

GIOVANNA CAVALLARO

Voltaire e la legge naturale

I. IL FONDAMENTO TEOLOGICO (*)

Introduzione

Questa ricerca è rivolta ad approfondire l'analisi dell'opera di Voltaire per quanto attiene al problema giuridico. Quando si tratta del contributo dato dall'Arouet al dibattito che nell'età dei lumi si svolge in Francia intorno al diritto, si fa riferimento soprattutto alle pubblicazioni volte a denunciare le iniquità del sistema penale vigente e a chiedere riforme delle norme sia sostanziali che procedurali in materia criminale. Fra queste, universalmente note sono il *Traité sur la tolérance* (1763) e il *Commentaire* (1766) al libro *Des delitti e delle pene*, nonché la *Relation sur la mort du chevalier de la Barre* (1766) inviata allo stesso C. Beccaria. Non meno significativi sono quindi gli scritti pubblicati in difesa di vittime di errori giudiziari, quali J. Calas, Sirven, Montbailli, Lally, o in occasione di celebri processi, quali quello di Morangiès, gli *Essais sur les probabilités en fait de justice* (1772), e soprattutto il *Prix de la justice et de l'humanité* che, composto in occasione del concorso indetto nel 1777 dalla Società economica di Berna, rappresenta forse il contributo più elaborato, sotto il profilo teorico, offerto dal filosofo francese alla riforma penale. L'eco che queste opere ebbero non soltanto nella Francia dell'*ancien régime* e rivoluzionaria, ma in tutta l'Europa per il loro contenuto umanitario e riformatore, dà ragione del fatto che su di esse si sia particolarmente accentrata l'attenzione degli studiosi che, come Masmonteil, Hertz, Maestro, Cattaneo, Tarello, hanno trattato del pensiero giuridico di Voltaire.

Nella vastissima produzione volterriana le altre pubblicazioni dedicate espressamente al diritto non sono numerose. Si possono ricordare alcuni articoli del *Dictionnaire philosophique*, quali, ad esempio, *Lois* e *Lois civiles et ecclésiastiques* (1764), *Délits locaux* (1767) e *Tor-*

Questo lavoro rientra nell'ambito di una ricerca che l'Autrice sta conducendo sul pensiero giuridico di Voltaire.

(*) Indirizzo dell'Autrice: Dipartimento di Scienze giuridiche, C.so Ercole I d'Este 37, 44100 Ferrara.

ture (1769), alcuni Dialoghi. quali il Dialogue *entre un plaideur et un avocat* (1751), André Destouches à Siam (1766), L'ABC (1768-69), e soprattutto diverse voci delle *Questions sur la Encyclopédie*, quali *Coutumes* (1771), *Droit e Droit canonique* (1771), *Loi naturelle* (1771), *Propriété* (1771), *Question* (1771), *Supplices* (1771). Ancora direttamente attinenti al problema giuridico si possono poi considerare le pubblicazioni volte a reclamare, insieme alla funzione meramente amministrativa dei parlamenti, l'unicità della fonte legislativa facente capo al sovrano (1), e infine quegli scritti che chiedono l'abrogazione della servitù legata alla terra ancora vigente in alcune province francesi (2).

Le opere per la riforma penale, così come le altre pubblicazioni di argomento giuridico ora ricordate, sono quasi tutte posteriori agli anni '60 e appartengono dunque agli ultimi decenni della vita di Voltaire, quando questi, divenuto ormai il patriarca di Ferney, guida ideale di quella lega « de la raison et de la tolérance » di cui parla Condorcet (3), costituisce il simbolo non soltanto della Francia, ma di tutta l'Europa illuminata e anticonfessionale che chiede l'abrogazione delle iniquità giudiziarie dovute alle carenze legislative oltre che all'intolleranza e al fanatismo religioso (4). Essi rappresentano dunque, unitamente all'attacco contro *l'infâme*, un aspetto del programma d'azione che il filosofo svolge in quegli anni per migliorare le condizioni di vita dell'uomo, e che costituisce quella sua risposta al problema del male, già adombrata, secondo alcuni interpreti, nell'invito a « cultiver notre jardin », con cui nel 1759 aveva concluso 'le vicende dell'assurdo' di *Candide* (5). Suscitati da casi giudiziari

i

(1) Cfr. per es., *Histoire du parlement de Paris* (1769), in *Oeuvres complètes de Voltaire, nouvelle édition*, par C. Moland, Garnier Frères, Parigi 1877-1882 (indicata nel testo con M.) vol. XV, 447; *Réponse aux remontrances de la cour des Aides par un membre des Nouveaux Conseils supérieurs* (1770) M.XXVIII.385; *Ees peuples aux parlements* (1771) M.XXVIII.413; *Fragment d'une Lettre écrite de Genève par un bourgeois de Lilla* (1771) M.XXVIII.389.

(2) Cfr. per es.: *Coutume de la Franche-Comté sur l'esclavage imposé à des citoyens par une vieille coutume* (1771) M.XXVIII.371; *Extrait d'un Mémoire sur l'entière abolition de la servitude en France* (1775) M.XXXIX.403; *Lettre du Père Polycarpe à Ad l'avocat général Seguier* (1776) M.XXX.333; *Lettre d'un bénédictin de Franche-Comté* (1776) M.XXX.339.

(3) CONDORCET, *Vie de Voltaire*, M.I.255: « Il avait formé dans l'Europe entière une ligue dont il était l'âme, et dont le cri de ralliement était raison et tolérance ».

(4) Sulla « forza e sul coraggio » con cui Voltaire « si erse a capo del partito filosofico in Europa, cioè delle forze dell'Enciclopedismo e dell'Illuminismo che si batterono per la liberazione dell'uomo », v. P. ALATRI, *Voltaire*, Diderot e il partito filosofico, Milano-Messina, 1956, p. 177.

(5) Sulle diverse interpretazioni della conclusione del *Candide*, v. W.F. BOTTIGLIA, *Voltaire's Candide. Analysis of a Classic*, in *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, ed. by Th. BESTERMAN, Genève, 1959, VII, pp. 94-98.

particolarmente scandalosi, quali quello di J. Calas, dei coniugi Sirven, di de la Barre, dalla pubblicazione del libro di C. Beccaria, dall'*Encyclopédie*, dalla riforma Maupeou, dal processo dei *paysans* del Mont Jura contro i benedettini di Saint Claude, le opere in questione hanno tutte un intento chiaramente riformatore, e, per il vigore e la chiarezza dei loro contenuti, nonché per la rinomanza assicurata dal nome del loro autore, sono destinate a porsi idealmente alla guida di quel movimento di attacco alle istituzioni giuridiche che, come osserva P. Gay, caratterizza in Francia, dopo gli anni '60, la terza generazione degli illuministi⁽⁶⁾. Tuttavia, qualora si ritenga che esse esauriscano l'approccio di Voltaire al diritto, si potrebbe giungere alla conclusione che l'Arouet, da letterato divenuto filosofo dopo il soggiorno inglese⁽⁷⁾, si sarebbe interessato alla legislazione soltanto in vecchiaia e sotto la pressione di avvenimenti contingenti. Se è pur vero che Voltaire, come scrive Tarello, a differenza di altri illuministi, non fu uomo di legge⁽⁸⁾, una tale tesi sembrerebbe egualmente contrastare con due diversi ordini di considerazioni. In primo luogo l'Arouet viene indicato come il filosofo che « campeggia come la figura più rappresentativa del suo secolo », vale a dire di quell'illuminismo francese che ha dato il suo contributo fondamentale al problema giuridico non soltanto in quanto, operando in una situazione legislativa particolarmente confusa e arretrata, è spinto in maniera significativa verso istanze riformatrici, ma anche perché porta a compimento, sotto il profilo teorico, il giusnaturalismo moderno. In secondo luogo, come la critica più recente si è proposta di evidenziare, il pensiero volterriano, « espressione di molti problemi essenziali che si presentano nell'ambiente culturale dell'epoca al fine di liberare le coscienze dalla superstizione, dal fanatismo e dalla soggezione a ogni forma di arbitrio »⁽⁹⁾, è soprattutto volto a migliorare le condizioni dell'uomo nel suo vivere sociale. Sembra quindi poco plausibile che così scarsa attenzione, almeno fino agli anni '60, egli abbia prestato al problema

(6) P. GAY, *Enlightenment. An Interpretation*, London, 1967, pp. 17 ss.

(7) J. MORLEY, *Voltaire*, London, 1886, p. 58. Cfr. anche J.R. CARRÉ, *Consistance de Voltaire le philosophe*, Parigi, 1938, p. 19. Ma, come nota Pomeau, già prima del suo soggiorno inglese, Voltaire leggeva Locke, annotava Malebranche, cominciava a redigere le *Remarques* sur Pascal, R. POMEAU, *Les lettres philosophiques, le projet de Voltaire*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1979, n. 179, pp. 11 ss. Sull'argomento, v. anche le considerazioni di C. LUPORINI, *Voltaire e «les Zettres philosophiques»*, Firenze, 1955, pp. 29-31.

(8) G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, Bologna, 1976, p. 300. Sull'esperienza del giovane Arouet, durata non si sa quante settimane o mesi presso il procuratore Alain, v. R. POMEAU, *D'Arouet à Voltaire (1694-1734)*, Oxford, 1985, pp. 63-64.

(8^{bis}) R. CRAVERI, *Voltaire politico dell'illuminismo*, Torino, 1937, p. 11.

(9) R. BENELLI, *Voltaire metafisico*, Milano, 1983, p. 18.

del diritto che del vivere sociale costituisce primario strumento. Spostando allora l'attenzione al complesso degli scritti volterriani, ci si può chiedere se, pur essendo la critica al sistema giuridico divenuta indubbiamente più insistente dopo il caso Calas, il diritto non vi occupi uno spazio ben più ampio. In realtà la lettura dell'opera del filosofo francese, compresi, oltre gli scritti politici, quelli storici e filosofici, il teatro, i racconti, rivela una ricca presenza della problematica della legge come regola del vivere sociale. Se infatti i riferimenti giuridici sono chiaramente individuabili nelle *Idées républicaines* (1765)⁽¹⁰⁾, nei *Pensées sur le gouvernement* (1752) e in altre 'voci' o pubblicazioni dedicate alla politica, osservazioni sul diritto si possono riscontrare anche dalla *Henriade* (1728) alle *Lettres philosophiques* (1733), dal *Brutus* (1730) al *Tancredè* (1760), dall'*Histoire de Charles XII* (1732) a *Le-précis du siècle de Louis XIV* (1768), dal *Traité de Métaphysique* (1734) a *Zadig* (1748) a *Candide* (1759), ai dialoghi filosofici.

Una prima considerazione che scaturisce dalla lettura dell'opera volterriana è il frequente riferimento alla legge naturale. Già indicata nell'*Henriade* come la legge che ovunque ci parla, impressa da Dio nel cuore degli uomini, la sola ad essere ovunque la stessa, essa ritorna come criterio universale per discernere il giusto dall'ingiusto in innumerevoli scritti del filosofo francese, dal *Traité de Métaphysique* agli *Eléments de la philosophie de Newton* (1738-40), dal *Dictionnaire philosophique* (1764) a *Le philosophe ignorant* (1766), alle *Questions sur l'Encyclopédie* (1771-72). Tale insistenza sul tema della giustizia come verità di prim'ordine, chiara e universale, paragonabile alle idee di salute e di malattia, di verità e di falsità, non deve certamente suscitare meraviglia, in quanto essa riguarda innanzitutto la morale che l'Aroutet pone espressamente come primo oggetto della sua ricerca cui subordinare ogni altra speculazione scientifica e metafisica. Ma il riferimento alla legge di natura, immutabile e uniforme in ogni tempo e luogo è parimenti presente negli scritti più o meno attinenti al problema giuridico. Può essere sufficiente ricordare in proposito che nel *Dictionnaire philosophique* l'art. *Lois* si apre con un aneddoto volto ad evidenziare la superiorità della legge naturale su quella di convenzione, mentre il susseguente art. *Lois civiles et ecclésiastiques* rinvia, per espressa nota dell'Autore,

⁽¹⁰⁾ La datazione del 1765 è stata dimostrata da P. GAY, contro quella del 1762 riportata nell'edizione delle *Oeuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877-1882 (ed. Moland), vol. XXIV, p. 413; cfr. P. GAY, *Voltaire's Idées républicaines: a study in bibliography and interpretation*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1958, VI, pp. 67-105.

al Poème sur la *loi naturelle*. Ancora nel *Traité sur la tolérance*, Voltaire fonda la sua battaglia per la tolleranza religiosa sulla legge naturale, mentre nel *Commentaire* all'opera di C. Beccaria basa la proibizione del furto, dell'omicidio, della cospirazione contro la patria, sulla medesima legge di natura che sempre e ovunque è impressa nel cuore degli uomini per mantenere la giustizia. Sulla legge naturale egli nuovamente si basa per approvare il provvedimento di Turgot sulla libera commercializzazione dei grani⁽¹¹⁾, e infine, in quella che è stata definita la sua ultima battaglia⁽¹²⁾, alla medesima ancora si riferisce per chiedere l'abrogazione dei vincoli feudali cui erano soggetti i contadini della Francia Contea. Se si considera inoltre che, proprio nelle pagine volterriane, il principio per distinguere il vizio e la virtù concerne l'uomo non nei rapporti verso se stesso ma nelle sue relazioni intersoggettive, e le regole del bene e del male morale si identificano con le condizioni che rendono possibile il vivere sociale, è possibile affermare che, particolarmente nell'opera dell'Aroutet, il principio del giusto e dell'ingiusto come valore etico oggettivo e universale viene a riguardare anche il diritto.

Le riflessioni di Voltaire in merito alle leggi positive si svolgono quindi su un duplice piano. In primo luogo queste assumono un'importanza di prim'ordine, non soltanto perché nessuna società di uomini può sussistere un solo giorno senza regole, ma soprattutto perché le norme giuridiche sono la garanzia della libertà, che consiste nel non dipendere che dalle medesime, e della felicità, che è proprio del governo migliore, vale a dire retto dal principio di legalità. D'altra parte Voltaire insiste spesso sui difetti del diritto, che, tutto frutto di convenzioni, poiché non sussistono leggi fondamentali, è quasi sempre stabilito per bisogni passeggeri. Prodotte dalla necessità e dalla forza, le leggi positive sono rivolte ad assicurare gli interessi dei governanti piuttosto che a provvedere al bene pubblico, e, incerte, arbitrarie, esse sono nel mondo moderno la causa della disuguaglianza una volta prodotta dall'abilità e dalla forza. Né migliore considerazione Voltaire dimostra per gli studi giuridici, dato che a nulla servono tutti i libri ad essi dedicati, da Bodin, alle incomprensibili teorie di Grozio e Pufendorf tradotte dal Barbeyrac, all'opera di Burlamaqui. Nemmeno l'Aroutet nasconde il proprio disprezzo per gli avvocati, che imparano il codice di Teodosio e Giustiniano per conoscere la coutume di Parigi, che, incapaci di comprare cariche migliori,

(11) Cfr. per es.: *Petit écrit sur l'arrêt du conseil* (1774), M.XXIX.343; trad. ital. in: *Scritti politici di Voltaire*, a cura di R. FUBINI, Torino, U.T.E.T., 1964, pp. 961 ss.

(12) H. HANCOCK, *Voltaire et l'affaire des mainmortables: un ultime combat*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1973, n. 114, pp. 79-98.

si fanno pagare per svolgere in tribunale le proprie arringhe. Né meglio egli tratta i magistrati che sono tali non per esperienza o conoscenza del diritto ma per aver acquistato il proprio ufficio, che pronunciano sentenze di sangue, che si fanno strumenti degli interessi del proprio ceto, dell'ignoranza, della superstizione. Di fronte a queste critiche che abbracciano insieme il sistema giuridico vigente e gli operatori del diritto, Voltaire propone, per assicurare ai cittadini l'amministrazione della giustizia, leggi chiare, precise, uniformi, soggette alla sola interpretazione autentica, e l'abrogazione delle numerose e discordanti coutumes con le loro ancora più innumerevoli e difformi interpretazioni. Con particolare riferimento al diritto penale egli, oltre a chiedere l'attuazione di riforme e l'umanizzazione delle pene, sostiene quindi l'esigenza della codificazione, affinché i cittadini non abbiano a lamentarsi dei giudizi e i magistrati non incorrano nell'odio, e affinché sia chiaro che è la legge e non la volontà che condanna. Quanto al ceto giuridico, l'Arouet osserva che coloro che amministrano la giustizia debbono essere istruiti nelle norme vigenti del loro Paese, e plaude alla sostituzione ai parlamenti di consigli composti da funzionari attuata dalla riforma Maupeou, mentre, riguardo agli avvocati, egli constata che, quando la ragione riprende i propri diritti, alcuni di essi divengono disinteressati e patrioti, degni dei senatori dell'antica Roma.

Questi brevi cenni alle tematiche ricorrenti nelle pagine volteriane dedicate al diritto sono sufficienti ad indicare come il discorso giuridico svolto nelle medesime presenti una continua contrapposizione di piani fra essere e dover essere, fra condanna della situazione legislativa e giudiziaria vigente e auspicio di quanto potrebbe essere prodotto da un radicale cambiamento della stessa. Chiaramente questo concetto è espresso nell'osservazione dello stesso Voltaire che per avere delle buone leggi occorre bruciare quelle esistenti e farne delle nuove. Come scrive Cattaneo, la soluzione giuridica è dunque quella illuministica di netta rottura con il passato (13). O, come afferma Tarello, essa esprime un'univoca ideologia della riforma legislativa (14). Modello di tale riforma è il criterio del giusto e dell'ingiusto impresso nel cuore dell'uomo e autoevidente alla ragione, che si identifica con la legge naturale. Ripetutamente è stato dunque osservato che Voltaire esprime una concezione razionalistica della giustizia, quale principio di un nuovo ordine giuridico, fondato su una legislazione ragionevole che attui i criteri del diritto di natura universalmente valido e eterno.

Ma è proprio in merito a questo diritto naturale che è forse possi-

(13) M.A. CATTANEO, *Illuminismo e legislazione*, Milano, 1966, pp. 34 ss.

(14) G. TABELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., pp. 313 ss.

bile svolgere ancora alcune considerazioni. In primo luogo si deve tenere presente che, come osserva P. Casini, intorno alla metà del secolo XVIII la *lex naturae* si può ormai considerare come *res nullius* ⁽¹⁵⁾, o, come scrive J. Ehrard, essa è in quest'epoca da valutarsi alla stregua di un luogo comune ⁽¹⁶⁾. Alcuni autorevoli autori l'hanno in effetti interpretata in questo senso anche nei riguardi di Voltaire, evidenziando l'uso retorico o ideologico che egli avrebbe fatto della stessa. Ma una tale prospettiva non mi sembra del tutto soddisfacente. Il tema della legge naturale, che si pone come modello cui deve attenersi la norma giuridica, o come eterna nozione del giusto e dell'ingiusto con cui valutare la bontà o l'iniquità delle leggi positive, rimanda al problema del rapporto fra la realtà sociale e un principio ad essa superiore che, come scrive Cotta, rappresenta la questione cruciale di ogni scienza della società ⁽¹⁷⁾. L'argomento della legge naturale, con le implicazioni del suo fondamento, della sua universalità, della sua conoscibilità, si riporta inoltre anche alle tematiche classiche della metafisica, quali quelle dell'esistenza di Dio e del suo rapporto con l'uomo, che aveva costituito l'oggetto delle grandi costruzioni sistematiche del secolo XVII. Ora, se Voltaire non perde occasione per schernire l'*esprit de système* e per dichiarare l'inutilità della metafisica, sui problemi di questa non cessa di interrogarsi in tutta la sua vastissima opera. Come la critica più recente ha anche sottolineato, l'irridente Voltaire, 'le malin veillard de Ferney' ⁽¹⁸⁾, è anche colui che per tutta la sua lunga esistenza, è tornato a riproporsi i grandi interrogativi sulla sua natura, sul problema del male, sul libero arbitrio, sulla natura e sul destino dell'anima umana. Pertanto di fronte a interpretazioni come quelle di Alatri, Luporini, Fubini, volte ad evidenziare l'importanza dell'opera volterriana limitatamente ai suoi contenuti pragmatici e riformatori, altri studiosi, come già il Carré e il Sareil, e quindi Topazio, Pomeau, Benelli, si sono soffermati sulla sua componente filosofica in senso tradizionale. Attraverso quest'ultima essa si ricollega alla speculazione del secolo precedente, e ricerche come quelle di Wade, Mason, Barber, Brooks, Vernière, James hanno evidenziato i rapporti del pensiero volterriano con Malebranche, Leibniz, Descartes, Bayle e Spinoza, oltre che, naturalmente, con Locke e Newton. Non è qui il luogo di soffermarsi sul vigore, la coerenza, l'originalità & Voltaire filosofo, e del resto gli autori sopra citati non

⁽¹⁵⁾ P. CASINI, *Loi naturelle et sciences exactes*, in *St. on Volt.*, cit., 1976, n. 151, p. 429.

⁽¹⁶⁾ J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, Parigi, 1963, vol. I, p. 333 ss.

⁽¹⁷⁾ S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, 1953, p. 9.

⁽¹⁸⁾ Secondo la definizione di A. BELLESORT, *Essai sur Voltaire*, Parigi, 1925, p. 273.

hanno mancato di sottolineare anche i fraintendimenti, e persino l'incapacità di comprensione, da parte dell'Arouet, dei sistemi di metafisica. Può essere invece qui significativo rilevare che, se pure il risultato cui Voltaire pervenne fu il riconoscimento espresso dal *Philosophe ignorant* dell'incapacità dell'uomo di dare una risposta alle questioni sulla natura di dio, dell'anima, della materia e sulla libertà del volere, l'insistenza con cui tornò sulle medesime rivela l'importanza che esse ebbero nel suo pensiero, così che, come scrive Wade, esse formano ciò che Voltaire considerava « the indispensable metaphysical background of his world » (19).

Voltaire non aderì ad alcun sistema, nè ne creò uno proprio particolare, non comunque, come osserva Besterman (20), per incapacità, e fu soprattutto *philosophe* nel significato che il secolo XVIII attribuì a tale termine. Tuttavia, dato che « su molti dei massimi problemi » si angustiò e si interrogò per tutta la vita, sembra lecito affermare che negarne la risolubilità non volle dire per lui, come scrive Alatri, « negarne financo l'esistenza » (21). Poichè dunque l'argomento della legge naturale, come ordine del mondo morale, rapporto fra società e principio superiore che la trascende, si riporta a tali problematiche, quelle interpretazioni che la intendono soltanto sotto il profilo pragmatico e ideologico, possono suscitare qualche perplessità. Tanto più che, se sulle questioni del male, del libero arbitrio, del rapporto della Divinità con l'uomo, Voltaire non mantenne sempre ferme le proprie tesi e le proprie posizioni, sui criteri del giusto e dell'ingiusto, come è generalmente riconosciuto, non ebbe mai tentennamenti. L'osservazione di Gay che è impossibile prendere alla lettera i numerosi passi in cui l'Arouet celebra la legge naturale, se si addice alla figura di Voltaire riformatore, « diffidente delle questioni teoriche in quanto ritardanti l'azione » (22), meno bene si addice al filosofo che non trattò i temi della metafisica soltanto per compiacere M.me du Châtelet (23), ma che su di essi si interrogò fin nei Dialoghi di Evemero, scritti un anno prima della sua morte. Può essere quindi opportuno svolgere ancora alcune considerazioni sulla legge naturale volterriana, non soltanto nel suo significato operativo, ma nel suo rapporto con i problemi teorici del suo fondamento, della sua sanzione, dei suoi contenuti, della sua conoscibilità, avendo riguardo anche ai siste-

(19) I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, Princeton, 1969, p. 724.

(20) Th. BESTERMAN, *Voltaire's God*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1967, 55, p. 26.

(21) P. ALATRI, *Voltaire, Diderot e il partito filosofico*, Milano-Messina, 1956, p. 227.

(22) P. GAY, *Voltaire's Politics. The Poet as a realist*, Princeton, 1959, p. 346.

(23) Secondo l'espressione di J. FABRE, *Lumières et Romantisme*, Parigi, 1963, p. 13.

mi filosofici ai quali pure Voltaire non risparmiò le proprie critiche e la propria derisione.

Indubbiamente, come osserva Fassò, i riferimenti al diritto e alla giustizia, oltre che essere sparsi nei numerosissimi scritti volterriani, sono frammentari, così che sarebbe 'impossibile ricavarne una dottrina organica' (24). Tuttavia, una ricerca volta ad un loro approfondimento teorico può valere a dare un contributo per chiarire il significato che il termine *lex naturae* assume nell'opera del filosofo francese. Di fronte agli studiosi che affermano il carattere a priori del criterio del giusto e dell'ingiusto negli scritti dell'Arouet e la sua autoevidenza alla ragione (25), fino a sostenere che questi rivolge la propria metafisica verso l'affermazione di valori supremi e assoluti dell'ordine morale e giuridico, con un superamento dell'empirismo e dello scetticismo etico (26), si può notare che negli scritti volterriani il riferimento alla legge naturale è espresso non sempre in modo univoco. Per esempio, nel già ricordato art. *Lois* del Dictionnaire philosophique la legge di natura invocata contro il divieto dell'incesto è quella della preservazione della specie, e si riporta quindi ad una norma biologica e naturalistica che accomuna l'uomo agli altri esseri viventi. Nel dialogo *L'ABC* invece, la medesima legge naturale impone di stare ai patti, di essere grati, di non rubare, di riconoscere la libertà di religione, di pubblicazione dei propri pensieri, e si pone dunque come criterio normativo che detta le proprie regole alla ragione per guidare i comportamenti dell'uomo. In alcuni casi Voltaire prospetta inoltre il criterio del giusto e dell'ingiusto come assoluto e universale, mentre in altri lo identifica con quanto risulta essere utile alla società, e lo paragona non soltanto ai concetti di verità e falsità, di salute e di malattia, ma anche a quelli di convenienza e sconvenienza la cui assoluta e universale evidenza sembra in realtà assai meno scontata. Certamente, come osserva Ehrard, questa oscillazione di significati fra l'essere e il dover essere, fra biologia e norma di ragione, fra criteri a priori e criteri pragmatici determinabili in funzione dell'utile, corrisponde alle ambiguità con cui il termine è ormai usato in un'epoca di transizione come quella in cui scrive l'Arouet (27). Resta tuttavia da approfondire se nell'opera di questi, piuttosto che intendersi come un'incertezza o semplicemente come una mancanza di approfondimento teorico, essa non sia piuttosto interpretabile in riferimento alle

(24) G. FASSO, *Storia della filosofia del diritto*, Bologna, 1970, v. II, p. 335.

(25) M.A. CATTANEO, *Illuminismo e legislazione*, cit., p. 35; Id., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, Milano, 1981, p. 11, n. 2.

(26) E. DI CARLO, *Il concetto di giustizia in Voltaire e in Rosmini*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, 1933, v. 2, p. 106.

(27) J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, cit., I, p. 340.

problematiche antropologiche, epistemologiche e filosofiche su cui Voltaire così spesso ritorna nella sua opera, e non si possa quindi leggersi un tentativo eclettico in cui sia anche riscontrabile una qualche coerenza e originalità di pensiero. Ci si può domandare se ricercare le origini teoriche del concetto di legge naturale, oltre ad «adentrarsi nel delta del Nilo», come nota P. Gay⁽²⁸⁾, non significhi fare opera di scarso significato, perché, come scrive Venturi, quello che conta nell'interpretazione dell'illuminismo, non è l'origine delle idee, ma la loro funzione⁽²⁹⁾, o, come afferma Casini, quello della legge naturale è ormai un uso ideologico⁽³⁰⁾. Se sembra che tali osservazioni si adattino particolarmente a Voltaire, occorre anche tenere conto della posizione peculiare che questi occupa nell'Illuminismo, che, se è stata definita di retroguardia dopo gli anni '60, per il suo rifiuto della nuova biologia evolucionistica, del materialismo di Diderot e d'Holbach, del relativismo morale di La Mettrie e Helvétius, ha significato anche il suo permanere sulle tematiche filosofiche del secolo precedente e il suo mantenere salda la concezione newtoniana di un ordine razionale dell'universo.

Senza presumere certamente di esaurire l'argomento, il tentativo di dare un contributo all'analisi dell'opera di Voltaire nella direzione indicata, sembra significativo per condurre delle considerazioni sul pensiero del filosofo francese in merito al diritto positivo e sulla sua collocazione nell'ambito dell'Illuminismo giuridico. Le ambiguità riscontrabili in riferimento alla legge naturale trovano infatti una loro corrispondenza in alcune tesi riguardanti le norme positive. Per esempio, se le leggi debbono essere chiare, precise e uniformi, è anche vero che esse debbono adattarsi ai tempi, ai luoghi e ai bisogni; se gli usi spesso consistono in prevaricazioni dovute al pregiudizio, alla tradizione fondata sull'ignoranza e sulla frode, come avviene in materia penale, o come avviene per la servitù legata alla terra, la legge non deve nemmeno essere in contrasto con i medesimi, perché, se questi sono buoni, essa risulta inefficace. Non sembra quindi nemmeno del tutto vero che Voltaire rifiuti fonti di normazione diverse dalla legge, né che quest'ultima sia esente da ogni relativismo. Lo stesso Arouet scrive del resto che, se il fondo rimane sempre e ovunque il medesimo, le sue applicazioni cambiano secondo i tempi e i luoghi⁽³¹⁾, e, nelle sue opere storiche, particolarmente nell'*Essai sur les mœurs*, descrive le varietà e le difformità di usi, costumi, istituzioni delle na-

⁽²⁸⁾ P. GAY, *Carl Becker's heavenly city*, in *Political Science Quarterly*, 1957, n. 72, p. 191.

