

Pierre Bayle utopista?

La società degli atei tra morale e ragione

di Luisa Simonutti

Nel volume dedicato all'*Utopia*, Bronislaw Baczko riporta un famoso aforisma di Alphonse de Lamartine: «Le utopie non sono spesso altro che verità premature»¹. La definizione di Lamartine suggerisce possibili analogie con alcune formulazioni esposte nelle opere di Pierre Bayle intorno all'idea di tolleranza e alla possibilità di una società degli atei. Nel 1682, nei paragrafi dei *Pensieri sulla cometa*, il filosofo esponeva le sue congetture sui costumi di una società senza religione e s'interrogava sulle caratteristiche legislative, sociali e religiose di una società di atei. A pochi mesi dalla revoca dell'Editto di Nantes, la formulazione di una teoria della tolleranza universale, proposta nell'opera *Commentaire philosophique*, apparve agli occhi dei suoi contemporanei assimilabile a un ideale utopico (e tale appare anche agli studiosi moderni).

Rosalind Colie, nel volume dedicato alla letteratura rinascimentale, definì l'utopia il più tipico dei pensieri paradossali: «a looking-glass world, with everything both upside down and backward to the beholder's view. Similar inversion, or at least reversal, inform a major convention of paradox, nominally an "impossibile", the utopia [...] "nowhere", is cosmically and geographically, admittedly an impossibilium. Utopia is the place which is not»².

Nella Inghilterra rinascimentale e cromwelliana la letteratura utopistica rappresentava le condizioni storiche, narrava criticamente i poteri, i costumi, le culture dell'epoca attraverso luoghi o tempi o popoli immaginati: un andare nostalgico a epoche auree o un proiettarsi in mondi egualitari non ancora realizzati. Il filosofo politico Miguel Abensour ha recentemente scritto con efficacia che «Ce n'est pas dans les dictionnaires qu'il faut chercher la définition de l'utopie. Les dictionnaires offrent un condensé de ce

¹ Bronislaw Baczko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Torino: Einaudi, 1979, p. xy.

² Rosalie L. Colie, *Paradoxia epidemica. The Renaissance tradition of paradox*, Princeton: Princeton University Press, 1966, p. 14.

que l'on appelle «la science normale» et sont en conséquence incapables de rendre compte de tout phénomène en écart. En outre, le nom d'utopie est un terme polémique, c'est-à-dire que son acception varie selon la position qu'occupe celui qui l'emploie dans le *polemos* qui divise la cité. La guerre entre ceux qui veulent conserver la cité telle qu'elle est et ceux qui veulent la transformer pour aller vers une société meilleure»³.

L'Europa settecentesca ha immaginato molte utopie, spesso dagli ideali contrapposti, di restaurazione o di rinnovamento, un paese o un viaggio immaginati, ma pur sempre una ridiscussione della civiltà esistente e dei suoi valori, di modelli politici e di possibilità di progresso.⁴

1. Bayle e la narrazione utopica

Si tratta naturalmente di una letteratura antica che incrocia i paradossi della retorica con la speculazione filosofica e le regole della morale, e che ebbe insigni seguaci nell'età rinascimentale e moderna. Molteplici fili, ininterrotti: uno di questi intrecci lega gli *Opuscula* luciani, di cui Erasmo e Moro furono traduttori, con la più nota delle utopie, l'opera di Tommaso Moro. Nel complesso ordito di sentimenti religiosi e morali che attraversavano l'Europa Sei-settecentesca, l'opera del teologo inglese ebbe due importanti traduzioni francesi, la prima per opera di Samuel Sorbière, nel 1643⁵, pubblicata al suo arrivo in Olanda, la seconda pubblicata nel 1715 fu una libera traduzione redatta dal chierico Nicolas Gueudeville.

Abbandonata la tonaca, Gueudeville ebbe una vita avventurosa, si avvicinò al calvinismo; conquistò una larga fortuna come autore, come giornalista e come traduttore delle opere di Erasmo e del famoso libro di Tommaso Moro. In particolare la sua traduzione della *Utopia* apparve nel giro di due anni in una edizione Leidense⁶ e nella ristampa presso i Wetstein di Amsterdam.⁷ Gueudeville fu inoltre autore delle *Suites au voyage de M. le Baron de*

³ Miguel Abensour, *L'Utopie, une nécessaire technique du réveil*, in *L'atlas des utopies*, «Le Monde», hors-série, Paris, 2012, pp. 8-9.

⁴ Si veda *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone e D. Roche, Roma-Bari: Laterza, 1997, s.v. «Utopia», pp. 147-152 e i saggi raccolti nel volume *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, a cura di B. Bongiovanni e G.M. Bravo, Firenze: Olschki, 2001.

⁵ *L'Utopie de Thomas Morus...* traduite par Samuel Sorbière, Amsterdam: J. Blaeu, 1643.

⁶ Leida: P. vander Aa, 1715.

⁷ Amsterdam, R. and G. Wetstein, 1717. Una successiva edizione apparve con il titolo *Idee d'une république hebreuse, ou L'utopie de Thomas Morus... contenant le plan d'une république dont les loix, les usages et les coutumes tendent uniquement à rendre heureuses les sociétés qui les suivent. Traduite en françois par M. Gueudeville... Priodé de la rue de Mont.* Amsterdam: F. L'Honoreé, 1730.

Lahontan, ou les Dialogues ou Entretiens entre un sauvage et le baron de Lahontan che ispirò alcuni pensatori illuministi. Presso la stamperia dei fratelli Wetstein usciva anche la «Bibliothèque ancienne et moderne», rivista erudita curata dall'esule ginevrino Jean Le Clerc, che nel volume settimo pubblicava una breve recensione delle traduzioni di Gueudeville dell'*Elogio della follia* e dell'*Utopia* apparse nel 1717. Recensendo l'opera di Moro, Le Clerc scriveva:

Ce livre est très utile en soi, et il seroit à souhaiter que ceux, qui gouvernent les Societez, le lussent et le méditassent avec soin; pour en prendre ce qu'il y a de bon, et l'imiter autant qu'il est possible. Ce n'est pas un Livre, dont il soit nécessaire de faire un extrait. Il faut le lire tout entier, pour en profiter⁸.

Proponendo al suo lettore un libro che voleva servire da rimedio ai mali degli uomini e da guida per condurli alla felicità completa, Le Clerc sottolineava che:

tout n'est pas praticable, et ne peut pas même être approuvé. On doit néanmoins dire, avec Morus, qu'il y a bien des choses, qu'on peut plutôt, souhaiter, qu'esperer, dans les Etats de l'Europe. On peut même aller plus loin et dire qu'à la Religion près, et cela encore à certains égards, il n'y a point d'État, qui ne fût plus heureux, en suivant les Loix de l'Utopie; que selon le Gouvernement, que l'on y voit; que le hazard, ou les passions des hommes ont en grande partie formé, et que les mêmes passions, et les cabales, dont il est agité, entretiennent dans des desordres perpetuels, que l'on n'essaye pas même de redresser⁹.

