicité-Robert de, 1
 Lancelot Claude, 100
 Landucci S., 142
 Larousse Pierre, 162
 Lartigaut (l'Artigaut) Antoine, 100
 Laslett P., 12
 Launay F., 127
 Laursen J.C., 58
 Lavau Charles de, 2
 Lazzarelli Ludovico, 17
 Le Breton André-François, 35, 97, 119
 Le Clerc Jean, 91
 Le Clerc Laurent-Josse, 103
 Le Duc Rolet, 43
 Le Duchat Jacques, 103
 Le Noble Eustache, 87
 Le Romain Jean-Baptiste-Pierre, 147
 Lébedel C., 107
 Lect Jacques, 100
 Leers Reinier, 9, 70, 117, 125
 Lefèvre d'Étaples Jacques, 38, 53
 Leibniz Gottfried Wilhelm von, 37, 51, 96-97, 100, 168-170, 176
 Lemetti J., 140
 Lenci M., 13
 Leonardo da Vinci, 17-18
 Leone X (Giovanni de' Medici), papa, 85, 87-88
 Lepore V., 126
 Lerner M.-P., 41
 Lesclache Louis de, 100
 Leunclavius Johannes, 100

- Libavius Andreas, 101
 Libert Jean, 107
 Liceti Fortunio, 43, 82
 Lieshout H.H.M. van, 80, 161
 Lipsio Giusto (Joost Lips), 38
 Little A.G., 1
 Livio Tito, 27
 Locke John, 1-2, 5-6, 9, 11-15, 89, 92, 96-97, 132, 172
 Lodone M., 115
 Longo M., 117, 129, 133
 Lonza G., 45
 Lough J., 129
 Louis Antoine, 139
 Lucchesini G., 42
 Lucrezio Caro Tito, 101
 Ludovico il Moro v. Sforza Ludovico
 Lugt M. van der, 91
 Luigi XIV, re di Francia, 19, 62-63, 67, 166, 177
 Lullo Raimondo (Ramón Llull), 104
 Lussu M.L., 125
 Lutero Martin, vii, 1-3, 7, 15, 54, 57, 59, 68-69, 73-74, 77, 91

 Machiavelli Niccolò, 27, 38, 43, 46, 56, 72, 74-76
 Macpherson C.B., 145
 Magri T., 6, 15
 Maia Neto J.R., 83
 Maifreda G., 28
 Maillet Benoît de, 165
 Maistre Joseph de, 1-2
 Malebranche Nicolas de, 93, 169-170
 Mallet Edmé-François, 147
 Malusa L., 115
 Maometto, 63-65, 67-69, 76
 Maometto II (Mehmed II), detto il Conquistatore, 39
 Marchand Prosper, 103
 Marcialis M.T., 44
 Marescot René, 40
 Margiotta F., 4
 Marini M., 17
 Marmontel Jean-François, 137
 Marta Giacomo Antonio, 43
 Marteau Pierre, 125
 Martin John, 49
 Martini Matthias, 104

 Matteoli M., 29
 Matthaeus Anton, 100
 Maupertuis Pierre-Louis Moreau de, 97
 Maux Jeanne-Catherine de, 131
 Mayer J., 139
 Mazzarino Giulio Raimondo, 36
 McKenna A., 48, 57, 70, 89, 92, 125
 Méchoulan H., 125
 Medici, famiglia, 35
 Meerhoff K., 99
 Mefiboset, 66
 Meigret Louis, 100
 Melantone Filippo (Philipp Schwarzerdt), 3, 7-8, 54, 101, 104
 Mersenne Marin, 44
 Mervaud C., 81
 Meslier Jean, 177
 Micheli G., 115
 Mill John Stuart, 13
 Milton John, 1, 5
 Milton P., 6
 Minerbi Belgrado A., 154, 156
 Mocenigo Giovanni, 28
 Moisan J.-C., 99
 Moland Louis, 163
 Molesworth William, 140
 Montaigne Michel Eyquem de, 37, 44, 46, 139, 163
 Montecatini Antonio, 43
 Montesquieu Charles-Louis de Secondat, barone di, 147-152
 Moréri Louis, 82, 162-163
 Morhof Daniel Georg, 131
 Mori G., 10, 56, 67, 89, 125, 154, 161, 165
 Mornay Philippe du Plessis de, 73
 Morrissey R., 137
 Mosè, 24, 33, 50, 76
 Moureau F., 107
 Mudaeus Gabriel (Gabriel van der Muyden), 100
 Mullett M., 3

 Naigeon Jacques-André, 177
 Naudé Gabriel, 36-49, 51, 64, 71, 79, 82, 101, 117, 119-120, 123-124
 Neaulme Jean, 158
 Newcomb Thomas, 5
 Newton Isaac, 97, 113
 Nicastro O., 6

