



# Voltaire: la libertà e il senso del limite\*

Riccardo Fubini

Decisamente, e non da oggi, non tira buona aria per Voltaire, insieme ed ancor più che per i suoi confratelli dell'età illuministica. Non mi riferisco soltanto alle reazioni da lui suscitate, che si protraggono sino al presente, con gli epiteti di relativismo, laicismo, miscredenza. A segnare un distacco, spinto fino all'oblio, sta la cultura della nostra modernità, che pure all'eredità illuministica pretende richiamarsi. All'opposizione dogmatica si risponde con altrettanto dogmatismo; alla polemica succedono affermazioni identitarie, preclusive di ogni dibattito. E soprattutto l'amore di verità cede il luogo a una disinvoltura tutta retorica, che sgomberi il campo da tutto quanto di faticoso e scomodo può sussistere nella verità stessa, nonché nello spirito di ricerca e di dialogo che essa presuppone.

Ma torniamo al tema di Voltaire.

Confesso – scriveva Julien Benda introducendo nel 1936 il *Dictionnaire philosophique* – che nella mia giovinezza leggevo il *Dictionnaire* con il culto un po' distratto dovuto ai combattenti di una lotta ormai conclusa. Lo leggo ora con animo diverso, nel constatare che la lotta non è per nulla finita, che l'avversario di un tempo conduce tuttora la lotta con più fede e determinazione che mai. La gloria dei polemisti, così si suole dire, dura un solo giorno. Ma si prescinde dal caso in cui essi pervengono ad aderire all'umanità eterna, della quale hanno saputo cogliere, come per un lampo, tutti i risvolti<sup>1</sup>.

Anch'io, se è lecito, ho la mia piccola testimonianza da recare. Lavoravo alla raccolta degli *Scritti politici* di Voltaire<sup>2</sup>, dominati fra i loro tanti motivi dall'orrore per il regicidio, quando apprendo per radio l'assassinio di Kennedy. Uscito il volume, esso viene recensito sul torinese «La Stampa» dal suo vicedirettore Carlo Casalegno, per il quale, a suo dire, rileggere Voltaire non è solo un piacere, ma «una consolazione». Anni dopo, come molti ricorderanno, Casalegno, che aveva assunto posizione di punta contro il terrorismo, viene ucciso dai terroristi sull'uscio di casa. Voltaire, insomma, vive per contrapposizione anche in queste tragedie del nostro tempo.

Eppure, si diceva, non è autore popolare, e non lo è più che mai per l'Italia. La visione dell'Illuminismo che più si è affermata in sede storica non porta l'impronta di Voltaire. Penso soprattutto all'opera del maggiore fra i nostri storici dell'Illuminismo, Franco Venturi. Militante

---

\* Si ringrazia il Comitato editoriale della rivista «Lo Sguardo» ([www.losguardo.net](http://www.losguardo.net)) per avere gentilmente concesso l'autorizzazione a riprodurre questo magistrale contributo dell'insigne studioso Riccardo Fubini (1934-2018) pubblicato nel numero VII (2011), pp. 29-44, della loro rivista ([https://www.academia.edu/1494929/Liberalismo\\_e\\_Democrazia\\_VII\\_2011\\_III](https://www.academia.edu/1494929/Liberalismo_e_Democrazia_VII_2011_III)). Riccardo Fubini, professore emerito dell'Università di Firenze, è stato uno dei maggiori studiosi dell'Umanesimo e del Rinascimento, nonché della storia politica italiana fra XIV e XVI secolo. Curatore dei primi due volumi delle *Lettere* di Lorenzo de' Medici, ha pubblicato una lunga serie di studi tra i quali i volumi *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma 1990; *Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano 1994; *Quattrocento fiorentino. Politica, diplomazia, cultura*, Pisa 1996; *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali - critica moderna*, Milano 2001; *Storiografia dell'umanesimo in Italia*, Roma 2003; *Politica e pensiero politico nell'Italia del Rinascimento. Dallo Stato territoriale al Machiavelli*, Firenze 2009. Tra i suoi primissimi lavori, figura l'imponente e documentatissima raccolta degli *Scritti politici* di Voltaire, pubblicata nel 1964 nella prestigiosa collana dei «Classici della politica» della casa editrice UTET.

<sup>1</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, introduction, relevé des variantes et notes par Julien Benda, texte établi par Raymond Naves, Garnier, Paris 1961, p. XIV.

<sup>2</sup> Voltaire, *Scritti politici*, Introduzione e commento di R. Fubini, Torino 1964 (citato in seguito come *Scritti politici*).

dell'antifascismo, si era rivolto come studioso a figure eroiche del Settecento in lotta contro i parametri stessi del potere dominante, il trono e l'altare. Nella maturità tuttavia egli mutò obiettivo, e – nella sua stessa delusione politica – considerò essenzialmente la cultura illuministica nella sua azione pratica, come perenne incitamento alla “riforma”, in specie alla modernizzazione degli apparati di governo in Italia<sup>3</sup>. Ma per davvero la politica, lo Stato sono così docilmente governabili dalle *élites*? E quali saranno le cattedre elitarie a formare le *élites* medesime? Come si vede il millenario quesito di Platone, *quis custodiet custodes*, ci ripiomba nel marasma ad un tempo politico e culturale che noi tutti stiamo vivendo.

Per tornare al punto, sarà bene affrontare nell'analisi storica quegli stessi quesiti che a proposito di Voltaire Julien Benda proponeva nei tragici anni '30 del secolo ora trascorso. Mi rivolgo particolarmente ad alcuni libri recenti, che ci aiutano allo scopo. Mi riferisco in particolare alla silloge

miscellanea dedicata all'Illuminismo da V. Ferrone e D. Roche<sup>4</sup>; al ponderoso volume dello storico di origine ebraico-olandese, ma uscito negli USA, Jonathan I. Israel, dedicato all'«Illuminismo radicale»<sup>5</sup>; ed infine alla monografia dedicata alla concezione dello Stato in Voltaire da una giovane studiosa di scienze politiche, Maria Laura Lanzillo<sup>6</sup>. Naturalmente nel corso del lavoro mi misurerò con quanto avevo scritto al riguardo introducendo la raccolta degli *Scritti politici*, e nella «Nota storica» alle singole opere<sup>7</sup>.