⁽²⁹⁾ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, 1970, p. 11.

⁽³⁰⁾ P. CASINI, *Loi naturelle et sciences exactes*, cit., p. 429.

⁽³¹⁾ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, cap. CXCVII, ed. eit., vol. II, p. 810.

zioni europee e extraeuropee, da cui, come i suoi contemporanei, è affascinato, e di cui ha diligentemente studiato le origini, le consuetudini, le leggi, in una parola, tutti i fatti che hanno condotto alla loro civilizzazione e al loro declino. Si tratta allora di cercare di determinare in cosa consista questo « fondo » costituente l'immutabile criterio del giusto e dell'ingiusto volterriano; se, come osserva Tarello, si tratta di un diritto residuale molto ristretto, composto da poche proibizioni e da molte libertà che sono le libertà individuali⁽³²⁾, se, come scrive Luporini, esso si riporta ad una concezione della vita sociale e civile legata essenzialmente alla moralità mercantile⁽³³⁾, o se esso infine non rappresenti anche qualcosa di diverso.

La legge di natura dell'Arouet si fonda sulla regola aurea, tanto spesso espressa non soltanto nella sua forma negativa, ma anche in quella positiva di fare agli altri quello che si vorrebbe fosse fatto a noi. Tale regola, che si esprime nell'egualmente ripetuto invito ad essere « bienfaisants », si traduce a sua volta in una serie di obblighi positivi, come quello di essere grati, clementi, di aiutarsi reciprocamente, che non riguardano soltanto genericamente la morale, ma anche l'amministrazione della giustizia, visto che impongono al giudice determinati comportamenti, come quello di non intimidire l'accusato e di essere giusto, prima che formalista, nel valutare le prove. Può sembrare che si verifichi qui una confusione di piani fra obblighi negativi dello *justum* e obblighi positivi del *decorum*, secondo la distinzione di Thomasius, anche se è indubbio che Voltaire mantiene quanto ne costituisce la conclusione fondamentale della incoercibilità della morale. Ma ci può forse anche intendere un riferimento alla giustizia come carità, e vedere come Voltaire ponga il rapporto del diritto con un criterio superiore che si riporta a valori morali, e in ultima analisi religiosi, di quella religione universale e naturale, che unisce i saggi dell'antichità cinese, greca e romana, con i filosofi moderni così come con gli uomini primitivi, e che si identifica con il teismo. Una simile interpretazione potrebbe condurre a riconsiderare quelle interpretazioni volte a ritenere l'opera volterriana, e in special modo quella in materia giuridico-penale, come fondata unicamente, o prevalentemente, su considerazioni utilitaristiche⁽³⁴⁾, e a sottolinearne, come già ha fatto il Cattaneo, non soltanto l'esigenza umanitaria, ma anche il riferimento al valore della giustizia⁽³⁵⁾. L'affermazione che la

(32) G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., pp.313-314.

(33) C. LUPORINI, *Voltaire e le « lettres philosophiques »*, cit., p. 45.

(34) E. HERTZ, *Voltaire und die französische Strafrechtspflege*, Stoccarda, 1887 (1972), p. 217.

(35) M.A. CATTANEO, *La filosofia della pena nei secoli XVII e XVIII*, Ferrara, 1974, p. 144; Id., *Die Strafrechtsreform im Denken Voltaires und Friedrichs*

pena di morte deve essere abolita perché l'impiccato non serve a nulla ⁽³⁶⁾, sembra riecheggiare lo scandalo della *boutade* sull'utilità della fede in un Dio remuneratore e vendicatore per i principi e per le masse. Ma, come si cercherà di dimostrare che quest'ultima non corrisponde al reale pensiero di Voltaire, così si potrà considerare la prima come argomento per convincere l'avversario piuttosto che espressione della principale opinione del filosofo di Ferney. Se, secondo quanto Voltaire scrive ne L'ABC, la ragion di stato non deve mai prevalere sull'eterna distinzione del bene e del male morale, a quest'ultima deve infine riportarsi anche la sua riflessione in materia giuridica, e in particolare i suoi scritti sul diritto possono ricondursi, oltre che alle ragioni della politica, a quegli eterni criteri della giustizia e a quel profondo senso morde della dignità umana che, come scrive Craveri, anima il suo interesse per l'uomo ⁽³⁷⁾.

des Großen, in *Voltaire und Deutschland, Quellen und Untersuchungen zur Rezeption der französischen Aufklärung*, Stoccarda, 1979, p. 322 ss.

⁽³⁶⁾ Cfr. per es. art. *Lois civiles et ecclésiastiques* e art. *Supplices* in *Questions sur l'Encyclopédie*, M.XIX.626 e M.XX.456.

⁽³⁷⁾ R. CRAVERI, *Voltaire politico dell'Illuminismo*, cit., p. 15.

Capitolo primo

LA LEGGE DI NATURA

1. La legge naturale nell'opera di Voltaire

§ 1. Il problema dell'esistenza di un criterio universale per distinguere il giusto dall'ingiusto occupa una posizione centrale nell'opera di Voltaire. Nel 1737, scrivendo a Federico, principe ereditario di Prussia, egli lo indicava come il principale oggetto della ricerca sull'uomo, e riconosceva la possibilità di determinare il vizio e la virtù non nei riguardi di questa o quella società, di questo o quell'individuo, ma dell'intero genere umano⁽¹⁾. A tale questione egli aveva del resto già dato una risposta affermativa nel *Traité de Métaphysique*, dove osservava che i popoli, pur avendo usi diversi, convengono tutti nel definire virtuoso ciò che è conforme alla legge e criminale quanto vi è contrario. Ricorrendo al paragone col gioco delle carte, egli sembrava proporre qui un criterio del giusto puramente formale, quale quello dell'obbedienza alle regole date. Tuttavia, subito dopo si esprimeva diversamente, identificando le buone azioni con quelle da cui si trae vantaggio e criminali quelle che ci sono nocive. Quindi egli, pur constatando ancora che ciò che si chiama virtù in un clima è precisamente ciò che si chiama vizio in un altro, e che la maggior parte delle regole del bene e del male differiscono come i linguaggi e gli abbigliamenti, indicava come cosa certa l'esistenza di leggi naturali comuni a tutti gli uomini⁽²⁾. Egualmente alcuni anni dopo,

⁽¹⁾ Lettera del 15 ottobre, Best D.1376. Voltaire invia a Federico anche un frammento sul libero arbitrio e scrive di essere giunto ad ammetterlo perché altrimenti gli sarebbe impossibile riconoscere una morale, e osserva: «Je ramène toujours autant que je peux ma métaphysique à la morale».

⁽²⁾ VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734) MXXII.189; in *Mélanges*, Parigi, Gallimard, *Bibliothèque de la Pléiade*, 1961 (da cui sono tratte le citazioni nel testo), ch. IX, pp. 196-197. Del resto, come osserva Patterson, con la lettera del 37 sopra citata, Voltaire inviava a Federico un estratto dello stesso *Traité de Métaphysique* il cui manoscritto, rimasto praticamente sconosciuto fino all'ed. Kehl del 1785, era segretamente custodito da M.me du Châtelet che, per ragioni di prudenza, ripetutamente scoraggiava l'Arouet dall'inviarne una copia

nella *Métaphysique de Newton*, l'Arouet riconosceva validità universale a dei principi etici che egli definiva come religione naturale ⁽³⁾, mentre nel 1749 nel *Sermon des cinquante* indicava assassinii, furti, incesti come infrazioni di una medesima legge morale di cui rivendicava il generale valore ⁽⁴⁾. Nel 1752 Voltaire dedicava del resto il *Poème sur la loi naturelle* all'affermazione di una morale uniforme in tutti i tempi e i luoghi ⁽⁵⁾, mentre una decina d'anni dopo, nel *Traité sur la tolérance* si appellava al diritto che la natura indica a tutti gli uomini ⁽⁶⁾, e nel *Catéchisme de l'honnête homme* definiva la coscienza data ad ogni uomo come la legge universale per cui, da un polo all'altro della terra, egli sente che deve essere giusto ⁽⁷⁾. Nel *Dictionnaire philosophique* Voltaire osservava che se pure il bene e il male sono sovente confusi dalle passioni, l'uomo ha tuttavia in se medesimo la capacità di distinguerli perché il fondo della sua anima e i suoi principi di ragione sono ovunque gli stessi, e esistono nozioni morali comuni a tutti gli uomini ⁽⁸⁾. Più chiaramente ancora si pronunciava nel 1766, quando, ne *Le philosophe ignorant*, scriveva che le idee del giusto e dell'ingiusto sono chiare e universali come le idee di salute e di malattia, di verità e di falsità, di convenienza e sconvenienza, anche se i limiti si pongono difficilmente perché le sfumature si con-

al principe di Prussia. Cfr. H.T. PATTERSON, *Voltaire's Traité de Métaphysique*, in *Modern Language Review*, aprile 1938, pp. 261 ss. Anche nella XXV delle *Lettres philosophiques* (1734), Voltaire aveva ribadito a Pascal l'universalità della legge morale, M.XXII.75; in *Lettres philosophiques*, a cura di R. Naves, Parigi, Garnier frères, 1964 (da cui sono tratte le citazioni nel testo), rem. XLII, p. 169. Negli scritti anteriori, riferimenti alla legge naturale si trovano per es. in *Épître à M.me de G.** (1716), MX.232 e nell'*Henriade* (1728) M.VIII.172. Cfr. G.H. HAVENS, *The nature doctrine of Voltaire*, in PMLA, t. XL, pp. 852-862.

(3) VOLTAIRE, *Métaphysique de Newton* (1740) M.XXII.419.

(4) VOLTAIRE, *Sermon des cinquante* (1749) M.XXIV.437; in *Mélanges*, cit., (da cui sono tratte le citazioni nel testo), pp. 253 ss.

(5) VOLTAIRE, *Poème sur la loi naturelle* (1752, ma pubblicato nel 1756) M.IX.441, in *Mélanges*, cit. (da cui sono tratte le citazioni nel testo), *Première partie*, pp. 275-77.

(6) VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* (1763) M.XXV.13; in *Mélanges*, cit. (da cui sono tratte le citazioni nel testo), pp. 583-84.

(7) VOLTAIRE, *Catéchisme de l'honnête homme* (1763) M.XXIV.523; in *Dialogues philosophiques*, a cura di R. Naves, Parigi, Garnier frèr., 1955 (da cui sono tratte le citazioni nel testo), p. 135. Cfr. anche il dialogo di due anni precedente, *Entretien d'Ariste et Acrotal* (1761) M.XXIV.273, in *Dialog. phii.*, cit., p. 107: « Ne sentez pas que ce qui est juste, clair, évident, est éternellement respecté de tout le monde? ».

(8) VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* M.XVII-XX; in *Dictionnaire philosophique*, a cura di J. Benda e R. Naves, Parigi, Garnier frèr., 1967 (da cui sono tratte le citazioni nel testo), art. *Du juste et de l'injuste* (1765) e art. *Nécessaire*, pp. 269-71 e p. 328; art. *Catéchisme chinois* (1764), p. 68.

fondono, e perché esistono mille differenze, in mille circostanze, nell'interpretazione delle medesime⁽⁹⁾. Contro Hobbes che riconosceva soltanto norme di convenzione, il filosofo di Ferney obiettava quindi che la pretesa legge di natura per cui tutti hanno diritto a tutto, confonde il diritto con la forza⁽¹⁰⁾. Nel medesimo anno, nel *Commentaire* all'opera di C. Beccaria, Voltaire chiamava leggi naturali quelle valide in tutti i tempi e per tutti gli uomini per il mantenimento della giustizia che la natura ha impresso nei loro cuori⁽¹¹⁾. Nel 1767 egli scriveva che la morale è la medesima per tutti coloro che fanno uso della ragione⁽¹²⁾ e, l'anno successivo, pubblicando il dialogo *L'ABC* asseriva che è giusto ciò che appare tale all'universo intero, e che l'idea di giustizia è eterna⁽¹³⁾.

Qualche anno dopo, nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, alla voce *Loi* naturelle, Voltaire-riprendeva quasi nei medesimi termini lo stesso argomento, e distingueva dalle convenzioni effimere e arbitrarie l'essenziale della legge morale che rimane ovunque invariata, mentre alla voce *Athée* esprimeva la propria meraviglia nei confronti di J. Locke per la sua negazione di principi morali comuni a tutti gli uomini⁽¹⁴⁾. Ancora negli *Entretiens chinois* egli ribadiva quindi l'esistenza di un'unica legge morale immutabile e universale⁽¹⁵⁾, mentre infine, riprendendo poco prima di morire il suo commento a Pascal, opponeva ancora alle osservazioni di questi sulla relatività delle religioni, l'universalità della legge morale e distingueva il criterio del giusto da quanto è stabilito dalle leggi positive⁽¹⁶⁾.

Non soltanto Voltaire restava coerente nel lungo arco della sua vita nell'affermazione di un'unica legge naturale comune a tutti gli uomini⁽¹⁷⁾, ma, anche riguardo al problema della sua fonte, rimaneva fedele alla tesi che essa derivi dalla divinità. Nel *Traité de Métaphy-*

(9) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766) M.XXVI.47; in *Mélanges*, cit., (da cui sono tratte le citazioni nel testo) pp. 894-899.

(10) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, cit., pp. 900-901.

(11) VOLTAIRE, *Commentaire sur le Livre des délits et des peines* (1766); in *Mélanges*, cit. (da cui sono tratte le citazioni nel testo), pp. 808-809.

(12) VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, cit., art. *Morale* (1767), p. 325.

(13) VOLTAIRE, *L'ABC* (1768), IV *entretien*, M.XXVII.311; in *Dialog. philos.* cit. (da cui sono tratte le citazioni nel testo), pp. 280 ss.

(14) VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Loi naturelle* (1771) M.XIX.604; art. *Droit* (1771) M.XVIII.424; art. *Justice* (1771) M.XIX.448; art. *Athée* (1771) M.XVII.453.

(15) VOLTAIRE, *Entretiens chinois* (1770) M.XXVII.19; in *Dialogues philosophiques*, cit. (da cui sono tratte le citazioni nel testo), p. 251.

(16) VOLTAIRE, *Dernières remarques sur Les Pensées de Pascal* (1777), M. XXXI.1; in *lettres philosophiques*, cit., LXXX rem., p. 297.

(17) Cfr. anche Voltaire's Notebooks, Genève, 1952, ed. Th. Besterman, vol. 1º, pp. 101-102; p. 217; vol. 2º, p. 38; p. 347.

sique quei certi sentimenti che sono i legami eterni, le prime leggi della società, sono dati agli uomini da Dio⁽¹⁸⁾; nel *Discours en vers sur l'homme* l'insegnamento della legge universale è posto sulle labbra di Cristo, e nel *Poème sur la loi naturelle* la morale uniforme in tutti i tempi e i luoghi « parla a nome di Dio a dei secoli infiniti »⁽¹⁹⁾. Anche nell'*Essai sur les moeurs* Voltaire scriveva che Dio ha dato a tutti gli uomini un criterio di ragione universale in base al quale giudicare ciò che è conforme ai principi di commiserazione e di giustizia⁽²⁰⁾, mentre nel *Dictionnaire philosophique* alla domanda di chi ci abbia dato il senso del giusto e dell'ingiusto, Voltaire rispondeva che ce lo ha dato Dio, così come ci ha dato un cervello e un cuore, e affermava che la morale viene da Dio come la luce⁽²¹⁾.

I citati riferimenti all'opera dell'Arouet non esauriscono certamente gli innumerevoli passi in cui nella medesima viene toccato il tema della legge naturale, ma sono forse sufficienti a rappresentare la permanenza delle tesi del filosofo sull'argomento. Sembra tuttavia necessario un approfondimento ulteriore per riscontrare se, ad una più attenta lettura, l'univoca chiarezza delle affermazioni volterriane non sia piuttosto apparente e non nasconda problematiche più profonde se non irrisolte antinomie. Infatti, se, come Voltaire stesso scrive, esistesse una qualche legge caduta dal cielo per insegnare chiaramente la volontà di Dio, allora la virtù non sarebbe altro che conformità alla medesima. Ma poichè l'Essere supremo non si è degnato di mescolarsi fino a questo punto nella condotta degli uomini, e non ha dettato con la propria bocca le leggi con le quali essi debbono governarsi, questi si debbono accontentare dei doni da Lui ricevuti, quali la ragione, l'amor proprio, la benevolenza verso la propria specie, i bisogni, le passioni⁽²²⁾. Si profilano quindi, insieme al problema di Dio e del rapporto fra Dio e uomo nel pensiero di Voltaire, anche le questioni riguardanti la conoscibilità, i contenuti, la funzione della legge universale.

(18) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), ch. IX, in *Mélanges*, cit., p. 197.

(19) VOLTAIRE, *Discours en vers sur l'homme*, VII (1737) MIX.401; in *Mélanges*, cit., p. 237; *Poème sur la loi naturelle* (1752), in *Mélan.*, cit., p. 276.

(20) VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs* (1756) M.XI-XII; ed. a cura di R. Po-meau, Garnier frèr., Parigi, 1963, voll. 2 (da, cui sono tratte le citazioni nel testo), vol. I, p. 127.

(21) VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, art. Du juste et de *l'injuste* (1765) e art. *Morale* (1767), ed. cit., p. 269 e p. 326. Il medesimo concetto è espresso nello stesso anno nelle *Questions de Zapata* M.XXVI.173, in *Mélanges*, cit., p. 269: « Cette morale est si pure, si sainte, si universelle, si claire, si ancienne qu'elle semble venir de Dieu même, comme la lumière qui passe parmi nous gour son premier ouvrage ». Cfr. anche Voltaire's Notebooks, cit., I, p. 217: « La morale est la même, elle vient de Dieu et est une comme lui ».

(22) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélanges*, cit., pp. 199-200.

§ 2. Un primo punto che si può prendere in considerazione è che criterio distintivo del giusto e dell'ingiusto non costituisce una idea innata. Del resto, dalle *Lettres philosophiques* agli scritti della maturità, Voltaire non perde occasione per affermare la propria adesione alla critica mossa dal Locke alle idee innate. Più volte egli ripete che tutte le idee vengono dai sensi, che se c'è qualcosa di dimostrato al di fuori delle matematiche è che non ci sono idee innate nell'uomo, che bisogna aver rinunciato al senso comune per non convenire sul fatto che non conosciamo nulla se non per mezzo della esperienza⁽²³⁾. Tuttavia, proprio a proposito della legge morale, Voltaire muove una critica al Locke, osservando che se è pur vero che non esiste alcun principio morale innato nell'uomo, questi ha tuttavia gli organi conformati in modo tale da permettergli di distinguere, crescendo, il giusto dall'ingiusto. L'obiezione al filosofo inglese, non ancora formulata nel *Traité de Métaphysique*, è già espressa nella lettera a Federico di Prussia a cui Voltaire scrive che l'uomo, come non nasce con la capacità di camminare ma con due piedi con cui potrà farlo un giorno, così non viene al mondo con l'idea di essere giusto, ma con la capacità di convenire su questa verità nell'età matura⁽²⁴⁾. D'altra parte egli si oppone al Locke anche convenendo, insieme a Newton, che, se pure le idee vengono dai sensi, essendo questi eguali in tutti gli uomini, ne derivano gli stessi bisogni, gli stessi sentimenti, le stesse nozioni grossolane che dappertutto costituiscono il fondamento di ogni società⁽²⁵⁾. Voltaire paragona dunque la legge fondamentale della morale che è comune a tutti gli uomini, alla legge di gravitazione universale che agisce in modo uniforme su tutta la materia⁽²⁶⁾. Sulle facoltà che sviluppandosi permettono all'uomo di conoscere la legge morale, Voltaire si esprime tuttavia in termini a volte discordanti. Negli scritti del periodo di Cirey, tali facoltà sembrano essere prevalentemente istintuali, e non differire dai caratteri che determinano il modo di essere di alcune specie di animali. Nel *Traité de métaphysique*, nella lettera a Federico di Prussia, nella *Métaphysique de Newton*, egli paragona la legge morale che unisce gli uomini in società all'inclinazione che Dio ha dato alle api e alle formiche di lavorare e di nutrirsi insieme, e anche in opere successive quello della giustizia viene indicato come un istinto naturale accostabile

(23) VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, XIII, ed. cit., p. 64; *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélan.*, cit., p. 173; *Diction. philos.*, art. *Idée* (1765), art. *Sensation* (1764), ed. cit., pp. 234-237 e pp. 390-392.

(24) Lettera del 15 ottobre 1737, cit.

(25) VOLTAIRE, *Métaphysique de Newton* (1740) MXXXII419 ss.

(26) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélanges*, cit., p. 899.

all'impulso che conduce alla perpetuazione della specie (27). Nel *Poème sur la loi naturelle* il confronto fra l'uomo e le speci animali si amplia e, in un abbraccio cosmico, la legge morale diviene un aspetto di quella stessa legge universale che accende i soli, solleva i mari, che unisce uomini, animali e cose di fronte all'unico mistero della divinità (28). Ma nello stesso scritto il sentimento di giustizia è anche il primo frutto della ragione che cresce, ed è per mezzo della ragione che Voltaire invita a ricercare la legge di Dio: essa è la legge di Socrate e di Traiano, i Zoroastro e di Solone, che si impone alla coscienza, che è vendicata dai rimorsi, che lo stesso crimine rispetta nell'elevarsi contro di essa (29). Sembra quindi che negli scritti dopo gli anni '50 il criterio del giusto e dell'ingiusto si configuri sempre maggiormente come l'oggetto delle facoltà razionali dell'uomo. Voltaire ripete che la legge naturale è il frutto della ragione, tanto se essa è acquisita insieme all'arte di sollevare i pesi con dei bastoni, o di attraversare i corsi d'acqua su dei pezzi di legno, quanto se essa è appresa insieme alla nozione matematica che due più due fanno quattro (30).

Egli scrive che noi acquistiamo l'idea di giustizia 'par sentiment et par raison', così come acquistiamo le idee di prudenza, di verità e di convenienza (31); è dunque la ragione tranquilla che ha la capacità di distinguere le sfumature del bene e del male morale, così sovente confuse dalle passioni (32). A volte il filosofo di Ferney sembra insistere nel modellare la conoscenza dell'onesto e del disonesto sui principi di evidenza e di certezza propri della matematica e della geo-

(27) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélanges*, cit., p. 197; Lettera del 15 ott. 1737, cit.; *Métaphysique de Newton* (1740) M.XXII.419; *Essai sur les moeurs* (1756), ed. cit., vol. I, p. 27; *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélanges*, cit., p. 893.

(28) VOLTAIRE, *Poème sur la loi naturelle* (1752), in *Mélang.* cit.; pp. 280-81.

(29) VOLTAIRE, *Poème sur la loi naturelle*, cit., p. 276.

(30) VOLTAIRE, *Diction. philosoph.*, cit., art. *Du juste et de l'injuste* (1765), p. 269; *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélanges*, cit., p. 892.

(31) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766), cit., pp. 894-895.

(32) VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. *Du juste et de l'injuste* (1765), ed. cit., p. 270: « Il ne s'agit donc plus que de nous servir de notre raison pour discerner les nuances de l'honnête et du deshonnête. Le bien et le mal sont souvent voisins: nos passions les confondent: qui nous éclairera? Nous-mêmes, quand nous sommes tranquilles »; *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélanges*, cit., p. 899: « On commet prodigieusement d'injustices dans les fureurs de ses passions, comme on perd sa raison dans l'ivresse; mais quand l'ivresse est passée, la raison revient et c'est à mon avis, l'unique cause qui fait subsister la société humaine, cause subordonnée au besoin que nous avons les uns des autres »; *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Conscience* (1771) M.XVIII.235-36.

metria⁽³³⁾, a volte sembra presentare il criterio del giusto come simile a una categoria mentale, principio formale che prescinde dal contenuto⁽³⁴⁾, e a volte infine sembra farlo coincidere con la ottemperanza alle leggi positive⁽³⁵⁾. Talora ricorre invece ai dati dell'esperienza, sia identificando il giusto con l'utile⁽³⁶⁾, sia riferendosi al consenso dei più, e ripercorre storicamente le dottrine dei pensatori antichi allo scopo di indicare come essi, pur nella varietà delle loro tesi, hanno praticato una medesima morale. Egli cita quindi ripetutamente i savi dell'oriente, quali Confucio, Zoroastro, i bracmani, i filosofi greci, Catone, Cicerone, Epitteto, Marco Aurelio, gli Antonini, quali testimoni di una giustizia e di una virtù universali⁽³⁷⁾. In alcuni passi Voltaire accenna anche alle relazioni dei viaggiatori sui popoli primitivi, e se ne serve per controbattere le tesi lockiane sull'inesistenza di principi morali comuni a tutti gli uomini⁽³⁸⁾. Tuttavia, nella voce *Conscience* delle *Questions sur l'Encyclopédie* egli sembra concordare con il filosofo inglese, e, agli esempi di questi sui selvaggi che praticano l'antropofagia e sui soldati cristiani che depredano e uccidono senza rimorsi, aggiunge quelli dei massacri della notte di S. Bartolomeo, degli auto-da-fè, i cui autori sono stati privi di rimorsi di coscienza. Voltaire osserva quindi che noi non abbiamo altra consapevolezza del valore delle nostre azioni se non quella che ci è ispirata dagli esempi, dal temperamento, e dalle riflessioni compiute; l'uomo

(33) VOLTAIRE, Dictionnaire *philosophique*, art. Du juste et de l'injuste (1765): «... quand votre raison vous apprend-elle qu'il y a vice et vertu? Quand elle nous apprend que deux et deux font quatre»; art. Morale (1767): «... Il n'y a qu'une morale comme il n'y a qu'une géométrie». ed. cit., p. 269 e p. 325.

(34) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélanges*, cit., p. 197.

(35) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélanges*, cit., p. 196: «Mais tous ces peuples qui se conduisent si différemment se réunissent tous en ce point, qu'ils appellent vertueux ce qui est conforme aux loix qu'ils ont établies, et criminel ce qui leur est contraire. Ainsi un homme qui s'opposera en Hollande au pouvoir arbitraire sera un homme vertueux, et celui qui voudra établir en France un gouvernement républicain sera condamné au dernier supplice».

(36) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélanges*, cit. p. 197: «La vertu et le vice, le bien et le mal moral, est donc en tout le pays ce qui est utile à la société; et dans tous les lieux et dans tous les temps celui qui sacrifie le plus au bien public est celui qu'on appellera le plus vertueux. Il parait donc que les bonnes actions ne sont autre chose que les actions dont nous retirons de l'avantage, et les crimes les actions qui nous sont contraires...»; *Métaphysique* de Newton (1740) M.XXII.421: «Dans toute société on appelle du nom de vertu ce que on croit utile à la société. Qu'on me trouve un pays, une compagnie de dix personnes sur la terre, où l'on n'estime pas ce qui sera utile au bien commun; et alors je conviendrai qu'il n'y a point de règle naturelle». Cfr. anche *L'ABC* (1768), *II* entret., ed. cit., p. 271.

(37) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélang.*, cit. pp. 901 ss.

(38) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, cit., p. 898.

è infatti nato senza alcun principio, ma con la capacità di riceverli tutti, e se la natura gli ha dato la disposizione alla pietà e lo ha reso capace di comprendere la verità, è tuttavia l'educazione che forma le coscienze⁽³⁹⁾.

§ 3. L'argomento del bene e del male morale induce Voltaire a ripetere che il criterio distintivo non riguarda l'uomo isolato, ma l'uomo nei suoi rapporti con i propri simili. Egli si esprime chiaramente in proposito nel *Dictionnaire philosophique* quando sostiene che la virtù non è altro che uno scambio di benefici e che l'uomo temperante, sobrio e pio potrà considerarsi santo, ma sarà definito virtuoso soltanto quando avrà compiuto qualche atto di virtù di cui altri abbiano beneficiato⁽⁴⁰⁾. Il problema morale si riporta dunque all'individuo nei suoi rapporti intersubiettivi, e si collega alla considerazione del suo essere sociale. Voltaire abbozza in proposito alcune riflessioni nel *Traité de Métaphysique*, suggerendo che, pur non essendo stato sollecitato dall'istinto a formare una società ordinata come quella delle api e delle formiche, l'uomo è tuttavia spinto a vivere con i propri simili dall'istinto sessuale, dalle cure per la prole, dalla esigenza di soddisfare i propri bisogni, e infine dalla benevolenza verso la propria specie che è l'istinto che lo distingue dagli altri animali⁽⁴¹⁾. Anche se non mancano nei suoi scritti accenni alla distinzione fra i selvaggi che vagano nelle foreste e gli uomini riuniti in società⁽⁴²⁾, è chiaro che per Voltaire la vita solitaria non è conforme alla natura umana. Egli tocca ripetutamente questo argomento, che del resto tratta come ovvio, non occupandosi tanto di darne dimostrazione quanto di ironizzare sulle tesi contrarie. Nell'*Essai sur les moeurs* egli coglie l'occasione per affermare che l'uomo è sempre stato quello che è oggi, e, per dimostrarne la naturale socievolezza, ripetendo quanto già scritto nel *Traité de Métaphysique*; osserva però anche che, essendo l'uomo al primo posto fra gli animali che vivono in gruppo, come api, formiche, castori, l'ipotizzarlo come un essere per natura solitario sarebbe altrettanto assurdo che, vedendo un'ape errante, concludere che si tratta di un'ape allo stato di natura⁽⁴³⁾. Qualche anno dopo, al dotto 'bachelier' parigino che lo interroga in proposito, il selvaggio, ignorante ma dotato di buon senso, risponde di non aver mai visto

⁽³⁹⁾ VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Conscience* (1771) M.XVIII., pp. 213-214.