Consegnando il progetto utopico al lettore settecentesco Gueudeville, nel suo ruolo di traduttore, aveva espresso liberamente nel sottotitolo la convinzione che questa *res publica* immaginaria «deviendra infailliblement réelle, dès que les Mortels se conduiront par Raison». La consapevole definizione, comunque, del rovesciamento paradossale di una realtà morale e concettuale con cui l'autore, sia esso antico o moderno, si scontra e che sovverte programmaticamente nella sua descrizione letteraria. Così il «Libertin déclaré» (come Le Clerc definisce Gueudeville) difensore della tolleranza contro zelanti religiosi e monarchie assolute, narra di popoli che non sono stati corrotti dalla vicinanza con gli europei e che:

n'ont ni *tien* ni *mien*, ni Loix, ni Juges, ni Prêtres; Personne n'en doute, puisque tous les Voiateurs qui connoissent ce Pais-là, font foi de cette vérité. Tant

⁸ Jean le Clerc, *Bibliothèque ancienne et moderne: pour servir de suite aux Bibliothèques universelles et choisies*, Amsterdam, 1717, t. 7, parte prima, p. 212.

⁹ Ivi, pp. 213-214.

de gens de différentes professions l'ont si bien assuré qu'il n'est plus permis d'en douter. Or si cela est, on ne doit faire aucune difficulté de croire que ces Peuples soient si sages et si raisonnables¹⁰.

Arrivando a Rotterdam, Gueudeville venne a far parte di quello stesso milieu intellettuale di teologi, stampatori, giornalisti, correttori di bozze di cui faceva parte Pierre Bayle. Forse Basnage de Beauval e Gueudeville si conobbero a Rouen, città in cui entrambi nacquero negli stessi anni e forse Bayle ebbe modo di incontrarli nella città francese durante un suo breve soggiorno; certamente, una volta a Rotterdam, i tre personaggi condivisero lo stesso ambiente intellettuale e religioso e furono legati d'amicizia, tanto che Bayle accettò di essere padrino di una delle due figlie gemelle dell'ex chierico¹¹. Dal canto suo Gueudeville si nutrì delle opere di Bayle, dei *Pensieri diversi sulla cometa* e del *Dictionnaire historique et critique*.

Lettore instancabile, Bayle si era imbattuto più volte nella descrizione di «non luoghi», terre immaginarie o immaginate; nel gennaio del 1673, scriveva all'amico Vincent Minutoli: «C'est là que Plotin auroit peu remplir les idées de Platon et établir l'utopie de Thomas Morus si elle eut été en nature»¹², e nel settembre del 1677 informava il fratello Jacob dell'apparizione, in lingua francese, di un singolare volume.

Il y a une maniere de roman qu'on appelle l'*Histoire des Sevarambes* que l'on pretend etre un peuple de la terre australe. L'auteur semble donner cela pour une histoire et il reclame l'authorité d'un capitaine de vaisseau hollandois dans les papiers duquel il dit qu'elle s'est trouvée telle qu'il la donne apres l'avoir traduite en notre langue.¹³

Qualche anno dopo, nel 1686, Bayle pubblicava sulle «Nouvelles de la République des Lettres» di gennaio, un breve articolo («Extrait d'une Lettre écrite de Batavia dans les Indes Orientales»), informando il lettore che aveva

¹⁰ Nicolas Gueudeville, *Suite du Voyage de l'Amérique, ou Dialogue de M. le baron de Lahontan et d'un sauvage de l'Amérique ...contenant une description exacte des moeurs et coutumes de ces peuples sauvages, avec les voyages du même en Portugal et en Danemarck...*, Amsterdam: Vve de Boeteman, 1704, Preface.

¹¹ Cfr. Aubrey Rosenberg, *Nicolas Gueudeville and his Work*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1982, p. 5 e sgg. Cfr. inoltre France Boisvert, «L'influence protestante chez Lahontan», in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 84, 1, 2004, pp. 31-51.

¹² *Édition critique de la correspondance active et passive du philosophe Pierre Bayle*, édition électronique sous la direction scientifique d'Antony McKenna et Fabienne Vial-Bonacci (Institut Claude Longeon, IHPC, CNRS UMR 5037): <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?Lettre-31-Pierre-Bayle-a-Vincent&lang=fr>.

¹³ *Édition critique de la correspondance active et passive du philosophe Pierre Bayle*, édition électronique, <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?Lettre-143-Pierre-Bayle-a-Jacob&lang=fr>.

ricevuto dall'amico Basnage de Beauval¹⁴ il breve scritto dal titolo *Relation curieuse de l'isle de Bornéo*, in realtà scritto da Fontenelle. Il testo non firmato, che fosse o meno del famoso autore, non passò inosservato ai lettori della rivista erudita e fu occasione di scandalo. Il breve racconto descriveva la lotta per il potere nell'isola del Borneo tra le due regine Mreo ed Eénegu, entrambe figlie della regina Mliseo. Si narra che dapprima assunse il potere Mreo, la quale ben presto volle introdurre leggi severe per il popolo e per i suoi ministri, che volle tutti eunuchi. Aumentò le tasse e le galere e vi fece morire i criminali, mentre pretese di mummificare i suoi favoriti e disporli in una grande sala all'ingresso delle sue sale; infine si circondò di maghi al suo servizio. La seconda parte del breve racconto narra la rivolta degli uomini fieri e indipendenti che accolsero Eénegu, l'altra figlia di Mliseo, maggiormente rassomigliante alla madre e che si proponeva di cancellare questi malvagi provvedimenti. L'autore rimanda a un successivo scritto la narrazione dell'esito delle sanguinose battaglie che ne seguirono e che videro Mreo sopravanzare la rivale costringendo una parte delle sue armate a giurarle fedeltà senza che, sottolineava l'autore, nessuna delle due regine potesse ottenere una vittoria definitiva.

Un racconto che Bayle pubblica sottolineando la particolarità di questo immaginario «altrove» che «c'est en quelque façon un Phénomene Physique, puis qu'il est fondé sur des goûts et sur des modifications singulières d'ame»¹⁵. Mentre elogia Fontenelle, che si dimostrava, così, degno nipote di Corneille, risulta difficile credere alla ingenuità di Bayle di fronte alla metafora delle lotte religiose che attraversavano l'Europa, e in particolare la Francia, all'indomani della Revoca dell'editto di Nantes, cui lo scritto allude. Non solo traspare la critica alla Chiesa cattolica, alle sue ritualità nefaste e ai suoi dogmatismi, ma si affaccia una più generale critica a ogni confessione potente e corruttrice.¹⁶ Scrivendo all'amico Pierre Desmaizeaux il 17 ottobre 1704, Bayle esprimeva una tardiva giustificazione:

J'ignorois absolument le sens caché de la *Lettre écrite de Bornéo*, que j'insérai dans ma *République des Lettres*; et personne, non pas même Jurieu, ni sa femme, ne devina en ce pais-ci ce que cela vouloit dire. Nous ne le sûmes que lors que Basnage, et d'autres personnes de Rouën, se furent réfugiées, et nous apprirent la chose. Alors nous connûmes combien il eût été facile de découvrir le mystere; mais quand on ne soupçonne point qu'il y en ait dans une chose,

¹⁴ *Nouvelles de la République des Lettres*, Janvier, 1686, art. X, pp. 476-477.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. Caterina Marrone, *Le lingue utopiche*, Viterbo, 2004, pp. 149-150.

on n'y en cherche point; et par conséquent, quelque facile qu'il soit à trouver, on ne le trouve point¹⁷.