Cominciamo dalle varie prospettive suggerite dal *Dizionario storico*. Alcuni degli autori insistono sul cosmopolitismo che caratterizza grandi figure della tradizione razionalistica, quali appunto Voltaire e Goethe, in implicita contrapposizione con la celebrazione nazionalistica, quale andava affermandosi a fine Ottocento e principio Novecento. Le parole chiave sono quelle di «ragione», «umanità», «tolleranza», «generosità», «utilità pubblica», come valori propri dell'uomo, autonomi rispetto a quelli trascendenti del Cristianesimo<sup>8</sup>. La nuova bibbia è il *Dictionnaire philosophique portatif*, la raccolta voltairiana di massime essenziali, brevi perché evidenti, alla portata di tutti, non bisognose quindi di lunga trattazione. Così ribatte in tale sede Voltaire all'affermazione secondo cui, a differenza dei cristiani, i pagani non possedevano una morale: «I dogmi sono tutti diversi, mentre la morale è la stessa in tutti gli uomini che fanno uso della ragione»<sup>9</sup>. In altri termini, la ragione, a tutti comune incarnandosi nei precetti della «religione naturale», sta a fondamento di quella concordia che le guerre di religione avevano lacerato. Ma davvero Voltaire era così intimamente fiducioso? Davvero tale fiducia nella ragione corrispondeva a una pari fiducia nell'uomo «naturale», caro poi a Rousseau? Lo stesso autore da cui abbiamo tratto la citazione dal *Dictionnaire philosophique* scrive a proposito dei *contes philosophiques* di Voltaire: «L'ingenuità delle anime pure e sincere» è contrapposta alla «realtà della violenza e della crudeltà. L'amore dell'ordine si scontra così con l'evidenza del disordine esistente». Come si vede, in questa seconda proposizione la polemica anti-cristiana non c'entra; il bersaglio è piuttosto offerto dall'ottimismo dottrinale, che Rousseau aveva infaustamente riproposto, ma che era patrimonio di un'intera tradizione giusnaturalistica. La «Legge naturale» di Voltaire non si appoggia a una dottrina, ma si rivolge come monito beneaugurante ai governanti. Le proposizioni di Voltaire – e più che mai negli scritti a larga diffusione – ben raramente esauriscono il suo pensiero: alludono, si conformano alle circostanze, ma senza escludere a priori la pari efficacia dell'affermazione

<sup>3</sup> Si cfr., a titolo di esempio, le monografie: F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Firenze 1946 (II ed., Torino 1980); e *Saggi sull'Europa illuminista. I*, Alberto Radicati di Passerano, Torino 1954. L'*opus magnum* del secondo periodo è: *Settecento riformatore*, Torino 1969-1990, 5 voll.

<sup>4</sup> *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone e D. Roche, Roma-Bari 1998 (citato in seguito come *L'Illuminismo*).

<sup>5</sup> Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford- New York 2001. Lo indico in seguito come ISRAEL.

<sup>6</sup> M. L. Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari 2000. Lo indico in seguito come LANZILLO.

<sup>7</sup> Cfr. *Scritti politici*, rispettivamente «Introduzione», pp. 11-105, e «Nota storica», pp. 147-212.

<sup>8</sup> Cfr. W. Frijhoff, *Cosmopolitismo*, in *Illuminismo*, pp. 21-30.

<sup>9</sup> Cfr. M. Delon, «Morale», *ivi*, pp. 31-39.

contraria. L'autore, in altri termini, non va preso per singoli assiomi, ma come testimonianza oltremodo sensibile, da cui egli derivava – stavolta sì con ferma coerenza – alcuni punti di principio, posti a consuntivo ed approdo delle traversie del passato.

Sopraffaccio ad altri temi essenziali proposti dagli autori del *Dizionario storico* dell'età illuministica, quali la «felicità»<sup>10</sup>, la «libertà»<sup>11</sup>, la «tolleranza»<sup>12</sup>, su cui torneremo oltre. Mi soffermo invece sul più problematico dei punti di principio posti da Voltaire, che egli stesso affermava e poneva al tempo stesso in dubbio secondo il paradosso del *Portatif*: «L'uguaglianza è dunque al tempo stesso la cosa più naturale e la più chimerica»<sup>13</sup>. L'autore che tratta il tema, Rolf Reichardt<sup>14</sup>, oppone a Voltaire, conservatore rassegnato, la sentenza di Montesquieu, *Esprit des lois*, VII, 31, secondo cui «nello stato di natura gli uomini nascono, è vero, nell'uguaglianza, ma non potrebbero rimanervi. La società gliela fa perdere ed essi non ridiventano uguali se non in grazia delle leggi». Montesquieu progressista contro Voltaire conservatore? Io vi vedrei piuttosto una compassata tradizione giurisprudenziale contro un pensiero inquieto, e aperto dunque, nei dilemmi del reale, alle più varie possibilità.