⁽⁴⁰⁾ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. *Vertu* (1764), ed. cit., pp. 412-413.

⁽⁴¹⁾ VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélanges*, cit., p. 193.

⁽⁴²⁾ Cfr. per es.: *Questions de Zapata* (1767), in *Mélanges*, cit., p. 965; *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Homme* (1771) M.XIX.383.

⁽⁴³⁾ VOLTAIRE, *Essai sur Zes moeurs* (1756), cit., vol. I, pp. 23-25.

nella Guiana dei suoi compagni solitari, perché l'uomo, come molti animali, è nato per la società⁽⁴⁴⁾. Ancora più tardi, nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, oltre a ripetere che l'uomo è portato dall'istinto al consorzio con i suoi simili, ironizza nuovamente su quei 'mauvais penseurs' che hanno spinto il paradosso fino a sostenere che questi, nato per essere isolato, è stato corrotto dalla società. Tanto varrebbe, conclude l'Arouet, sostenere che le aringhe, fatte originariamente per nuotare da sole, si sono corrotte per attraversare in branchi i mari glaciali, o che le gru, che volavano ciascuna per conto proprio, hanno violato il diritto naturale decidendo di volare in compagnia⁽⁴⁵⁾. In realtà, privo del consorzio dei suoi simili, l'uomo poco si distinguirebbe dagli esseri bruti, e Voltaire non risparmia le tinte forti per descriverne le miserevoli condizioni⁽⁴⁶⁾. Ne l'*ABC* egli nega che l'uomo isolato, inutile a sé e agli altri, paragonabile all'ape che non produce miele o alla rondine che non costruisce il nido, viva allo stato di natura⁽⁴⁷⁾. Nelle *Questions sur l'Encyclopédie* Voltaire sostiene ancora, capovolgendo il discorso rousseauiano che non i selvaggi, ma gli uomini civilizzati sono allo stato di natura, e che non la società, ma l'assoluto isolamento degrada l'uomo⁽⁴⁸⁾. Del resto, l'essere solitario, che altro precisamente non sarebbe che « un enfant robuste », rimane per Voltaire un'astrazione, al di fuori dalla storia, perché se pure si sono visti molti uomini di poco al di sopra di tali condizioni, tutte le razze umane sono sempre vissute in società⁽⁴⁹⁾. Infatti, l'istinto, fortificato dalla ragione, porta l'uomo, così come al mangiare e al bere, all'unione con i suoi simili⁽⁵⁰⁾. Risolta in questo modo la contrapposizione fra stato naturale e stato sociale, il discorso volterriano diviene maggiormente significativo, man mano che si sposta alla descrizione dei diversi gradi di civiltà conseguiti dai popoli. Se infatti

(44) VOLTAIRE, *Entretiens d'un sauvage et un bachelier* (1761) M.XXIV.265; in *Dialogues philosophiques*, cit., pp. 95-96.

(45) VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. Homme (1771) M.XIX.378 ss.

(46) VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. Homme, cit., p. 883: « Que serait l'homme dans l'état qu'on nomme de pure nature? Un animal fort au dessus des premiers Iroquois qu'on trouve dans le nord de l'Amérique... L'homme abandonné à la pure nature n'aurait pour autre langage que quels sons mal articulés; l'espèce serait réduite à un très petit nombre par la difficulté de la nourriture et par le défaut de secours... ses idées seraient refermées dans le soin de se nourrir... ».

(47) VOLTAIRE, *L'ABC* (1768) VII entret., in *Dialog. philosoph.*, cit., p. 296.

(48) VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. Homme, cit., p. 379: « Loins que le besoin de la société ait dégradé l'homme, c'est l'éloignement de la société qui le dégrade »; cf. anche *Notes de Voltaire a Rousseau*, M.XXXII.468.

(49) VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. Homme, cit., p. 378 e art. Politique (1771) M.XX.237; cfr. *Essai sur les moeurs*, ed. cit., I, p. 25.

(50) VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. Homme, cit., pp. 378-379.

Cafri, Lapponi, Ottentotti, sono incomparabilmente progrediti rispetto all'uomo di natura, essi rimangono selvaggi di fronte alle nazioni civilizzate e, comunque, la moltitudine delle bestie brute, chiamate uomini, è in proporzione di cento a uno rispetto a coloro che pensano⁽⁵¹⁾. I popoli primitivi si trovano in una condizione infantile, paragonabile a quella dell'individuo la cui ragione non si è ancora sviluppata, simili a uccelli che tardano a mettere le ali o a larve non ancora tramutate in farfalle⁽⁵²⁾. In quest'affermazione che le nazioni ancora arretrate sono destinate a civilizzarsi, si esprime, come osserva Naves, la fede del filosofo nel progresso generale, se non dell'intera umanità, almeno della maggioranza dei popoli⁽⁵³⁾. Ma, se nazioni e individui, raggiungono in diversi gradi e in diversi momenti il perfezionamento della specie, consegue anche che, malgrado le ripetute asserzioni dell'immutabilità dell'istinto e della natura umana contenuta nelle pagine volterriane, l'uomo non rimane sempre lo stesso, a meno che questa permanenza non si possa intendere in un senso ampio, che forse l'Autore sembra anche suggerire, di un alternarsi ciclico nella storia dei popoli di stati di civilizzazione e di barbarie^(*). Comunque sia, quello che qui conta sottolineare è che, abbandonando i consueti paragoni che accomunano vivere sociale e vivere in gruppo degli animali, Voltaire passa a considerazioni che riguardano specificamente l'uomo. Questi soltanto è infatti dotato, oltre che dell'impulso all'autoconservazione, della benevolenza verso la propria specie, che lo differenzia rispetto agli altri esseri viventi, e della ragione⁽⁵⁵⁾. Tale istinto e giudizio, frutti maggiori della natura stessa, gli insegnano a ricercare, insieme al proprio, l'altrui benessere, e vengono a costituire i motori che lo sospingono non soltanto ad associarsi con i suoi simili, ma anche a perfezionare il vivere sociale. Non dunque i selvaggi, ma coloro che forniscono aiuto alla civile convivenza seguono le leggi di natura. Uomini primitivi e cardinali sono d'accordo, sostando affamati sotto un albero, di aiutarsi reciprocamente se non vi è altro mezzo per cogliere i frutti; ma sono coloro che inventano le arti, che propongono le leggi, che proteggono la proprietà e la libertà, quelli che maggiormente seguono l'ordine naturale⁽⁵⁶⁾. Per meglio dire, se dall'istinto siamo destinati alla società, è la ragione che, subordinata al bisogno che abbiamo gli uni degli altri, viene ad essere l'unica causa che la fa sussistere. Essa infatti,

(51) VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Homme*, cit., p. 383.

(52) VOLTAIRE, *L'ABC*, VII entret., ed. cit., pp. 290-297.

(53) R. NAVES, in *Dialogues philosoph.*, cit. p. 515, n. 228.

(54) VOLTAIRE, *L'ABC*, VII entr., ed. cit., p. 297.

(55) VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Homme*, cit., p. 397.

(56) VOLTAIRE, *L'ABC*, VII entret., ed. cit., pp. 296-297.

frutto dell'altrettanto prezioso dono della memoria, è alla base di ogni civile convivenza, di ogni istituzione, di ogni ordine⁽⁵⁷⁾. Come il criterio del bene e del male morale non è mero istinto, ma si sviluppa con la ragione e con l'esperienza, così il vivere sociale umano si differenzia dai raggruppamenti degli animali, ed è il frutto della benevolenza e della razionalità che sono doti peculiari dell'uomo. I principi del giusto e dell'ingiusto, universali ed eterni in quanto frutto dell'istinto che, amor proprio e 'bienfaisance', rimane ovunque il medesimo, si collegano dunque nell'opera volterriana in un legame di reciproca interdipendenza con il perfezionamento della società promosso dal progresso della ragione⁽⁵⁸⁾. Questo rapporto che esprime la tensione fra staticità della natura e divenire della specie umana nella storia, può apparire contraddittorio, ma deve essere sottolineato in quanto esprime anche, malgrado i tanti passi in cui Voltaire paragona « questo animale a due gambe, con facoltà di ragionare, di parlare, di ridere » agli altri esseri viventi, la posizione peculiare che il filosofo assegna « su questo ammasso di fango » all'uomo, alla sua legge naturale, al progresso del suo vivere sociale.

Nel *Traité de Métaphysique*, come negli scritti del periodo di Fernel, l'Aroutet afferma non soltanto che l'idea di una qualche giustizia è il legame di ogni società, ma anche che non c'è niente di veramente buono se non ciò che procura il suo bene⁽⁵⁹⁾. Se i criteri del giusto e dell'ingiusto sono riferiti alla civile convivenza, si può trarre peraltro la conclusione che i principi del bene e del male morale si identificano con quelli del bene e del male sociale. Nel *Traité de Métaphysique* Voltaire deduce infatti la conseguenza relativistica che noi siamo costretti secondo il bisogno a cambiare tutte le idee che ci siamo fatti del giusto e dell'ingiusto. In questo senso l'incesto sarà guardato come una buona azione se necessario per non lasciare estinguere la specie, il fratricidio sarà meritorio se unica mezzo per salvare la patria, la menzogna per salvare un amico⁽⁶⁰⁾. Nella lettera a Federico di Prussia Voltaire ripete i medesimi esempi, afferma come rego-

(57) VOLTAIRE, *Dialogues d'Evhémère* (1777) M.XXX.465, in *Dialog. phil.*, cit., p. 421.

(58) VOLTAIRE, *Questions de Zapata* (1767), in *Mélanges*, cit., p. 965.

(59) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélanges*, cit., pp. 198 ss.

(60) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique*, cit., p. 198: « Il est si vrai que le bien de la société est la seule mesure du bien et du mal moral que nous sommes forcés de changer selon le besoin, toutes les idées que nous sommes formées du juste et de l'injuste. Nous avons de l'horreur pour un père qui couche avec sa fille, et nous flétrissons aussi du nom d'incestueux le frère qui abuse de sa soeur; mais dans une colonie naissante où il ne restera qu'un père avec un fils et deux filles, nous regarderons comme une très bonne action le soin que prendra cette famille de ne pas laisser périr l'espèce... ».

la immutabile della virtù che ciò che è utile alla società è buono per tutto il Paese, e ancora più chiaramente spiega che giusto è ciò che due o più uomini stabiliscono per il bene comune⁽⁶¹⁾. Egli riprende quest'ultimo discorso nella *Métaphysique de Newton*; tuttavia, in questo scritto, come in quelli successivi, pur ribadendo che il bene coincide con quanto è socialmente utile, non ne trae più conseguenze relativistiche⁽⁶²⁾. Come già si è detto, nel *Le Philosophe ignorant* egli oppone quindi a Hobbes un criterio del giusto non basato sulla convenzione e, nelle *Questions sur Z'Encyclopédie* arriva a scrivere che la virtù richiede che non si faccia mai del male nella speranza di un bene futuro⁽⁶³⁾.

È necessario infine osservare come la legge naturale volterriana, che già nel *Traité de Métaphysique* riguardava l'uomo nei suoi rapporti con gli altri uomini, l'uomo nel suo vivere sociale, negli scritti della maturità viene ripetutamente proposta come modello e come criterio di valutazione della bontà delle leggi positive. Nel *Traité sur la tolérance* l'Arouet scrive che il diritto umano non può in alcun caso che essere fondato su quello di natura, e ne *L'ABC* nota che la vita è tanto più sopportabile quanto più le leggi sono fondate sull'idea di giustizia⁽⁶⁴⁾. Nell' *Essai sur les moeurs* Voltaire afferma che anche i popoli meno civilizzati giudicano delle leggi che li governano perché sentono se esse sono conformi od opposte ai principi di giustizia che Dio ha impresso nei loro cuori⁽⁶⁵⁾. Da ultimo, nell'art. *Loi naturelle* delle *Questions sur Z'Encyclopédie*, egli ripete ancora che tutte le leggi sono fondate sull'idea di giustizia e che noi non saremmo in grado di distinguere le buone dalle cattive, se non possedesse la nozione di legge naturale⁽⁶⁶⁾.

§ 4. Il contenuto del giusto e dell'ingiusto nel pensiero volterriano si esprime nella sua forma più generale nei termini della regola aurea, talora enunciata nella versione negativa, del 'non fare agli altri', e talora in quella positiva del 'fare' quello che si vorrebbe fosse fatto a noi⁽⁶⁷⁾. Riferita a Cristo, ma ancora più spesso, nella sua formula-

(61) VOLTAIRE, Lettera del 15 ottobre, cit.

(62) VOLTAIRE, *Métaphysique de Newton* (1740), cit., p. 225.

(63) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766), *Mélanges*, cit., pp. 908-919; *Questions sur Z'Encyclopédie*, art. *Droit public* (1771) M.XVIII.427.

(64) VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* (1763), in *Mélang.*, cit., p. 583; *L'ABC* (1768), XVI entret., in *Dialog. philosoph.*, cit., p. 293.

(65) VOLTAIRE, *Essai sur les moeurs* (1756), ed. cit., I, p. 27.

(66) VOLTAIRE, *Questions sur Z'Encyclopédie*, art. *Loi naturelle*, cit., p. 140.

(67) Cfr. per es.: VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, 25 let., rem. XLII, ed. cit., p. 169: la sola massima ricevuta da tutte le nazioni è « ne faites pas à autrui ce que ne vaudriez pas qu'on vous fit »; *Métaphysique de Newton*

zione positiva a Confucio, essa è ripetuta innumerevoli volte dal filosofo francese, che peraltro l'alterna talvolta con la citazione della massima di Zoroastro che impone di astenersi da un'azione quando si è in dubbio sulla sua giustizia⁽⁶⁸⁾. Dell'una e dell'altra Voltaire si avvale comunque, sia per opporsi a coloro, come Locke, che negano l'universalità della legge naturale, sia per indicare come dalla stessa derivino, pur nella loro varietà, tutte le altre norme della legge naturale. La regola aurea è tale da poter essere compresa autonomamente da ogni uomo man mano che sviluppa la propria ragione, e il suo contenuto, indicato a volte con l'obbligo di dimenticare le ingiurie, di ricordarsi soltanto dei benefici, di farsi un dovere dell'amicizia e dell'umanità, è per lo più presentato come autoevidente. Se però ci si propone di scendere più in dettaglio per conoscerne le implicazioni, si incontrano parecchie difficoltà, perché Voltaire non svolge mai lo stesso argomento in forma sistematica, ma presenta i contenuti del giusto e dell'ingiusto soltanto in elenchi esemplificativi, non sempre fra loro coincidenti, anche se spesso, almeno in apparenza, ripetitivi. Nel *Traité de Métaphysique* essi sembrano coincidere con la benevolenza verso la propria specie, con il non mancare alla parola data, con il non commettere furto là dove è prevista la proprietà privata ("). Nella lettera a Federico di Prussia e nella *Métaphysique de Newton* Voltaire cita l'amicizia, la gratitudine e compie acrobazie dialettiche per dimostrare che nemmeno l'antropofagia praticata dai popoli primitivi contraddice l'universalità della legge di natura⁽⁷⁰⁾. Nel *Discours en vers sur l'homme* i contenuti di questa non sembrano consistere soltanto nel comando di amare Dio e gli uomini, di essere utili a se stessi e ai propri familiari, di soccorrere gli amici e più in generale di fare del bene; al magistrato inflessibile che non viene in aiuto all'uomo comune che tace al suo cospetto, Voltaire oppone anche il

(1740) MXX.419-420: «La religion naturelle n'est autre chose que cette loi qu'on connait dans tout l'univers: 'fais ce que tu voudrais qu'on te fit'»; Dictionnaire philosoph., art. *Philosophe* (1765), ed. cit., p. 343: «fais à autrui comme à toi même»; *L'ABC*, X entr. (1768): «fais ce que tu veux qu'on te fasse...»; *Traité sur la tolérance* (1763), in *Mélang.*, cit., p. 583: «Le droit humain ne peut être fondé en aucun cas que sur ce droit de nature; et le grand principe, le principe universel de l'un et de l'autre est, dans toute la terre: 'Ne fait pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit'»; *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Athée*, M.XVII.460: «La loi naturelle... ne fais à autrui ce que tu ne voudrais qu'on te fit...»; art. *Conscience*, M.XVIII.235; art. *Locke* (1771) M.XIX.601.

⁽⁶⁸⁾ Cfr. per es.: VOLTAIRE, *Dictionn. philosoph.*, art. *Du juste et de l'injuste* (agg. del 1769), ed. cit., pp. 270-271; *L'ABC* (1768), X entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 306; *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Conscience*, cit., p. 236.

⁽⁶⁹⁾ VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélanges*, cit., pp. 197-98.

⁽⁷⁰⁾ VOLTAIRE, lettera del 17 ottobre 1737, cit., *Métaphysique de Newton* (1740) M.XXII.420 ss.

principio che non basta essere « equi », ma occorre « rendre service », perché il giusto è « bienfaisant »⁽⁷¹⁾. Negli scritti successivi il discorso si amplia e la legge morale si arricchisce di nuovi contenuti. Già nel *Poème sur la loi naturelle*, oltre all'invito alla clemenza e all'aiuto reciproco, essa prevede il principio generale della tolleranza religiosa, l'affermazione che in uno stato tutti sono eguali di fronte alla legge, e precetti di intonazione giuridica, quali il divieto di parricidio e di calunnia⁽⁷²⁾. Nelle *Idées républicaines* Voltaire afferma il diritto dei cittadini di godere della propria ricchezza e di pubblicare i propri pensieri⁽⁷³⁾, e nel *Traité sur la tolérance*, oltre al principio che l'intolleranza è contraria alla legge di natura, egli indica il rispetto verso i genitori, il dovere di mantenere le promesse, il diritto dell'uomo ai frutti della terra che ha coltivato⁽⁷⁴⁾. Nel *Dictionnaire philosophique* i comandi della legge di natura concernono non soltanto la benevolenza e la carità, la tosse anza e il divieto di perseguitare i sudditi a causa della fede religiosa, ma anche il diritto ai frutti del proprio lavoro, il dovere di onorare il padre e la madre, il rispetto per la vita altrui, il diritto di credere e di mangiare quello che si vuole⁽⁷⁵⁾. Nel *Commentaire* a Beccaria la legge di natura comanda la gratitudine verso i genitori che si adoperano per il bene dei figli e il soccorso dell'innocente, mentre proibisce il furto, l'omicidio, la cospirazione verso la patria, lo spergiuro per nuocere ad altri⁽⁷⁶⁾. Tali contenuti, sostanzialmente riproposti nel *Le philosophe ignorant*⁽⁷⁷⁾, trovano una loro più ampia trattazione nel dialogo *L'ABC*. Nel *IV entretien*, espressamente dedicato alla legge naturale, essi sono indicati nel diritto di godere i frutti del proprio lavoro, nel dovere di mantenere le promesse, nel divieto di calunniare, di mentire, di assassinare, di

(71) VOLTAIRE, *Discours en vers sur l'homme*, 7 disc., *Mélang.*, cit., p. 236 ss.

(72) VOLTAIRE, *Poème sur la loi naturelle* (1752), in *Mélang.*, cit., p. 276 ss.

Ugualmente nell'*Essai sur les moeurs*, Voltaire indica la tolleranza di tutte le religioni come la legge naturale « gravée » nel cuore di tutti gli uomini, ed. cit., I, p. 181.

(73) VOLTAIRE, *Idées républicaines* (1765), in *Mélang.*, cit., pp. 508-509.

(74) VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* (1763), in *Mélang.*, cit., p. 583.

(75) VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. Catéchisme chinois (1764), *Du juste et de l'injuste* (1765), art. Lois (1764), art. Tolérance (1764), ed. cit., pp. 77, 269, 285, 401.

(76) VOLTAIRE, *Commentaire* (1766), in *Mélang.*, cit., p. 808.

(77) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, in *Mélang.*, cit., p. 893. Cfr. anche *Essai sur les moeurs*, LIII, ed. cit., I, p. 192: « il y a deux sortes de loix, les unes naturelles, communes à tous, et utiles à tous: 'tu ne voleras, ne tuera ton prochain; tu auras un soin respectueux de ceux qui t'ont donné le jour et qui ont élevé ton enfance; tu ne raviras pas la femme de ton frère; tu ne mentiras pas pour lui nuire; tu l'aideras dans ses besoins pour mériter d'en être secouru à ton tours: voilà les loix que la nature a promulguées'. Du fond des îles du Japon aux rivages de notre occident ».

essere ingrati verso i genitori « bienfaisants »⁽⁷⁸⁾. Ma il tema del giusto e dell'ingiusto è presente in ognuno dei diciassette *entretiens*, che, ripercorrendo l'analisi della natura umana attraverso questioni politiche, giuridiche, religiose, filosofiche, costituiscono, come scrive Naves⁽⁷⁹⁾, una delle migliori Somme del filosofo di Ferney. Voltaire, mentre ripete, insieme con l'improponibilità di un suo fondamento metafisico, l'utilità pragmatica del giusto⁽⁸⁰⁾, esprime in questi dialoghi la tesi di fondo secondo cui la legge naturale è basata sulla giustizia che si stabilisce a sua volta sui principi essenziali della libertà e della proprietà⁽⁸¹⁾. Pertanto la ragione, ossia la natura, che aveva distinto il giusto dall'ingiusto prima ancora che ci fossero delle leggi, ponendo una differenza morale fra le nostre azioni, insegna che la pena sia proporzionata al crimine⁽⁸²⁾. L'essere liberi e eguali costituisce la vita naturale dell'uomo⁽⁸³⁾, e la schiavitù non è dunque per natura ma per convenzione⁽⁸⁴⁾, ed è naturale libertà quella di pubblicare i propri pensieri⁽⁸⁵⁾. Colui che ruba al 'buon uomo' che ha circondato il suo giardino con una siepe ha mancato ai primi doveri della legge naturale⁽⁸⁶⁾. Le indicazioni di Grozio relative alla tregua per seppellire i morti, al divieto di combattere in certi luoghi, al rispetto per le donne incinte, non sono proprie di un ipotetico 'jus belli', ma sono le prescrizioni stesse della natura che si fanno intendere malgrado i combattimenti⁽⁸⁷⁾. La libertà, legge naturale e unica legge fondamentale di tutte le nazioni⁽⁸⁸⁾, comporta una serie di conseguenze che Voltaire esemplifica nella necessità di affrancare i servi legati alla terra, nel divieto di imprigionare i cittadini senza fare loro subire un processo davanti ai giudici naturali, nel divieto di confiscare i beni dei privati senza dare loro adeguato indennizzo, nell'obbligo del clero di insegnare la morale senza corromperla e di edificare il popolo senza sfruttarlo⁽⁸⁹⁾. Essa consacra un ordinamento giuridico

(78) VOLTAIRE, *L'ABC* (1768), in *Dialog. phil.*, cit., p. 281.

(79) R. NAVES, nota n. 519, p. 256, in *Dialog. philosoph.*, cit.

(80) VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 2° entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 271.

(81) VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 3° entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 271.

(82) VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 1° entr., in *Dial. Phil.*, cit., pp. 254-255. Voltaire in una lunga nota rivela la contraddizione fra i versi di Orazio: « nec natura potest justo discernere iniquum » e « Jura inventa metu injusti fœtare necesse est » (1, 111, 111, 117, 118) e propone come versione corretta del primo « Et natura potest... ».

(83) VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 6° entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 290.

(84) VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 8° e 9° entret., in *Dialog. phil.*, cit., pp. 298-300.

(85) VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 9° entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 302.

(86) VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 4° entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 282.

(87) VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 11° entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 314.

(88) VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 13° entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 234.

(89) VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 13° entret., in *Dialog. phil.*, cit., pp. 324-325.

fondato sul principio di legalità e di certezza, prescrivendo che « ognuno sappia ciò che ha, ciò che deve e ciò che può »⁽⁹⁰⁾, e che sia la legge a regnare non il capriccio⁽⁹¹⁾. Infine, poiché a nulla vale la massima « *salus rei publicae suprema lex esto* », e poiché il numero dei colpevoli non trasforma il delitto in virtù, Voltaire esclude che la ragion di stato possa prevalere su quella morale⁽⁹²⁾. Sulla medesima tesi ritorna ancora nel *Prix de la justice et de l'humanité*, per ribadire che un crimine rimane sempre tale, sia che un principe l'abbia comandato nell' 'acceccamento' della collera, sia che lo abbia rivestito di tutte le possibili formalità⁽⁹³⁾ e nel teatro per affermare che è un delitto ubbidire alle leggi ingiuste⁽⁹⁴⁾. Mentre negli *Entretiens chinois* Voltaire ripete che occorre essere moderati, giusti, buoni padri di famiglia, buoni cittadini⁽⁹⁵⁾¹ le *Questions sur l'Encyclopédie* presentano ancora un Certo interesse per quanto concerne i contenuti della legge naturale. Nei vari articoli, Voltaire propone infatti diritti naturali di argomento giuridico e politico, quali quello che impone al giudice di essere giusto prima che formalista nel valutare le prove⁽⁹⁶⁾, o quello che prevede la sottomissione del clero al potere civile⁽⁹⁷⁾. Diritti naturali sono quindi la libertà intera della persona, il non poter essere processato in materia criminale se non da un giurì formato da uomini indipendenti e il non poter essere in alcun caso giudicato che seguendo i termini precisi della legge⁽⁹⁸⁾, mentre infine, la legge naturale fonda ancora la libertà di prat care in pace la propria fede religiosa, e di poter scegliere la propria patria⁽⁹⁹⁾.

i

⁽⁹⁰⁾ VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 3° entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 271.

⁽⁹¹⁾ VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 13° entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 325.

⁽⁹²⁾ VOLTAIRE, *L'ABC*, cit., 12° entret., in *Dialog. phil.*, cit., p. 322.

⁽⁹³⁾ VOLTAIRE, *Prix de la justice et de l'humanité* (1777) M.XXX.572: « Le rapt de les Sabines par Romulus aurait-il moins un brigantage barbare s'il eût été commis par une délibération du sénat? La saint-Barthélemy perdrait-elle aujourd'hui quelque chose de son horreur si, par impossible, le parlement de Paris avait rendu un arrêt par le quel il eût enjoint à tout fidèle catholique de ... aller plonger le poignard dans les coeurs de ses voisins, de ses amis, de ses parents, de ses frères...? ».

⁽⁹⁴⁾ *L'orphelin de la Chine* (1755) M.V.291. In *Théâtre de Voltaire*, Parigi, 1956, Garnier frèr., p. 629 (atto III, scena III).

⁽⁹⁵⁾ VOLTAIRE, *Entretiens chinois* (1770), in *Dial. phil.*, cit., p. 248.

⁽⁹⁶⁾ VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. Conscience, cit., p. 237.

⁽⁹⁷⁾ VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. Droit canonique, cit.

⁽⁹⁸⁾ VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Gouvernement*, M.XIX.296.

⁽⁹⁹⁾ VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. Liberté de conscience, M. XIX.578; art. *Bannissement*, M.XVII.533.

2. interpretazioni critiche

§ 1. Il carattere complesso delle tesi di Voltaire sulla legge naturale è dimostrato dai molteplici e non sempre concordi giudizi che hanno suscitato da parte degli studiosi. Costoro sono d'accordo nell'affermare che il concetto di legge naturale corrisponde nell'opera dell'Aroutet a quello di legge morale, in quanto entrambe si identificano con la norma fondamentale che indica i comportamenti che gli uomini debbono seguire. I critici concordano inoltre nell'osservare che, poiché la legge naturale e legge morale hanno come contenuto la giustizia, e poiché la nozione di giustizia viene da Dio, esse coincidono con la religione naturale, che costituisce l'elemento comune e fondamentale di tutte le religioni, e si oppone alla varietà dei dogmi che sono il frutto dell'invenzione degli uomini⁽¹⁰⁰⁾. Essi però, mentre convengono nel rilevare l'insistenza dell'Aroutet su questi temi, dissentono poi nell'interpretare il significato che ai medesimi deve essere attribuito. T. Besterman, dopo aver definito l'opera di Voltaire come esplicitamente e implicitamente fondata sul relativismo morale, osserva che 'il filosofo affronta più volte la questione della giustizia, ma sempre rifugge dalle difficoltà che sorgono dal dare una risposta immediata'; l'autore ritiene anzi 'a tal punto sbagliata l'intera impostazione volterriana del tema... da indurci a interpretazioni psicologiche', e da concludere che 'vi era una buona dose di emotività nell'ossessione volterriana per la giustizia' (101). Questo giudizio, dato da uno dei più eminenti interpreti dell'opera di Voltaire, occupa peraltro una posizione singolare in quanto la maggior parte dei critici ha messo in evidenza il carattere assoluto e universale della legge naturale del filosofo di Ferney. Lanson ha rilevato che per Voltaire, da Socrate a Gesù, da Confucio a Shaftesbury, ovunque l'uomo abbia applicato la sua ragione alla condotta di vita, si ritrova una medesima morale, la morale della giustizia e della bienfaisance, la virtù sociale come contrappeso all'amor proprio naturale e non sradicabile⁽¹⁰²⁾. Havens ha osservato che già nell'*Henriade* Voltaire sostiene una legge di natura basata sui sentimenti del giusto e dell'ingiusto che hanno valore

(100) Cfr. per es.: G. LANSON, Voltaire, nuova edizione a cura di R. Pomeau, Parigi, 1960 (I^a ed., 1906), pp. 176 ss.; J.-R. CARRÉ, Consistance de *Voltaire le philosophe*, Parigi, 1938, p. 79; R. FUBINI, Introduzione a *Scritti politici*, Torino, 1964, p. 88; I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, Princeton, 1969, p. 748.