Sarà lo stesso Desmaizeaux, nelle note alla lettera bayliana, a svelare il significato «scandaloso» del breve racconto attribuito a Fontenelle.

Sous l'idée d'une guerre civile qui s'étoit élevée dans l'Isle de Borneo entre deux Reines qui se disputoient la Couronne, ou le droit de succéder à leur mere, on y représente les différens qui regnent entre l'Eglise Romaine et la Protestante. La Mere est apellée *Mliseo*, et ses filles, *Mreo* et *Eénegu*, qui sont les anagrammes del *Solime*, *Rome* et *Geneve*¹⁸.

Con una punta d'ironia, Desmaizeaux aggiungeva che anche l'autore italiano Aurelio degli Anzi, pseudonimo di Valerio Zani, aveva preso alla lettera questa allegoria e l'aveva pubblicata nella sua curiosa raccolta di pièces di viaggi e, con lui, anche gli inquisitori del Santo Uffizio che gli avevano concesso la piena approvazione alla pubblicazione¹⁹.

Bayle era ben consapevole della rilevanza polemica di scritti che narravano terre utopiche e lontane per lanciare strali sul presente, e curiosamente dedica una voce del suo *Dictionnaire critique et historique* a Jacques Sadeur, protagonista di un avventuroso racconto di viaggi nelle terre australi. Un personaggio che subisce numerosi naufragi, racconta di essere ermafrodita, è fatto prigioniero dai pirati e, dopo grottesche avventure che superano i racconti dell'Ariosto, una volta sbarcato, vince le bestie feroci che lo volevano sbranare. Significativamente Bayle evidenzia che l'autore dell'opera aveva utilizzato lo stesso fine stratagemma utilizzato da altri (come Cyrano de Bergerac con i *Voyages de la lune et du soleil* e l'autore de l'*Histoire des Sevarambes*) per aggirare la censura, mentre, sottile come sempre, ricorda che La Peyrère, che aveva cercato di esporre il suo «sistema preadamita» senza queste cautele si era ritrovata in severe difficoltà.

L'autore del testo *La Terre australe connue, c'est-à-dire la description de ce pays inconnu jusqu'ici, de ses moeurs et de ses coutumes, par Mr Sadeur, avec les aventures qui le conduisirent en ce continent*, fu Gabriel de Foigny, un francescano che, abbandonato il saio, ebbe una vita difficile ma la cui opera godette di una certa fortuna e venne riedita nel 1692, anno della morte dell'autore, con

¹⁷ Lettre 313 à Desmaizeaux, 17 Octobre 1704, in *Oeuvres Diverses*, (La Haye, 1727-1731), réimp. anastatica con una introduzione di E. Labrousse, Hildesheim: G. Olms, 1964-82, vol. VI, p. 350.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Valerio Zani, [pseud. Aurelio degli Anzi], *Il genio vagante: biblioteca curiosa di cento, e più relazioni di viaggi stranieri de' nostri tempi raccolta dal signor conte Aurelio degli Anzi*. Parma, 1691-1693.

il contributo del religioso François Ragueneau che probabilmente emendò i passi più scandalosamente irreligiosi²⁰. Bayle cita alcuni passi del VI capitolo, dedicato alla religione degli australiani, riprendendo l'edizione del 1692, per criticare aspramente i credenti che fanno oggetto di disputa le perfezioni divine, tanto che, afferma riportando un passo del volume, «on peut dire que leur grande religion est de ne point parler de religion»²¹. Così, da fronti opposti non si fa altro che favorire aspre contestazioni e odii veementi, fino a produrre guerre sanguinose e mortifere, mentre sarebbe saggio attenersi a quanto proponeva il vegliardo australiano le cui riflessioni sono riportate nelle *Les aventures de Jacques Sadeur*.

Il faut être aveugle, ajouta-t-il, pour ignorer un premier principe: mais il faut être iniini comme lui pour en pouvoir parler exactement; car puis que nous reconnoissons qu'il est incomprehensible, il s'ensuit que nous ne pouvons en parler que par conjecture, et que tout ce que nous en pouvons dire peut bien contenter les curieux, mais ne sauroit satisfaire les personnes raisonnables. Et nous aimons mieux nous taire absolument, que de nous exposer à debiter quantité de faussetez touchant sa nature ²².

L'intreccio tra esotismo e polemica religiosa compare in molti passi dell'opera di Bayle, e ancora nella voce *Japon* del *Dictionnaire*, dove descrivendo il pensiero religioso dei bonzi si sorprende argutamente, assieme al lettore, delle affinità dei loro principi con il panteismo di Spinoza, nonostante essi siano «si éloignent les uns les autres, et si différens entre eux en humour, en éducation, en coutumes, et en genie»²³.

2. Una società utopica

Fedele al suo stile antinomico e asistemico, Bayle nei suoi scritti non racconta un viaggio immaginario né descrive una terra lontana resa irraggiun-

²⁰ L'opera apparsa a Vannes (Genève), presso J. Verneuil, nel 1676 venne ripubblicata alla morte di Gabriel de Foigny con la collaborazione di François Ragueneau con il titolo *Les Aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la terre australe...*, Paris: C. Barbin, 1692. Sulle rilevanti modifiche introdotte nell'edizione del 1692 si veda «Revue d'histoire de l'Eglise de France», 1924, 10, nr. 46, pp. 114-116, in formato elettronico: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhef_0300-9505_1924_num_10_46_3659.

²¹ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, cinquième édition, Amsterdam etc., 1740, vol. IV, s.v. *Sadeur*, nota E, p. 111a, (a suivre DHC).

²² *Ibidem*. Si veda il passo in *Les Aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la terre australe...* Paris: C. Barbin, 1692, pp. 171-172.

²³ DHC, s.v. *Japon*, nota D, p. 832a.

gibile dal mare o sconosciuta alle rotte dei viaggiatori, e neppure prefigura luoghi felici frutto di leggi rigorose o d'ingegneria sociale o politica; non narra un itinerario dell'anima, non congetture utopie militanti, filoconciliari o riformate o ecumeniche²⁴. Bayle ci consegna il rapido disegno di una società degli atei che non assicura la felicità ai suoi abitanti, ma esclude dal loro orizzonte ogni giustificazione teologica, affidando agli uomini, alle loro azioni civili e alla giustizia umana la possibilità di una vita virtuosa.

Se, dopo tutte queste osservazioni, si vuole sapere come io immagini una società di atei, non avrò alcuna difficoltà a sostenere che essa sarebbe, a mio parere, nei costumi come nelle azioni civili, del tutto simile a una società di pagani. Sarebbero necessarie, è vero, leggi molto severe e scrupolosamente applicate per punire i criminali; ma leggi simili non sono necessarie ovunque?²⁵

E Bayle conclude il paragrafo ricordando che «È proprio il caso di affermare, senza cadere nella retorica, che nella maggior parte delle persone la giustizia umana è la vera causa della virtù»²⁶.