Pari aporie sono riconoscibili in Voltaire anche nella teoria della conoscenza. Nel suo contributo Vincenzo Ferrone si sofferma sul *Traité de métaphysique*, l'ambiziosa opera che Voltaire scrisse nel ritiro di Cirey nel nome della scienza di Newton e dell'empirismo di Locke: le nuove prospettive che già nelle *Lettres philosophiques* aveva contrapposto alla metafisica di Cartesio<sup>15</sup>. Eppure, ad onta del titolo ambizioso, l'opera (che Voltaire non volle mai pubblicare) verte sui «laceranti dubbi sull'uomo», nella sua storia e nelle sue capacità di conoscenza<sup>16</sup>. E pari dubbi, nella medesima sede, egli esprime a proposito della libertà: «Non c'è forse problema più semplice di quello della libertà, ma non ce n'è nessuno che l'uomo non abbia reso più complicato»<sup>17</sup>. Sicché, vale aggiungere, i dubbi avanzati nel *Traité* avrebbero costituito il soggetto stesso della seguente e più tarda disquisizione filosofica, *Le Philosophe ignorant*, che è volta a dimostrare «come sia impossibile giungere a conoscere il primo principio che ci spinge al pensiero e all'azione». L'uomo, al di là del suo volere, è in qualche modo costretto all'esistenza, della cui natura gli è precluso il rendersi conto: «Non siamo liberi, ma siamo eterni, poiché, quand'anche vi fosse creazione, è impossibile creare qualcosa dal nulla»<sup>18</sup>. (Voltaire, per inciso, guardava con inquietudine all'incipiente teoria dell'evoluzione, che sopravveniva a sconvolgere ulteriormente la già turbata concezione del mondo)<sup>19</sup>.

E su questa nota di scetticismo passiamo a considerare la dottrina politica di Voltaire, valendoci della recente monografia di Lanzillo. Studiosa di scienze politiche, essa ritiene che dai vari scritti di Voltaire si possa derivare un contributo al configurarsi di un paradigma (o “modello”) positivo, capace di «produrre la rottura catastrofica e rivoluzionaria» rispetto a «una organizzazione politica e sociale ormai vecchia»<sup>20</sup>. Pur nel suo eclettismo e nelle sue oscillazioni, a Voltaire lo studioso si può dunque rivolgere come a un teorico della modernità, collocato nella «tradizione di pensiero che ha le sue radici nel giusnaturalismo moderno»<sup>21</sup>. Facendo riferimento a un vecchio

<sup>10</sup> Ph. Roger, «Felicità», ivi, pp. 31-39.

<sup>11</sup> F. Diaz, «Libertà», ivi, pp. 50-61.

<sup>12</sup> A. Rotondò, «Tolleranza», ivi, pp. 62-77.

<sup>13</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., pp. 175-180. Mentre è affermato il buon diritto soggettivo all'uguaglianza («Chaque homme, dans le fond de son coeur, a droit de se croire entièrement égal aux autres hommes»), d'altra parte sono contrapposte le situazioni sociali stabilite, non rimovibili senza gravi sovvertimenti. «[...] ici toutes les parts sont faites», è aggiunto nelle più tarde *Questions sur l'Encyclopédie*, in risposta alle proposizioni di Rousseau; cfr. *Scritti politici*, p. 24.

<sup>14</sup> R. Reichardt, «Uguaglianza», in *Illuminismo*, pp. 90-105, qui p. 94.

<sup>15</sup> V. Ferrone, «Scienza», ivi, pp. 332-341.

<sup>16</sup> Cfr. T. Besterman, *Voltaire*, Milano 1971, pp. 177, 337.

<sup>17</sup> Voltaire, *Trattato di metafisica*, in Id., *Scritti filosofici*, 2 tt., a cura di P. Serini, Bari 1962, t. I, p. 172.

<sup>18</sup> Cfr. Besterman, *op. cit.*, pp. 395-396.

<sup>19</sup> Si veda per es., di Voltaire, *L'uomo dai quaranta scudi*, cap. VI, in *Scritti politici*, pp. 701-712.

<sup>20</sup> Lanzillo, p. XVIII.

<sup>21</sup> Ivi, p. XVI.

studio di Raimondo Craveri, l'autrice sottolinea l'impatto su Voltaire della dottrina di Hobbes<sup>22</sup>; ma di un Hobbes stemperato dal costituzionalismo di Locke, almeno nel senso, se non di un fermo assioma, perlomeno di un auspicio beneaugurante: «dalla teoria empirista può [...] derivare l'idea di una morale che si basa solo sulla certezza di un consiglio, di un invito di Dio a essere giusti»<sup>23</sup>.

Per quanto mi riguarda, anche per la mia formazione disciplinare, non posso seguire l'autrice su tale linea paradigmatica. Soprattutto non saprei inserire in un discorso di teoria costituzionale un autore come Voltaire, che percepiva come frammentarie le varie tradizioni d'*ancien régime*: «*Les États, les lois, tout est fait de pièces et de morceaux*»<sup>24</sup>. Di Locke, mentre vanta e divulga il *Saggio sull'intelletto umano*, tace invece di quello sul governo. Egli invece – come già si è premesso – preferisce il riferimento a Hobbes: «Hobbes è stato in questo l'eco di tutte le persone sensate. Tutto è convenzione o forza»<sup>25</sup>. La sentenza è tratta dai «Dialoghi» dell'*A, B, C*, che non costituiscono già, come potrebbe parere, il compendio pedagogico di una dottrina, ma un libero dibattito – attribuito per