- Nicole Pierre, 8
 Nifo Agostino, 39, 43, 45-46, 79, 85
 Noodt Gerard, 100
 Numa Pompilio, 74-75, 147
- Ochino Bernardino, 4
 Oldendorp Johann, 100
 Oldrini G. 99
 Ong W., 98-99
 Orazio Flacco Quinto, 101
 Orlandini Paolo, 17
 Ossat Arnaud d', 102
 Otis James, 14
 Ottaviano C., 21
- Pacchi A., 6
 Paganini G., 41, 48, 57, 71, 79, 89, 95, 125, 134
 Paine Thomas, 15
 Palazzolo C., 13
 Panckoucke Charles-Joseph, 130
 Panzieri Saija G., 2
 Paolo di Tarso, 24, 30, 167
 Paolo III (Alessandro Farnese), papa, 82
 Papillon Jean-Baptiste-Michel, 106-108, 113
 Papirio Cursore Lucio, 27
 Pareyson L., 12
 Parker Samuel, 48-49
 Pasini D., 143
 Patin Guy, 36
 Patrizi Francesco, 101
 Paupie Pierre, 127
 Pedretti C., 17-18
 Peiresc Nicolas-Claude Fabri de, 36
 Pelé Guillaume, vedova di, 40
 Peletier du Mans Jacques, 100, 113
 Pelikan J., 3
 Perrone Compagni V., 20-21, 129
 Persio Antonio, 43
 Pestré Jean, 121-124, 126, 130, 134
 Petrarca Francesco, 37-38
 Philp M., 2
 Piaia G., 46, 57, 80, 115, 117, 129
 Pico della Mirandola Giovan Francesco, 44, 71, 101
 Pico della Mirandola Giovanni, 38, 44, 71
 Pintard R., 36, 79, 119
 Pirillo D., 50
- Plamenatz J.P., 4
 Platone, 95, 162, 175
 Plauto Tito Maccio, 101
 Plotino, 50
 Pluche Antoine, 127, 157
 Pocock J.G.A., 12
 Polibio, 37
 Poliziano, Angelo Ambrogini, detto il, 38, 46, 54
 Pomeau R., 35
 Pomponazzi Pietro, 20-21, 36, 38, 43, 46-47, 49, 79, 84-85, 87-88, 96, 121, 127-129
 Poniatovia Christine (Krystyna Poniatowska), 62
 Popkin R.H., 58, 125
 Porzio Simone, 43
 Prades Jean-Martin de, 121, 126-127
 Priestley Joseph, 14-15
 Prodi P., 17
 Prospero A., 3
 Proust J., 127, 132, 139
 Pufendorf Samuel von, 100, 150
- Quaglioni D., 28
- Raevard v. Reyvaert Jacques
 Ragghianti R., 139
 Rambaud Honorat, 100
 Ramo Pietro v. la Ramée Pierre de
 Raphael D.D., 13, 143
 Ravaud Marc-Antoine, 42
 Ravesteyn Johannes van, 44
 Razzotti B., 48, 125
 Recupero J., 18
 Redondo A., 18
 Regius Henricus (Hendrik van Roy), 86
 Rétat P., 45, 81, 119, 130, 161
 Reuchlin Johann, 38, 54
 Rex W.E., 66, 126, 129
 Reyvaert Jacques, 100
 Ribov Georg Heinrich, 44
 Ricci S., 50, 130, 132
 Ricuperati G., 125
 Rittershausen Konrad, 100
 Rittershusius v. Rittershausen Konrad
 Rivet André, 73
 Robespierre Maximilien de, 177
 Robinet A., 108
 Robson A.P., 13

- Robson J.M., 13
 Roche B., 70
 Rochot B., 145
 Roe G., 137
 Romilly Jean-Edme, 150, 152
 Romolo, 57, 75
 Rorario Girolamo, 39, 44
 Rosanvallon P., 1
 Ross I.S., 13
 Rossi P., 105-106
 Roth G., 131
 Rother W., 99
 Rousseau Jean-Jacques, 151
 Ruffini F., 4
 Russiliano Tiberio, 43

 Saint-Lambert Jean-François de, 147
 Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel, detto
 l'abate di, 100
 Salem J., 48, 125
 Sánchez de las Brozas Francisco, 100
 Sanctius v. Sánchez de las Brozas Franci-
 sco
 Sangallo Giuliano da, 17
 Santinello G., 115, 133
 Sartor Théodoret, 59
 Sasso G., 56
 Saul, re d'Israele, 24
 Saurin Élie, 86-87, 91
 Savigny Christophe de, 107
 Savonarola Girolamo, VII, 17-18, 46, 53-
 54, 70-77
 Scaino Antonio, 43
 Scala A., 45
 Scaligero Giuseppe Giusto, 43
 Scapparone E., 28
 Schaff Philip, 4
 Schino A.L., 36, 41, 79
 Schochet J.G., 12
 Schoppe Kaspar, 100
 Schwab R.N., 129
 Schwoerer L.G., 12
 Seguiran Antoine de, 150, 152
 Seneca Lucio Anneo, 27, 33
 Senocrate, 94
 Serveto Michele (Miguèl Serveto), 4
 Settembrini D., 1
 Sforza Ludovico, detto il Moro, 17
 Sgarbi M., 129