Il filosofo non delinea un cosmo ordinato secondo una gerarchia politica o architettonica; il suo sforzo immaginativo è di tipo morale e razionale; non propone ideali escatologici (età dell'oro o paradisi) né gli ideali di salvezza che avevano caratterizzato le utopie cristiane. Le società pagane a cui rinvia non costituiscono dei modelli persuasivi, ma sono parte delle argomentazioni bayliane per dimostrare la contestabilità se non la paradossalità delle opinioni consolidate tra le quali, prima fra tutte, la convinzione che la morale religiosa e l'idea di un dio costituiscano elementi fondanti di una civiltà armoniosa. Riprende le parole del filosofo di Cheronea per sostenere che l'idolatria è abominevole almeno quanto l'ateismo: «Dice infatti [Plutarco] che si fa maggior torto alla divinità col credere che sia tale quale se la raffigurano i superstiziosi, anziché col credere che essa non esista»²⁷. Bayle va ancora oltre nel corso delle sue argomentazioni sottolineando che, proprio per la sua conoscenza di Dio, i peccati del credente idolatra risultano ancora più atroci di quelli compiuti da «un uomo che è ateo per essere nato

²⁴ Per uno sguardo d'insieme sulle utopie del XVI e XVII secolo si veda *EMF, Studies in Early Modern France*, vol. 4. *Utopia, I. Sixteenth and Seventeenth Centuries*, a cura di Alice Stroup, Charlottesville (Virginia): Rookwood Press, 1999. Cfr. anche Alberto Manguel e Gianni Guadalupi, *Dizionario dei luoghi fantastici. (The Dictionary of Imaginary Places, I ediz. 1980)*, Milano: Archinto, 2010.

²⁵ Pierre Bayle, *Pensieri diversi*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari: Laterza, 1979. 2 voll., vol. I, § 161, p. 303.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, I, § 115, p. 219.

presso quei popoli che, secondo quanto si dice, non riconoscono da tempi immemorabili alcuna divinità»²⁸; per questa ragione, secondo Bayle, l'ateo merita una pena minore.

Per il filosofo è dunque «ormai evidente che una società di atei potrebbe svolgere ogni attività civile e morale come qualsiasi altra società, ammesso che anche in essa si puniscano severamente i delitti e si connettano a certe determinate azioni i sentimenti dell'onore e dell'infamia»²⁹. Bayle è convinto che le passioni umane perniciose siano frutto di «una certa corruzione che proviene dal nostro corpo»³⁰, piuttosto che della credenza in un dio, o dipendano dalle opinioni che si hanno nei confronti della divinità; sottolinea tuttavia la maggiore responsabilità dei cristiani e degli idolatri verso le azioni delittuose proprio per la loro prossimità al divino, mentre accomuna i pagani e gli atei perché «sono sprovvisti di quella grazia santificante che ci riempie d'amore verso Dio e ci fa trionfare sulle nostre cattive inclinazioni»³¹. Per il filosofo, la società di atei non è una semplice congettura e presenta come prova le figure degli antichi pagani («un Diagora, un Teodoro, un Evemero»³²) e altri ancora che, pur avendo fatto aperta professione di ateismo, non hanno mai suscitato scandalo o disordini.

Il fatto di ignorare l'esistenza di un primo Essere creatore e conservatore dell'universo non impedirebbe ai membri di questa società di essere sensibili alla gloria e al disprezzo, alla ricompensa e alla pena, così come a tutte le altre passioni umane, e nemmeno soffocherebbe in loro tutti i lumi della ragione, e anche fra gli atei si potrebbero vedere persone oneste nel commercio, caritatevoli verso i poveri, nemiche dell'ingiustizia, fedeli ai loro amici, aliene dall'offendere, indifferenti ai piaceri della carne, incapaci di fare un torto a qualcuno: la spinta a compiere tutte queste belle azioni, che certamente riscuoterebbero il plauso della gente, sarebbe il desiderio di essere lodati e il tornaconto di procurarsi amici e protettori in caso di bisogno³³.

La società di atei immaginata dal filosofo non poteva che sollevare critiche, come scriveva Frédéric de Dohna a Bayle nel giugno del 1693:

²⁸ Ivi, I, § 118, p. 222.

²⁹ Ivi, § 172, p. 322.

³⁰ Ivi, § 144, p. 270.

³¹ Ivi, § 172, p. 322.

³² Ivi, § 174, p. 325. Cfr. anche DHC, s.v. *Diagoras*, nota M.

³³ Ivi, § 172, p. 322. Un concetto che Bayle ribadisce più volte nei paragrafi della *Continuation des pensées diverses*, come per esempio nel passo seguente (in *Oeuvres Diverses*, vol. III, § 87, p. 314): «Mais ce à quoi je souhaite que vous preniez garde principalement est que l'on n'a point trouvé que les Sauvages sans Religion véçussent d'une manière plus dérégulée que les Sauvages qui avoient quelque religion».

Il y a une autre chose dans cette *Lettre des comètes* dont sur tout les dévots ne s'accorderont pas; c'est qu'il semble nous aprivoiser trop avec les athées dans un tems où l'on dit que les conversations ordinaires de vos auberges de Hollande roulent là dessus et que ces belles conversions de France ne peuvent mener à l'idolatrie que par ce chemin là puis que les Bibles n'étant pas encore brulées on n'y peut arriver de plein saut qu'on n'ait premièrement tourné toutes les religions en ridicule: il me choque quand il dit que la religion n'empêche point les gens de suivre des mechantes inclinations* là où je suis persuadé qu'elles n'on[t] point de telle bride ni les bornes de si fortes confirmations ni les douteuses une aussi seure decision que la devotion³⁴.

Le riflessioni di Bayle in quegli anni e le pagine del *Dictionnaire* sono attraversate dalla sua polemica con Jurieu e dalla preoccupazione di fornire un modello politico che sappia garantire la pace sociale utilizzando come strumento la tolleranza universale, allo scopo di evitare le ribellioni e le sedizioni che nascono ineluttabilmente dai settarismi politici e religiosi³⁵. La critica di Bayle non opta per una pretesa neutralità ma disvela e condanna in ogni sua opera, dalle *Pensées* all'*Avis*, l'utilitarismo religioso e la strumentalizzazione di ogni dottrina per l'affermazione imperativa di una qualsivoglia politica religiosa³⁶.

3. Storia e morale: verità di fatto e certezza.

Come la storia anche l'etica, conduce, secondo Bayle, a «verità di fatto» certe e non disprezzabili almeno, se non più, di quelle matematiche e geometriche. Con il suo gusto per il paradosso, così scrive nelle pagine introduttive del *Projet et fragmens d'un Dictionnaire Critique*: «Ainsi, il est métaphysiquement plus certain, que Cicéron a existé hors de l'entendement de tout autre homme, qu'il n'est certain que l'objet des Mathématiques existe hors de notre entendement»³⁷.