(101) Th. BESTERMAN, *Voltaire*, Londra, 1969; trad. ital., Milano, 1971, p. 186.

(102) G. LANSON, Voltaire, cit., p. 179: «partout da Socrate à Jésus et de Confucius à Shaftesbury, lorsque l'homme a appliqué sa raison à la conduite de la vie, il a trouvé la même morale, la morale de la bienfaisance et de la justice, la vertu sociale, contrepoids de l'amour propre naturel et inéradicable».

assoluto e universale, mentre Bellesort ha definito quella di Voltaire una concezione morale che tende a ricondurre tutti gli uomini, di qualsiasi paese essi siano, ai principi della religione universale⁽¹⁰³⁾. Crowley, nella sua introduzione all'edizione critica del *Poème sur la loi naturelle* ha scritto che Voltaire si è interessato per tutto il corso della sua esistenza al concetto di legge naturale, che ha definito come un sistema di etica immutabile nel tempo, ispirata da Dio, praticato dagli antichi eroi pagani come da tutti i popoli, e accettato dunque in tutto il mondo⁽¹⁰⁴⁾. Anche Crocker afferma che Voltaire assegna all'uomo una posizione unica nella natura proprio per la sua vita morale, identificata con la legge morale universale⁽¹⁰⁵⁾, e che non ondeggia mai nel ritenere tale legge i pressa sempre nel cuore degli uomini⁽¹⁰⁶⁾. Mason asserisce che nell'opera dell'Arouet, come una e universale è la natura dell'uomo con certe immutabili caratteristiche, così un medesimo codice morale unisce gli uomini di tutto il mondo⁽¹⁰⁷⁾, mentre I.O. Wade, nel suo ampio studio dedicato al filosofo francese, ha rilevato come questi sostenga la tesi dell'esistenza di leggi naturali comuni a tutti gli uomini⁽¹⁰⁸⁾. Da parte sua Thielemann individua uno dei motivi dell'opposizione di Voltaire a Hobbes nell'affermazione che esistono leggi che la natura ha dato ad ogni uomo come inviolabili istinti di giustizia⁽¹⁰⁹⁾, mentre Perkins nota che l'Arouet scrisse il *Poème sur la loi naturelle* in opposizione a La Mettrie per dimostrare l'esistenza di una legge etica universale⁽¹¹⁰⁾.

⁽¹⁰³⁾ G.M. HAVENS, *The nature doctrine of Voltaire*, cit., p. 853: « This law is constant, universal, free from artificial accretions... ». A. BELLESORT, *Essai sur Voltaire*, Parigi, 1926, p. 323. Cfr. anche J.-R. CARRÉ, *Consistance de Voltaire le philosophe*, cit., p. 84: per Voltaire « il existe une morale universelle humaine et non pas seulement de morales qui reflètent les conditions de vie locales et temporelles des sociétés ».

⁽¹⁰⁴⁾ F. CROWLEY, *Voltaire's Poème sur la loi naturelle*, Berkeley, 1938, pp. 187-188.

⁽¹⁰⁵⁾ L.G. CROCKER, *Un'età di crisi*, Baltimora, 19702, trad. ital., Bologna, 1975, p. 133.

⁽¹⁰⁶⁾ L.G. CROCKER, *Voltaire's Struggle for humanism*, in *Studies on Voltaire*, 1957, IV, p. 145; Id., *Nature and culture. Ethical thought in the french Enlightenment*, Baltimora, 1963, pp 300 ss.

⁽¹⁰⁷⁾ H.T. MASON, *Voltaire and Camus*, in *The Romanic Review*, 1968, EIX, p. 204. Mason profila in proposito un paragone con A. Camus, che similmente asserisce la sua fede nelle universali aspirazioni verso la dignità e la libertà dell'uomo, e a causa di questa fede in un senso di giustizia, si oppone alla tirannia politica e religiosa.

⁽¹⁰⁸⁾ I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 724.

⁽¹⁰⁹⁾ L. THIELEMANN, *Voltaire and Hobbism*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1959, X, pp. 249-251.

⁽¹¹⁰⁾ J.A. PERKINS, *Voltaire and La Mettrie*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1959, X, p. 110.

Serini ha rilevato che, fin dalle *Lettres philosophiques*, uno dei concetti fondamentali del pensiero filosofico volterriano, anche in polemica con J. Locke, è l'esistenza di leggi naturali che tutti gli uomini sono obbligati a riconoscere e di fatto riconoscono⁽¹¹¹⁾, e Cattaneo ha scritto che per Voltaire i sentimenti del giusto e dell'ingiusto dati da Dio all'uomo, i principi di giustizia, sono eterni e universalmente validi⁽¹¹²⁾. Anche Tarello ha osservato che quando l'Arouet impiega espressioni quali 'diritto di natura', 'non si tratta di mere locuzioni d'uso, bensì di un concetto di diritto naturale immutabile nel tempo'⁽¹¹³⁾.

§ 2. Alcuni autori, prendendo in considerazione la legge naturale volterriana, ne hanno sottolineato particolarmente il carattere razionale e aprioristico. In questo senso Cassirer ha sostenuto che l'Arouet rimane l'assertore entusiasta del diritto primitivo e della facoltà originale della ragione morale a scapito dell'empirista e dello scettico⁽¹¹⁴⁾: Voltaire avrebbe dunque affermato il carattere immutabile della moralità stessa richiamandosi alla grande analogia della legge naturale⁽¹¹⁵⁾. Anche Di Carlo, indicando Voltaire come colui che, fra gli scrittori del secolo XVIII, ha magnificato la giustizia come legge universale⁽¹¹⁶⁾, ha affermato che merita di essere sottolineato come le sue idee intorno alla morale e al diritto rivelano un'alta coscienza della dignità e del valore dei principi etici, ed un superamento quindi dell'empirismo e dello scetticismo etico⁽¹¹⁷⁾. Carrè ha osservato da parte sua che dall'affermazione che il giusto è ciò che corrisponde alle condizioni di vita della società, e che ingiusto è ciò che vi è contrario, non deriva affatto che i relativi criteri dipendano dai costumi e dai regolamenti positivi, variabili in ogni gruppo sociale, e che siano in questo senso pura convenzione. Infatti l'uomo e la società

(111) P. SERINI, Prefazione a *Scritti filosofici*, Bari, 1972, vol. I, p. XIII.

(112) MA. CATTANEO, *Illuminismo e legislazione*, cit., p. 35.

(113) G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., p. 304. Cfr., fra gli altri, anche: R. WALDINGER, *Voltaire and reform in the light of the french revolution*, Ginevra-Parigi, 1959, pp. 16-17; M. SINA, *L'anti-Pasca2 di Voltaire*, Milano, 1970, pp. 220 ss.; G. TAMAGNINI, *Voltaire e i libertini*, Modena, 1981, pp. 12 ss.; G. BENELLI, *Voltaire metafisico*, Milano, 1983, pp. 236 ss.

(114) E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, Tubingen, 1932, trad. ital., Firenze, 1963 (I^a ed., 1935), p. 338.

(115) Ivi.

(116) E. DI CARLO, *Il concetto di giustizia in Voltaire e Rosmini*, in *Studi di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, cit., vol. 2^o, p. 104.

(117) E. DI CARLO, op. cit., p. 112. L'autore propone al riguardo un raffronto con Rosmini: «al dover essere, all'universale, all'assoluto, noi troviamo orientati Voltaire come Rosmini, tranne che in quest'ultimo si afferma una più profonda consapevolezza filosofica».

fanno parte di un mondo penetrato di finalità, e la distinzione del giusto e dell'ingiusto sono iscritti nella natura dell'uomo sociale, frammento del sistema generale delle cose⁽¹¹⁸⁾.

Anche Craveri, dopo aver rilevato in proposito l'influenza di Newton e di Shaftesbury sull'opera di Voltaire, osserva che la legge naturale è tutt'uno, per il filosofo francese con la legge di ragione, e prescinde dai dati empirici e dalle necessità sensibili, così che la morale è fondata sulla certezza aprioristica della nostra esistenza⁽¹¹⁹⁾. Similmente Fassò ha parlato di una concezione razionalistica della giustizia, per cui la ragione volterriana ce ne fa conoscere i principi allo stesso modo delle verità matematiche⁽¹²⁰⁾, mentre anche Valajavec ha scritto che esistono delle conoscenze del massimo valore, in campo matematico e morale, che dimostrano la capacità di giudizio della ragione⁽¹²¹⁾, e Groetuyesen ha osservato che per Voltaire basta che l'uomo, rientrato in se stesso, mediti sui principi morali innati, perché la ragione rintracci in lui una legalità universale che domina tutte le leggi particolari⁽¹²²⁾. Seguendo la medesima linea interpretativa anche Cattaneo ha sottolineato come Voltaire esprima molto chiaramente una concezione razionalistica della giustizia e della morale i cui principi si presentano con i caratteri delle verità autoevidenti⁽¹²³⁾. Come del resto osserva Cotta, nel secolo XVIII, « nonostante l'empirismo trionfante nel campo gnoseologico, sulle orme di Locke... nel campo etico continua invece a predominare il razionalismo », e l'opera di Voltaire, dal *Traité de Métaphysique* alle *Questions sur l'Encyclopédie* può essere citata per la affermazione della vera legge naturale come legge razionale su cui costruire una scienza della società chiaramente deduttiva⁽¹²⁴⁾.

Altri Autori, ricollegandosi forse all'osservazione già espressa dal

(118) J.-R. CARRÈ, *Consistance de Voltaire le philosophe*, cit., pp. 79-80: « ... car l'homme et la société font partie d'un monde pénétré de finalité, et la distinction du juste et de l'injuste y sont inscrits dans la nature de l'homme social, fragment d'un système général des choses, comme le vrai théisme est inscrit dans la nature et l'intelligence et la conscience de l'homme, qui vit cette religion fondamentale en vivant la justice dans la société voulue de Dieu ».

(119) R. CRAVERI, *Voltaire politico dell'illuminismo*, Torino, 1932, p. 45.

(120) G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. 2, p. 334.

(121) F. VALAJAVEC, *Storia dell'illuminismo*, Wien, 1961, trad. it., Bologna, 1973, p. 191.

(122) B. GROETHWSEN, *Filosofia della rivoluzione francese*, Parigi, 1956, trad. ital., Milano, 1967, pp. 158 ss.

(123) M.A. CATTANEO, *Illuminismo e legislazione*, cit., pp. 34-35; Id., *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*, Milano, 1981, p. 11, n. 2: « Una concezione della morale come fondata su principi assoluti e autoevidenti è tipica di Voltaire ».

(124) S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, 1953, p. 12.

Cassirer secondo cui 'lo stesso Voltaire ha inteso benissimo le difficoltà di conciliare l'idea universale della giustizia con la teoria lockiana della conoscenza, ed è stato talvolta incerto nelle soluzioni⁽¹²⁵⁾', hanno messo in evidenza il carattere contraddittorio e ambiguo della legge naturale volterriana. Lo stesso Craveri riconosce che Voltaire non può evitare l'inconciliabilità fra le premesse empiriche della teoria della conoscenza e l'apriorismo della legge etica, ed è poco chiaro nel suo pensiero per cui questa ultima si manifesta « par sentiment et par raison »⁽¹²⁶⁾. Da parte sua Gay osserva che Voltaire celebra la *natural law*, ma rifiuta la teoria della conoscenza che dovrebbe rendergli possibile ammetterne l'esistenza; ulteriore contraddizione deriva poi dal fatto che egli tratta con dispregio i maggiori rappresentanti del giusnaturalismo, e non dimostra il minimo interesse per lo stato di natura che della legge naturale costituisce il necessario correlato, mentre infine, il più serio argomento che produce per sostenerla, vale a dire il consenso universale, è errato di fatto e insignificante in teoria⁽¹²⁷⁾. Anche Crocker osserva che gli scritti di Voltaire testimoniano nel modo più chiaro le difficoltà della teoria sulla legge naturale a metà del secolo, sia per la contraddizione con la sua teoria della conoscenza, sia per la negazione che le razze umane discendono da un unico capostipite, sia per il progressivo accentuarsi dell'utilitarismo, così che, mentre da un lato nessun altro scrittore rivela in maniera altrettanto evidente tormenti e incertezze, dall'altro si può anche affermare che la teoria volterriana dei valori morali in rapporto all'ordine sociale conduce ad un inestricabile dilemma⁽¹²⁸⁾. Secondo Desné questa contraddizione fra apriorismo e eternità della nozione di diritto da un lato e empirismo della conoscenza dall'altro, non è in realtà che una variante dell'opposizione fra l'affermazione di una permanenza fondamentale della natura umana e la fede nel progresso, che da Voltaire viene superata facendo vedere che « la natura umana non è stata data una volta per tutte, ma è una costruzione fragile e continua e, nella lotta contro gli ostacoli e le resi-

(125) E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., p. 338.

(126) R. CRAVERI, *Voltaire politico dell'illuminismo*, cit., pp. 45 ss.

(127) P. GAY, *Voltaire's politics*, Princeton, 1959, appendix I, p. 345: « Like the other 'philosophes', Voltaire too celebrated natural law... Yet it is impossible to take his pronouncements literally: he explicitly rejected the theory of knowledge that would make it possible for him to affirm the existence of natural law; he treated the most respectable representatives of the natural law tradition... with withering and unreasonable contempt... he never showed the slightest interest in the indispensable concomitant to natural law, the state of nature ».

(128) L.G. CROCKER, *Nature and culture*, cit., pp. 229 ss.

stenze, essa diviene per gli uomini ciò che è in se stessa »⁽¹²⁹⁾. Altri interpreti hanno poi indicato le difficoltà della legge naturale volterriana sotto differenti profili. In questa direzione Fubini sottolinea la « caratteristica duplicità di una concezione che da un lato vorrebbe proporre la legge come naturale, opponendosi in suo nome agli errori acquisiti dagli uomini, ma dall'altro sente il bisogno di inculcarla come un correttivo di una natura di per se stessa incapace di indirizzarsi al bene »⁽¹³⁰⁾, mentre Pomeau evidenzia l'andamento sinuoso delle pagine del *Traité de Métaphysique* dedicate all'argomento e le esitazioni dell'Arouet nel fondare la legge morale sia sull'amor proprio, tanto invisio ai Giansenisti, senza peraltro arrivare alle soluzioni estreme di un Mandeville, sia sulla bienveillance, che corrisponde alla *sensibilité*, secondo il gusto del secolo⁽¹³¹⁾.

§ 3. Alcuni critici hanno quindi messo in rilievo l'importanza che nella legge naturale volterriana assumono valutazioni di carattere empirico e utilitarista. Già il Lanson aveva indicato il rapporto della morale dell'Arouet con i dati dell'esperienza. Secondo questo interprete infatti, nel *Traité de Métaphysique* Voltaire avrebbe delineato una morale tutta sperimentale e positiva, in cui non sono né bene né male assoluti, né idee morali innate, mentre la virtù consiste nell'obbedienza alla legge, nella conformità delle nostre azioni al bene generale e a certi sentimenti naturali che, dalla comunità dell'organizzazione e dalle condizioni generali dell'esistenza, risultano comuni a tutti gli uomini⁽¹³²⁾. Riferendosi quindi all'*Essai sur les mœurs* il Lanson aveva anche sottolineato che è l'esperienza che per Voltaire rivela agli uomini le condizioni generali del 'bonheur' e del 'malheur' e pone, con la discriminazione fra azioni utili e dannose, i criteri del vizio e della virtù⁽¹³³⁾. A proposito degli scritti del periodo di Ferney, questo critico aveva infine notato che, nelle pagine dell'Arouet, per gli individui, come per l'umanità, la morale si svolge insieme alla ragione attraverso l'agire e sotto la pressione delle circostanze⁽¹³⁴⁾. Anche Crowley ha osservato che il sistema di etica immutabile, ispirato da Dio e accettato in tutto il mondo, non diviene

⁽¹²⁹⁾ R. DESNÈ, La filosofia francese del Settecento, in *La filosofia dell'Illuminismo*, Storia della filosofia a cura di F. Châtelet, v. 4^o, Parigi, 1972, trad. ital. Milano, 1976, p. 68 e p. 72.

⁽¹³⁰⁾ R. FUBINI, Introduzione, cit., p. 88.

⁽¹³¹⁾ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, nouvelle édition, Parigi, 1974, pp. 229 ss.

⁽¹³²⁾ G. LANSON, Voltaire, cit., pp. 67-68.

⁽¹³³⁾ G. LANSON, Voltaire, cit., p. 127.

⁽¹³⁴⁾ G. LANSON, Voltaire, cit., p. 178.

operante fino a quando l'uomo non ha sviluppato le qualità di ragione⁽¹³⁵⁾. Questa osservazione che suggerisce non più l'autoevidenza dei principi della legge naturale, ma la loro conoscibilità in rapporto al grado di civilizzazione conseguito, è ripresa e sviluppata da altri studiosi. Perkins osserva che nell'opera volterriana l'intelletto dell'uomo primitivo è incapace di percepire altri scopi che non siano quelli immediati delle sue emozioni e dei suoi bisogni. Egli non avrebbe pertanto una retta ragione capace di riconoscere una legge naturale universale, quale quella della santità dei contratti, della sicurezza della proprietà, della buona fede, ma avrebbe unicamente l'istinto di benevolenza e agirebbe seguendo soltanto una legge di comportamento che gli garantisca la sopravvivenza⁽¹³⁶⁾. Crocker scrive che, se pure la legge di natura immette un elemento aprioristico nel pensiero di Voltaire che forma una corrente ininterrotta per tutta la sua vita, questo è però vero soltanto in apparenza, perché il filosofo francese ammette anche che non abbiamo altra coscienza se non quella ispirata dal nostro tempo, dall'esempio, dal temperamento, dalle riflessioni, e che la nostra idea di giustizia deriva dall'utilità sociale degli atti in conformità alle leggi che noi abbiamo stabilito per questo fine. Conclude quindi l'autore osservando che per Voltaire l'universalità di certi principi deriva unicamente dal dato empirico che tutti gli uomini trovano utili e necessarie certe azioni per vivere insieme, e altre distruttrici, e che pertanto, nell'etica volterriana nessun atto ha un valore intrinseco⁽¹³⁷⁾. Anche Dieckman ha notato che la morale del filosofo di Ferney è aprioristica soltanto in superficie, ma che in profondità essa tende verso valori pragmatici, utilitaristici, antimetafisici e che, quando l'immutabilità della nostra natura morale è identificata con l'uniformità delle inclinazioni, istinti e appetiti, allora i 'termini aprioristici' divengono errati⁽¹³⁸⁾. Altri autori

⁽¹³⁵⁾ F. CROWLEY, *Voltaire's Poème sur la loi natureile*, cit., p. 188.

⁽¹³⁶⁾ M.L. PERKINS, *Voltaire's Principles of political thought*, in *Modern Language Quarterly*, 1956, dicembre, p. 293: «The notion of Justice, which is independent of religion, law and covenant, must come later as a result of man's experience. Early man's intellect is incapable of perceiving ends other than those inspired by his own emotions and needs. He has no expansive sociableness, no right reason capable of finding the conditions consistent with a fixed law, such a sanctity of contracts, the security of property, and good faith, the self-evident value of which, according to the natural law theorists, is supposed to speak to the rationality of all men and bind their conscience. He has only his instinct of benevolence, a restraining rather than normalizing force. He acts by a behavioristic law which permits his survival».

⁽¹³⁷⁾ L.G. CROCKER, *Voltaire's Struggle for Humanism*, cit., pp. 153 ss.

⁽¹³⁸⁾ H. DIECKMAN, *An interpretation of eighteenth century*, in *Modern Language Quarterly*, June 1954, XV, pp. 306-307: «Voltaire's ethics, ... are in my opinion aprioristic and rational in appearance only. When the first law of society

hanno infine posto l'accento sulla scarsa attenzione che lo stesso Voltaire avrebbe prestato al fondamento teorico della legge naturale.

Il filosofo francese infatti, secondo quell'orientamento pragmatico della sua opera tante volte sottolineato dai critici, sarebbe rivolto, piuttosto che a indugiare ad analizzare il concetto, ad avvalersene come ideologia. In questo senso P. Gay osserva che probabilmente l'uso che Voltaire fa della legge naturale si deve considerare retorico, tanto più che egli, come altri uomini politici, sapeva quello che voleva, e come realistico riformatore sociale, era impaziente di operare e sospettoso che le questioni teoriche lo distogliessero dall'azione⁽¹³⁹⁾. Infine Tarello scrive che del concetto di diritto naturale, immutabile nel tempo ed eterno, Voltaire si serve costruttivamente, pur senza farne una specifica analisi. Depurato dalle incrostazioni della superstizione e dell'ignoranza, e ridotto a un diritto residuale assai scarso, il diritto naturale volterriano, impiegato congiuntamente alla critica della legislazione vigente, serve per suggerire un modello per il diritto positivo, così che « alla ideologia di un diritto naturale universalmente valido e eterno, corrisponde l'ideologia di una codificazione innovatrice, preparata da un monarca anche contro la volontà del ceto giuridico, con contenuti ispirati da un diritto naturale borghese, a soggettività unica, e ispirato alla tutela delle proprietà e del commercio »⁽¹⁴⁰⁾.

Queste interpretazioni della legge naturale volterriana, proprio a causa del loro carattere non univoco, suggeriscono l'opportunità di svolgere su questo tema delle considerazioni ulteriori. Le divergenze dei critici trovano certamente una loro prima spiegazione nel carattere disorganico, polemico e talora propagandistico, dell'opera volterriana, per cui è innegabile in essa un ondeggiare di significati⁽¹⁴¹⁾.

are likened to animal instincts, when the cause of preservation of human society is made subservient to 'needs', when the immutability of our moral nature is identified with the uniformity of inclinations, instincts, and appetites, then the term aprioristic becomes a misnomer ».

⁽¹³⁹⁾ P. GAY, *Voltaire's Politics*, cit., p. 346; Id., *Carl Becker's heavenly city*, in *Political Science Quarterly*, 1957, vol. 72, p. 192: « When Voltaire affirme that some moral rules are universally accepted, and that this proves the existence of natural law, and when Voltaire says briskly that 'a day suffices for a sage to know the duties of man', he seems to be saying to his reader: 'You and I know what is wrong in this society; you and I know what evils must be rooted out and what institutions must be changed; to split hairs about the fundamentals of morals is to escape responsibility, to substitute talk for action ».

⁽¹⁴⁰⁾ G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., p. 304 e 317.

⁽¹⁴¹⁾ Cfr., per es., A. BELLESORT, *Essai sur Voltaire*, cit., p. 331: « Il s'est tant répété; il s'est tant contredit! On ferait un livre des contradictions où le jette tantôt son inquietude nerveuse... »; R. NAVES, *L'homme et l'oeuvre*, Parigi, 1942, p. 147.

In secondo luogo Voltaire non si fa scrupolo di ricorrere a fonti eterogenee per seguire un programma eclettico che egli stesso espressamente indica come quello maggiormente idoneo per cogliere 'in tutte le sette' quanto sembra esservi di più verosimile⁽¹⁴²⁾. Inoltre, a causa della sua longevità, del suo temperamento inquieto, della sua operosità instancabile, il filosofo svolge la propria attività nell'arco di quasi sei decenni di un secolo il cui carattere di transizione è stato ripetutamente sottolineato. Come scrive P. Gay, pur persistendo le idee di fondo, quali la devozione alla scienza e l'ostilità alla chiesa, attraverso le tre generazioni di illuministi, da Montesquieu a d'Holbach, la critica si radicalizza, e se nella prima metà del secolo i filosofi *leaders* sono deisti e parlano il linguaggio della legge naturale, nella seconda metà sono atei e usano il linguaggio dell'utilitarismo⁽¹⁴⁾. Come osserva Casini, anche presso i giureconsulti e i politici si riscontrano pertanto quelle medesime oscillazioni di significato con cui l'espressione 'legge di natura' è impiegata dagli uomini di scienza per indicare sia realtà metafisiche sia convenzioni soggettive, con la conseguenza che, intorno alla metà del secolo, la formula « legge naturale », così diffusa fra filosofi e scrittori, si può considerare veramente alla stregua di 'res nullius'⁽¹⁴⁴⁾.

Pur considerando dunque che i temi attinenti a questo argomento offrono grande difficoltà d'interpretazione, è tuttavia mio intento dare un contributo alla questione se anche per Voltaire, se non soprattutto per Voltaire, il concetto di legge naturale sia da considerarsi soltanto per l'impiego che egli ne fa, o anche nel suo significato filosofico. Come Perkins ha dimostrato che è possibile sostenere che esiste un fondamento coerente nel pensiero politico volterriano, si tratta di ricercare se è lecito, anche a proposito della legge naturale, delinearne un contenuto teorico, anziché considerarla alla stregua di un mero strumento retorico o ideologico. Il metodo eclettico, se è comune ad altri 'philosophes'⁽¹⁴⁵⁾, per Voltaire non significa soltanto rinvenire argomenti idonei a sostenere le proprie tesi per il conseguimento di risultati pratici, ma anche ricercare 'in buona fede' una risposta agli interrogativi sull'essere⁽¹⁴⁶⁾, così che non sembra

(142) VOLTAIRE, *Sophonyme et Adélos* (1776) M.XXV. 459, in *Dialogues philosophiques*, cit., p. 391.

(143) P. GAY, *Enlightenment*. An interpretation, Londra, 1967, p. 18.

(144) P. CASINI, *La loi naturelle: réflexion politique et sciences exactes*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1976, n. 151, p. 429.

(145) Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné*, art. *Eclectisme* (Diderot); trad. ital. in *Enciclopedia*, a cura di P. Casini, Bari, 1968, p. 399.

(146) VOLTAIRE, *Sophonyme et Adélos*, in *Dial. phil.*, cit., p. 391. Come osserva Wazard, Voltaire « a examiné toutes les doctrines philosophiques, les anciennes et les modernes, parce qu'il avait le tourment du vrai »; P. HAZARD, *Voltaire et Spinoza*, in *Modern Philology*, 1941, n. 38, p. 351,

che esso comporti un'attenzione rivolta soltanto a finalità pragmatiche a scapito degli interessi teorici. Lo stesso Casini, pur non dedicando particolari osservazioni alla legge naturale volterriana, e notando che 'la singolare coerenza e efficacia della sua filosofia si rivela nell'azione', non ignora 'il dibattito teorico che rende intelligibile l'azione stessa' (147). Se il pensiero dell'Arouet 'ondeggia fra punti discordanti e insolubili aporie' secondo gli stati d'animo e le circostanze, esso colpisce anche, come è stato ripetutamente osservato, per la sua coerenza e non per le sue contraddizioni (148). Come per tutta la vita il filosofo di Ferney è ritornato sui medesimi problemi, alla ricerca di una risposta atta a soddisfare il suo bisogno di rigore intellettuale (149), ci si può domandare se egli non abbia proceduto anche nel senso di un sempre maggiore approfondimento della nozione di legge naturale, che egli propone per quarant'anni, senza cedimenti. Del resto, contro l'accusa di superficialità del pensiero filosofico dell'Arouet, come contro il rilievo sul suo esclusivo interesse per le applicazioni pratiche, la critica ha anche sottolineato l'attenzione e l'impegno con cui egli studiò le dottrine filosofiche dei suoi predecessori e contemporanei allo scopo di ridurre le conoscenze fisiche e metafisiche ad un « praticabile sistema di etica » (150).

Problema cruciale che si presenta in questa ricerca è quello di conciliare il carattere immutabile della *lex naturae* con la concezione dell'uomo che emerge nell'opera volterriana, poiché, dalle *Lettres philosophiques* agli scritti della vecchiaia, l'antropologia del filosofo francese si svolge intorno a temi che sembrano contraddirla. Ci si può riferire in proposito alla poligenesi delle razze per cui, già nel *Traité de Métaphysique*, all'osservatore sceso sul nostro pianeta non si presenta « l'uomo », ma appaiono gli individui delle varie razze (151), sulle cui irriducibili diversità Voltaire tornerà ad insistere dagli *Elements de la philosophie de Newton* alle *Questions sur l'Encyclopédie* per sostenere l'assurdità della tesi biblica di un'umanità discendente

(147) P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo*. Da Newton a Rousseau, Bari, 1973, p. 257.

(148) R. NAVES, *Voltaire, l'homme et l'oeuvre*, cit., p. 147; J. SAREIL, *De Zadig à Candide ou la permanence de la pensée de Voltaire*, in *The romanic review*, 1961, dic., p. 271.

(149) J. SAREIL, op. cit., ivi: « spontanément Voltaire revient sur la question et y reviendra toujours jusqu'à ce qu'il ait obtenu une réponse qui satisfasse son besoin de rigueur intellectuelle et qui va toujours dans le sens d'un approfondissement des notions déjà admises ».

(150) VOLTAIRE, *Traité de métaphysique* (1734), I, ed. cit., pp. 159-161.

(151) Osserva Duchet che « il poligenismo si trova al centro dell'antropologia volterriana come l'idea di infinito si trova al centro della sua metafisica »; N. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Parigi, 1971, tr. it., *Le origini dell'antropologia*, Bari, 1976, vol. III, p. 85.

da un'unica coppia originaria. Oppure si possono sottolineare le difficoltà che l'Arout, avendo fatto propria la teoria lockiana della conoscenza, incontra nell'affermare la capacità dell'uomo di attingere valori assoluti e, in quanto tali, irriducibili al mondo fenomenico dell'esperienza necessariamente frammentario e contingente. Si può inoltre ricordare che Voltaire, se pure nelle opere giovanili difende contro Federico di Prussia la tesi del libero arbitrio, in quelle della maturità si arrende alla negazione della libertà del volere; poiché proprio a questo periodo risale il suo maggior interesse per la morale, resta da considerare la contraddizione fra l'appellarsi alle pene e ricompense divine e negare all'uomo, insieme probabilmente all'immortalità dell'anima ⁽¹⁵²⁾, anche la libertà di conformarsi o di disattendere alla legge naturale. Infine, nelle opere storiche, e particolarmente nell'*Essai sur les mœurs* in cui si propone di conoscere « les mœurs des hommes et les revolutions de l'esprit humain » ⁽¹⁵³⁾, Voltaire, descrivendo la varietà dei gruppi sociali e il loro storico divenire, sembra contraddire alla tesi di un immutabile criterio di giustizia comune a tutti gli uomini.