simulazione a un deista inglese – sulle filosofie politiche correnti di «Hobbes, Grozio e Montesquieu», laddove i dialoganti, sia pure in un complesso molto miscelaneo, incarnano rispettivamente un parlamentare inglese, un democratico olandese, e infine il membro di un'aristocrazia, presumibilmente quella ginevrina<sup>26</sup>. La discussione si apre sui nomi suddetti, e a uscirne peggio è Grozio, cumulo di un'erudizione risaputa. La classica dottrina giusnaturalistica, fondata sul diritto romano e modernamente rielaborata da Grozio e Pufendorf, urta con l'esigenza, in Voltaire, di verità tangibili e immediate. La sua nozione di «diritto naturale», che in lui si confonde spesso con la «religione naturale», ben lungi dal costituire fondamento e controllo della legge positiva, si trasforma in un auspicio ultimo, al limite un ideale consolatorio, con cui commisurare la «prodigiosa diversità» delle leggi e dei costumi. Tale è appunto l'oggetto, in sede storiografica, dell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, ideologicamente concepito come controparte dell'opposta tradizione dottrinale incentrata sulla storia sacra, esemplarmente rappresentata dal *Discours sur l'histoire universelle* di Bossuet. Sul tema occorrerà ritornare; è qui invece opportuno passare direttamente al tema essenziale della tolleranza, secondo Lanzillo «il cardine di tutta la costruzione voltairiana»<sup>27</sup>. Voltaire, secondo l'autrice, oltrepassa la concezione che era stata di Bayle e di Locke, della tolleranza come rapporto di coesistenza di varie chiese, raggiungendo invece una «dimensione universale», nel senso che il concetto non costituisce «solo una virtù intellettuale, ma una delle strutture portanti dell'edificio statuale»<sup>28</sup>. E così soggiunge: «La conclusione del *Trattato* segna l'uscita di Voltaire dal modello europeo della tolleranza, basato sul rapporto maggioranza-minoranza, verso la tolleranza che diventa libertà d'opinione tra pari»<sup>29</sup>. Personalmente non forzerei a tal modo la definizione, secondo il criterio di cui si diceva, dei paradigmi e dei modelli. La tolleranza sei-settecentesca concepita come immunità concessa a determinate condizioni a nuclei religiosi minoritari, rifletteva ancora in certo modo una tradizione medievale (penso agli stanziamenti di comunità mercantili, o ai patti concessi alle compagnie prestatrici ebraiche, estesi fino a comprendere intere comunità). In tal senso strumentale le garanzie offerte a gruppi religiosi minoritari erano definite nel gergo politico come «tollerantismo». Per Federico II di Prussia, da parte di un saggio sovrano «*il faut s'en tenir au tolérantisme*»<sup>30</sup>. Pierre Bayle, che, a detta di Voltaire, aveva scritto «delle cose molto più ardite» del *Trattato* che andava allora diffondendo<sup>31</sup>, aveva in effetti rivendicato la piena libertà di coscienza, ed eretto la ragione

<sup>22</sup> R. Craveri, *Voltaire politico dell'illuminismo*, Torino 1937.

<sup>23</sup> Lanzillo, p. 170, nota 160, a proposito del *Philosophe ignorant*.

<sup>24</sup> *Voltaire's Notebooks*, ed. T. Besterman, Genève 1952, vol. II, p. 122; e *Scritti politici*, p. 13.

<sup>25</sup> Voltaire, *A, B, C, o dialoghi tra A, B, C, tradotti dall'inglese del sig. Huet*, in *Scritti politici*, p. 857.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 841-923.

<sup>27</sup> Lanzillo, P. 63.

<sup>28</sup> Ivi, p. 97.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cfr. *Scritti politici*, p. 181; e anche in genere ISRAEL, p. 265.

<sup>31</sup> Cfr. *Scritti politici*, p. 171.

naturale a «tribunale supremo» della verità, dunque entro un quadro prettamente filosofico e teologico<sup>32</sup>. Voltaire – in questo senso correggerei almeno parzialmente Lanzillo – non pensa certamente a un nuovo patto costituzionale, che garantisca libertà di culto. La sua rivoluzione è diretta alla pubblica opinione («une révolution dans les esprits»)<sup>33</sup>.

Ma il concetto della tolleranza ha in Voltaire un suo risvolto particolare, al di là delle franchigie legali e della stessa libertà di coscienza, verso la quale peraltro egli inclina ormai apertamente nei suoi ultimi anni. Nella sua accezione più profonda, la tolleranza è per Voltaire il rimedio esistenziale alla debolezza dell'uomo. Così inopinatamente si conclude – dopo le consuete tirate anticlericali – la voce «Tolérance» nel *Dictionnaire*: «Siamo tutti impastati di debolezze e di errori; perdonarci a vicenda le nostre stoltezze è la prima legge della natura». E, dopo esempi di quello che la religione cristiana avrebbe dovuto operare, e non risultare invece fomite di discordia, e dopo avere addotto l'esempio edificante dei Quaccheri, così bruscamente conclude: «Ma è fatto ancor più chiaro che noi dobbiamo tollerarci a vicenda, perché siamo tutti deboli, incoerenti, esposti all'incostanza e all'errore. Una canna che il vento ha piegato nel fango dice forse alla canna sua vicina, adagiata nel senso opposto: "Striscia come me, miserabile, o presenterò istanza perché tu sia divelta e bruciata"?»<sup>34</sup>. La canna (*roseau*) esposta ai venti di Voltaire evoca, non pare dubbio intenzionalmente, il celebre luogo dei *Pensieri* di Pascal (I, 6), che paragona l'uomo nella sua debolezza a una canna, ma una canna pensante: «L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant». Altri luoghi voltairiani confermano la pertinenza dell'evocazione pascaliana. Besterman, per esempio, rimarca l'«intonazione pascaliana» del capitolo del *Philosophe ignorant*, che reca come titolo «Fondatissima disperazione», e che svolge il concetto di come «sia impossibile giungere a conoscere il primo principio che ci spinge al pensiero e all'azione»<sup>35</sup>. Analogamente le *Questions sur l'Encyclopédie* additano quale compito della metafisica di «meditare se, per il bene di noi animali liberi e pensanti, si debba ammettere un Dio remuneratore e vendicatore, il quale ci serva a un tempo di freno e di conforto, o se occorre invece respingere quest'idea, abbandonandoci senza speranze alle nostre calamità e senza rimorsi ai nostri crimini»<sup>36</sup>. La tolleranza, in questo senso più profondo, esistenziale, è per Voltaire la contropartita dal punto di vista esclusivamente umano, alla «scommessa» del divino di Pascal: quel Pascal su cui, a suo stesso dire, Voltaire aveva a lungo meditato, e con il quale era sceso in discussione diretta nell'ultima delle *Lettres philosophiques*, come per opporre resistenza a tanto imperiosa potenza d'ingegno<sup>37</sup>.

