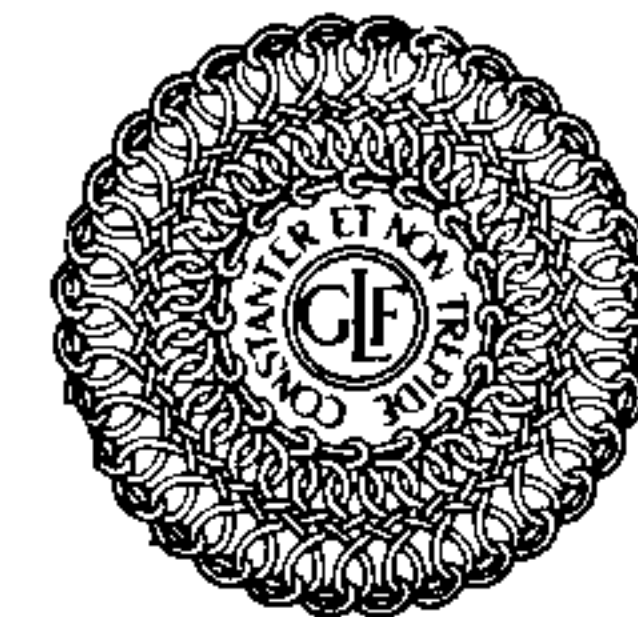


VOLTAIRE

SCRITTI FILOSOFICI

A CURA DI PAOLO SERINI

VOLUME PRIMO



EDITORI LATERZA - BARI 1962

PREFAZIONE

I. Voltaire filosofo militante. — II. Dalle *Lettres philosophiques* a *Le Principe d'action*. — III. Della traduzione e delle note.

I

Gli scritti di Voltaire che si soglion qualificare come propriamente filosofici, nel senso ristretto e scolastico del termine, non sono molti: qualcuna delle *Lettres philosophiques*, il *Traité de Métaphysique*, la *Métaphysique de Newton*, *Le Philosophe ignorant*, alcune « voci » del *Dictionnaire philosophique portatif* e delle *Questions sur l'Encyclopédie*, il *Principe d'action* e qualche altro che si può spigolare negli otto volumi dei *Mélanges*. E anche in essi non sempre si rimane sul terreno della filosofia « pura »: ché all'impegno teoretico, più o meno intenso e originale, si mescolano spesso intenti e interessi di altra natura, di natura variamente pragmatica, che, a primo aspetto, sembrano giustificare le riserve formulate nei loro confronti da vari storici e la generale tendenza a considerarli come l'opera di « un amateur et journaliste » della filosofia, o di un divulgatore e agitatore d'idee e di problemi, piuttosto che di un filosofo. Quando addirittura non si giunga a sentenziare, come di recente il Guillemin: « La pensée philosophique de Voltaire, ça n'existe pas ».

Ma ognuno sa che, per lui come per il suo secolo, la

Proprietà letteraria riservata

Casa editrice Gius. Laterza & Figli, Bari, Via A. Gimma, 73

filosofia non costituiva una scienza a sé, con una sua privilegiata cerchia di problemi, da approfondire su un piano puramente speculativo, quanto, come bene fu detto, « il comune respiro vivificante » di tutte le scienze, anzi di tutta la cultura; e, più precisamente, un'attitudine mentale, una forma o tipo di *esprit* — identificabile, in definitiva, con l'uso critico della ragione — mirante a investire e a compenetrare di sé tutti i domini del sapere e dell'attività umana, per chiarirne i problemi e per rinnovarne radicalmente le strutture e gli orientamenti storico-ideali. E che proprio in quest'opera di chiarificazione critica, perseguita per più decenni con una serietà e un impegno ben maggiori di quanto non si sia solitamente disposti ad ammettere, si manifestò l'efficacia per certi aspetti rivoluzionaria del pensiero di Voltaire. Il quale non a caso trovò la propria più originale espressione non tanto negli scritti in cui pagò anche lui il tributo alla problematica della filosofia tradizionale quanto in quelli nei quali andò via via affrontando e chiarendo i vivi problemi culturali e civili del suo tempo: i problemi posti dai progressi delle scienze e delle tecniche, dalla scoperta di nuove civiltà e dal conseguente ampliarsi dell'orizzonte storico, dagli sviluppi della critica storica e della critica religiosa e biblica e da tutta la profonda trasformazione in atto nella vita politica, economica e sociale francese ed europea. E andò attuando per tal via una sua propria concezione, attiva e militante, della filosofia, avente il proprio fulcro nello stesso concetto della *raison*, come forza finita (e consapevole dei suoi limiti) ma efficace, operante al servizio dell'uomo, per un'azione liberatrice e rinnovatrice del suo pensiero e della sua vita individuale e associata.

E ognuno sa, d'altro canto, che pensieri filosofici vivi e fecondi, o i loro germi, si ritrovano abbastanza di frequente in scritti che non sono di « filosofi », bensì di

« uomini di cultura »: in libri di moralisti o di storici o di ideologi politici o di scrittori o critici d'arte, che sentirono fortemente certi problemi e cercarono di chiarirli a se medesimi, e ai loro lettori, con un impegno quale non sempre si riscontra nei filosofi *ex professo*; e che contribuirono così a rinnovare, in maniera talora sostanziale, le forme e gli orientamenti della cultura o della vita civile, e magari — suprema ambizione dei « philosophes » del decimottavo secolo — il modo di essere, di pensare e di operare di un'intera società.