Di fronte a queste problematiche ⁽¹⁵⁴⁾, un'altra questione mi sembra tuttavia porsi come prioritaria, vale a dire quella del fondamento della legge di natura. Discuterne il carattere assoluto rispetto all'uomo, che ne è il destinatario, presume infatti che sia risolta la questione di quale ne sia la fonte, e ricercare quindi se il riferimento alla divinità fatto da Voltaire sia da considerarsi un luogo comune, o un espediente retorico, o non corrisponda piuttosto ad una sua sicura convinzione filosofica, così che sia possibile in primo luogo dimostrare che la legge naturale volterriana è la regola dell'ordine morale che trae il proprio fondamento assoluto dall'avere, come la legge newtoniana della gravitazione universale, la propria fonte oggettiva in Dio, Essere supremo trascendente l'uomo.

⁽¹⁵²⁾ L'Arout ritorna infinite volte su questo tema, interrogandosi sulla natura materiale o immateriale, di sostanza o di attributo, sulla mortalità o immortalità dell'anima umana. Accanto all'ipotesi lockiana che Dio possa aver attribuito il pensiero alla materia, già avanzata nelle *Lettres philosophiques* (lett. XIII, ed. cit., pp. 61 ss.), il tema della dipendenza dell'uomo da Dio interviene, negli scritti della vecchiaia, a dissolvere ulteriormente l'anima individuale assorbendola nel divino. Tuttavia, ancora nei Dialoghi d'Evermero, Voltaire ripete che l'uomo non è in grado di dare risposta a questi interrogativi.

⁽¹⁵³⁾ VOLTAIRE, *Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain*, *Mercur de France*, avril, 1745; in *Essai sur les mœurs*, ed. cit., vol. 11, p. 816.

⁽¹⁵⁴⁾ Sulle quali mi soffermerò nel proseguimento di questo lavoro.

Capitolo secondo

DIO FONDAMENTO DELLA LEGGE NATURALE

1. Voltaire contro l'ateismo

§ 1. I passi in cui Voltaire afferma che Dio ci ha dato il senso del giusto e dell'ingiusto, che la religione consiste nella giustizia, che il giusto e l'ingiusto sono sinonimi di bene e di male morale, conducono all'identificazione della legge naturale con la religione naturale e alla tesi del loro comune fondamento nella divinità⁽¹⁾. Può essere significativo in proposito anche ricordare che il *Poème sur la loi naturelle* si intitolava originariamente *Poème sur la religion naturelle*⁽²⁾; anche se poi Voltaire scriveva a Federico di Prussia che il vero scopo dell'opera era la tolleranza e che la religione era soltanto un pretesto⁽³⁾, essa era in effetti dedicata, come osserva Condorcet, ad esporre i principi della morale che la ragione rivela come la sola legge generale che Dio, padre comune, ha dato a tutti gli uomini⁽⁴⁾.

Il porre un fondamento teologico alla legge di natura non disco-

(1) Cfr. per es. VOLTAIRE, *Métaphysique de Newton* (1740) MXXII.419: « Je entends par religion naturelle les principes de la morale communs au genre humain »; *Catéchisme de l'honnête homme* (1763) MXXIV.523, in *Dial. Phil.*, cit., p. 136: (l'honnête homme) « Je vous propose la religion qui convient à tous les hommes... L'adoration d'un Dieu, la justice, l'amour du prochain, l'indulgence pour tous les erreurs et la bienfaisance dans toutes les occasions de la vie »; nel *Dictionnaire philosophique*, artt. Dieu (1764), *Du juste et de l'injuste* (1765), *Théiste* (1765), ed. cit., pp. 169, 269, 400; *Profession de foi des théistes* (1768) MXXVIII.55-56. Sull'argomento, v. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 232.

(2) Sui problemi inerenti al titolo del *Poème* e sulla sua ispirazione filologica, cfr. F. CROWLEY, *Voltaire's Poème sur la loi naturelle*, cit., pp. 203 ss.

(3) Lettera del 25 agosto 1752, in *Voltaire's Correspondance*, ed. by T. Besterman, Ginevra, 1952, D.4995.

(4) CONDORCET, *Vie de Voltaire*, ML240: « Exposer la morale dont la raison révèle les principes à tous les hommes, dont ils trouvent la sanction au fond de leur coeur, et à laquelle les remords les avertit de obéir; montrer que cette loi générale est la seule qu'un Dieu, père commun des hommes, ait pu leur donner, puisqu'elle est la seule qui soit la même pour tous... ».

sta l'Aroutet da quello che, intorno alla metà del secolo XVIII poteva considerarsi alla stregua di un luogo comune. Infatti i philosophes, mentre prospettavano la riabilitazione dell'ateismo non soltanto per quanto concerneva la sua non punibilità, già del resto sostenuta da Barbeyrac⁽⁵⁾, ma anche nel senso indicato da Bayle, come da Shaftesbury, dell'ateo virtuoso⁽⁶⁾, continuavano per lo più a mantenere la religione quale fondamento della morale e Dio quale garante della legge naturale⁽⁷⁾. In questo senso i philosophes che rappresentavano la corrente tipica dell'illuminismo⁽⁸⁾, non si distaccavano dall'inse-

(5) J. BARBEYRAC, *Le droit de nature et des gens*, III, IV, V, ed. Leida, 1759 (Francoforte, 1967), p. 393. Qui Barbeyrac distingue gli atei che cercano di fare proseliti da quelli che non tentano di propagare il proprio ateismo e, mentre per i primi giudica fondate le motivazioni addotte da Pufendorf per chiederne la punizione, per i secondi osserva che « si les athées soit de l'esprit que du coeur, ne se mêlent point de dogmatiser, à quoi bon & en vertu de quoi les puniroient-on précisément & directement parce qu'ils sont athées? ». Nel medesimo senso anche Id., *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, I, IV, II, ed. Amsterdam e Leipzig, 1756, I, p. 118.

(6) P. BAYLE, *Pensieri diversi sulla cometa (1682)*, trad. it., a cura di P. Casini, Bari, 1979, p. 323 e p. 325: « Anche fra gli atei si possono avere persone oneste nel commercio, caritatevoli verso i poveri, nemiche dell'ingiustizia, fedeli ai loro amici, alieni dall'offendere, indifferenti ai piaceri della carne, incapaci di fare torto a qualcuno »; Id., *Dizionario storico critico* (I^a ed. Londra 1710), art. Spinoza, tr. ital. a cura di G. CANTELLI, Bari, 1976, vol. II, pp. 355 ss. Sul problema ateismo-virtù nel secolo XVIII, cfr. per es.: P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII siècle. De Montesquieu à Lessing*, Parigi, 1963, pp. 121 ss.; J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, Parigi, 1963, vol. I, p. 399 ss.; S. LANUCCI, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari, 1972, pp. 185 ss.

(7) Cfr., per es., DIDEROT, *Essai sur le mérite et la vertu. Introduction*, in *Oeuvres complètes*, a cura di Assézat e Tourneaux, Parigi, 1875-77, vol. I, p. 12: « Le but de cet ouvrage est de montrer que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu... point de vertu sans croire en Dieu »; *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné*, ed. Ginevra, 1778; art. *Loi naturelle* (Diderot?); ed. cit., T. XX, pp. 300-302; *Droit de la nature* (Boucher d'Argis), t. XI, p. 424: « certaines règles de justice & d'équité, que la raison naturelle a gravées dans nos coeurs ou pour mieux dire que Dieu a gravées dans nos coeurs »; art. *Naturelle loi* (De Jaucourt), ed. cit., pp. 773-775: « On définit loi naturelle, une loi que Dieu impose à tous les hommes & et qu'ils peuvent découvrir par les lumières de leur raison, en considérant attentivement leur nature et leur état ».

(8) Secondo la tesi di Cassirer per cui d'Holbach resterebbe un isolato secondo l'orientamento genuino dell'illuminismo. Tale affermazione è criticata dal Roggerone, ma anche nelle pagine di quest'ultimo rimane, se pure in rapporto di antitesi essenziale, la distinzione fra illuminismo tipico e contro-illuminismo in cui rientrano autori che, come La Mettrie, D'Holbach, Helvétius, attaccano il concetto di legge naturale come frutto dell'immaginazione e dell'abitudine e fanno aperta professione di materialismo. Cfr. E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., p. 87; G. ROGGERONE, *Controilluminismo*. Saggio su La Mettrie e Helvétius, Lecce, 1974, pp. 6 ss.

gnamento né dei gesuiti, né di un Domat, né dei deisti inglesi⁽⁹⁾, e nemmeno si allontanavano dalle tesi dei giuristi della scuola del diritto naturale, per cui l'idea di una legge di natura passava necessariamente per l'idea di Dio⁽¹⁰⁾, secondo un ragionamento che, come osserva Ehrard, si può considerare ormai banale⁽¹¹⁾. Tuttavia, per quanto riguarda Voltaire, il fondamento teologico della legge di natura apre un problema vastissimo per gli interrogativi non ancora risolti, dopo due secoli di dibattiti, sul Dio del filosofo francese⁽¹²⁾.

Un eminente studioso di Voltaire come Besterman ritiene che l'Aroutet manifesti sovente il suo scetticismo sull'esistenza dell'Essere supremo. Egli osserva infatti che Voltaire non è affatto ossessionato dall'idea di Dio e, dopo aver indicato 'lo spettro amplissimo' dei significati attribuiti al termine 'deismo', sostiene che dal *Traité de Métaphysique* (1734) alla lettera a Spallanzani del giugno 1776, Voltaire mantiene tutt'al più una posizione agnostica. Besterman conclude affermando che « se ci fosse qualche filosofo di mente rigorosissima a sostenere che questo tipo di agnosticismo è indistinguibile dall'ateismo, non sarei certo io a contraddirlo »⁽¹³⁾. Gli argomenti di Besterman si basano principalmente sul *Traité de Métaphysique*, a proposito del quale egli osserva che l'affermazione volterriana secondo cui l'opinione che Dio esiste presenta delle difficoltà, ma nell'opinione contraria si riscontrano delle assurdità, equivale a considerare la fede in Dio come una convenienza filosofica, e costituisce 'appena un passo impercettibile dall'ateismo'⁽¹⁴⁾. Lo studioso si riferisce quin-

(9) P. BUFFIER, *Observations sur quelques ouvrages dénommés de morale*, in *Traité de la société civile*, cit. da J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, cit., I, p. 401, n. 1; J. QOMAT, *Traité des lois* (1689-94), ed. 1777, I, 1; Id.; *Les lois civiles*, ed. 1777, I, 2: « Les règles du droit naturel sont celles que Dieu même a établies »; SHAFTESBURY, *Saggio sul merito e la virtù* (1699); trad. ital. a cura di P. Casini, Bari, 1962, in *Saggi morali*, pp. 97 ss.

(10) U. GROZIO, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. par J. Barbyerac, I, IX, ed. Parigi, 1867, vol. I, pp. 75-76: « Le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire, et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne »; PUFENDORF, *Le droit de nature et de gens*, II, IV, III; J. BARBEYRAC, *Le droit de la nature et des gens*, *Préface du traducteur*, ed. cit., I, p. XIII: « Il est certain que la morale est la fille de la religion, qu'elle marche d'un pas égal avec elle »; BURLAMAQUI, *Principes du droit naturel et politique*, Genève, 1767, I^{ère} partie, ch. IX.

(11) J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, cit., I, p. 401.

(12) R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., *Introduction*, pp. 7 ss.

(13) T. BESTERMAN, *Voltaire*, cit., pp. 177-191; Id., *Voltaire's God*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1967, LV, pp. 23-42. Il testo riproduce la relazione tenuta al 2° Congresso internazionale sull'Illuminismo svoltosi a St. Andrews nel 1967.

(14) T. BESTERMAN, *Voltaire*, cit., p. 187; cfr. *Traité de Métaphysique*, ch. II, in *Mélanges*, cit., p. 170.

di all'art. Dieu del Dictionnaire philosophique, per cui non abbiamo un'idea adeguata della divinità e ci trasciniamo di « supposizione in supposizione », e alla lettera a Federico di Prussia in cui Voltaire osserva che l'esistenza dell'Essere supremo è probabilissima, ma che della medesima non vi è alcuna prova (15). Besterman cita quindi una nota in cui Voltaire scrive che Dio non può essere né provato né negato 'in forza della ragione' (16), una lettera a Diderot in cui il filosofo francese sostiene che è quanto mai impertinente voler capire che cosa Dio sia e perché abbia creato ciò che esiste, ma appare temerario negare che esista (17), e infine la già citata lettera a Spallanzani in cui Voltaire si pronuncia su questioni biologiche inerenti alla generazione spontanea (18). D'altra parte Besterman ritiene anche che la professione di fede teista da parte dell'Arouet sia finalizzata all'opportunità di mantenere nel popolo e nei prindipi la fede in un Dio che punisce e che ricompensa. In questo senso l'affermazione contenuta nell'*Essai sur les moeurs* secondo cui non credere assolutamente in alcun Dio sarebbe uno spaventoso errore morale, un « errore incompatibile con saggio governo » corrisponderebbe alla verità ultima delle convinzioni volterriane e si troverebbe sostanzialmente ripetuta nell'art. *Athée-Athéisme* del Dictionnaire philosophique e nella Correspondance (19). Queste tesi di Besterman sono state recentemente criticate dal Gargett come pedanti e non concludenti, in quanto dagli stessi passi citati, l'ateismo volterriano non risulta così evidente come l'Autore sembra sostenere, né è d'altronde lecito affermare la miscredenza dell'Arouet 'in base alle sue insistenze sull'utilità della religione e alla sua battaglia condotta con tanta enfasi contro l'ateismo' (20). Ma già Pomeau, nel suo fondamentale studio su « La religion de Voltaire », pubblicato nel 1956 aveva dimostrato come 'Dio fosse il problema ultimo del filosofo francese, sia quando nella giovinezza combatteva il dio tiranno sia quando nella vecchiaia combatteva lo « infâme »' (21). Nella nuova edizione dell'opera del

(15) T. BESTERMAN, op. cit., pp. 187-188; cfr. art. *Dieu-Dieux*, Dict. phil., cit., p. 168; Lettera dell'aprile 1737, Best D.1320.

(16) T. BESTERMAN, ivi; cfr. Notebooks, cit., I, p. 88.

(17) T. BESTERMAN, ivi; cfr. Lettera del 10 giugno 1749, Best D.3940.

(18) T. BESTERMAN, ivi; cfr. Lettera del 6 giugno 1776, Best 19016.

(19) T. BESTERMAN, Voltaire, cit., p. 189; art. *Athée-Athéisme*, in Diction. phil., cit., p. 43; per la Correspondance, cfr. per es. lettera del 1 novembre 1770 a Louis François Armand de Plessis duc de Richelieu, Best 15714; lettre à Condorcet, 16 novembre 1773, Best 17537. GUILLEMIN conclude pertanto che Besterman fa propria la tesi di Voltaire 'athée en fait', in *Studies on Voltaire*, cit., 1967, LV, p. 23.

(20) G. GARGETT, *Voltaire and Protestantism*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1980, 188, pp. 454-455.

(21) Cfr. N. MATTEUCCI, *Studi su Voltaire*, in *Il Mulino*, 1957, pp. 144-146.

1969, Pomeau aveva quindi preso posizione in merito alle osservazioni di Besterman circa lo scarso spazio dedicato da Voltaire al problema di Dio, affermando che esse potevano valere nella *Correspondance*, perché questa, come per la maggior parte degli uomini, è dedicata agli intrighi, al denaro, nel migliore dei casi alla letteratura, ma che nel complesso delle Oeuvres è evidente l'importanza che la religione ha per il filosofo francese (22). Quanto poi all'agnosticismo di Voltaire, Pomeau evidenziava l'equivoco di usare nei confronti dell'Arouet un termine che avrebbe fatto la sua apparizione soltanto più di un secolo dopo la sua morte, e riaffermava che Dio appartiene alla visione del mondo volterriana (23). Alla tesi dell'ateismo del filosofo di Ferney, sostenuta nel nostro secolo anche da altri critici, quali ad esempio Mornet, Havens, Guillemín (24), si sono opposti, oltre Pomeau, numerosi studiosi che, pur rilevando l'ispirazione stoica e non cristiana dell'immagine, comune del resto ai « philosophes » del « Dieu-horloger » (25), o sottolineandone il carattere meccanico-matematico sul modello newtoniano (26), hanno affermato la sincerità della fede deista dell'Arouet (27). Altri critici hanno poi messo in rilievo la religiosità o persino un certo misticismo di Voltaire (28), nonché il profondo senso di dipendenza dalla divinità che egli dimostra nelle opere della maturità e della vecchiaia, fino ad affermare che, « se è Dio che agisce in noi », alla fine l'Arouet è, in modo generale,

(22) R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., Postface, pp. 473 ss. Sul problema dell'ateismo nella *Correspondance*, cfr. A. ARNOLD, *Voltaire and the problem of atheism. The testimony of correspondance*, in *Neophilologus*, 1984, LXVIII, pp. 504-512.

(23) R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 478.

(24) D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715-1787)*, Parigi, 1934, p. 86; GUILLEMIN, *Dieu et Voltaire*, in *La Table ronde*, 1958, febbraio; G.R. HAVENS, *Voltaire's pessimistic revision of the conclusion of his Poème sur le désastre de Lisbonne*, in *Modern Language Notes*, 1929, XLIV, pp. 489-492. Sugli studiosi che nel secolo XIX e XX hanno sostenuto l'ateismo di Voltaire, cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 8 ss.

(25) Cfr. per es. P. GAY, *Carl Becker's heavenly city*, in *Political Science Quarterly*, 1957, 72, p. 189; E. ROVILLAN, *Rapports probables entre le Zadig de Voltaire et la pensée stoïcienne*, in *PMLA*, 1952, n. 357, pp. 374-389.

(26) W. BARBER, *Voltaire and Newton*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1979, 179, pp. 199 ss.

(27) Cfr. per es.: G. LANSON, *Voltaire*, cit., pp. 63-64; R. NAVES, *Voltaire l'homme et l'oeuvre*, cit., p. 130; A. BELLESORT, *Essai sur Voltaire*, cit., pp. 339-340; J. CARRÉ, *La consistance de Voltaire le philosophe*, cit., p. 35; E. BERL, *Préface à Mélanges*, cit., pp. XXVII-XXX; I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 721; R. FUBINI, *Introduzione a Scritti politici*, cit., p. 15; G. BENELLI, *Voltaire metafisico*, cit., p. 217.

(28) R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 421: « Il y a dans le théisme de Voltaire, un mysticism des Lumières ».

« uno con Malebranche »⁽²⁹⁾. Recentemente Benelli, esaminando gli scritti che segnano le tappe del pensiero filosofico volterriano, ha osservato che il rispetto per la gnoseologia lockiana non impedisce a Voltaire la preminenza, sugli altri, del problema di Dio. Così il tema dell'essere necessario, già posto come prioritario e fondamentale per lo studio dell'uomo nel *Traité de métaphysique* e nella *Métaphysique de Newton*, torna come imprescindibile punto di riferimento nel *Dictionnaire philosophique* e nel *Le philosophe ignorant*, mentre nelle *Questions sur l'Encyclopédie* e in *Il faut prendre parti* il filosofo di Ferney si premura di prendere le distanze dalle posizioni filosofiche spinoziane, per ribadire la irrinunciabile validità delle cause finali e per riconoscere un Dio dotato di volontà⁽³⁰⁾.

§ 2. Senza presumere di addentrarmi in un problema tanto complesso quale sembra essere quello del Dio di Voltaire, vorrei richiamare l'attenzione su alcune prese di posizione che sembrano in proposito significative. In primo luogo si può ricordare quella in merito all'ateismo della setta dei *Lettrés* della Cina, che si riferiva ad una questione sollevata dalle relazioni di viaggi e dibattuta in Francia fin da quando Bayle, contro la tesi dei gesuiti, aveva sostenuto l'ateismo del popolo cinese⁽³¹⁾. Dedicando nel 1737 l'*Ode sur la superstition* alla marchesa du Châtelet, l'Aroutet aveva aderito alla tesi di Bayle, opponendo al fanatismo dei popoli europei l'ateismo dei saggi dell'oriente⁽³²⁾. Successivamente però egli mutava opinione e già nei due capitoli dell'*Essai sur les moeurs* pubblicati sul *Mercure de France* nel 1745, sosteneva la tesi del deismo dei 'Lettrés' della Cina⁽³³⁾. Tale cambiamento di prospettiva corrispondeva in realtà, come os-

(29) JAMES, *Voltaire and Malebranche*. From *sensationalism* to «*Tout en Dieu*», in *Modern Language Review*, 1980, n. 75, pp. 282-290.

(30) G. BENELLI, *Voltaire metafisico*, cit., pp. 281-283.

(31) P. BAYLE, *Continuation des pensées diverses*, in *Oeuvres diverses*, La Haye, 1737, pp. 343-344. Sul dibattito in Francia in merito alla Cina, v. PINOT, *La Chine et la transformation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Parigi, 1932. Cfr. P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne. De Montesquieu à Lessing*, cit., pp. 19 ss.; J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, cit., I, p. 404.

(32) VOLTAIRE, *Ode sur la superstition* (1737) M.VIII.428. Secondo; Mason Voltaire non avrebbe peraltro derivato direttamente da Bayle la sua tesi sull'ateismo dei cinesi. Cfr. H.T. MASON, *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford, 1963, p. 81, n. 3.

(33) VOLTAIRE, *Nouveau plan d'histoire de l'esprit humain*, *Le Mercure de France*, avril 1745 e juin 1746; Cfr. *Essai sur les moeurs*, ed. cit., I, pp. 70-71 e p. 219. Voltaire aveva tolto dall'*Ode sur la superstition* la strofa dedicata al Lettrés cinesi fin dal 1742, discostandosi in questo modo anche dalla posizione presa da J. LOCKE. Cfr. *Essay on human understanding*, in *Works*, Londra, 1823: (1963), vol. IV, pp. 61-62.

serva Ehrard, all'evoluzione del dibattito che, intorno agli anni '40, e sulla scia dell'opera di P. de Halde, si orientava in Francia verso l'immagine di una Cina spiritualista e deista⁽³⁴⁾. Tuttavia non sembra che il mutamento di opinione da parte di Voltaire si possa considerare alla stregua di un semplice caso di 'conversione' al prevalere, intorno alla metà del secolo, della tesi dei gesuiti. Troppo a cuore gli sta infatti la tesi della purezza della religione dei cinesi, i cui 'lettrés' sono stati « les plus anciens théistes de la terre »⁽³⁵⁾, e di cui fa uno dei suoi argomenti preferiti a favore della virtù e del deismo nel teatro⁽³⁶⁾, nel Dictionnaire philosophique, nei *Dialogues*, fino alle *Questions sur l'Encyclopédie* e alle opere più tarde⁽³⁷⁾.

La questione della Cina implicava peraltro la più ampia problematica della possibilità di una società di atei, e quindi del consenso universale come prova dell'esistenza di Dio. A proposito della prima, occorre riconoscere che nell'art. *Athée-Athéisme* del Dictionnaire philosophique, Voltaire non soltanto concorda con Bayle nell'ammetterne la possibilità, ma suggerisce anche l'esempio del popolo romano, per osservare che i vincitori e i legislatori dell'universo conosciuto formavano visibilmente una società di atei⁽³⁸⁾. Si può tuttavia osservare in proposito che l'ateismo dei romani è qui ricondotto al non credere all'immortalità dell'anima⁽³⁹⁾, problema questo su cui Voltaire non volle mai pronunciarsi in maniera definitiva e la cui soluzione non è comunque da lui ritenuta essenziale al deismo. Inoltre, se sempre nel medesimo articolo, Voltaire concorda ancora con Bayle nel preferire l'ateismo che non si oppone ai crimini al fanatismo che li fa commettere, egli riconduce subito tale osservazione alla denuncia delle stragi di S. Bartolomeo⁽⁴⁰⁾, e la collega dunque direttamente alla battaglia per la tolleranza religiosa che consegue non dall'ateismo, ma dall'universalità della religione naturale che è oggetto della pro-

(34) J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, cit., I, p. 409. Sull'atteggiamento incerto tenuto dall'*Encyclopédie*, cfr. Art. *Athéisme* (abate Yvon), ed. cit., t. III, pp. 806-807.

(35) VOLTAIRE, *Profession de foi des tkéistes* (1768) M.XXVII.60.

(36) Cfr. per es. *L'orphelin de la Chine* (1755) MV.291.

(37) VOLTAIRE, *Catéchisme ckinois* (1764) in Diction. pkil., cit., pp. 64 ss. *Dieu et les hommes* (1768) MXXVIII.135-137; *Entretiens ckinois* (1770), in *Dial. phil.*, cit., pp. 234 ss.; art. *Dieu-Dieux*, in *Questions sur l'Encyclopédie*, M.XVIII. 357 ss., sect. I. Secondo Mason, negli ultimi anni della sua vita, Voltaire sarebbe tornato a dubitare della fede deista dei cinesi, cfr. H.T. MASON, *Pierre Bayle and Voltaire*, cit., p. 84, n. 6.

(38) VOLTAIRE, art. *Athée-Athéisme*, in Diction. pkil., ed. cit., pp. 40-41. Cfr. P. BAYLE, *Pensieri diversi sulla cometa*, trad. it., cit., p. 322.

(39) VOLTAIRE, art. *Athée-Athéisme*, cit., p. 41.

(40) VOLTAIRE, art. *Athée-Athéisme*, cit., p. 42.

fessione di fede teista⁽⁴¹⁾. Del resto, qui come altrove, Voltaire si riferisce a quell'ateismo speculativo, di un Anassagora, di un Aristotele, di un Bayle, di un Vanini, di uno Spinoza, che proprio dei filosofi, non ha conseguenze pratiche nella condotta di vita, e si distingue quindi dall'ateismo che comporta la dissolutezza e pone in pericolo la civile convivenza⁽⁴²⁾. Tale atteggiamento che riconosce la possibilità dell'ateo virtuoso, corrisponde, come si è visto, ad una posizione comune ai *philosophes*, ma, come osserva Ehrhard, l'omaggio così reso agli uomini illustri, è raramente diretto all'ateismo come sistema⁽⁴³⁾. La medesima tesi era del resto anche sostenuta nell'art. *Athéisme* dell'*Encyclopédie*, in cui l'abate Yvon, dopo aver ammesso la possibile coesistenza di ateismo e virtù, conclude trattando dei pericoli dell'ateismo pratico per la società civile, non diversamente da come Voltaire termina l'art. *Athée-Athéisme* del *Dictionnaire philosophique*⁽⁴⁴⁾. Inoltre, la compatibilità fra ateismo e virtù appare ancora più limitata nelle pagine volterriane, in quanto è unicamente riferita alla « tranquilla apatia della vita privata », mentre più volte viene ribadito che il non credere in alcun Dio conduce ai crimini nella tempesta della vita pubblica⁽⁴⁵⁾. Non sembra dunque che la posizione di Voltaire su questi temi sia né particolarmente originale né particolarmente significativa, e del resto è ben nota la polemica che, a proposito dell'ateismo, lo mise in contrasto, a partire dagli anni

(41) VOLTAIRE, art. *Théiste*, in *Diction. phil.*, cit., pp. 399-401; *Profession de foi des théistes* (1748) M.XXVII.71-72.

(42) VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (1733), let. XIII, ed. cit., p. 69; *Traité de métaphysique* (1734) ch. IX, in *Mélang.*, cit., p. 107; *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélang.*, cit., p. 901; *Lettres à M.A.M. Le prince de X sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne* (1767), in *Mélang.*, cit., p. 1223. Sui pericoli dell'ateismo pratico, cfr. *Histoire de Jenny* (1775) M.XXI.523, in *Romans et contes*, cit., p. 493.

(43) J. ERHARD, *L'idée de nature en France*, cit., I, p. 399.

(44) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné*, art. *Athéisme*, t. III, p. 809. Mason osserva che forse l'articolo dell'*Encyclopédie* servi a Voltaire per la stesura dell'art. *Athée-Athéisme* del *Dictionnaire* e sottolinea come Voltaire giunga, comunque, a conclusioni distanti da quelle di Bayle, MASON, *Voltaire and Bayle*, cit., pp. 80-81. Anche BENELLI nota che a proposito di virtù e ateismo Voltaire finisce col dare torto a Bayle sui punti fondamentali, op. cit., pp. 208-209. Sui punti di convergenza e di contrasto fra Bayle e Voltaire in merito al problema, v. anche I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., pp. 649-650.

(45) VOLTAIRE, *Homélie prononcées à Londres en 1765* (1767, 1ère *Homélie*, MXXVI.229: « Une société particulière des athées, qui ne disputent de rien, et qui perdent doucement leurs jours dans la volupté, peut durer quelque temps sans trouble; mais si le monde était gouverné par les athées, il faudrait autant être sous l'empire immédiat de ces êtres infernaux qu'on nous peints acharnés contre leurs victimes ».

'60 con Diderot e con il barone d'Holbach⁽⁴⁶⁾.