Tutto ciò è importante perché contribuisce a chiarire un lato essenziale in Voltaire. L'aspetto morale prevale in lui su quello meramente conoscitivo. L'empirismo di Locke e la scienza di Newton – beninteso per quanto più preme a Voltaire – costituiscono un'arma contro il dogmatismo: un antidogmatismo che, a differenza di un mero positivismo, ha una spiccata valenza morale. In tale spirito si volge, a differenza del «sublime misantropo Pascal», alla considerazione della vicenda umana, quale vedeva esemplarmente rispecchiata negli *Essais* di Montaigne<sup>38</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. ISRAEL, p. 336; e anche Rotondò, in *Illuminismo*, pp. 62-77.

<sup>33</sup> Cfr. *Scritti politici*, p. 168; particolarmente importante è la lettera a d'Alembert del dicembre 1763, ivi, pp. 173-174.

<sup>34</sup> *Dictionnaire philosophique*, ed. cit., pp. 401 e 407.

<sup>35</sup> Besterman, *op. cit.*, p. 395.

<sup>36</sup> Voce «Dio, dèi». in Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, p. 1169.

<sup>37</sup> Si veda la «voce» relativa al *Catalogue de la plupart des écrivains français qui ont paru dans le siècle de Louis XIV*, in Voltaire, *Œuvres historiques*, éd. R. Pomeau, La Pléiade, Paris 1962, p. 1192: «Il voulut se servir de la supériorité de ce génie comme les rois de leur puissance; il crut tout soumettre et tout abaisser par la force». Si veda al riguardo *Lettere filosofiche*, «Lettera Venticinquesima sui pensieri di Pascal», in *Scritti politici*, pp. 318-347; sul concetto della «scommessa», ivi, pp. 323 ss. (§ 5). Per inciso, l'opera deve il suo titolo – *Lettere filosofiche*, appunto, e non più, come nella forma primitiva: *Letters concerning English Nation* – all'aggiunta del capitolo su Pascal, come a metterlo alla prova dinanzi all'empirismo utilitaristico inglese.

<sup>38</sup> Cfr. *Scritti politici*, pp. 336-337.

L'attenzione principale di Voltaire, immutata malgrado le varie peregrinazioni emblematicamente rappresentate in *Candide* (in Inghilterra, a Cirey, a Berlino, a Ginevra e infine nel porto franco di Ferney) è essenzialmente rivolta alla storia e alla cultura di Francia. Attraverso Pascal, si è veduto, Voltaire recuperava Montaigne; tra i suoi personaggi emblematici, è il cancelliere Michel de l'Hôpital, che aveva mirato alla pacificazione delle guerre di religione e all'unificazione del diritto<sup>39</sup>. Nel nome dell'unità della giurisdizione Voltaire avversa le rimostranze dei Parlamenti, le antiche corti di giustizia che pretendono rappresentare, secondo l'esempio del Parlamento di Inghilterra, la costituzione originaria del regno. Nel contrapporre i diversi e non comparabili esiti della vicenda storica di Francia e d'Inghilterra, Voltaire pare in apparenza assumere la veste di fautore dell'assolutismo, secondo la *thèse royale* sostenuta dall'abate Jean-Baptiste Dubos, suo corrispondente<sup>40</sup>. La maggiore testimonianza di tale convinzione fu, per Voltaire *Le Siècle de Louis XIV*, che così dichiarava in apertura: «bisogna perché uno Stato sia potente, o che il popolo abbia una libertà fondata sulle leggi, o che l'autorità sovrana sia stabilita senza contraddizioni»<sup>41</sup>. Il fine politico perseguito era, inseparabilmente, la secolarizzazione del potere monarchico, là dove i "lumi" dei *philosophes* sarebbero subentrati all'influenza esercitata dai padri gesuiti sul gran re. Sotto la spinta dell'opinione anche il potere assoluto si sarebbe addolcito, pur senza che Voltaire entrasse (come è tipico in lui) in maggiori specificazioni di ordine costituzionale. Contrariamente a Montesquieu, egli non considera la costituzione inglese come modello; egli pone invece a confronto le costituzioni di Inghilterra e di Francia. Là dove, nel primo caso, la fuoruscita dal sistema feudale aveva portato alla libertà, nel secondo egli, sulla linea di continuità che si è detta, insiste sul dovere della Corona di eliminare, con i residui feudali, anche quegli inveterati titoli di privilegio, che erano la venalità delle cariche, e soprattutto le immunità ecclesiastiche; ed infine, nel solco di una tradizione di pensiero giuridico particolarmente francese, alla fine sfociata nel Codice di Napoleone, egli invoca l'unificazione nazionale del diritto, con non minore calore di quanto auspichi, mediante il *Dictionnaire de l'Académie*, la definizione della lingua. Solo dopo il fallimento delle riforme di Turgot, in favore delle quali Voltaire aveva dedicato la sua ultima campagna pubblicistica<sup>42</sup>, la sua fiducia nella monarchia sembra esaurita. Nel commentare ancora una volta, nel 1777, l'*Esprit des lois* di Montesquieu, egli soggiunge per lettera a Condorcet che l'opera avrebbe dovuto intitolarsi *L'esprit républicain*: «le genre humain aurait adopté ce titre»<sup>43</sup>.

Per chi legga gli scritti e la corrispondenza di Voltaire nei suoi ultimi anni, la percezione dell'incombere della rivoluzione è netta; ma per lui è una percezione negativa. L'interesse a Parigi per la rivoluzione americana lo trova ostile, dandogli il timore di un riaccendersi della guerra, dopo che la Francia aveva ceduto all'Inghilterra il grosso delle sue colonie. Il ritorno, che si dice trionfale, a Parigi nel 1778 lo lascia sconvolto: «La guerra è in ogni discorso [...]. Vi è un lusso rivoltante e una miseria atroce. Parigi è il crocevia di tutte le stoltezze e di tutti gli orrori possibili»<sup>44</sup>.