* PD § CCXXXIII-CCXXXVI.

³⁴ <http://bayle-correspondance.univ-st-etienne.fr/?Lettre-223-Frederic-de-Dohna-a&lang=fr>.

³⁵ Pierre Bayle. *Réponse aux questions d'un provincial*, in *Oeuvres Diverses*, vol. III, p. 1011. Su questi aspetti del pensiero di Bayle cfr. inoltre Luisa Simonutti, *Pierre Bayle versus «les Élèves de Junius Brutus» Théorie de la connaissance, scepticisme, résistance légitime*, in *Wissen, Gewissen und Wissenschaft im Widerstandsrecht (16.-18. Jh)*, a cura di Angela De Benedictis e Karl-Heinz Lingens, Frankfurt am Main: Klostermann 2003, pp. 251-265.

³⁶ Sull'argomento si veda l'introduzione di Gianluca Mori a P. Bayle, *Avis important aux réfugiés*, partic. pp. 40-61.

³⁷ P. Bayle. *Projet et fragmens d'un Dictionnaire Critique*, «Projet», p. non num.

Per quanto concerne le questioni di gnoseologia e di metafisica, in questo e altri testi, Bayle conduce riflessioni molto puntuali, ma per ciò che attiene a questo studio è interessante individuare il carattere di quella debolezza che, secondo Bayle, appartiene alle potenzialità conoscitive dell'intelligenza umana e, allo stesso tempo, l'alto valore di certezza, l'assoluta fiducia, che egli ripone nel giudizio morale.

Come Giobbe, l'uomo deve rispondere a Dio: «Riconosco che puoi tutto e nessun progetto ti è impossibile. Chi può denigrare il tuo consiglio con la sua ignoranza?» (*Giobbe*, 42, 2-3); l'uomo non può giudicare l'azione divina secondo i propri paradigmi mortali, Bayle lo ribadisce più volte; le nozioni di giustizia, bene, male ecc. godono di uno statuto di certezza e di immutabilità non minore di quelle delle scienze matematiche.

Nella *Continuation des pensée diverses*, nel corso di una importante riflessione sugli atei e in particolare su Stratone e Spinoza, Bayle scrive: «S'il y a des règles certaines et immuables pour les opération de l'entendement, il y en a aussi pour les actes de la volonté. [...] Et comme c'est un défaut de raisonner d'une manière opposée aux règles du syllogisme, c'est aussi un défaut de vouloir une chose sans se conformer aux règles des actes de la volonté»³⁸. Bayle prosegue, nel paragrafo 152 della *Continuation des pensée diverses*, ribadendo che neppure Dio può contravvenire alle leggi della natura, una volta stabilite, né analogamente dettare all'uomo regole che siano contrarie al suo Decalogo.

Bayle va ancora avanti (nell'arco delle sue opere non manca tuttavia di utilizzare argomenti *ad hominem* rispetto all'impianto argomentativo generale), e nel suo *Cours* tenuto a Sedan, nelle pagine dedicate alla *Morale*, precisa che proprio nella naturalità si trova quella *lumière* voluta da Dio a fondamento *de tous nos jugements* e che permette all'uomo di distinguere il bene dal male.

Bien que le péché ait fort obscurci la raison humaine. Dieu n'a pourtant point voulu permettre que sa lumière fût éteinte tout à fait. Il y a une certaine loi de la nature, que les hommes entendent tous sans règles et sans préceptes, et qui met de la différence entre le bien et le mal. Il y a donc par rapport aux moeurs quelques principes dont la lumière naturelle suffit pour connaître la vérité³⁹.

Secondo Bayle, la morale ha un fondamento naturale e razionale radicato nella natura dell'uomo, una luce che brilla nell'anima in forza della quale ogni uomo è in grado di riconoscere i principi generali dell'etica senza aver

³⁸ P. Bayle, *Continuation des pensée diverses*, in *Oeuvres Diverses*, vol. III, § 151, p. 406a.

³⁹ P. Bayle, *Système de philosophie*, in *Oeuvres Diverses*, vol. IV, p. 259b.

bisogno che qualcuno lo istruisca⁴⁰. Nelle pagine del *Commentaire philosophique* Bayle fonda la sua teoria e la sua difesa della tolleranza universale sull'idea naturale-razionale di morale e ripete: «Je veux dire que, sans exception, il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité, qui, aussi bien que la lumière métaphysique, illumine tout homme venant au monde».⁴¹ Non solo dall'autorità divina esposta nella Scrittura, (del resto essa stessa non è esente da verifica da parte de la 'lumière naturelle') ma soprattutto dalla ragione naturale la legge morale trae la sua legittimazione.

Je dis donc que l'Évangile étant une règle qui a été vérifiée sur le plus pures idées de la droite raison, qui sont la règle primitive et originale de toute vérité et droiture, c'est pécher contre la règle primitive elle-même, ou ce qui est la même chose, contre la révélation intérieure et muette, par laquelle Dieu apprend à tous les hommes les premiers principes, que de pécher contre l'Évangile⁴².

L'indagine di Bayle sulla moralità dei pagani – è paradigmatica la figura di *Lucrezia* come è delineata nelle *Pensée diverses* e nel *Dictionnaire* – disegna una correlazione tra il disegno divino e il comportamento dell'uomo che ai contemporanei e ai lettori settecenteschi di Bayle dovette apparire paradossale. Resta inoltre esemplare la reazione di censura alla voce *David* del *Dictionnaire*⁴³.

4. Giuditta e i paradossi della libertà

Illustrando la figura di Giuditta, Bayle sottolinea l'imbarazzo in cui si erano trovati i commentatori biblici sia di parte cattolica che di parte protestante di fronte alla narrazione secondo cui una donna, «pure et nette de soupçon», per difendere la libertà e la religione del suo popolo, nondimeno tagliò la testa all'oppressore Oloferne. Avevano sollevato dubbi sull'autenticità del sacro libro o, per trarsi d'impaccio, negato la canonicità, preoccupati sopra ogni cosa della gloria dello Spirito Santo, e – ironizza il nostro filosofo -

⁴⁰ Ivi, p. 261.

⁴¹ P. Bayle, *Commentaire philosophique* in *Oeuvres Diverses*, vol. II, p. 368b. Cfr. anche P. Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, édité par Jean-Michel Gros, Paris: Champion, 2006, p. 89.

⁴² P. Bayle, *Commentaire philosophique* in *Oeuvres Diverses*, vol. II, p. 372b; cfr. anche, P. Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, p. 103.

⁴³ Sulla importante voce «David» del *Dictionnaire* si veda: *Obbedienza religiosa e resistenza politica nella prima età moderna. Filosofi ebrei, cristiani e islamici di fronte alla Bibbia*, a cura di Luisa Simonutti, Turnhout: Brepols Publishers, in stampa.

non potendo accordare il significato del gesto di Giuditta con la veridicità del racconto storico, lo avevano definito una parabola:

Quand on ne peut pas la sauver en accordant une chose avec les véritez historiques, on a recours aux Allégories, aux Paraboles, au Sens mystique. etc. C'est ce que feroient les Protestans, s'ils croioient que l'Historien de Judith a été divinement inspiré; mais comme ils ne les croient point, peu leur importe de dire que c'est une Parabole⁴⁴.