In merito poi alla questione del riconoscimento di un Essere supremo da parte di tutte le nazioni, l'Aroutet descriveva nell'*Essai sur Zes moeurs* popoli non civilizzati dell'Africa, dell'America che non riconoscono alcuna divinità⁽⁴⁷⁾. Riprendendo però l'argomento nell'art. Athée-Athéisme del *Dictionnaire philosophique* egli fa proprie quelle medesime obiezioni che i gesuiti opponevano agli attacchi contro la prova del consenso universale, osservando che questi popoli primitivi non sono da considerarsi atei, ma soltanto degli enfants⁽⁴⁸⁾; d'altra parte egli scriveva anche che la fede in un unico Dio è antica come il mondo⁽⁴⁹⁾, e ancora a proposito dell'America, osservava che quasi tutte le popolazioni avevano un Dio protettore, perché non è per via di una ragione coltivata che si comincia col riconoscere una sola divinità⁽⁴¹⁾. Riguardo poi ai popoli civilizzati dell'antichità, in *Dieu et les hommes* Voltaire scriveva che non è mai esistita una nazione riunita sotto delle leggi che non abbia riconosciuto un Dio, e, come successivamente farà nelle *Homélie*s prononcées à Londres, nelle *Questions sur l'Encyclopédie* e in altri scritti, passa in rassegna caldei, cinesi, persiani, fenici, egiziani, quegli stessi romani di cui aveva sostenuto l'ateismo, per affermare che tutti, pur nella varietà dei loro culti e delle loro superstizioni, hanno riconosciuto un unico essere supremo⁽⁵²⁾. Ancora più tardi, nell'*Histoire de l'établissement du christianisme* (1777), mentre rinviene il tesimo professato in Cina, in Russia, negli altri Paesi del nord, osserva che in tutti gli stati che egli ha percorso, ha sempre incontrato «dieci teisti contro un ateo fra coloro che pensano»⁽⁵²⁾. Sembra dunque che sia lecito conclu-

(46) Per quanto riguarda Diderot, J. Fabre ha specificato le varie ragioni che dividevano i due uomini, J. FABRE, *Lumières et romantisme*, cit., p. 193. Fra questa figurava anche, da parte di Diderot, il mancato riconoscimento dell'essere supremo.

(47) VOLTAIRE, *Essai sur Zes moeurs* (1756), ed. cit., I, pp. 306, 343, 356.

(48) VOLTAIRE, art. Athée-Athéisme (1764), in *Diction. philos.*, ed. cit., p. 43: «Ce sont des enfants; un enfant n'est ni athée ni théiste; il n'est rien»; art. *Athéisme*, in *Questions sur l'Encyclopédie*, M.XVII. 463: «Pour les peuples entièrement sauvages on a déjà dit qu'on ne peut les compter ni parmi les athées ni parmi les théistes. Leur demander une croyance, ce serait autant que leur demander s'ils sont pour Aristote ou pour Démocrite...».

(49) VOLTAIRE, *Profession de foi des théistes* (1768) M.XXVII.55-56.

(50) VOLTAIRE, art. *Religion* (1764), in *Diction. philosoph.*, ed. cit., pp. 361-362; *Essai sur Zes moeurs* (1756), ed. cit., I, pp. 18 ss. Riguardo ai popoli del nuovo mondo, il rapporto fra grandezza d'animo ispirata dalla religione e virtù umana, è raffigurato in *Alzire*, M.III.369; in *Romans et contes de Voltaire*, cit.

(51) VOLTAIRE, *Dieu et Zes hommes* (1769) M.XXVIII.134; *Homélie*s prononcées à Londres (1767) cit., p. 326; art. *Dieu*, in *Questions sur l'Encyclopédie*, M.XVIII.357 ss.

(52) VOLTAIRE, *Histoire de l'établissement du christianisme*, M.XXXI.114.

dere, insieme a Pomeau, che il filosofo francese, anche a costo di contraddirsi, e di discostarsi da J. Locke, oltre che da Bayle, porta a sostegno del suo teismo l'argomento del consenso universale⁽⁵³⁾.

§ 3. Nelle sezioni aggiunte all'art. *Dieu* nelle *Questions sur la Encyclopédie* Voltaire considera Spinoza e il barone d'Holbach quali rappresentanti dell'ateismo moderno. Nei riguardi del primo denuncia l'oscurità di pensiero, rilevandone quindi la scarsa pericolosità, perché « ha scritto in cattivo latino e non ci sono dieci persone in Europa che abbiano letto la sua opera dal principio alla fine »⁽⁵⁴⁾, ma soprattutto cerca di attribuirgli l'ammissione delle cause finali e il riconoscimento di una legge naturale, proveniente da Dio, sia pure questo identificato con la natura, che è guida della condotta razionale dell'uomo⁽⁵⁵⁾. Al secondo, più pericoloso perché più chiaro e quindi leggibile da chiunque, l'Arouet oppone invece la critica alla teoria della generazione spontanea, oggetto della già ricordata lettera a Spallanzani, in cui ribadirà la fede in un Dio onnipotente⁽⁵⁶⁾. Ma soprattutto esprime il proprio rifiuto nei confronti del relativismo morale, per cui l'assassinio di un amico, di un fratello, le stragi di S. Bartolomeo e d'Irlanda non costituirebbero crimini esecrabili, e del determinismo per cui sarebbe inutile, e forse ingiusto, domandare a un uomo di essere virtuoso, se non può esserlo senza rendersi infelice⁽⁵⁷⁾.

Queste pagine dell'art. *Dieu-Dieux* appaiono particolarmente significative non soltanto perché Voltaire cerca in esse di demolire due sistemi filosofici atei, ma anche perché dimostra di assumere in proposito posizioni divergenti da quelle dei *philosophes* suoi contemporanei. L'atteggiamento che prende nei confronti del filosofo olandese è infatti simile a quello degli Enciclopedisti nel denunciare l'oscurità, e quindi la scarsa incisività del suo pensiero⁽⁵⁸⁾, ma sembra del

⁽⁵³⁾ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 366; cfr. anche S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 268 ss.

⁽⁵⁴⁾ VOLTAIRE, art. *Dieu*, sect. III, in *Questions sur l'Encyclopédie*, M.XVIII. 367.

⁽⁵⁵⁾ VOLTAIRE, art. *Dieu*, sect. III, cit., M.XVIII.366: « profession de foi de Spinoza: si je concluais aussi que l'idée de Dieu comprise sous celle de l'infinité de l'univers, me dispense de l'obéissance, de l'amour et du culte, je ferais encore un plus pernicieux usage de ma raison; car il m'est évident que les lois que j'ai reçues, non par le rapport ou l'entremise des autres hommes mais immédiatement de lui, sont celles que la lumière naturelle me fait connaître pour véritables guides d'une conduite rationnable ».

⁽⁵⁶⁾ VOLTAIRE, art. *Dieu-Dieux*, sez. IV, M.XVIII. 372 ss.

⁽⁵⁷⁾ VOLTAIRE, art. *Dieu-Dieux*, sect. IV, in *Quest. sur l'Encycl.*, cit., p. 372.

⁽⁵⁸⁾ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné*, art. Spinoza (Diderot), « Très peu de personnes sont soupçonnées d'adhérer à sa doctrine et parmi ceux que

tutto originale nel non limitarsi alla raffigurazione di Spinoza come ateo moderno, per attribuirgli invece l'ammissione di una suprema intelligenza ordinatrice⁽⁵⁹⁾. Queste che Voltaire esprime ora si possono considerare come il punto di arrivo delle sue riflessioni sul filosofo di Amsterdam che, come è stato ripetutamente sottolineato, proprio sul problema di Dio, erano mutate da quando egli, attraverso il *Dictionnaire historique et critique*, era venuto, negli anni giovanili, in contatto con la filosofia spinoziana⁽⁶⁰⁾. Dopo assersi infatti, per lungo tempo, limitato a considerare Spinoza come l'erede della fisica cartesiana che conduceva all'ateismo⁽⁶¹⁾, nonché a ripetere l'apprezzamento di Bayle per l'ateo virtuoso⁽⁶²⁾, senza rivelare peraltro un particolare interesse per il filosofo olandese⁽⁶³⁾, verso la metà degli anni '60 aveva dimostrato nei confronti del medesimo un nuovo impegno, e si era dedicato « con tutta l'attenzione di cui era capace »⁽⁶⁴⁾, allo studio della sua opera. Nel *Philosophe ignorant* egli aveva ancora rappresentato Spinoza come ateo, ma, assumendo una posizione già diversa da quella di Diderot nell'*Encyclopédie*, aveva attribuito ai

l'on soupçonne, il y en a peu qui l'ont étudiée, et entre ceux-ci il y en a peu qui l'aient comprise et qui soient capables d'en tracer le vrai plan et de développer le fils de ses principes. Les plus sincères avouent que Spinoza est incompréhensible, que sa philosophie sur tout est pour eux un énigme perpétuelle... ». Sull'argomento, cfr. P. VERNIERE, *Le spinozisme et l'Encyclopédie*, in *Revue d'histoire littéraire de France*, 1951, n. 51, pp. 347-358.

⁽⁵⁹⁾ Cfr. *Encyclopédie...*, art. *Athée* (abate Yvon) e *Athéisme* (abate Yvon), ed. cit., III, pp. 803-807.

⁽⁶⁰⁾ Su Voltaire e Spinoza, v. P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Parigi, 1954, vol. 2°; P. HAZARD, *Voltaire et Spinoza*, cit.; H.T. MASON, *Pierre Bayle and Voltaire*, cit., pp. 104 ss.; I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., pp. 693 ss.; E. JAMES, *Voltaire and the Ethics of Spinoza*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1984, n. 228, pp. 67-87.

⁽⁶¹⁾ VOLTAIRE, *Métaphysique de Newton* (1740) MXXXII.404, ch. P. « Se dis que le système de Descartes a produit celui de Spinoza ». Sulle implicazioni ateistiche della fisica cartesiana, v. A. VARTANIAN, *Diderot et Descartes*, Princeton, 1953, trad. ital., Milano, 1963.

⁽⁶²⁾ Come osserva Vernière, l'evocazione di Spinoza come simbolo dello ateo virtuoso costituisce uno dei motivi ricorrenti nell'opera di Voltaire, cfr. P. VERNIERE, op. cit., vol. II.

⁽⁶³⁾ Come nota Wade, i libri di Spinoza acquistati da Voltaire e i *Notebooks* del periodo 1735-1750 denotano un interesse per il pensiero di Spinoza, mentre il *Tractatus* è fra le fonti del deismo critico del periodo di Cirey, I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 694. Secondo James, l'interesse di Voltaire per Spinoza cresce già d'intensità all'epoca di Zadig, la cui questione centrale è se l'universo è dominato dalla provvidenza o è soggetto al fato, mentre nel *Poème sur la loi naturelle* è contenuto, a proposito dei rimorsi, un riferimento ben preciso ai contenuti dell'*Ethica*, E. JAMES, *Voltaire and the Ethics of Spinoza*, cit., p. 71.

⁽⁶⁴⁾ VOLTAIRE, *Le système vraisemblable* (1770) MXXXI.167.

« nuovi spinozisti » l'ammissione di una suprema intelligenza⁽⁶⁵⁾. Negli scritti successivi egli veniva quindi ad esprimere sempre più apertamente le proprie riserve sull'ateismo del filosofo olandese. Nella *Lettera à M. le prince de X*, l'Aroutet, pur sottolineando ancora che Spinoza non credeva in alcun Dio, osservava anche come nel *Tractatus theologico-politicus* non fossero contenuti i germi dell'ateismo, comparsi soltanto nelle opere postume, mentre Spinoza aveva parlato ovunque di un essere infinito⁽⁶⁶⁾; nelle *Homélie prononcées à Londres* Voltaire scriveva quindi che Spinoza, pur avendo il torto di riconoscere un'unica sostanza, ammetteva un'intelligenza universale⁽⁶⁷⁾. Ancora nel *L'ABC* egli annotava che Spinoza riconosceva 'une intelligence qui anime le monde', e in una lettera a M.me du Deffand del 1769 l'Aroutet affermava che « ce Spinoza admettait, avec toute l'antiquité, une intelligence universelle »⁽⁶⁸⁾, mentre nel *Système vraisemblable* sosteneva che il filosofo olandese « admet nettement une intelligence suprême », e, pur avendo in merito idee contraddittorie, « il ne nie point l'existence de Dieu »⁽⁶⁹⁾. Secondo Hazard, se è difficile dire quali siano state le cause che negli anni '60-'70 hanno risvegliato l'interesse di Voltaire per Spinoza, questo sembra

(65) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélang.*, cit., p. 880: « Mais au fond Spinoza ne reconnaît point un Dieu, il n'a probablement employé cette expression, il n'a dit qu'il faut servir et aimer Dieu que pour ne point affaroucher le genre humain. Il paraît athée dans toute la force de ce terme »; p. 881: « Les spinozistes modernes répondent: 'Ne nous affarouchez pas des conséquences que vous nous imputez; nous trouvons comme vous une suite d'effets admirables dans les corps organisés, et dans toute la nature. La cause éternelle est dans l'intelligence éternelle que nous admettons, et qui, avec la matière constitue l'universalité des choses' ». Cfr. *Encyclopédie*, art. *Spinoziste* (Diderot), trad. ital., in *Enciclopedia*, cit., p. 893.

(66) VOLTAIRE, *Lettres à M. le prince de X* (1767), in *Mélang.*, cit., pp. 1273-1274: « Ce livre (*Tractatus theologico-politicus*) est si loin de le athéisme qu'il y est souvent parlé de Jésus Christ comme de 'envoyé' de Dieu... Peu de gens ont remarqué que Spinoza dans ce funeste livre, parle toujours d'un être infini et suprême: il annonce Dieu en voulant le détruire; mais le fait est qu'il n'en (de Dieu) reconnaît point du tout et qu'il ne s'est servi de ce mot sacré que pour ne pas trop affaroucher les hommes ».

(67) VOLTAIRE, *Homélie prononcées à Londres* (1767), cit., MXXXVI317: « Aussi Spinoza qui raisonnait méthodiquement, avouait-il qu'il y a dans le monde une intelligence universelle. Cette intelligence existe nécessairement avec la matière: elle en est l'âme, l'une ne peut être sans la autre. L'intelligence universelle brille dans les astres, nage dans les éléments, pense dans l'homme, végète dans les plantes... ».

(68) VOLTAIRE, *L'ABC* (1768), in *Dialog. phil.*, cit., p. 338; Lettera a M.me du Deffand del 3 aprile 1769: « Ce Spinoza admettait, avec toute l'antiquité, une intelligence universelle ».

(69) VOLTAIRE, *Le système vraisemblable* (1770) MXXXI.163 ss. « Il admet nettement une intelligence universelle; il ne nie point l'existence de Dieu ».

comunque riportarsi « all'inquietudine filosofica » che caratterizza Voltaire soprattutto negli anni delle vecchiaia ⁽⁷⁰⁾. Per Vernière esso è piuttosto legato al fatto che, non essendo più necessaria una politica di prudenza, Voltaire poteva richiamarsi apertamente al filosofo olandese nella sua lotta contro l'*Infâme* ⁽⁷¹⁾. Questo articolo *Dieu-Dieux* sembra indicare che esse siano invece verosimilmente collegate alla crescente esigenza di opporsi al materialismo e all'ateismo di Diderot e d'Holbach, e quindi, in definitiva, di fronte all'ipotesi di un mondo di materia e movimento costituitosi a caso ⁽⁷²⁾, di ribadire la presenza di un ordine fisico e morale retto da una legge naturale che ha il suo fondamento nella divinità. In questo senso è significativo che Voltaire, intorno agli anni '70, cerchi di attribuire a Spinoza anche l'ammissione delle cause finali, così che se ancora nel *Philosophe ignorant*, e nelle *Lettrēs* a M. le prince *de X*, nelle *Homélie*s prononcées à Londres egli rimprovera al filosofo olandese di non aver riconosciuto dei disegni nell'universo ⁽⁷³⁾, annotando Diderot afferma che Spinoza ammette « la pensée avec la matière » e « qu'il admet des desseins » ⁽⁷⁴⁾. Nell'art. *Causes finales* delle *Questions sur l'Encyclopédie* egli scrive quindi che il filosofo olandese è costretto a riconoscere « une intelligence qui préside à tout » ⁽⁷⁵⁾, così come nel citato art. *Dieu-Dieux* cerca di attribuirgli il riconoscimento di un Dio non più meccanico, ma che regge l'universo ed è soggetto di amore ⁽⁷⁶⁾. Pomeau ha osservato che Voltaire, comprendendo fra i primi, contro l'interpretazione ateistica, che nell'*Ethica* il nome di Dio non è una vana parola, ha presentito il misticismo spinoziano ⁽⁷⁷⁾. Da parte sua invece James ha sostenuto che questa attribuzione a Spinoza dell'eterna intelligenza ordinatrice è frutto (di un fraintendimento dell'*Ethica*, che Voltaire conosceva soltanto nella *Réfutation* di Boulain-

⁽⁷⁰⁾ P. HAZARD, *Voltaire et Spinoza*, cit., p. 359 e p. 363.

⁽⁷¹⁾ P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, cit., II, p. 507.

⁽⁷²⁾ Come osserva James, l'interesse per Spinoza riemerge intorno al 1765: « possibly by the coming into prominence of materialistic doctrines, misleadingly described as neo-spinozist, of which Diderot was to be the most distinguished exponent », E. JAMES, *Voltaire and the Ethics of Spinoza*, cit., p. 72.

⁽⁷³⁾ VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélanges*, cit., p. 881; *Lettrēs* à M. le prince de X, X, in *Mélanges*, cit., p. 1274; *Homélie*s prononcées à Londres (1767), MXXVI.317: « Ils (Spinoza e altri filosofi) sont forcés de reconnaître une intelligence supreme; mais ils la font aveugle et purement mécanique. Ils ne la reconnaissent point comme un principe libre, indépendant et puissant ».

⁽⁷⁴⁾ *Corpus des notes marginales* de Voltaire, Berlino, 1979, III, p. 136. Cfr. N. TORREY, *Voltaire's reaction to Diderot*, in PMLA, 1935; L, pp. 1107-43.

⁽⁷⁵⁾ VOLTAIRE, art. *Causes finales*, MXXVIII.98; art. *Athéisme*, MXXVII.464.

⁽⁷⁶⁾ VOLTAIRE, art. *Dieu-Dieux*, cit., sez. III, p. 366.

⁽⁷⁷⁾ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 414.

viller⁽⁶⁸⁾. Quello che, ci sembra, importa qui sottolineare è che lo Arouet, anche se non sempre in maniera conseguente⁽⁷⁹⁾, tenta di distinguere la tesi del filosofo d'Amsterdam da quelle dei nuovi sostenitori dell'ateismo, che pure ad esse si richiamavano, così **da** togliere a questi ultimi il sostegno di un rapporto col sistema spinoziano che è « mieux lié, mieux raisonné mille fois que celui da Straton et d'Epicure » e che quindi è « le plus dangereux, le plus pernicieux de tous »⁽⁸⁰⁾.

Quanto al barone d'Holbach, la sezione IV dell'art. *Dieu-Dieux* che gli era dedicata riproduce l'opuscolo su Dio scritto da Voltaire nell'estate del 1770, dopo esser venuto a conoscenza della pubblicazione del *Système de la nature*⁽⁸¹⁾. Anche se, secondo Naville, si tratta di una scrittura frettolosa e alquanto superficiale, « che non contiene niente di più quanto *già* non si legga nella tambureggiante corrispondenza di quell'anno »⁽⁸²⁾, essa presenta un certo interesse perché sintetizza le ragioni dell'avversione dell'Arouet al nuovo ateismo fondato sulla biologia e sul determinismo. Voltaire critica d'Holbach per aver negato la distinzione fra ordine e disordine fisico e morale⁽⁸³⁾, per aver sostenuto che la materia eterna e necessaria, attraverso le pro-

(78) E. JAMES, *Voltaire and the Ethics of Spinoza*, cit., p. 74 e p. 82. Secondo James i nuovi spinozisti di cui parla Voltaire non possono che identificarsi con lo stesso Boulainviller, nella cui *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza* (1731) sono presenti tendenze deistiche e anche cristiane.

(79) Nelle stesse *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire non manca di definire ancora ateo il filosofo di Amsterdam per citarlo come esempio di ateo virtuoso, cfr. art. *Dieu-Dieux*, cit., sect. V., p. 376 ss.

(80) Cfr. art. *Dieu-Dieux*, loc. cit.: « Spinoza du moins avouait une intelligence agissante dans ce grand tout qui constuait la nature; il y avait de là de la philosophie. Mais je suis forcé de dire que je n'en trouve aucune dans le nouveau système »; Lettera a *M.me du Deffand* del 3 aprile 1769: « Je sens si bien que le siècle de Louis XIV est si prodigeusement supérieur au siècle présent, que les athées de ce temps-ci ne valent pas ceux du temps passé. Il n'y en a aucun qui approche Spinoza qui admettait, avec toute l'antiquité, une intelligence universelle; il faut bien qu'il y en a une, puisque nous avons de l'intelligence... Nos athées modernes substituent à celà je ne sais quelle nature incompréhensible, et je ne sais quels calculs impossibles. C'est un galimatias qui fait pitié »; *Liberté d'imprimer* (1765), M.XIX.586.

(81) VOLTAIRE, *Dieu*, réponse au *Système de la nature*, 10 agosto 1770, d'après Dupan.

(82) P. NAVILLE, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, Parigi, 1967, trad. ital. Milano, 1976, p. 102. Da una lettera a Grimm risulta per la prima volta che Voltaire ha letto il *Système de la nature* che aveva cominciato a circolare, anonimo, alla fine dell'inverno. L'11 agosto: annunciava a d'Alembert di aver fatto pubblicare il suo opuscolo su Dio.

(83) VOLTAIRE, *Dieu-Dieux*, cit., sect. IV, loc. cit.: « N'est-ce pas la régularité ordinaire de la nature qui fait l'ordre, et l'irrégularité qui est le désordre?... Point d'effet sans cause, mais c'est un effet très désordonné... Reste à décou-

prie forme e combinazioni è sufficiente a spiegare l'universo ⁽⁸⁴⁾, per aver aderito alle tesi di Nehedam sulla generazione spontanea ⁽⁸⁵⁾ e soprattutto lo critica per aver fatto del materialismo un sistema, mentre « tutti i sistemi non sono che sogni » ⁽⁸⁶⁾. Egli ancora rimprovera al barone di aver sostenuto che dalla negazione delle idee innate consegue la negazione dell'esistenza di Dio ⁽⁸⁷⁾, di aver affermato che, essendo l'uomo forzato ad amare il suo benessere, consegue che egli deve amare il vizio se questo può renderlo felice ⁽⁸⁸⁾, e di avere infine scritto che l'esistenza del male dimostra l'inesistenza di Dio ⁽⁸⁹⁾.

Tutti questi argomenti esprimevano le ragioni dell'opposizione di

vrir, si l'on peut l'origine de ce désordre; mais il existe». Cfr. D'HOLBACH, *Sistema della natura*, trad. it. a cura di A. Negri, Torino, 1978, p. 131: « è facile concludere... che (l'ordine e il disordine) non esistono realmente in una natura ove tutto è necessario, che segue leggi costanti e costringe tutti gli esseri a seguire, in ogni istante della loro durata, le regole che derivano dalla loro esistenza ».

⁽⁸⁴⁾ VOLTAIRE, art. Dieu-Dieux, loc. cit.; cfr. D'HOLBACH, *Sistema della natura*, cit., p. 681: « È al movimento soltanto che sono dovuti i mutamenti, le forme, le modificazioni della materia. È attraverso il movimento che tutto ciò che esiste si produce, si altera, e si distrugge ».

⁽⁸⁵⁾ VOLTAIRE, art. Dieu-Dieux, loc. cit.; cfr. D'HOLBACH, op. cit., pp. 104-105. Sugli esperimenti di Nehedam, per cui da un miscuglio d'acqua e farina si sarebbero spontaneamente generati dei piccoli esseri acquatici, cfr. J. ROGER, *Les sciences de la vie au siècle des lumières*, Parigi, 1963, pp. 494 ss.; A. VARTANIAN, *Diderot e Descaries*, cit., pp. 232 ss.

⁽⁸⁶⁾ VOLTAIRE, art. Dieu-Dieux, loc. cit.: « Comment un germe pervient à la vie? L'auteur et le lecteur n'en savent rien. De là deux volumes du *Système*; et tous les systèmes du monde ne sont-ils pas des rêves? ».

⁽⁸⁷⁾ VOLTAIRE, art. Dieu-Dieux, loc. cit.: « en vérité, de ce que nous n'avons point d'idées innées, comment s'en suit qu'il n'y a point un Dieu? Cette conséquence n'est-elle pas absurde? Y-a-t-il quelque contradiction à dire que Dieu nous donne des idées par nos sens? N'est-il-pas au contraire de la plus grande évidence que s'il est un être tout-puissant dont nous tenons la vie, nous lui devons nos idées et nos sens comme tout le reste? »; cfr. D'HOLBACH, op. cit., pp. 214-215.

⁽⁸⁸⁾ VOLTAIRE, art. Dieu-Dieux, loc. cit.: « Cette rmaxime est encore plus exécrationnable en morale que les autres ne sont fausses en physique... La proposition de l'auteur serait visiblement la ruine de la société »; cfr. D'HOLBACH, op. cit., p. 203: « Se l'uomo, secondo natura, è indotto a desiderare il suo benessere, è indotto ad amarne i mezzi... poichè il vizio lo rende felice, deve amare il vizio ».

⁽⁸⁹⁾ VOLTAIRE, art. Dieu-Dieux, loc. cit.: « Enfin sa grande obiection est dans les malheurs et dans les crimes du genre humain...: mais j'ose dire que quand il nous est prouvé qu'un vaste édifice... est bâti par un architecte quel qu'il soit, nous devons croire à cet architecte, quand même l'édifice serait teint de sang, souillés par nos crimes, et qu'il nous écraserait par sa chute ». Cfr. D'HOLBACH, *Système de la nature*, cit., p. 517: « La provvidenza divina non si abbandona al sonno durante i contagi, le pesti, le guerre, i disordini, le rivoluzioni fisiche e morali di cui la razza umana è continuamente vittima? ».

Voltaire non soltanto a d'Holbach ma anche agli indirizzi materialistici e sistematici che i *philosophes* del 'controilluminismo' assumevano nella seconda metà del secolo XVIII. In merito alle critiche alla biologia e alla fisica, Voltaire, che, come scrive Vartanian, continuò per tutta la vita ad essere partigiano delle cause finali e non si sentì mai a suo agio con l'indirizzo non finalistico della nuova scienza⁽⁹⁰⁾, riassume qui gli argomenti della fissità delle speci, della necessità dei germi per la generazione⁽⁹¹⁾, in una parola dell'ordine dell'universo retto direttamente da una suprema intelligenza quale origine degli esseri esistenti, che già aveva espresso nel *Traité de Métaphysique*, nel *Discours en vers sur l'homme*, nel *Philosophe ignorant*, nei *Colimaçons* de R.P. *l'Escarbotier* (1768), nelle *Singularités* de la nature (1768), nel *L'ABC* (1768), nella *Corrispondenza*, e su cui ancora ritornerà nelle *Lettres de Memnius à Cicéron* fino ai *Dialoghi* di Evemero⁽⁹²⁾. Si tratta, in una parola dei temi che, come scrive Roger, egli ripete per ben tredici anni e in più di venticinque opere, così da porsi contro la nuova scienza e la nuova biologia di Diderot e del barone d'Holbach l'avversario « le plus rédoutable et le plus obstiné que les Haller, les Bonnet, les Spallanzani »⁽⁹³⁾. Circa poi la critica a d'Holbach per aver preteso di dare una risposta certa al problema della vita e di avervi costruito un sistema, Voltaire non fa che riprendere qui quell'argomento dell'incapacità dell'uomo di rispondere agli interrogativi sull'essere, già espresso dalle *Lettres philosophiques*, al *Discours en vers sur l'homme*, al *Philosophe ignorant*, e ripetuto infinite volte in tutta la sua opera, che, se può ritrovare le proprie radici nel pensiero di un Pascal o di un Montaigne, esprime soprattutto quel senso del mistero di Dio come limite alla conoscenza scientifica⁽⁹⁴⁾, per cui il pensiero volterriano sull'ordine dell'universo, rimandando a Dio, rinvia all'*Inconnu*, così che, come scrive Pomeau,

(90) A. VARTANIAN, Diderot et Descartes, cit., p. 83.

(91) J. ROGER, Les sciences de la vie au siècle des lumières, cit., p. 735.

(92) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique*, ch. II, in *Mélang.*, cit., p. 162; *Discours en vers sur l'homme*, IV discours, in *Mélang.*, cit., pp. 224-25; *Le philosophe ignorant*, in *Mélang.* cit., p. 872; *Colimaçons* de R.P. *l'Escarbotier*, MXXVII.213 ss.; *Singularité de la nature*, MXXVII.125 ss.; *L'ABC*, 17 entret., in *Dialog. phil.*, cit., pp. 338-340; *Lettres de Memnius à Cicéron*, III let., M. XXVIII. 440-441: « Quiconque dit que la corruption produit la génération est un rustre, et non pas un philosophe: c'est un ignorant qui n'a jamais fait d'expérience... Mais qui a fait ces astres, cette terre, ces animaux, ces végétaux, ces germes, dans les quels un art si merveilleux éclate? Il faut bien que ce soit une intelligente prodigeusement au-dessus de la nôtre puisque elle a fait ce que nous pouvons à peine comprendre; et cette intelligence, cette puissance, c'est ce que j'appelle Dieu »; *Dialogues d'Evhémère*, IX dial., in *Dial. phil.*, cit., pp. 442 ss.

(93) J. ROGER, Les sciences de la vie au siècle des lumières, cit., p. 748.