Ma torniamo al Voltaire della giovinezza. Egli fa la sua prima pubblica comparsa rappresentando la tragedia *Œdipe*. Sotto mentite spoglie egli diffida il pubblico dai tendenziosi oracoli sacerdotali, che molto ricordano l'influenza del padre gesuita Le Tellier sul re defunto Luigi XIV, sul quale era ora calato un ingiusto oblio («*la vertue qui n'est plus est bientôt oubliée*») <sup>45</sup>. Diretto bersaglio sono le mire della grande nobiltà, riunita accanto al reggente Filippo d'Orléans nel

<sup>39</sup> Cfr. *Scritti politici*, pp. 32, 970.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 61, 448; e *Lettre à M. l'abbé Dubos*, 30 ottobre 1738, posta a titolo di dedica del *Siècle de Louis XIV*; cfr. *Œuvres historiques*, cit., pp. 605-607.

<sup>41</sup> *Scritti politici*, p. 41.

<sup>42</sup> Cfr. *Scritti politici*, pp. 47, 200-212.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 60-61. Prosegue: «c'est l'esprit républicain qui a immortalisé Tacite, plus que sa précision. L'esprit républicain a plus duré que l'Empire romain».

<sup>44</sup> Ivi, p. 98.

<sup>45</sup> Ivi, p. 72.

governo collegiale detto della “Polisinodia”. «*Déjà de tous côtés les tyrans reparaissent*», poetava il giovane Arouet, non ancora Voltaire<sup>46</sup>. La questione ha una rilevanza anche dottrinale. Accanto alla persona e alla connivenza del Reggente avevano trovato protezione le correnti libertine, che Luigi XIV aveva a suo tempo costretto alla clandestinità e all’esilio. Emblematico al riguardo fu il caso del nobile Boulainvilliers (1658-1722), autore di un’apologia «*du système de Benoît de Spinoza*», del quale traduce l’*Etica*, essendo inoltre autore di un *Traité de métaphysique*, edito postumo col titolo specioso di *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*<sup>47</sup>. Spinoza era considerato il filosofo ateo per antonomasia, e vale la pena menzionare quanto, non senza sarcasmo, Voltaire avrebbe scritto al tempo della sua polemica contro l’ateismo professò: «Il suo trattato sull’ateismo era scritto in un latino oscuro e in stile molto arido; il sig. conte di Boulainvilliers l’ha tradotto in francese sotto il titolo *Réfutation de Spinoza*. Abbiamo solo il veleno, non avendo avuto, a quanto pare, Boulainvilliers il tempo per darne l’antidoto»<sup>48</sup>.

Ma anche per un altro, ancor più fondamentale motivo Voltaire si distingue da Boulainvilliers e con lui dalle correnti di letteratura clandestina che sulla fine del regno di Luigi XIV avevano ricercato l’appoggio della dissidenza nobiliare. Oltre che delle citate opere filosofiche, Boulainvilliers fu autore di un sommario di storia di Francia, che aveva a soggetto la “antica costituzione” (o, come era tradizione dire, le sue “leggi fondamentali”), a regola dei corretti rapporti di nobiltà e corona. Per questo egli rivendicava la primogenitura, fin dall’età barbarica, della nobiltà, o – al dire della rappresentazione satirica di Voltaire – «voleva che il mondo fosse ripartito tra briganti rifugiati nei castelli e schiavi erranti nelle campagne»<sup>49</sup>.

La parte che Voltaire si assegnò fin dalla giovinezza fu esattamente quella opposta di Boulainvilliers. Con il poema *La Henriade* egli celebrò Enrico IV, il sovrano che aveva posto fine alle guerre di religione e che era morto assassinato per avere stabilito la tolleranza; mentre, particolare non irrilevante, il poema nel primo progetto avrebbe dovuto intitolarsi *La Ligue*, e cioè il partito filopapale responsabile della Notte di San Bartolomeo<sup>50</sup>. Subito di seguito egli concepì il progetto del *Siècle de Louis XIV*, là dove, fuori di ogni apologetica, l’attenzione si rivolgeva ai progressi politici, economici, amministrativi di un’epoca comunque gloriosa, illustrata – quasi in un ritorno all’età di Augusto – da una grande letteratura. «C’est l’ouvrage de toute ma vie», egli scriveva a un corrispondente nel 1735, l’anno successivo della pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, che gli avevano procurato insieme persecuzione e gloria. E così come nelle *Lettere* si era ricollegato, discutendolo, a Pascal, nell’opera storica che seguì al *Siècle*, l’*Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*, si ricollegò a un autore eminente del *grand siècle*, in un misto, come nel caso di Pascal, di ammirazione e ripulsa. Come si sa, Voltaire fa cominciare la sua narrazione da Carlo Magno, là dove Bossuet aveva terminato il suo celebre *Discours sur l’histoire universelle* (1681). Il vescovo di Meaux, che gli storici del nostro tempo definiscono come «uno dei principali avvocati dell’assolutismo regale e il più efficace campione dell’autorità, ortodossia e tradizione della chiesa di Francia»<sup>51</sup>, godeva di grande e sincera ammirazione da parte di Voltaire, che lo celebra come «*le sublime Bossuet*»<sup>52</sup>. Egli definisce altresì il *Discours*, un prodotto oratorio diretto all’educazione del principe ereditario, come «una declamazione molto eloquente», all’opposto del vero storico, che «deve essere più filosofo che oratore»<sup>53</sup>, ma dubitava al tempo stesso della sua piena sincerità. Nel medaglione a lui dedicato nel *Catalogue* degli scrittori illustri del secolo di Luigi XIV, così conclude: «Si è preteso che questo grand’uomo avesse sentimenti filosofici

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> A cura di N. Lenglet-Dufresoy, Amsterdam (ma Parigi) 1731, Cfr. ISRAEL, *op. cit.*, pp. 684-685.

<sup>48</sup> Cfr. Voltaire, *Lettres à S. A. Mgr. Le Prince de \*\*\**, «Lettre X, sur Spinoza», in *Mélanges*, éd. J. Van den Heuvel, La Pléiade, Paris 1971, p. 1221.

<sup>49</sup> Lettera al presidente di parlamento C.-J.-F. Hénault (autore di un *Abrégé chronologique de l’histoire de France*), 4 settembre 1749, in *Scritti politici*, p. 164.