L'episodio della donna ebrea non solo tocca la questione dell'ispirazione del Libro, ma mette, in particolare, in evidenza il carattere eversivo del suo gesto. Un esempio che avrebbe potuto persuadere molti oppressi a ribellarsi al loro Principe non appena se ne fosse presentata l'occasione. «En un mot – conclude Bayle – cette histoire prise par canonique encourage les assassins à tout entreprendre contre la vie des Rois ennemis, et fournit aux Orateurs une couronne de gloire, pour la mettre sur la tête des Clemens et des Ravallacs»⁴⁵. Tuttavia, redigere un trattato di politica non era il suo fine. Da pensatore prolifico quanto asistematico quale era, aveva tuttavia insistentemente indicato la chiave di lettura della sua prospettiva politica e della sua difesa del potere assoluto. È proprio a causa dell'impossibilità di raggiungere una conoscenza certa dei principi, siano essi religiosi, gnosologici o civili, che è necessario, in particolare nel campo della politica, scegliere l'opzione che garantisca la maggiore solidità statale, la pace sociale e la libertà della coscienza individuale.

Nel *Commentaire philosophique*, l'autore aveva affermato che, nel dare vita a una società a statuto contrattualista, nessun uomo aveva abdicato al sovrano i diritti sulla sua coscienza individuale⁴⁶. Nella seconda parte dell'opera, interrogandosi sulla spinosa questione se l'uomo debba obbedire dapprima a Dio o agli uomini, Bayle aveva ripetuto: «que les souverains ne peuvent pas faire présentement de leur religion une loi politique, et qui oblige les sujets à peine d'être coupables de sédition et de félonie»⁴⁷. Nella voce *Geldenhaur*, del *Dictionnaire*, dirà ancora: On ne prétendoit point pour cela ôter aux Princes le droit du glaive qu'ils tiennent de Dieu; on vouloit seulement dire que ce droit ne s'étend pas

⁴⁴ DHC, vol. II, p. 869a Judith, nota A. Sul tema si veda, più ampiamente, Luisa Simonutti, *Obsesión con la verdad: paradojas de Pierre Bayle, in Forjadores de la tolerancia. Claroscuros en el pensamiento europeo de los siglos XVII y XVIII*, edited by Henri Krop, John C. Laursen and María José Villaverde, Madrid: Tecnos Editorial, 2011, pp. 141-161.

⁴⁵ DHC, vol. II, p. 869a Judith, nota C.

⁴⁶ Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrain-les d'entrer*, Amsterdam: A. Wolfgang, 1686-1687, in *Oeuvres Diverses*, vol. II, p. 147.

⁴⁷ Ivi, p. 237.

sur les erreurs de la conscience, et que les Souverains n'ont pas reçu de Dieu la puissance de persécuter les Religions. C'est le vrai état de la question»⁴⁸.

Alla fine degli anni '80, nella *Lettre d'un réfugié françois à un nouveau converti*, Bayle si esprimeva a favore della legittimità della presa delle armi contro il Sovrano in difesa della libertà della propria coscienza:

Pour ce qui est de la prise d'armes des Sujets opprimez pour leur Religion, et qui n'ont point pour but de violenter personne, mais de se procurer une honnête liberté de suivre les lumières de leur conscience, prêts en toute autre chose d'être fidelles à leur Souverain, j'ai sù de gens très-habiles et très-pieux que j'ay consultez en ce pays-ci, qu'elle est licite, et que nous ne devons pas avoir honte de ce que nos Peres ont pù dire et faire à cet égard-la [...] c'est un droit né avec l'homme, et l'Évangile n'à point dérogé⁴⁹.

Si tratta di un passo emblematico concernente le riflessioni politiche di Bayle intorno alla costituzione e al mantenimento di un organismo politico, dove la questione della uniformità religiosa si dirige verso una soluzione laica della pluralità delle religioni sul territorio e circa il rapporto tra religione e società civile. In una delle sue ultime opere, la *Réponse aux questions d'un provincial*, scriverà in effetti: «Vous verrez par là que si une sage Tolérance de diverses Religions fait quelquefois la tranquillité, et la prospérité d'un país, la Religion n'en est point la cause; puis qu'au contraire il a fallu sacrifier à la Politique l'un des articles de la Confession de foi»⁵⁰.

Il filosofo s'interroga più d'una volta sulle alternative che si presentano al suddito governato da un sovrano tirannico, ma la sua attitudine resta molto prudente, in particolare negli articoli del suo *Dictionnaire*⁵¹. Pur presentando con cura le argomentazioni dell'una e dell'altra fazione, monarcomaca e regalista, egli volle evitare di esprimere apertamente al lettore le proprie convinzioni. «Je n'entre point dans la discussion de ce dogme»⁵².

Bayle era del resto pienamente consapevole che ammettere la possibilità della resistenza del suddito nei confronti del tiranno, sia essa solamente in una forma passiva, significava esporre il suddito stesso a una condizione di ribellione rispetto all'ordine sociale, e a porlo in uno stato d'illegalità che poteva renderlo condannabile per sedizione.

⁴⁸ DHC, vol. II, p. 541a *Goldenhaur*, nota F.

⁴⁹ Pierre Bayle. «Lettre d'un réfugié françois à un nouveau converti», in *Oeuvres Diverses*, vol. II, p. 563. Cfr. anche DHC, vol. II, p. 912, voce David.

⁵⁰ Pierre Bayle. «Réponse aux Questions d'un Provincial», in *Oeuvres Diverses*, vol. III, p. 1013.

⁵¹ Si veda anche la voce *Hobbes*, DHC, vol. II, pp. 774-75.

⁵² DHC, vol. III, p. 330a, voce *Mariana*. Cfr. anche le voci *Hobbes* e *Loyola*.

Per l'autore ugonotto, tutto ciò significava autorizzare la ribellione e ostacolare lo scopo principale dello Stato: il mantenimento della pace e dell'ordine sociale. Nella voce *Corbinelli*, Bayle scriveva d'altra parte: «Les conspirations d'Etat sont les plus grands crimes qu'on puisse commettre; et néanmoins il y a des gens qui s'y laissent entraîner par des motifs qu'ils croient très-bons moralement parlant: tant il est vrai que la conscience de l'homme est sujette aux illusions les plus déplorables»⁵³. Ancora più esplicitamente scriveva nell'*Avis important aux réfugiés*: «Si chaque Particulier pouvoit désobeir à un Prince violent, on tomberoit dans des confusions pires que la tyrannie même, et on se livreroit à la discrétion de mille Tyrans, sous prétexte d'en chasser un»⁵⁴.

Tuttavia la condanna della coercizione delle coscienze come atto orribile e inammissibile, malgrado le sue aporie e il suo carattere discontinuo, resta centrale in Pierre Bayle⁵⁵.