 Sibert Jean, 59
 Sichard Johann, 100
 Silhouette Étienne de, 127, 154, 165
 Silvestri Rodolfo, 42
 Simon Pierre-Guillaume, 107
 Simonutti L., 67, 125
 Sirmond Antoine, 92
 Skinner A.S., 13
 Smith Adam, 13
 Socrate, 27
 Soderini Paolantonio, 72
 Soderini Piero, 76
 Sorbière Samuel, 148
 Sorel Charles, 131
 Sorgi G., 142
 Sozzini Fausto, 4, 46
 Sozzini Lelio, 4
 Spedding James, 105
 Spini D., 9-10
 Spinoza Baruch, 6-7, 29, 50-51, 92, 96,
 131, 142, 145-146, 165, 170-171, 173
 Spon Charles, 42
 Stankiewicz W.J., 10
 Stauffer D., 155
 Stazio Publio Papinio, 142, 157
 Steardo L., 50
 Sterne Laurence, 163
 Stewart Dugald, 13
 Stofler Jean, 47
 Stratone di Lampsaco, 165, 174
 Stuart, dinastia, 12, 15
 Sturlese R., 29
 Sydenham Thomas, 97

 Tannery Paul, 145
 Targa François, 38, 124
 Teissier Antoine, 122-124
 Telesio Bernardino, 43, 46, 79
 Tempier Étienne, 87
 Thielemann L.J., 138, 146, 152, 159
 Thou Jacques-Auguste de, 43, 122
 Tifi, 33
 Timpler Clemens, 104
 Tinsley B.S., 58
 Tiresia, 63, 65-66
 Tirinnanzi N., 28-29, 31
 Toland John, 92, 96
 Tolomeo Claudio, 26, 43
 Tolomio I., 115

- Tommaso d' Aquino, 30
 Tonelli G., 117
 Tourn G., 9
 Tourneux Maurice, 134
 Tournon François de, 101
 Treutler Hieronymus, 100
 Trofonio, 155
 Troyel Abraham, 11
 Tyacke N., 5
- Urbano VIII (Maffeo Virginio Romolo Barberini), papa, 41
- Valastro Canale A., 24
 Valla Lorenzo, 46, 54
 Vanderanus Petrus (Petrus van der Aa), 100
 Vander-Bier, 100
 Van-Espen v. Espen Zeger Bernard van
 Vanini Giulio Cesare, 36, 47, 131
 Varloot J., 131, 139
 Vasari Giorgio, 17
 Vasoli C., 99, 106
 Vaughan C.E., 1
 Vecce C., 18
 Venturi F., 121, 130
 Vermeir K., 83
 Vernia Nicoletto, 43
 Vesalio Andrea (Andreas van Wesel), 97
 Vespucci Guido Antonio, 72
 Veyssière de Lacroze Mathurin, 131
 Viala A., 81
 Vial-Bonacci F., 70
 Villéry Jacques, 42
 Vinciguerra M., 6
- Vitale E., 138, 150, 159
 Vives Juan Luis, 54
 Vlacq Adriaan, 124
 Voet Gijsbert, 55, 82, 88
 Volfanghus v. Freymon von Randeck
 Johann Wolfgang
 Voltaire (François-Marie Arouet), 35, 37, 100, 146, 163, 167, 175
- Walton C., 105
 Warburton William, 127, 154, 157-159, 165, 173-176
 Webb R.K., 5
 Wechel André, 99, 102, 105, 110
 Wesenbeck Matthaeus, 100
 Weygand Christian Friedrich, 44
 Whelan R., 89
 Widerhold Jean Hermann, 36, 122
 Wightman W.P.D., 13
 Wilson C., 6
 Witt Cornelis de, 7
 Witt Johan de, 7
 Wolff Christian, 172-173, 176
- Yolton J.W., 14
 Yvon Claude, 120-121, 127-130, 134-135, 153, 157-158, 164-165, 167-175, 177
- Zabarella Giacomo, 43, 79-81, 83-84, 93
 Zagorin P., 6
 Zarius v. Zasius Ulrich
 Zarka Y.C., 118
 Zasius Ulrich, 100
 Zimara Marco Antonio, 43
 Zuichem v. Aytta Wigle van

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI ??? 2019