<sup>50</sup> *Scritti politici*, p. 75.

<sup>51</sup> ISRAEL, *op. cit.*, p. 475.

<sup>52</sup> Cfr. rispettivamente *Mélanges*, cit., p. 639; e *Œuvres historiques*, cit., p. 1184.

<sup>53</sup> Cfr. *Trattato sulla tolleranza*, in *Scritti politici*, p. 499.

differenti dalla sua teologia, all'incirca come un dotto magistrato che, giudicando secondo la lettera della legge, si solleva a volte

al di sopra di essa con la forza del suo ingegno», ed è affermazione che troviamo spesso ripetuta<sup>54</sup>. Insomma, ricollegandosi a Bossuet, e subentrando a quanto questi non aveva osato dire, ne tramutava la retorica in storiografia «filosofica», ma nell'impegno di mantenersi al livello del suo referente. Comune oggetto era l'origine e il farsi della Francia moderna nel suo quadro europeo, là dove la storia biblica culminata nell'impero carolingio era sostituita dal Rinascimento europeo, al punto di arrivo del regno di Luigi XIII, quando si veniva ormai affermando la modernità. L'*Essai sur les mœurs* superava altresì i dubbi del cosiddetto «pirronismo storico» in quanto storia di civiltà e cultura orientata alla modernità, senza scordare la storia del lavoro umano anche nei suoi aspetti più umili. A proposito dello sconsolante quadro dell'anarchia feudale, l'autore si arresta a rimarcare il progresso della «arti necessarie» (della civiltà materiale, diremmo oggi), patrimonio di quegli uomini che al modo delle formiche «scavano le loro abitazioni in silenzio, mentre gli avvoltoi e le aquile si lacerano tra di loro»<sup>55</sup>. È notevole, come ha osservato R. Pomeau, che tale spunto sia suggerito, nel quadro di una comunità di studi non soltanto ideologica d'Europa, da un passo delle *Antiquitates Italicae Medii Aevi* di L.A. Muratori (II, 350): «*Primo itaque statuo quod est ad artes homini ad vitas necessarias et ad plerasque etiam ad commodum aut voluptatem compositas eas nunquam deperisse vel postquam in Italicum regimen invecta est barbaries*»<sup>56</sup>.

È infine importante la definizione della nazione: «Perché una nazione sia riunita in quanto corpo del popolo, perché sia potente, agguerrita, sapiente, certamente è necessario un tempo prodigioso [...]. È necessario un concorso di circostanze favorevoli lungo il corso dei secoli; affinché si formi una grande società di uomini riuniti sotto le medesime leggi ci vuole il medesimo tempo necessario a creare un linguaggio»<sup>57</sup>. Ogni parola è qui significativa, e profondamente caratteristica di Voltaire. Soffermiamoci su quella conclusiva, l'unità della lingua. Era questo il compito per cui Voltaire appassionatamente stimolava l'*Académie*, e non occorre dire quanto si sia in prima persona adoperato per rendere la lingua francese chiara, essenziale, moderna. Ciò equivaleva, in epoca in cui il latino ancora non aveva smarrito la sua antica qualità di linguaggio della dottrina, al definitivo abbandono della vecchia scolastica, e l'adozione, anche da parte della comunità dotta, del linguaggio comune, e con esso, come scriveva Voltaire, del «*beau droit de tout écrire*»<sup>58</sup>: un diritto che egli riteneva equivalente a quello di cittadinanza. All'espansionismo militare di Luigi XIV viene così opposto quello culturale della lingua francese, al modo stesso – verosimilmente più per congenialità che per conoscenza diretta – Lorenzo Valla nel XV secolo aveva vantato l'*imperium* della lingua latina (anch'essa lingua del parlato contrapposta a quella della Scolastica)<sup>59</sup>. Ed è infine la lingua a scandire la chiarezza, dunque la verità del concetto. Alla voce «*Vérité*» delle *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire, riproponendo il quesito di Pilato a Gesù: «che cos'è la verità», così risponde: «in attesa di meglio, quel che viene enunciato com'è»<sup>60</sup>. Come si è detto, pare riascoltare a tre secoli di distanza la voce del Valla, che pure in quanto precoce sostenitore di una filosofia empirica fondata sul linguaggio era stato isolato al suo tempo, avendo una scarsa seppure scelta ricezione, per ultimo da parte di Leibniz<sup>61</sup>.

<sup>54</sup> Cfr. *Œuvres historiques*, cit., p. 1141; e anche *Idee repubblicane*, in *Scritti politici*, p. 602.

<sup>55</sup> Cfr. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, éd. R. Pomeau, Garnier, Paris 1963, vol. I, p. 757, cap. LXXXI: «Les arts nécessaires n'avaient point péri. Les artisans et les marchands, que leur obscurité dérobo à la fureur ambitieuse des grands, sont des fourmis qui se creusent des habitations en silence, tandis que les aigles et les vautours se déchirent».

<sup>56</sup> Ivi, vol. I, p. 222.

<sup>57</sup> Cfr. Lanzillo, p. 115.

<sup>58</sup> Cfr. *Scritti politici*, p. 29.

<sup>59</sup> Cfr. R. Fubini, *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali - critica moderna*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 130-135, 184-207.

<sup>60</sup> Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, cit., p. 2891.

<sup>61</sup> Cfr. R. Fubini, *L'umanesimo italiano. Problemi e studi di ieri e di oggi*, «Studi francesi», 51 (2007), pp. 504-515.