5. Lucrezia e il paradosso della virtù degli atei

I pagani, e per analogica estensione anche gli atei, sono per il nostro filosofo la prova storica, antropologica e fattuale della giustezza della teoria morale appena esposta. Il suo famoso paradosso della virtù degli atei e della società degli atei va, dunque, collocato «dentro» e a «prova di fatto» della sua riflessione etica.

Prendendo lo spunto dalle vicende di Elena di Troia e dai caratteri e dagli interventi degli dei dell'Olimpo, Bayle persegue la condanna del paganesimo e non accoglie la tesi dell'interpretazione allegorica dei suoi miti. La divinità pagana si fa giudice e dispensatrice di premi e castighi, ma questi non sono conseguenti alle azioni buone o malvagie degli uomini, sono piuttosto l'espressione della volubilità e della passionalità tutt'altro che giusta della divinità stessa. I pagani erano costretti, insiste Bayle, a un culto esteriore, anche talvolta spregiudicato, che mirava a lusingare e ad adulare gli dei per trarne vantaggi e consenso ma che non comportava in sé alcuna probità. Il paganesimo era dunque una forma religiosa che non forniva gli

⁵³ DHC, vol.II, p. 215b voce *Corbinelli*, nota H.

⁵⁴ Pierre Bayle, *Avis important aux réfugiés*, in *Oeuvres Diverses*, vol. II, p. 605. Si veda ora l'edizione dell'*Avis important aux réfugiés*, a cura di Gianluca Mori, Paris: Champion, 2007. Cfr. inoltre Luisa Simonutti, *Le masque de Junius Brutus. Le Bayle politique*, in *Pierre Bayle et les «Eclaircissements»* a cura di Hubert Bost e Antony McKenna, Paris: Champion 2010, pp. 193-208.

⁵⁵ *Ibidem*; cfr. inoltre le voci del DHC *Geldenhaur* e *Sainctus*.

strumenti per discernere tra vizi e virtù e anzi si dimostrava particolarmente negativo, poiché insegnava agli uomini a comportarsi a misura dei loro dei: «Le Paganisme aprenoit aux hommes à être méchants, puis qu'il leur falloit adorer des Dieux criminels»⁵⁶.

Ma innumerevoli sono le figure di pagani virtuosi: esemplare la figura di Lucrezia. Per Bayle non è sufficiente individuare uno o più principi d'obbligazione esterni all'uomo e riposti in un Dio affinché una religione possa rivendicare il diritto di avere anche un'etica; agli occhi del filosofo doveva esistere un «nucleo etico» appartenente a ogni uomo e che non è il frutto dell'insegnamento di una religione – contraddetto dall'esempio dei pagani, appunto, – né solo frutto della grazia divina, della quale nella voce *David* aveva messo in luce aporie e difficoltà.

Anche in questo caso una testimonianza, quella di Lucrezia, interpretata in modo controverso non tanto tra i lettori di Bayle, ma nei giudizi che, sul comportamento della patrizia romana, si susseguirono da S. Agostino al Seicento. Costretta a subire l'adulterio con la violenza e con la minaccia del disonore, Lucrezia scelse di uccidersi per salvaguardare la sua intatta reputazione e per un senso dell'onore che trascendendo l'oltraggio privato diventa emblema di un senso dell'onore pubblico e civile. Solo la cattiva lettura dell'«Histoire tragique» di Lucrezia, venata di moralismo, riduce il suo gesto al suicidio a causa della sua virtù violata. Non solo, secondo Bayle il disperato gesto di Lucrezia non è condannabile, come vorrebbe l'etica cristiana, poiché ella non era a conoscenza dei dettami di quella religione, ma esso rivendica un concetto sociale dell'onorabilità.

Un'«Histoire tragique» che il filosofo racconta mettendo a confronto – come aveva anticipato nel *Projet du Dictionnaire* nella voce *Abel* – non una unica versione dei fatti ma «les différens sentimens sur les choses» e riproponendo l'interrogativo espresso nelle *Pensées diverses*: in ossequio a quale principio una dama pagana poteva preferire l'onestà e la castità alla sua stessa vita?⁵⁷ Non certo in obbedienza a un principio religioso, poiché Bayle aveva appena dimostrato, attraverso la documentazione storica greca e latina, che gli dei di Lucrezia erano oltremodo lussuriosi. La dama pagana sarebbe stata giustificata nel seguire il loro esempio, né, per compiacere i suoi dei, si sarebbe uccisa. Lucrezia non può, inoltre, venire giudicata secondo i parametri di una religione, quella cristiana, che ella non conobbe.

Bayle conclude: «Il faut donc avouer necessairement, que la Religion de Lucrece ne contribuoit rien à sa chasteté; et qu'à cet égard elle n'eût jamais

⁵⁶ P. Bayle, *Continuation des pensées diverses*, in *Oeuvres Diverses*, vol. III, § 128, p. 367.

⁵⁷ P. Bayle, *Pensées diverses*, in *Oeuvres Diverses*, vol. III, § 180, pp. 115b-116a.

ouï dire qu'il y eût des Dieux»⁵⁸. Lucrezia non poté godere della provvidenza e della grazia del Dio cristiano e la sua virtù non ne fu il frutto. La religione pagana le fu più di ostacolo che di insegnamento. Da dove traevano dunque le donne pagane, i pagani e quelli che non hanno «jamais ouï dire qu'il y eût des Dieux», ossia gli atei, il loro senso morale? Onestà, senso dell'onore, senso della gloria, eroismo, e in particolare l'amor proprio, sono virtù che appartengono all'uomo, a quella morale naturale che è razionale e intorno alla quale esiste un *consensus gentium* che manca appunto all'idea dell'esistenza di un Dio. Bayle enuncia il suo principio: «c'est que l'homme est tellement conditionné qu'il a des choses qu'il lui paroissent honnêtes, et des choses qui lui paroissent mal-honnêtes dès qu'il est capable d'en discerner les idées, et avant que d'avoir examiné quel peut être le fondement de la différence de ces choses»⁵⁹. È in questa «attitudine naturale dell'uomo» che trova la sua radice la morale, una sorta di 'religion naturelle', una attitudine naturale che si declina storicamente e geograficamente secondo i costumi dei diversi popoli. Bayle conclude il suo ragionamento con la forza degli interrogativi:

La vérité est que les principes du point d'honneur ont une source toute différente de l'Évangile. Pourquoi donc ne feroit-on pas la morale des Païens indépendante de la leur Religion ? Pourquoi ne diroit-on pas que les hommages qu'ils rendoient à la vertu soit qu'ils en aimassent la gloire interne, soit qu'ils se contentassent de ses dehors, comme il arrivoit ordinairement, couloient d'une force bien éloignée de l'Idolatrie régnante⁶⁰?

Come mai, si domanda ancora Bayle, ci sono tante persone oneste fra gli atei e i pagani che hanno una religione detestabile, che insegna il delitto, o non hanno affatto religione, e viceversa ci sono tanti scellerati tra i cristiani la cui religione dispensa i migliori insegnamenti?