(94) J. ROGER, Les sciences de la vie au siècle des lumières, cit., p. 732.

« le univers mecanicien de Voltaire baigne dans le mystère, et son théisme recèle un mysticisme »⁽⁹⁵⁾.

Venendo quindi alle tesi contro l'esistenza di Dio con cui d'Holbach dimostra, a differenza dei suoi contemporanei francesi un « materialismo dogmatico e uno zelo che eccede anche il suo materialismo »⁽⁹⁶⁾, Voltaire riprende e sviluppa qui le critiche già intraprese nei confronti di *Le christianisme dévoilé* con cui il barone aveva sferzato il suo primo attacco contro la religione⁽⁹⁷⁾. Alle affermazioni per cui questa è nociva al benessere dello stato, avversaria al progresso dello spirito umano, opposta agli interessi di una morale da cui la politica non può essere disgiunta⁽⁹⁸⁾, Voltaire aveva innanzitutto replicato con note marginali nel testo. Soffermandosi su queste pagine che, come scrive Venturi, toccavano le sue solide convinzioni, l'Aroutet, che pure approvava l'attacco al clero e al cristianesimo, nonché la critica all'esegesi biblica, per la quale rivendicava anzi l'esigenza di una più severa analisi razionale, respingeva l'ateismo come una filosofia da lui aborrita e interamente opposta ai suoi principi⁽⁸⁸⁾. All'autore de *Le christianisme dévoilé* ancora aveva risposto nelle *Lettres à M.le prince de X* per affermare che, malgrado gli errori e le intolleranze delle religioni, nessun pretesto può giustificare l'ateismo, e che, anche quando tutti i cristiani si fossero sterminati per dispute teologiche, ugualmente occorrerebbe « guardare il sole e riconoscere l'essere eterno, perché, se gli uomini sono dei mostri, Dio é Dio »⁽¹⁰⁰⁾. Ora, di fronte al *Système de la nature* rivolto non soltanto a negare il concetto di Dio, ma anche a respingere dogmaticamente e sistematicamente il principio che la religione sia necessaria a mantenere ordine e virtù nella società, nonché a combattere il deismo e le varie forme di religione naturale, non meno che le religioni soprannaturali, Voltaire, « allarmato », non fa che ripetere ancora una volta, anche di fronte al discredito della Chiesa e del clero, l'esistenza di una intelligenza suprema⁽¹⁰¹⁾. Più sorprendente è la critica a d'Holbach per aver sostenuto il determinismo

(95) R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 412.

(96) V. TOPAZIO, *Holbach's moral code: social and humanistic*, in *Studies on Voltaire*, cit., p. 1615; Id., *D'Holbach apostle of atheism*, in *Modern Language Quarterly*, 1956, september, p. 252.

(97) *Le christianisme dévoilé*, 1761, attribuito a Boulanger.

(98) *Le christianisme dévoilé*, epistola dedicatoria. Cfr. P. NAVILLE, op. cit., p. 290.

(99) F. VENTURI, *Postille inedite di Voltaire a Boulanger e al barone de Holbach*, in *Studi francesi*, 1958, n. 2, p. 236. Per le note al *Christianisme dévoilé* redatte nel 1766, cfr. M.XLVI.534.

(100) VOLTAIRE, *Lettres à M.le prince de X*, in *Mélanges*, cit., p. 1257.

(101) V. TOPAZIO, *Holbach's moral code: social and humanistic*, cit., p. 1615.

morale, in quanto lo stesso Voltaire, fin dalle *Lettres philosophiques* aveva aderito all'epistemologia lockiana, fatta propria anche dal barone, per cui le idee derivano dalle sensazioni, e la volontà è determinata dalle rappresentazioni del piacere e del dolore collegate all'azione. Su tali argomenti, come sul problema del male, si ritornerà nella prosecuzione di questa ricerca; quello che importa qui sottolineare è che queste critiche a d'Holbach dimostrano ancora una volta che Voltaire, come non trae dalla negazione delle idee innate una prova contro l'esistenza di Dio, così non fa derivare dalla teoria della determinazione della volontà la negazione della distinzione fra vizio e virtù. Se, come osserva Topazio, d'Holbach fu soprattutto influenzato dalle soluzioni radicali dei discepoli di Locke, quali Toland, Collins, Woolston, Annet⁽¹⁰²⁾, l'Arouet, che parimenti si ispirò ai loro scritti per quanto concerne la critica alle chiese, al vecchio e nuovo testamento⁽¹⁰³⁾, da un lato rimane fedele alle conseguenze non ateistiche della gnoseologia lockiana⁽¹⁰⁴⁾, e dall'altro non esita ad andare anche contro il filosofo inglese, pur di mantenere, sul modello della distinzione fra ordine e disordine nel mondo fisico, la discriminazione fra bene e male nel mondo morale.

2. Il Dio di Voltaire

§ 1. La battaglia di Voltaire contro l'ateismo è stata interpretata da Besterman come finalizzata all'opportunità politica di lasciare al principe e al popolo la fede in un Dio che punisce e che ricompensa⁽¹⁰⁵⁾. Fra gli studiosi che hanno condiviso questa tesi, Waldinger ne ha in part colare sottolineato una ragione nell'avversione dell'Arouet verso il dispotismo cui avrebbe condotto la combinazione di ateismo e potere⁽¹⁰⁶⁾. Tuttavia Pomeau ha ancora rilevato come le prove dell'insincerità di Voltaire si sono ricercate nei testi anti-d'Holbach, vale a dire in quelli successivi al '65, in cui i temi del Dio vendicatore e remuneratore sono ripetuti insistentemente, mentre negli scritti anteriori essi compaiono di rado, o non compaiono affatto

⁽¹⁰²⁾ V. TOPAZIO, *D'Holbach* apostle of atheism, cit., p. 252.

⁽¹⁰³⁾ N. TORREY, *Voltaire and the english deists*, New Havens, 1930, pp. 199 ss.

⁽¹⁰⁴⁾ J. LOCKE, *Vindication of the «reasonableness of Christianity»*, from *M. Edwards's Reflections*, Londra 1695: contro le accuse di ateismo mossegli dall'Edwards, Locke afferma qui che l'esistenza di Dio come fondamento di ogni morale e di ogni religione, non è stata mai da lui messa in dubbio. Cfr. M. SINA, *L'avvento della ragione*, Milano, 1976, p. 399, n. 192.

⁽¹⁰⁵⁾ Th. BESTERMAN, *Voltaire's God*, cit.; D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la Revolution française*, cit., p. 86.

⁽¹⁰⁶⁾ R. WALDINGER, *Voltaire and Reform in the Light of French Revolution*, Genève-Parigi, 1959, p. 34.

prima del 1752⁽¹⁰⁷⁾. D'altra parte si può anche osservare che il problema di Dio è presente in tutta l'opera volterriana, anche in quella non destinata alla pubblicazione, come il *Traité de Métaphysique* o gli appunti dei Notebooks e dei *Marginalia*, in cui, come scrive Gargett, numerose note interessanti riguardano l'esistenza di Dio⁽¹⁰⁸⁾, mentre, anche negli scritti posteriori al '65 l'argomento dell'utilità sociale non è il solo ad essere fatto valere. Nel *Dictionnaire philosophique* Dio non è soltanto il creatore che ricompensa del bene e punisce del male compiuti, « che ha dato all'uomo la nozione di giustizia », ma è anche l'Essere supremo che « a formé tous les êtres étendus, végétants, sentants et réfléchissants, qui perpétue leur espèce », è « l'essence supreme, l'éternel géomètre qui a tout rangé avec ordre, poids et mesure »⁽¹⁰⁹⁾. Nel *Philosophe ignorant* e nei *Dialoghi* Dio rimane l'intelligenza suprema, l'artefice delle leggi meccaniche e geometriche che regolano l'universo, l'Essere eterno e necessario, il supremo architetto, l'« horloger », che ha formato gli esseri intelligenti⁽¹¹⁰⁾; in una parola rimane il Dio la cui esistenza era stata conclusivamente provata dai segreti della natura scoperti da Newton, la cui filosofia, che conduceva 'inevitabilmente' al riconoscimento di un Essere supremo che ha creato e ordinato tutte le cose, aveva suscitato l'entusiasmo di Voltaire fin dal suo soggiorno inglese⁽¹¹¹⁾. Anche dopo il 1765, accanto alle osservazioni in merito all'utilità sociale della religione⁽¹²⁾, rimangono dunque fermi gli argomenti co-

(107) R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 398, n. 49.

(108) G. GARGETT, *Voltaire and Protestantism*, cit., p. 466. Non mi sembra condurre a conclusioni diverse l'osservazione fatta da Alatri in merito alla prudenza di Voltaire anche negli scritti personali non destinati alla pubblicazione; P. ALATRI, Diderot, *Voltaire* e il partito filosofico, cit.

(109) Artt. *Dieu* (1764), *Theiste* (1765), *Fin, causes finales* (1764), ed. cit., pp. 168-169, 399-400, 200-201.

(110) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélan.*, cit., p. 872; *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius* (1756), *L'ABC* (1768), *Dialogues de Evhémère* (1777), 2° dial., in *Dialog. phil.*, cit., pp. 38, 337, 405.

(111) VOLTAIRE, *Métaphysique de Newton* (1740), M.XXI.403: « Newton était infiniment persuadé de l'existence d'un Etre supreme »; Art. *Athée*, in *Questions sur l'Encyclopédie* (1770) M.XVII.458, sect. II: « La philosophie de Newton, qui admet et qui prouve la matière finie et le vide, prouve aussi démonstrativement un Dieu ». Come nota Vartanian, Voltaire fu quindi l'apostolo della teologia naturale newtoniana in Francia; A. VARTANIAN, *Diderot et Descartes*, cit., p. 83. Sugli aspetti religiosi della filosofia di Newton, cfr. A. KOYRE, *Sens et porté de la synthèse newtonienne*, in *Etudes newtoniennes*, Parigi, 1963, trad. it., Torino, 1983, pp. 223; M. SINA, *L'avvento della ragione*, cit., pp. 435-436; sul newtonianesimo e i philosophes, v. anche P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo*, Bari, 1980, vol. I; Id., *Newton e la coscienza europea*, Bologna, 1983.

(112) Come osserva Pomeau, nel contesto storico del secolo XVIII, l'argomento dell'utilità sociale della religione non aveva il significato odierno di scandalo, ad esso ricorrevano gli spiritualisti, l'assemblea del clero, lo stesso

smologici della contingenza del mondo e delle cause finali, e Dio rimane il fondamentale principio metafisico che l'Aroutet, fin dalle *Remarques sur Pascal*, aveva posto a garanzia non soltanto della giusta relazione fra gli uomini, ma anche di ogni altro problema metafisico e morale ⁽¹¹³⁾. Alla *boutade* de *L'ABC* per cui « je veux que mon procureur, mon tailleur, mes valets, ma femme croient en Dieu, et je serai moins volé et moins cocu », corrispondono le affermazioni che « toute la nature crie qu'il existe » ⁽¹¹⁴⁾, mentre la conoscenza dell'Essere che fa del bene agli onesti e punisce i malvagi va di pari passo con quella che l'« homme ne s'est fait de lui-même », e che « nous dépendons d'un être supérieur, quel qu'il soit » ⁽¹¹⁵⁾. Sembra dunque fondata la tesi di Gay, per cui, se l'affermazione di Voltaire sul carattere essenziale della fede nell'Essere supremo era in parte dovuta all'utilità, per altra parte era dovuta al fatto che era vera, perché egli credeva in Dio e il suo sentimento religioso, pur essendo tutt'altro che semplice era autentico ⁽¹¹⁶⁾.

Clarke. Con il medesimo Voltaire si rifaceva dunque ad un argomento tradizionale; R. POMEAU, *La religion de VoZtaire*, cit., p. 398.

⁽¹¹³⁾ I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., pp. 587-604.

⁽¹¹⁴⁾ VOLTAIRE, *L'ABC* (1768), XVII Entr., in *Dial. philos.*, cit., p. 344; v. anche art. *Athéisme*, in *Questions sur l'Encycl.*, M.XVII.463: « Il est très vrai que par tout pays la populace a besoin du plus grand frein, et que si Bayle avait eu seulement cinq à six cents paysans à gouverner, il n'aurait pas manqué de leur annoncer un Dieu rémunérateur et vengeur »; art. *Dieu*, in *Diction. philosoph.*, ed. cit., p. 168 (Logomachos): « Qui t'a dit qu'il y a un Dieu? »; (Dondindac): « la nature entière »; *Lettres de Memnius à Cicéron* (1771) M.XXVII.442: « Je ne dois admettre que ce qui m'est prouvé; et il m'est prouvé qu'il y a dans la nature une puissance intelligente... Les arbres, les plaintes, tout ce qui jouit de la vie, et surtout l'homme, la terre, la mer, le soleil, et tous les astres, m'ayant appris qu'il y a une intelligence active, c'est à dire un Dieu... »; art. *Religion*, in *Questions sur l'Encyclopédie* (1770) M.XVIII.342: « Je méditais cette nuit; j'étais absorbé dans la contemplation de la nature; j'admirais l'immensité, les cours, les rapports de ces globes infinis que le vulgaire ne sait admirer. J'admirais encore plus l'intelligence qui préside à ces vastes ressorts. Je me disais... il faut être stupide pour n'en pas reconnaître l'auteur; il faut être fou pour ne pas l'adorer ».

⁽¹¹⁵⁾ VOLTAIRE, *Dieu et les hommes* (1769) M.XXVIII.135.

⁽¹¹⁶⁾ P. GAY, *Enlightenment. An interpretation*, cit., p. 397: « But a belief in God was essential, partly because an atheist king, like an atheist merchant or an atheist servant, would feel liberated from all constraints with disastrous consequences to himself and his society, but partly also because it was true. Voltaire... believed in God. His religious feeling was anything but simple... But is was authentic »; I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 721: « The essential fact for him was that God is the supreme maker of everything and is announced by everything he makes ». Come osserva dunque anche Condorcet, « Voltaire a paru constamment persuadé de l'existence d'un être supreme, sans se dissimuler la force des objections qu'on oppose à cette opinion », CONDORCET, *Vie de VoZtaire*, M.I.291.

Voltaire ammette l'impossibilità di dimostrare scientificamente l'esistenza di Dio, e considera anzi assurdo ogni tentativo in tale senso. Questo argomento dell'incapacità dell'uomo riguarda peraltro propriamente soltanto la natura dell'Essere supremo e, mentre nel 1742 l'Arouet già oppone alla pascaliana pretesa insufficienza delle prove su Dio l'evidente proposizione che « se esisto qualcosa esiste da tutta l'eternità »⁽¹¹⁷⁾, la dimostrazione che c'è un Dio è continuamente presente nelle pagine filosofiche volterriane⁽¹¹⁸⁾. In effetti è proprio nelle opere della maturità che Voltaire ripetutamente sostiene che la ragione è fondamento di ogni teismo, che credere in un Essere supremo, eterno, necessario, intelligente non è questione di fede, ma di ragione⁽¹¹⁹⁾. Se poi, come osserva Condorcet, in *Il faut prendre* parti Voltaire esprime forse le prove più convincenti che « sia stato fino ad ora possibile raccogliere sull'Essere supremo »⁽¹²⁰⁾, non sembra nemmeno del tutto esatta l'osservazione di Curtis secondo cui, dopo *Candide*, l'Arouet rinuncia ad ogni metafisica e ad ogni trascendenza⁽¹²¹⁾. Quanto all'inconoscibilità degli attributi divini, non sembra che essa costituisca, come suggerisce Besterman, un argomento decisivo per sostenere l'agnosticismo volterriano. Per l'Arouet l'incomprensibile deve essere ammesso una volta che sia provata la sua esistenza⁽¹²²⁾, ed è inoltre possibile citare nei suoi scritti innumerevoli passi in cui l'inconoscibilità della natura di Dio da parte dell'uomo appare come la necessaria conseguenza dell'infinita distanza che separa quest'ultimo dall'essere supremo, così che è preferibile fermarsi alla dimostrazione della sua esistenza, piuttosto che cadere in errore cercando di definirla⁽¹²³⁾. Le relazioni fra uomo e uomo

(117) VOLTAIRE, *Remarques sur les pensées de Pascal* (1742), rem. LXIX. Come osserva Wade, l'affermazione dell'insufficienza delle prove sull'esistenza di Dio era uno degli aspetti del pensiero di Pascal che più irritavano Voltaire; I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 585.

(118) M. SINA, *L'anti-Pasca2 de Voltaire*, Milano, 1970, p. 114; R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 426-427.

(119) VOLTAIRE, *Homélie*s prononcées à Londres (1767))*Ière Homélie*, M.XXVI. 315; *Profession de foi des théistes* (1768) M.XXXVII.407; art. *Foi* nel *Diction. phil.* (1765), II, ed. cit., p. 203; *Histoire de l'établissement du Christianisme* (1777), M.XXXI.115.

(120) CONDORCET, *Vie de Voltaire*, cit., M.I, pp. 291-292.

(121) J. CURTIS, *La providence: vicissitudes du Dieu voltairien*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1974, 118, p. 48.

(122) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélang.*, cit., p. 168; *Métaphysique de Newton* (1740) M.XXII.407; *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius*, I entr., in *Dialog. Philos.*, cit., p. 38.

(123) VOLTAIRE, *Traité de métaphysique*, loc. cit.: « J'aime mieux m'arrêter que m'égarer; son existence m'est démontrée; mais pour ses attributs et son essence, il m'est, je crois, démontré que je ne suis pas fait pour les comprendre »; *Traité de métaphysique*, loc. cit.: « La philosophie vous montre bien

non hanno in effetti alcuna proporzione con quella fra Dio e la creatura umana⁽¹²⁴⁾, piccola cosa sperduta nello spazio⁽¹²⁵⁾, essere miserevole « né entre l'urine et des excréments, excrément lui-même » che può permettersi soltanto di sottomettersi e di adorare, ma non di parlare di Dio⁽¹²⁶⁾, così che mentre l'Aroutet esalta la grandezza dell'Essere supremo a scapito della piccolezza dell'uomo⁽¹²⁷⁾, il suo Dio rimane inesprimibile nelle parole del linguaggio umano⁽¹²⁸⁾. In altri luoghi poi l'esistenza di Dio appare tale da annoverarsi fra le verità evidenti, che non necessitano di dimostrazione, perché è naturale riconoscere che c'è un Dio dal momento che si aprono gli occhi⁽¹²⁹⁾, perché i disegni di questa intelligenza suprema scaturiscono da tutte le parti « et vous devez les apercevoir dans un brin d'herbe comme dans les cours des astres »⁽¹³⁰⁾. Pomeau, oltre a dimostrare l'equivoco di definire agnostico l'atteggiamento del filosofo francese, ha anche indicato come il Dio eterno artefice dell'ordine, corrisponda a un bisogno spirituale e teorico, oltre che pragmatico di Voltaire, e ha

qu'il y a un Dieu; mais elle est impuissante à nous apprendre ce qu'il est, ce qu'il fait, comment et pourquoi il le fait. Il me semble qu'il faudrait être Dieu-même pour le savoir».

⁽¹²⁴⁾ VOLTAIRE, *Homélies* prononcées à Londres (1767) M.XXVI.329: «Les relations de l'homme à l'homme n'ont aucune proportion avec la relation de la créature à l'Être supreme; l'infini les sépare...»; Dialogues entre Lucrèce et Posidonius, in *Dial. phil.*, cit., p. 42: «C'est précisément parce que cet Être supreme existe que sa nature doit être incompréhensible: car s'il existe, il doit y avoir l'infini entre lui et nous».

⁽¹²⁵⁾ Fra i numerosi passi in cui Voltaire esprime questa piccolezza dell'uomo di fronte all'universo, cfr. per es.: *Traité* sur la tolérance (1763), in *Mélanges*, cit., p. 653: «ce petit globe n'est qu'un point dans l'espace, aussi que tant d'autres globes; nous sommes perdus dans cette immensité. L'homme haut environ cinq pieds, est assurément peu de chose dans la création».

⁽¹²⁶⁾ VOLTAIRE, *Les adorateurs* (1769), in *Dialog. philosoph.*, cit., p. 357: (second adorateur): «Je l'adore avec vous; je reconnais en lui la cause, la fin, l'enveloppe et le centre de toutes choses; mais je crains, en parlant, de lui faire quelque offense, si pourtant le fini peut outrager l'infini, si un être misérable qui est à peine un mode de l'être, un embryon né entre l'urine et des excréments, excrément lui-même forné pour engraisser le fange dont il sort, peut faire injure à l'Être éternel»; Le philosophe ignorant (1766), in *Mélang.* cit., p. 896: «de tous les systèmes que les hommes ont inventé, quel sera donc que je embrasserai? Aucun, sinon celui d'adorer».

⁽¹²⁷⁾ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 419 ss.

⁽¹²⁸⁾ P. GAY, *Voltaire's politics*, cit., p. 242.

⁽¹²⁹⁾ VOLTAIRE, Dialogue du douteur et de l'adorateur, in *Dial. phil.*, cit., p. 138: (le douteur): «Comment me prouverez-vous l'existence de Dieu? (l'adorateur): «Comment on prouve l'existence du soleil, en ouvrant les yeux»; *Histoire de l'établissement* du christianisme, cit., MXXXI.113: «Il est naturel de reconnaître un Dieu dès qu'on ouvre les yeux: l'ouvrage annonce l'auteur».

⁽¹³⁰⁾ VOLTAIRE, Dialogues entre Lucrèce et Posidonius (1756), in *Dial. phil.*, cit., p. 41.

fatto valere anche le motivazioni non razionali che hanno sostenuto quello che Berl definisce « il suo inquieto teismo » (131). Pomeau ha quindi indicato come l'affermazione che « se Dio non esistesse occorrerebbe inventarlo » costituisce un nodo ideologico in cui la preoccupazione politica si mescola al problema del male, così che sarebbe un abbassare ingiustamente le preoccupazioni volterriane il non seguirlo sul piano metafisico su cui conduce il dibattito (132). Anche Gay ha rilevato che 'A' *l'auteur du livre des trois imposteurs* contiene il più famoso e il più misconosciuto degli epigrammi volterriani, perché la consueta facilità di espressione ha dato qui risultati sfortunati, così che « si Dieu ne existait pas » è un irrealista in quanto Voltaire ritiene dimostrata la esistenza dell'eterno geometra (133). Per questa via si comprende come, contro l'interpretazione di Besterman, altri critici abbiano visto anche quello dell'esistenza di Dio come il problema fondamentale di Voltaire (134), o abbiano parlato di un Voltaire ossessionato dalla idea di Dio, su cui dall'*Epître* à Uranie non cessa di interrogarsi (135). Si spiega inoltre la fermezza con cui il filosofo di Ferney ha difeso il suo teismo contro gli esponenti più avanzati dall'*Encyclopédie*, fino al punto di vedere strumentalizzati i propri scritti dal partito ecclesiastico contro i philosophes, e di sopportare di essere chiamato « esprit faible » da Diderot (136); si chiariscono altresì le ragioni per cui, se tanto violenta è stata la sua campagna contro l'*infâme* (137), non meno aspra e ostinata è stata quella contro l'ateismo.

(131) R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 426. E. BERL, *Préface à Mélanges*, cit., p. XXIX.

(132) R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 403.

(133) P. GAY, *Enlightenment. An interpretation*, cit., p. 397; Id., *Voltaire's politics*, cit., pp. 265-266; cfr. anche A. BELLESORT, *Essai sur Voltaire*, cit., p. 342: « Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer... n'implique pas une doute sur l'existence de Dieu... ».

(134) I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 721.

(135) E. BERL, *Préface à Mélanges*, cit., p. XXIX: « Voltaire a été obsédé par Dieu, il a cru en Dieu sincèrement et gravément ».

(136) VOLTAIRE, *Lettres de Memnius à Cicéron* (1771) M.XXVIII.440.3a let.: « ... il existe un Dieu. Bien de philosophes me siffleront, ils m'appelleront esprit faible; mais comme je leur pardonne leur témérité, je les supplie de me pardonner ma faiblesse ». Scrive BELLESORT (*Essai sur Voltaire*, cit., p. 340): « Voltaire est resté attaché à la croyance en Dieu, non sans un certain courage car ses amis les philosophes tenaient pour l'athéisme, et son déisme lui valut l'honneur d'être traité de bigot »; R. NAVES, *Voltaire l'homme et l'oeuvre*, cit., p. 340: « il est un domaine où avec une insistance sans faiblesse, il a maintenu sa thèse contre les plus militants des encyclopédistes, au point de se faire appeler cause-finalier et d'encourir le reproche de 'capucinade', ce qu'il est bien d'ailleurs, comme il dit avec un sourire de bonornie ». Cfr. R. POMEAU, op. cit., p. 391.

(137) Come osserva Hazard, la polemica ebbe carattere tanto violento che suoi amici, quali Genovesi e Verri, lo abbandonarono, accusandolo di eccitare

§ 2. L'idea di Dio non rimane statica nell'opera volterriana, ma si trasforma lungo il corso della vita del filosofo, così che « le vicissitudini del Dio di Voltaire rappresentano le stesse variazioni dell'uomo alle vicende della propria esistenza »⁽¹³⁸⁾. È stato ripetutamente osservato che, con il trascorrere degli anni, e con il venir meno dell'ottimismo cosmico, di fronte al male fisico e morale, l'immagine di Dio si fa più remota, mentre diminuisce nell'opera dell'Arouet il ruolo della provvidenza⁽¹³⁹⁾. Tuttavia, se una sofferta partecipazione all'uomo soffrire subentra alla filosofica accettazione dei limiti che ad ogni creatura sono assegnati nel suo ordine⁽¹⁴⁰⁾, Voltaire non si leva contro la provvidenza nemmeno quando angosciosamente si interroga sul 'perché' degli innocenti e malvagi sepolti insieme nel terremoto di Lisbona⁽¹⁴¹⁾. Del resto, come osserva Fubini, è proprio in relazione

gli animi alla violenza, P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, cit., pp. 400-401. Sul significato dell'*infâme* varie sono peraltro le interpretazioni. Secondo Naves, esso si identifica con il fanatismo che è il principio proprio di ogni religione, in quanto dalla pretesa di sapere deriva la superbia della certezza, R. NAVES, *op. cit.*, p. 128. Per Pomeau, esso rappresenta invece una di quelle realtà emozionali che non possono essere definite, e che via via si identificano con il giansenismo, con l'anima atroce di Calvino, con il fanatismo, con la teologia, con il cristianesimo, R. POMEAU, *op. cit.*, pp. 304-315. Alcuni autori hanno tuttavia sottolineato come esso non si identifichi con la religione in se stessa: P. GAY, *Voltaire's Politics*, cit., p. 240; R. WALDINGER, *op. cit.*, p. 30; A. BELLESORT, *op. cit.*, p. 334. Anche Tarello osserva che l'attacco di Voltaire contro le forme istituzionali della religiosità non tocca invece la religiosità in quanto tale. « Voltaire non fece mai professione di ateismo, e quando nella maturità la questione si pose in termini di battaglia culturale, fece professione di teismo », G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., p. 306, n. 136.

⁽¹³⁸⁾ J.L. CURTIS, *La providence: vicissitudes du Dieu voltairien*, cit., p. 130.

⁽¹³⁹⁾ J.L. CURTIS, *op. cit.*, p. 78; R. NAVES, *Voltaire l'homme et l'oeuvre*, cit., p. 131.

⁽¹⁴⁰⁾ Cfr. VOLTAIRE, *Discours en vers sur l'homme* (1737), 6° disc., in *Mél.*, cit., p. 234: « Contentons-nous des biens bornés qui nous sont destinés / Passagers comme nous et comme nous bornés... / Et sachant qu'ici la félicité pure / Ne fut jamais permise à l'humaine nature ».

⁽¹⁴¹⁾ VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756), in *Mélang.*, cit., p. 309: « Ce monde, ce théâtre et d'orgueil et d'erreur / Est plein d'infortunés qui parlent de bonheur. / Tout se plaint, tout gémit en cherchant le bien-être; / Nul voudrait mourir, nul voudrait renaître; / Nos chagrins, nos regrets, nos pertes sont sans nombre / ...Humble de mes soupirs soumis dans ma souffrance, / Je ne m'élève point contre la Providence ». Sulla reazione di Voltaire al terremoto di Lisbona, v. G.R. HAVENS, *Voltaire's pessimistic revision of the conclusion of his Poème sur le désastre de Lisbonne*, in: *Modern language notes*, dicembre 1929, XLIV, p. 492; Th. BESTERMAN, *Voltaire et le désastre de Lisbonne: ou la mort de l'optimisme*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1956, II, pp. 7-24; C. Rosso, *Kant, Voltaire, optimisme et tremblement de terre*, in AA.VV., *Voltaire und Deutschland*, cit., pp. 373-383.

alla crisi degli anni '50 e '60 che Voltaire afferma con maggior insistenza la propria concezione deista⁽¹⁴²⁾, mentre, come pure è stato rilevato, quello che l'Arouet ridicolizza è il provvidenzialismo, non la provvidenza come ordine divino dell'universo fisico e morale⁽¹⁴³⁾. Nel Dictionnaire philosophique il problema del male resta insolubile per chiunque cerchi in buona fede una risposta⁽¹⁴⁴⁾, ma Voltaire, mentre sospende il giudizio sul perché Dio permetta che il mondo sia pieno di sciocchezze, calamità e errori⁽¹⁴⁵⁾, ancora ribadisce che il teista non è turbato nella sua fede dalle difficoltà contro la provvidenza, perché queste sono appunto delle difficoltà e non delle prove⁽¹⁴⁶⁾. Successivamente nelle Homélie prononcées à Londres, nella Risposta all'« auteur du livre des trois imposteurs » nelle Questions sur l'Encyclopédie, nei Dialogues, il male rimane ancora inspiegabile di fronte alla bontà e all'onnipotenza di Dio, ma Voltaire permane nel non contraddire l'esistenza dell'Essere supremo⁽¹⁴⁷⁾. Infine, nei Dialoghi d'Evemero, egli ritorna un'ultima volta sull'argomento per ripetere che Dio esiste anche se noi soffriamo senza conoscerne il perché, così come tutta la natura obbedisce alle sue leggi, anche se noi non sappiamo come, e arriva a concludere che sarebbe contraddittorio che il male non fosse nel mondo in quanto esso è parte dell'ordine necessario delle cose che un Dio onnipotente, ma sottoposto egli stesso alle proprie leggi, non può mutare⁽¹⁴⁸⁾. Dunque, se anche lo stesso Vol-

(142) R. FUBINI, Introduzione, cit., p. 15.