La continuità di Rinascimento – Illuminismo rimane una nozione essenziale, come può essere variamente esemplificato nella trattazione generale di Israel. Qualche parola resta da dire su questo studioso e l'interpretazione che egli propone. L'Illuminismo di cui tratta non è quello, come lo chiama, della «corrente principale moderata», a cui apparterebbe Voltaire. La sua ricerca è diretta a delineare una corrente «radicale», e cioè ispirata all'ateismo di Spinoza. “Spinozista” era in effetti all'epoca un equivalente di ateo. Federico di Prussia apriva per esempio il suo Anti-Machiavelli con la seguente “Premessa”: «Il *Principe* di Machiavelli è in fatto di morale quello che l'opera di Spinoza è in fatto di fede: Spinoza smantellava le fondamenta della fede e non aspirava a nient'altro che a rovesciare l'edificio della religione; Machiavelli corrompe la politica e si diede a distruggere i precetti della morale»<sup>62</sup>. Voltaire non sta simili schematismi, come si può vedere dal profilo che traccia di Spinoza: «Spinoza era esattamente il contrario del ritratto che di lui viene tracciato. Se si deve detestare il suo ateismo, non si deve mentire sulla sua persona [...]. Spinoza visse sempre in un rigoroso ritiro scansando la folla, nemico di ogni superfluo, trascurato nel vestire, dedito a lavori manuali, non pose mai il suo nome in capo alle opere. Non è certo questo il carattere di chi ambisce alla gloria», e ne elogia infine i seri e precorritori studi biblici<sup>63</sup>. Difficile è dunque escludere Voltaire anche per chi ponga la “fortuna” di Spinoza al centro del discorso. Eppure per Israel «non è esagerato asserire che il contributo intellettuale di Voltaire, in quanto distinto da quello retorico e letterario, consiste in poco più che nell'introduzione sul continente di Newton e Locke»<sup>64</sup>. Che una visione dell'Illuminismo, sia pur «radicale», possa lasciare ai margini Voltaire (per non dire di Montesquieu) e postuli al contrario una linea di continuità che faccia capo a Spinoza, nell'improbabile compagnia di Diderot, La Mettrie, d'Holbach, Rousseau, fino a Robespierre, e che in essa si riconosca la nostra modernità, è questione a dir poco problematica, e comunque molto personale per ciascun lettore. Una discussione in merito porterebbe lontano; basti aver rimarcato la confusione, del resto non limitata al nostro caso, tra valori di conoscenza e valori di cultura, tra il piano della dottrina e quello della partecipazione sociale.

Voltaire, per tornare al punto, non pretende di scoprire nuove idee; suo assunto ambizioso è quello di dar loro vita, di metterle a confronto, di farne parte i lettori. Inseparabile è il rifiuto a vincolarsi a una singola dottrina. Nei suoi svariati scritti egli si misura con gli autori del suo tempo, rimarcando i suoi punti di consenso o dissenso, o traendone fino al paradosso le logiche conseguenze: si tratti della deterministica dottrina dei climi di Montesquieu (chi potrebbe escludere che i Comuni di Inghilterra non possano essere un giorno trapiantati in Turchia?), o dell'inquietante egualitarismo di Rousseau, latore di nuove e più gravi oppressioni dell'individuo: «Io non mi concedo ai miei concittadini senza riserva; non do loro il potere di uccidermi e di derubarli a maggioranza di voti. Mi sottometto ad aiutarli e ad essere aiutato. Nessun'altra convenzione»<sup>65</sup>.

La *summa* del pensiero di Voltaire non è la celebrazione trionfale della «ragione»; sta piuttosto nell'averne segnalato i limiti, e perciò stesso averne accresciuto il valore. Una delle «voci» più significative del *Dictionnaire philosophique* è insieme anche la più breve e riguarda «i limiti della ragione» («*Bornes de l'esprit humain*»). Nella sua conclusione essa abbraccia il motto di Montaigne: «Que sais-je?». Il «deismo» professato da Voltaire dal punto di vista della dottrina – egli è il primo a

riconoscerlo – è formula vuota: come annotava nei suoi taccuini, «Dio è l'eterno geometra, ma i geometri non amano»<sup>66</sup>. Con la sua affermazione egli segnava piuttosto il limite opposto all'affermazione contraria: «Questo ragionamento antico che sembra volere detronizzare Dio e mettere in suo luogo il caos, mi ha sempre atterrito»<sup>67</sup>. La professione deistica si qualifica insomma

<sup>62</sup> Cfr. *Scritti politici*, p. 1031.

<sup>63</sup> Cfr. *Mélanges*, cit., pp. 1120 ss.

<sup>64</sup> ISRAEL, *op. cit.*, pp. 515 ss.

<sup>65</sup> Cfr. *Pensieri sul governo*, in *Scritti politici*, p. 444; *Idee repubblicane*, ivi, p. 590; e anche ivi, p. 176.

<sup>66</sup> Cfr. *Voltaire's Notebooks*, cit., I, p. 282.

<sup>67</sup> Voltaire, *Dialoghi di Evemero* (1777), in Id., *ABC e Dialoghi di Evemero*, a cura di G. Pasquinelli, Boringhieri, Torino 1960, p. 138.

come una convenienza sociale di fronte allo spirito di sopraffazione che l'uomo avverte in se medesimo: «Abbiamo tutti la nostra ora di dispotismo dopo aver vissuto secoli di schiavitù»<sup>68</sup>.

I valori positivi che trovano la più ampia enunciazione nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, e che ancora regolano la nostra civile convivenza (le libertà individuali, quella religiosa, di stampa, il buon diritto di ciascuno a reclamare l'uguaglianza pur nel realistico confrontarsi con le situazioni stabilite, l'esigenza infine di trasparenza nel linguaggio e nella comunicazione) si qualificano per la loro stessa problematicità, per il pericolo sempre incombente del riaccendersi degli antichi roghi: «*Que ces feux étouffés étaient prompts à renaître!*», come è scritto nel *Poème sur la religion naturelle*<sup>69</sup>.

Tali valori pertanto, piuttosto che non un programma verso la modernità, ci si prospettano come altrettanti quesiti da riproporre attraverso i secoli al lettore. Vediamo di non smarrirne l'ascolto.



---

<sup>68</sup> Cfr. *Voltaire's Notebooks*, cit., II, p. 417.

<sup>69</sup> Cfr. *Scritti politici*, p. 32.