Si les Païens ont conservé les idées de cette distinction (entre bien et mal, honnête et déshonnête, etc.), ils ont été redevables à la lumière naturelle, et à la Philosophie qui ont prévalu, spéculativement pour le moins, aux effets funestes de la fausse Théologie⁶¹.

La messa a confronto della morale degli atei con quella dei cristiani è la più volte ripetuta contraddittorietà dei comportamenti di quest'ultimi e più in generale, l'analisi della instabilità delle azioni degli uomini che «les

⁵⁸ *Ibidem*, § 180, pp. 116a.

⁵⁹ P. Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, in *Oeuvres Diverses*, vol. III, § 23, p. 964b.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 966a.

⁶¹ P. Bayle, *Continuation des pensées diverses*, in *Oeuvres Diverses*, vol. III, § 143, p. 392b.

hommes agissent contre leurs principes»⁶², servono a Bayle per mettere in tutta evidenza i limiti, le aporie, le manchevolezze dell'etica cristiana e la propria insoddisfazione di fronte a quest'ultima. Se il sentimento morale, questa attitudine naturale e razionale dell'uomo, gode del carattere della certezza, conduce a «verità di fatto», che posto, in definitiva, il filosofo riserverà alla fede? La scelta che prospetta a se stesso, e alla coscienza individuale, sarà poi quella del fideismo, come unica alternativa e riparo, ma è per Bayle la follia pascaliana, la scommessa pascaliana. L'etica senza Dio e l'ateo virtuoso di Bayle si legittimano a partire da questo «sentiment moral», sono una risposta, a interrogativi, a incompatibilità, a tensioni irrisolte che nascono tutte sul terreno della teologia.

Nella sua *Dissertation* dal titolo: «Examen des sentiments de M. Bayle sur les effets de l'athéisme à l'égard de la société», tradotta in francese e pubblicata nella raccolta *Dissertations sur L'Union de la religion, de la morale et de la politique*, William Warburton, dotto prelado inglese noto sul Continente in particolare per le sue *querelles* con Voltaire, dimostra come a metà Settecento «le fameux paradoxe» de Bayle fosse entrato a pieno titolo nel dibattito filosofico-teologico europeo. Nelle poche pagine del suo paradigmatico testo, Warburton individua la tesi fondativa della concezione del «sentiment moral» di Bayle, e cerca, seppure infruttuosamente, di decostruirne le argomentazioni cogliendo immediatamente ciò su cui si sostiene, agli occhi del pensatore inglese, questo «paradosso», ossia la separazione artificiosa tra morale e religione.

M. Bayle, [qui] soutient qu'il pourroit y avoir une république d'athées, on entre dans l'examen de ce fameux paradoxe; et l'on s'attache à le réfuter. M. Bayle n'a pu le soutenir qu'en séparant artificieusement la morale de la religion: on remonte aux premiers principes de la morale, on démasque les sophismes dangereux de cet auteur, philosophe aussi subtil qu'écrivain agréable: on le poursuit au travers du labyrinthe où il égare ses lecteurs; et l'on fait voir que la morale et la religion sont inséparables; que la morale suppose l'obligation envers un Etre de raison ou envers soi-même, est nulle et chimérique: que nous devons par conséquent chercher un principe d'obligation hors de nous-mêmes et envers un Etre réel, et qu'un Etre qui peut imposer à l'homme des obligations morales ne peut être que la Divinité.⁶³

È un aspetto centrale del pensiero di Bayle l'«accogliere senza arroganza la possibilità di forme diverse in cui poteva manifestarsi il sentimento religioso,

⁶² P. Bayle, *Pensées diverses*, in *Oeuvres Diverses*, vol. III, § 181, p. 116a.

⁶³ «Examen des sentiments de M. Bayle sur les effets de l'athéisme à l'égard de la société», tradotta in francese e pubblicata in William Warburton, *Dissertations sur L'Union de la religion, de la morale et de la politique*, Londres, G. Darrès, 1742, vol. I, «Preface du traducteur», pp. 4-5.

di affermare il primato – che si può definire l'autentico e unico fondamento del sentimento religioso – di «cette lumière primitive et universelle, qui émane de Dieu pour montrer à tous les hommes les principes généraux de l'équité»⁶⁴, e di stabilire su questa base la centralità della coscienza e del diritto della coscienza all'errore»⁶⁵. È a partire da queste convinzioni principalmente storico-filosofiche, e solo subordinatamente politiche, che Bayle era venuto costruendo il suo formidabile argomento contro ogni arroganza dogmatica e contro ogni violenza impositiva in religione e nel cuore dell'uomo, e aveva strenuamente difeso i valori della pace e della tolleranza.

Virtù degli atei e tolleranza furono temi che attraversarono la cultura europea e permearono una famosissima utopia che di lì a poco Jonathan Swift avrebbe composto. Gulliver aveva preferito la ricerca della verità alle lusinghe dei connazionali, per avventurarsi in isole lontane alla scoperta di società i cui esseri viventi «possedevano il lume della ragione, perché questa deve sempre, prima o poi, vincerla sulla forza bruta»⁶⁶ e dove «la parola Houyhnhnm nella loro lingua vuol dir 'cavallo', cioè, secondo l'etimologia, 'perfezione della natura'»⁶⁷. Swift aveva certamente in mente Bayle quando faceva assurgere Spinoza a modello di virtù⁶⁸ e mentre narrava le avventure del suo eroe viaggiatore.

⁶⁴ P. Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ «contraine-les d'entrer»*, Introduzione note e passi scelti a cura di J.-M. Gros, Paris, Agora, 1992, cap. I, par. I, p. 90. Citato nel passo del volume di R. Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze: L.S. Olschki, 2006.

⁶⁵ Rolando Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranza*, pp. 202-203.

⁶⁶ Jonathan Swift, *I viaggi di Gulliver*, testo originale a fronte, Roma: Vignola, 1997, parte IV, cap. IV, p. 459.

⁶⁷ *Ibidem*, parte IV, cap. III, p. 445. Si veda Anne Barbeau Gardinier, «'Be Ye as the Horse!': Swift, Spinoza, and the Society of Virtuous Atheists», in *Studies in Philology*, 97, 2, 2000, pp. 229-253. Cfr. anche Marco Aime, *Gli specchi di Gulliver. In difesa del relativismo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2006 e Raffaele Russo, «Saggio come un cavallo: utopia e distopia nel viaggio di Gulliver fra i cavalli parlanti», in J. Cano Cuenca y F. Pezzoli (eds.), *Animales políticos. Ensayos sobre la figura del animal en la teoría política*, Madrid: Ediciones Clásicas, in stampa.

⁶⁸ Scriveva Bayle nella *Continuation des pensées diverses*, in *Oeuvres Diverses*, vol. III, § 144, p. 397: «Mais pour vous donner un exemple non seulement plus moderne, mais aussi plus éclatant, je n'ai qu'à vous prier de jeter les yeux sur la morale de Spinoza. Vous y trouverez tout ensemble l'Athéisme le plus formel qui ait jamais été enseigné, et un grand nombre de bonnes maximes sur les devoirs de l'honnête homme».