(143) VOLTAIRE, art. Providence (1771), in Questions sur l'Encyclopédie, M. XX.294: (Métaphysicien) « Je crois la Providence générale, ma chère soeur, celle dont est émanée de toute éternité la loi qui règle toute chose... point qu'une providence particulière change l'économie du monde pour votre moineau ou pour votre chat ». Cfr. anche, Dialogue entre un brachmane et un jésuite (1756), in Dial. philos., cit., pp. 33-34. Cfr. R. POMEAU, La religion de Voltaire, cit., p. 307; J.L. CURTIS, La Providence. Vicissitudes du Dieu voltairien, cit., p. 78.

(144) VOLTAIRE, art. Bien (Tout est) (1764), in Dict. phil., ed. cit., pp. 58-59: « L'origine du mal a toujours été un abime dont personne n'a pu voir le fond... La question du bien et du mal demeure un chaos indébrouillable pour ceux qui cherchent de bonne foi ».

(145) VOLTAIRE, art. Nécessaire (1765), in Diction. phil., cit., pp. 330-331.

(146) VOLTAIRE, art. Théiste (1765), in Diction. phil., cit., p. 399.

(147) VOLTAIRE, Homélie prononcées à Londres, cit., Ière Hom., M. XXVI. 318; Epître à l'auteur du Livre des trois imposteurs (1769) MX.420; Art. Athéisme, sect. II (1771), in Questions sur l'Encyclopédie, M. XVII.468; Les adorateurs (1769), in Dialog. philos., cit., pp. 359 ss.

(148) VOLTAIRE, Dialogues d'Evhémère (1777), in Dialog. phil., cit., pp. 405-406, 2° dial.: (Evhémère): « Je remarque d'abord que je n'ai pu acquérir l'idée d'un Dieu qu'après avoir acquis l'idée d'un être nécessaire existant par lui-même, par sa nature, éternel, intelligent, bon et puissant. Tous ces caractères, qui me paraissent essentiels à Dieu, ne me disent pas qu'il a fait l'impossible. Il n'empêchera jamais que les trois angles d'un triangle ne soient égaux à deux droits.

taire riconosce di essere sempre stato spaventato dall'argomento del male come obiezione all'esistenza di Dio ⁽¹⁴⁹⁾, la consapevolezza dell'umano soffrire non comporta, nemmeno nelle opere più tarde, la negazione del supremo artefice dell'ordine. Se si può quindi essere d'accordo con Curtis nel ritenere che dopo il terremoto di Lisbona il filosofo attribuisce sempre maggior spazio all'azione dell'uomo, vedendo nel « *cultiver notre jardin* » l'unica risposta da opporre all'incalzare del male ⁽¹⁵⁰⁾, non per questo si può convenire anche nell'avanzare l'ipotesi che « si l'on déterrai tous les êtres innocents et méchants, qui furent ensevelis à Lisbonne, on trouverait parmi eux le Dieu de Newton de Voltaire » ⁽¹⁵¹⁾. Anche se con *Candide* il filosofo pone il suo « ultimo granello » di speranza in una filosofia dell'azione al cui centro è l'uomo, e se rinuncia ad Interrogarsi sul trascendente ⁽¹⁵²⁾, o, come sottolinea Wade, lascia la scienza per la morale ⁽¹⁵³⁾, l'Aroutet permane, anche nei suoi ultimi scritti, nel porre Dio come fonte e come fondamento della legge naturale che guida l'azione razionale dell'uomo.

Nemmeno Voltaire si lascia tentare dall'accettare la risposta che al problema dell'umana sofferenza può offrire il manicheismo. In realtà egli ritorna più volte sull'ipotesi di un dualistico principio del bene e del male, e questa, che già si affaccia nelle *Lettres philosophiques* e nell'*Henriade* ⁽¹⁵⁴⁾, diviene più inquietante in *Zadig*, e si ritrova proposta con maggiore insistenza nei momenti di pessimismo, particolar-

Il ne pourra faire que deux propositions contradictoires s'accordent. Il était probablement contradictoire que tous les animaux véussent toujours et procréassent toujours; l'univers n'aurait pu les nourrir. Ainsi la mort, qu'on regarde comme le plus grand des maux, était aussi nécessaire que la vie ». La medesima rassegnazione di fronte al male come ordine necessario delle cose, è presente già nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, cfr. *Causes finales* (1770) M.XVIII.105; *Changements arrivés dans le globe* (1770) M.XVIII.128-129.

⁽¹⁴⁹⁾ VOLTAIRE, *Dialogues d'Evhémère* (1777) 2° dial., in *Dial. phil.*, cit., p. 404.

⁽¹⁵⁰⁾ Secondo Torrey, l'invito all'impegno sociale sarebbe successivo all'epoca del *Candide*, la cui conclusione sarebbe da interpretarsi in senso letterale, N. TORREY, *Candide's garden and the Lord's vineyard*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1963, XXVII, pp. 1657-1666.

⁽¹⁵¹⁾ J.L. CURTIS, op. cit., p. 61.

⁽¹⁵²⁾ J.L. CURTIS, op. cit., p. 74.

⁽¹⁵³⁾ I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 733.

⁽¹⁵⁴⁾ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, let. XXV (1734) ed. cit., IV, pp. 145-146; *Henriade* (1737) M.VII.207. Ancora una volta Voltaire era messo dalla lettura di Bayle, che nell'art. *Pauliciens* del Dizionario storico-critico aveva indicato la soluzione manichea come, razionalmente parlando, più persuasiva di quella ortodossa dell'unico primo principio infinitamente buona e potente; cfr. P. BAYLE, *Dizionario storico-critico*, ed. cit., vol. I, p. 43.

mente durante la crisi degli anni '59-'60 ⁽¹⁵⁵⁾. Tuttavia, se anche in questo periodo l'ipotesi manichea svolge ruoli importanti in *Candide e* in altri racconti ⁽¹⁵⁶⁾, essa è già respinta nel *Poème sur le désastre de Lisbonne*, e viene quindi definita assurda nelle pagine del *Dictionnaire philosophique* ⁽¹⁵⁷⁾. La soluzione al problema del male offerta dalla tesi del duplice principio è quindi ancora rifiutata nel *Philosophe ignorant*, nelle *Lettres de Memnius à Cicéron*, in *Il faut prendre parti e* in altri scritti filosofici ⁽¹⁵⁸⁾, mentre d'altro lato, Voltaire ripetutamente sottolinea la fede teista in un unico Dio onnipotente ⁽¹⁵⁹⁾. Come osserva Mason, se anche il principio dualistico attrae talvolta Voltaire quando scrive i racconti, non sussiste alcun dubbio su quello che rimane in merito il suo fondamentale atteggiamento filosofico. Oltre ad essere in contrasto con i sistemi di Malebranche e di Spinoza, da cui si sente attratto particolarmente negli anni della vecchiaia, l'ipotesi di un indipendente principio del male ripugna intellettualmente al filosofo di Ferney perché è contraddittorio, perché compromette l'armonia dell'universo, perché, postulando un male irriducibile, urta

⁽¹⁵⁵⁾ Su Voltaire e il manicheismo, v. H.T. MASON, Pierre Bayle and *Voltaire*, Oxford, 1963; Id., *Voltaire and Manichean Dualism*, in *Studies on Voltaire*, cit., 1963, XXVI, pp. 1143-60; I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., pp. 632 ss.

⁽¹⁵⁶⁾ VOLTAIRE, *Candide* (1759), *Le songe de Platon* (1756), MXXI.133, *Le Blanc et le Noir* (1764) MXX.223; cfr. H.T. MASON, *Voltaire and manichean dualism*, cit., pp. 1150 ss.

⁽¹⁵⁷⁾ VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, in *Mélanges*, cit., p. 307: « de l'Être tout parfait le mal ne pouvait naître; / Il ne vient point d'autrui, puisque Dieu seul est maître »; art. *Bien (Tout est)* (1764), in *Diction. phil.*, ed. cit., p. 56: « parmi les absurdités dont ce monde regorge, et qu'on peut mettre au nombre de nos maux, ce n'est pas une absurdité légère que d'avoir supposé deux êtres tout-puissants, se battants à qui des deux mettrait plus du sien dans le monde... ».

⁽¹⁵⁸⁾ VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélang. cit.*, pp. 876-77: « Une grande partie des hommes, voyant le mal physique et le mal moral répandus sur ce globe, imagina deux êtres puissants, dont l'un introduisait tout le bien, et l'autre tout le mal. S'ils existaient, ils seraient nécessaires; ils seraient éternels, indépendants, ils occuperaient tout l'espace; ils existeraient donc dans le même lieu, ils se pénétreraient donc l'un l'autre... Il est donc une puissance unique, éternelle, à qui tout est lié, de qui tout dépend... »; *Lettres de Memnius à Cicéron*, cit., 3^a lett., MXXVIII.449: « Il me semble que je vois deux charlatans en plein marché, dont l'un distribue des poisons, et l'autre des antidotes »; *Il faut prendre parti ou le principe d'action* (1772) MXXVIII.518: « Il faut que le principe soit unique. Une uniformité constante dans les lois indique un seul moteur »; *Tout en Dieu* (1769) MXXVIII.101: « Il n'y a que l'absurdité du manichéisme qui sauve Dieu de l'imputation du mal »; *Homélies prononcées à Londres* (1767), MXXVI, I hom., p. 319.

⁽¹⁵⁹⁾ VOLTAIRE, art. *Credo* (1769) e art. *Théiste* (1765), in *Diction. Phil.*, ed. cit., pp. 153 e 399; *Profession de foi des théistes* (1768) MXXVII.55.

contro la visione ottimistica della natura umana, perché inoltre, richiamandosi all'esistenza del diavolo, essa si collega alla dottrina cristiana del peccato originale e, svalutando quindi le speranze umane verso il progresso, perpetua l'ignoranza e la superstizione⁽¹⁶⁰⁾. Si può dunque in definitiva concludere che, come sottolinea Wade⁽¹⁶¹⁾, Voltaire respinge l'ipotesi manichea perché contraria al principio delle cause finali e all'affermazione dell'ordine fisico e morale retto da una sola legge universale e garantito da un unico artefice supremo⁽¹⁶²⁾.

Come mantiene l'unicità, così Voltaire conserva la trascendenza di Dio. Già nel *Traité de Métaphysique* egli scrive che Dio ha potuto creare spirito e materia senza essere né spirito né materia, e non soltanto esprime la propria ironia di fronte alla tentazione spinoziana di identificare Dio con la natura, ma anche espressamente dichiara di respingere come assurda l'ipotesi panteistica⁽¹⁶³⁾. Nella *Métaphysique de Newton*, entrandō nella polemica Ira Clarke e Leibniz circa la definizione di spazio e tempo come entità reali o come semplici relazioni percepibili fra i fenomeni, Voltaire prende posizione a favore della tesi newtoniana e, definendo spazio e durata come proprietà infinite dell'Essere necessario e infinito, ribadisce che la materia esiste soltanto in virtù della libera volontà del creatore e, non essendo né infinita né necessaria, non è una proprietà essenziale di Dio, né Dio stesso⁽¹⁶⁴⁾. Nel *Poème sur la loi naturelle*, egli avanza già l'ipotesi 'filosofica' dell'eternità della materia⁽¹⁶⁵⁾, su cui si interrogherà nei *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius*⁽¹⁶⁶⁾, nel *Dictionnaire philosophique*⁽¹⁶⁷⁾, nel *Philosophe ignorant*⁽¹⁶⁸⁾, pur ribadendo sempre l'impossibilità per l'uomo di dare ad essa una risposta definitiva. Negli

(160) H.T. MASON, *Voltaire and manichean dualism*, cit., pp. 158 ss.

(161) I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 746.

(162) VOLTAIRE, *Il faut prendre parti ou le principe d'action*, cit., p. 518: « Je me confirme qu'il ne peut exister qu'un seul principe, un seul moteur, dès que je fais attention aux lois constantes et uniformes de la nature entière ».

(163) VOLTAIRE, *Traité de Métaphysique* (1734), in *Mélang.*, cit., pp. 168 e 175.

(164) VOLTAIRE, *Métaphysique de Newton* (1740) M.XXII.407-410. Sull'argomento v. W.H. BARBER, *Leibniz in France from Arnaud to Voltaire. A study on French reactions to Leibnizism, 1670-1760*, Oxford, 1955, pp. 186 ss. Sulla polemica fra Clarke e Leibniz, cfr. *The Leibniz-Clarke Correspondance*, ed. H.G. Alexander, Manchester, 1956.

(165) VOLTAIRE, *Poème sur la loi naturelle* (1752), Ière partie: « Soit que un être inconnu, par lui seul existant, ait tiré depuis l'univers du néant; / soit qu'il ait arrangé la matière éternelle... », in *Mélanges*, cit., p. 275; cfr. nota di Voltaire, pp. 1383-84.

(166) VOLTAIRE, *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius* (1756), in *Dial. phil.*, cit., pp. 36 ss.

(167) VOLTAIRE, art. *Matière* (1764), in *Dict. phil.*, cit., p. 298.

(168) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélang.*, cit., p. 889.

scritti successivi, gli argomenti per cui non vi è alcuna verosimiglianza che la materia, così com'è oggi e come era ieri, abbia cominciato ad esistere in un qualche momento, che nulla deriva dal nulla, che Dio eterna inteligenza, ha creato l'ordine « ab aeterno » e ha eternamente agito, vengono proposti con sempre maggiore insistenza nelle pagine volterriane⁽¹⁶⁹⁾; sembra così palese che l'Aroutet ha abbandonato l'ipotesi creazionista per quella dell'eternità della materia, anche se, ancora nei *Dialoghi* d'Evemero, questi risponderà che « mon système sur les ouvrages de Dieu, c'est l'ignorance »⁽¹⁷⁰⁾. Tuttavia, anche se Dio non è più il creatore, rimane « l'être intelligent » che ha formato il disegno ammirabile di ogni cosa⁽¹⁷¹⁾, che ha « arrangé cette matière... comme l'argile sous la roue du poitier »⁽¹⁷²⁾, rimane il « fabricant l'éternel » che con le sue leggi regge tutto l'universo⁽¹⁷³⁾. Se nel *Philosophe ignorant* Voltaire ancora dichiara l'incapacità dell'uomo di sapere ce questa intelligenza divina è qualcosa di assolutamente distinto dall'universo o se lo pervade⁽¹⁷⁴⁾, negli scritti successivi egli giunge a definire Dio come anima del mondo⁽¹⁷⁵⁾, come il tutto di cui tutti gli esseri fanno parte⁽¹⁷⁶⁾. Tuttavia, anche quando, sotto la crescente influenza di Malebranche e di Spinoza, arriva a concepire il mondo fisico e delle idee come assorbiti in Dio⁽¹⁷⁷⁾, e Dio

(169) VOLTAIRE, L'ABC, 17 entr. (1768), in *Dial. phil.*, cit.: « Voudriez-vous que l'éternel géomètre eut été engourdi une éternité entière? Ce ne serait pas la peine d'être géomètre et architecte pour passer une éternité sans combiner et sans bâtir. Son essence est de produire, puisqu'il a produit, il existe nécessairement; donc tout ce qui est en lui est essentiellement nécessaire... Dieu est agissant: donc il a toujours agi; donc le monde est une émanation éternelle de lui-même; donc quoiqu'on admet un Dieu doit admettre un monde éternel »; *Il faut prendre parti ou le principe d'action* (1772) M.XXVIII.522: « Le principe de la nature étant nécessaire et éternel et son essence étant d'agir, il a donc agi toujours... le monde, son ouvrage, sous quelque forme qu'il paraisse, est donc éternel comme lui ».

(170) VOLTAIRE, *Dialogues d'Evhémère* (1777), VI dial., in *Dial. phil.*, cit., p. 425.

(171) VOLTAIRE, *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius* (1756), in *Dial. phil.*, cit., p. 38.

(172) VOLTAIRE, art. *Matière* (1764), in *Dict. phil.*, ed. cit., p. 299.

(173) VOLTAIRE, *Sophonime et Adélos* (1776), in *Dial. phil.*, cit., p. 393.

(174) VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* (1766), in *Mélang.*, cit., pp. 390-91.

(175) VOLTAIRE, *Lettres de Memnius à Cicéron* (1771). 443: « La nature m'a dit: tu me demandes où est ce Dieu; il ne peut être que dans moi, car s'il n'est pas dans la nature, où serait-il? Dans les espaces imaginaires? Il ne peut être une substance à part; il m'anime, il est ma vie. Ta sensation est dans ton corps, Dieu est dans le mien ».

(176) VOLTAIRE, art. *Idée* (1771), in *Questions sur l'Encyclopédie*, M.XIX.399: « Dieu étant le principe universel de toutes choses, toutes existent donc en lui et par lui ».

(177) VOLTAIRE, *Tout en Dieu* (1769) M.XVIII.91: « Tout se meut; tout respire

come il primo principio della natura che anima ogni esistenza, e da cui noi dipendiamo non perché è al di fuori, ma perché è presente nel mondo⁽¹⁷⁸⁾, egli ancora esprime il proprio rifiuto per la formula « deus sive natura » del filosofo olandese, così che Dio non è l'universalità delle cose, ma queste emanano da lui come i raggi emanano dal sole⁽¹⁷⁹⁾. Anche se questa teoria dell'emanazione, su cui il filosofo ritorna in altri scritti⁽¹⁸⁰⁾, con l'immagine che la esprime, sono giudicate insufficienti dallo stesso Voltaire⁽¹⁸¹⁾, questi, anche nelle opere più tarde, respinge l'ipotesi di un Dio come forza diffusa in tutti gli esseri, giudicando tale sistema, non fondato su alcuna antecedente verità, come prodotto dall'immaginazione e dal delirio, e ribadisce la tesi della trascendenza di Dio rispetto al mondo⁽¹⁸²⁾.

en Dieu». Sull'argomento, v. I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., pp. 717 ss.; E. JAMES, *Voltaire and Malebranche: from sensationism to 'Tout en Dieu'*, in *Modern Language Review*, 1980, n. 75, 2°, pp. 282-290; Id., *Voltaire and the Ethics of Spinoza*, cit., pp. 67 ss.

⁽¹⁷⁸⁾ VOLTAIRE, *Il faut prendre parti ou le principe d'action* (1772), M.XXVIII. 521-522: « S'il anime toute existence, il est donc dans toute existence... Il est dans tout ce qui est... Ainsi notre dépendance du grand Etre ne vient point de ce qu'il est présent hors du monde, mais de ce qu'il est présent dans le monde ».

⁽¹⁷⁹⁾ VOLTAIRE, *Tout en Dieu* (1769) M.XXVIII.98: « Ici on ne fait Dieu l'universalité des choses; nous disons que l'universalité des choses émane de lui, et (nous nous servons) encore de l'indigne comparaison du soleil et de ses rayons ». Come sottolinea James il rifiuto del panteismo è proprio una delle motivazioni che rendono Voltaire ostile al sistema di Spinoza propriamente inteso, così che, contrariamente che per il filosofo di Amsterdam, per Voltaire « God remains the great organising intelligence and transitive cause of nature », E. JAMES, *Voltaire and the Ethics of Spinoza*, cit., p. 84.

⁽¹⁸⁰⁾ VOLTAIRE, *L'ABC*, 17 entret. (1768), in *Dial. phil.*, cit., p. 341; *Les adorateurs* (1769), in *Dial. phil.*, cit., p. 353; *Lettres de Memnius à Cicéron* (1771), cit., p. 448. Come osserva James, Voltaire si ispirò al neoplatonismo per questa sua teoria dell'emanazione, E. JAMES, *Voltaire and Malebranche*, cit., p. 290, n. 1.

⁽¹⁸¹⁾ VOLTAIRE, *Tout en Dieu* (1769) M.XXVIII.98: « On peut objecter que le rayon est tiré de la même substance du soleil, qu'il est une émanation et que si les productions de Dieu sont des émanations de lui-même, elles sont des parties de lui-même. Ainsi nous retomberions dans la crainte de donner une fausse idée de Dieu, de le composer de parties, et même de parties désunies, des parties qui se combattent. Nous répondrons ce que nous avons déjà dit, que notre comparaison est très imparfaite, et qu'elle ne sert qu'à former une faible image d'une chose qui ne peut être représentée par des images ». Sulla inconsistenza della teoria dell'emanazione per sfuggire al panteismo, v. I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 711: « He maintains, none too clearly, that his doctrine of immanence, can never be condemned as Spinozistic because God, for him, is not all phenomena but simply the source whence all phenomena flow. This distinction is a bit too subtle to have any reality ». Cfr. anche E. JAMES, *Voltaire and the Ethics of Spinoza*, cit., p. 83.

⁽¹⁸²⁾ VOLTAIRE, *Dialogues d'Evhémère* (1777), in *Dial. philos.*, cit., pp. 403-404.

Conclusion

Ripetutamente si è osservato che nelle pagine di Voltaire rimane indifferente l'uso dei termini deismo e teismo⁽¹⁸³⁾, e in effetti non sembra significativo il confronto dei significati con cui le due espressioni sono impiegate dal filosofo francese⁽¹⁸⁴⁾. Rimane tuttavia il fatto che il termine « teismo » impiegato per la prima volta nella *Métophysique de Newton* nel 1740, e quindi alternativamente al primo, viene ad esso definitivamente sostituito dopo il 1752⁽¹⁸⁵⁾. Non mi sembra sufficiente ricercare le ragioni di questo cambiamento nella prudenza⁽¹⁸⁶⁾, o nella raffinatezza linguistica⁽¹⁸⁷⁾, in quanto esso sembra piuttosto, come osserva Ehrard, da attribuirsi ad una esigenza di chiarezza⁽¹⁸⁸⁾. Nell'uso indicato dai contemporanei i significati dei due termini non coincidono. Secondo Diderot e l'abate des Prades, il deista è colui che è prossimo ad ammettere la rivelazione e già ammette l'esistenza di Dio⁽¹⁸⁹⁾. Più dettagliatamente Lefranc de Pompignan spiega che si è dato il nome di teista a colui che crede non soltanto nell'esistenza di Dio, ma anche nell'obbligazione di rendergli un culto, nella legge naturale di cui è fonte, nel libero arbitrio dell'uomo, nell'immortalità dell'anima, nelle pene e nelle ricompense nell'altra vita, mentre si è conservato il nome di deista a colui che, limitandosi ad ammettere l'esistenza di Dio, pone tutto il resto nel rango degli errori e dei problemi⁽¹⁹⁰⁾. Ora, se in base a quest'ultima definizione Voltaire rimane deista, particolarmente nelle opere della maturità, in cui

(183) Cfr. per es. J.-R. CARRÈ, *La consistance de Voltaire le philosophe*, cit., p. 60; Th. BESTERMAN, *Voltaire*, cit., p. 182; R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 428 ss.; J.L. CURTIS, *La providence: vicissitudes du Dieu voli-airien*, cit., p. 20.

(184) VOLTAIRE, *Défense de Milord Bolingbroke* (1752) MXXIII.551: il deista è l'adoratore di Dio che non va alla messa né alla predica, che insegna la virtù, che tratta gli uomini come fratelli, che è della medesima religione di Socrate ». Nell'art. *Théiste*, del *Dictionnaire philosophique*, « le théiste est un homme fermement persuadé de l'existence d'un être aussi bon que puissant, qui a formé tous les êtres étendus, sentaizts, réfléchissants, qui perpétue leur espèce, qui punit sans cruauté et récompense avec bonté les actions vertueuses », in *Dict. phil.*, ed. cit., p. 398.

(185) VOLTAIRE, *Métophysique de Newton* (1740) MXXII.404: « ... je n'ai vu... aucun newtonien qui ne fût théiste dans le sens le plus rigoureux ».

(186) Th. BESTERMAN, *Voltaire*, cit., p. 182.

(187) R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 476.

(188) J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, cit., I, p. 456.

(189) DIDEROT, *Essai sur le mérite et la vertu*, discours préliminaire, in *Oeuvres complètes*, cit., I, p. 13; Abate de Prades, *Apologie*, 1772, vol. II, p. 60.

(190) Lefranc de POMPIGNANT, *Questions diverses sur Z'incrudulité*, Parigi, 1751, p. 3. Sulle definizioni di teismo, cfr. L. STEPHEN, *History of English tkought in the eighteenth century*, 1876, 3ª ed., 1902, vol. I.

nega il libero arbitrio e, probabilmente con l'immortalità dell'anima, anche i premi e le pene ultraterreni, nelle medesime è anche teista, in quanto ribadisce Dio come fonte della legge naturale. Come osserva Lanson, se nel periodo di Cirey Voltaire aveva assegnato all'Essere supremo il ruolo di verità prima della fisica, così che esso si installava nell'animo come la nozione di atomo, senza che si facesse questione di pene e di ricompense, nel periodo di Ferney, egli ne fa il fondamento della morale⁽¹⁹¹⁾. Si può anche aggiungere che, attraverso quest'ultima, il Dio inconoscibile, rivela all'uomo qualcosa della propria essenza⁽¹⁹²⁾. Come scrive Gay, un Dio che impone la tolleranza non può essere considerato alla stregua di una pura astrazione metafisica⁽¹⁹³⁾. Dio è necessario e eterno, Dio agisce, Dio è giusto, Dio esige che l'uomo sia buono e virtuoso, che operi per il bene comune⁽¹⁹⁴⁾. La legge morale che Dio ha impresso nel cuore degli uomini non impone soltanto la tolleranza, ma la *bienfaisance*, la libertà, la riforma del diritto. Essa soprattutto impone all'uomo di agire per rendere migliori le condizioni della propria esistenza, e, nel Dio che diviene fondamento di una morale che chiede l'azione, si esprime, come ha scritto Pomeau l'autentico carattere del deismo volterriano, che è teismo⁽¹⁹⁵⁾.

(191) G. LANSON, *Voltaire*, cit., pp. 63-64 e p. 243.

(192) R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 406: « En tout cas il prépare la synthèse kantienne, qui mettra en forme le pragmatisme voltairien, authentifiant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme comme postulats de la raison pratique ».

(193) P. GAY, *Voltaire's Politics*, cit., p. 243.

(194) VOLTAIRE, art. *Théiste* (1765), in *Dict. phil.*, cit., p. 398; *Catéchisme de l'honnête homme* (1763), in *Dialog. Phil.*, cit., p. 98; art. *Foi*, in *Dict. phil.*, cit., p. 203; *Profession de foi des théistes* (1768) MXXVII.68; *Les adoreurs* (1769) e *Dialogues d'Evhémère* (1777), in *Dial. phil.*, pp. 346 ss., e p. 404: « ...la force secrète dont vous parlez ne peut subsister que dans un être assez puissant et assez intelligent pour former des animaux intelligents; que dans un être nécessaire, puisque sans son existence il n'y aurait rien; dans un être éternel, puisque existant par lui-meme, on ne peut assigner de moment ou il n'a existé, dans un être bon puisque étant la cause de tout, rien ne peut avoir fait entrer le mal dans lui... ».

(195) W. BOMEAU, *Voltaire par lui-même*, Parigi, 1956.

SOMMARIO

Voltaire ripropone in tutta la sua opera la legge naturale come criterio universale di giustizia che non soltanto si identifica con la religione naturale, con il bene morale, ma che anche costituisce il modello e il criterio di valutazione del diritto positivo. La legge naturale, che si prospetta dunque come necessaria premessa all'analisi del pensiero giuridico di Voltaire, è stata oggetto di divergenti interpretazioni da parte dei critici che l'hanno definita come principio a priori e autoevidente della giustizia, come regola pragmatica dell'utile, come espediente retorico, come ideologia ai fini della codificazione borghese. In una riconsiderazione della medesima alla luce del pensiero filosofico dell'Arouet e del suo fondamento metafisico, si ritiene che la legge naturale volterriana tragga in primo luogo il carattere oggettivo dall'aver la propria fonte nell'Essere supremo che non si identifica con la natura ma la trascende ed è l'unico principio dell'ordine morale come di quello fisico. Contro Diderot e D'Holbach, Voltaire sostiene dunque una legge naturale eteronoma, assoluta e universale in quanto fondata sul suo sincero teismo.

SUMMARY

Throughout all Voltaire's work the main theme is that of natural law as the universale criterion of justice, a law which not only identifies itself with natural religion, with moral good, but also constitutes the model for and the criterion of evaluating positive right. Natural law, which is the necessary premise to the analysis of Voltaire's juridical thought, has been given different interpretations by critics, who have variously defined it as an a priori and self-evident principle of justice, a pragmatic rule of utility, a rhetorical expedient, and as an ideology for middleclass codification. Re-analysing natural law in the light of Arouet's philosophical thought and metaphysical principles it is argued that the objective character of Voltaire's natural law is mainly due to its having originated from God who is not identified with nature, but transcends it, and is the one principle of moral as well as of cosmological order. In contrast to Diderot and d'Holbach, Voltaire supports a heteronomous, absolute and universal law based on his sincere theism.