Tale, appunto, il caso di Voltaire. Basti pensare, per esempio, all'azione rinnovatrice che egli esercitò sugli studi e sulla riflessione storica con la sua concezione della storia come storia della civiltà. O, in un altro campo, al contributo che recò alla formazione del moderno pensiero e costume laico e liberale con la sua lunga, pertinace battaglia in difesa del principio di tolleranza e dell'autonomia dello Stato e della società civile da vincoli e interferenze confessionali.

Non dovrebbe, quindi, far meraviglia che, in quest'antologia voltairiana, la più ampia ed impegnativa che sia stata sinora tentata, abbian trovato posto, accanto al *Traité de Métaphysique* o a *Le Philosophe ignorant*, il *Traité sur la tolérance* e i dialoghi dell'*A, B, C* e l'intero *Dictionnaire philosophique* e gli « articoli » dell'*Encyclopédie* sul gusto, l'immaginazione, la storia, e alcuni saggi dei *Contes* e le *Considerations sur l'histoire* (e, accanto alle « lettere inglesi » su Bacone, su Locke, su Descartes e Newton, quelle sulla vita religiosa e politica inglesi, sul commercio, sul teatro, sulle accademie e l'organizzazione del lavoro intellettuale: anch'esse informate a una precisa prospettiva filosofica). Che la nostra scelta cioè non si sia ristretta agli scritti di Voltaire più propriamente filosofici, ma si sia largamente estesa a quelli che, per un aspetto o per

un altro, ci sono apparsi meglio atti a precisare l'attitudine da lui presa di fronte ai problemi (« metafisici », scientifici, religiosi, politici, morali, sociali) della sua epoca, e i contributi da lui dati al loro chiarimento, e a caratterizzare la sua personalità intellettuale, nella molteplice complessità dei suoi interessi e nel suo diverso atteggiarsi nel corso di un'attività durata più di mezzo secolo.

Non è stata — occorre dirlo? — una scelta agevole: sia per l'abbondanza e varietà dei testi che posson servire a un tale assunto; sia per la duplice preoccupazione di evitare, nella misura del possibile, le frequenti (e talvolta uggiose) ripetizioni di concetti o di argomenti che si riscontrano negli scritti voltairiani, e, in pari tempo, di non trascurarne « varianti » o sviluppi per qualche aspetto significativi; sia, infine, per la necessità di contenere la scelta stessa entro certi limiti, del resto abbastanza larghi.

II

Dell'opera con la quale si apre la nostra raccolta, le *Lettres philosophiques* (1733), — la prima in cui Voltaire dimostri piena coscienza della sua vocazione « filosofica », delle sue prospettive e dei suoi compiti, ed abbia espresso, in forma relativamente organica, il proprio pensiero rispetto ai maggiori problemi del suo tempo —, il Condorcet ebbe a dire, mezzo secolo più tardi, che aveva segnato in Francia « l'époque d'une révolution ».

Fu essa, infatti, a dare, se non l'avvio, decisivo impulso a quel movimento intellettuale che doveva, nei decenni successivi, investire e sgretolare i fondamenti e i bastioni ideologici dell'*ancien régime*. E a delinearne con chiara consapevolezza le grandi direttive ideali: intese a promuovere la formazione e l'avvento di una nuova cultura

e di una nuova società, puramente laiche e « mondane », libere da arbitrî despotici e da vincoli confessionali, in cui la ragione prendesse il posto dell'autorità e della tradizione; la « filosofia sperimentale », della metafisica e della teologia; il deismo, delle religioni positive; le virtù sociali ed economiche, di quelle etico-religiose; e le funzioni direttive venissero esercitate dalla classe cui ormai spettavano per diritto storico: dalla « parte più numerosa, più virtuosa e, quindi, più rispettabile » della nazione: ossia, dal terzo stato.

Non a caso le *Lettres philosophiques*, — dopo essersi iniziate con una spregiudicata analisi delle Chiese e sette religiose inglesi, intesa a far vedere come l'Inghilterra, dopo aver a lungo sofferto dei loro sanguinosi contrasti, avesse saputo, negli ultimi decenni, rintuzzarne le pretese al monopolio confessionale e al dominio politico e convertire la loro stessa pluralità in una garanzia di libertà —, si chiudevano con quelle *Remarques sur les Pensées de Pascal*, che tanto contribuirono alla loro condanna da parte del Parlamento di Parigi. Ché, attraverso la polemica contro il « misantropo sublime » di Port-Royal, e il suo rigorismo giansenistico, esse tendevano a colpire il massimo avversario dell'« esprit philosophique » e il principale ostacolo ai suoi progressi, il cristianesimo: attaccandolo soprattutto nella sua pretesa di costituire la sola « filosofia » capace di spiegare l'uomo a lui stesso e di appagarne i più essenziali bisogni spirituali. E miravano a far valere, in contrasto con esso, una visione dell'uomo, — fondata sulla franca accettazione della sua condizione naturale (« comunista di bene e di male, di piacere e di pena ») e dei suoi limiti e su una valutazione positiva delle sue possibilità, — che si colora qui (e negli altri scritti di questo periodo), come nei moralisti e nei deisti inglesi, di fiducioso ottimismo.

Alle *Lettres philosophiques*, — e alla loro aperta rivendicazione, di contro non solo alla « filosofia delle scuole », ma alla stessa filosofia cartesiana (accusata di aver rinunciato al suo originario assunto critico, « et même à son esprit géométrique », per « l'esprit d'invention, de système et de roman »), della « filosofia sperimentale » e dei suoi due grandi maestri d'oltre Manica, Locke e Newton, — si ricollegano strettamente sia il *Traité de Métaphysique* (1734) sia la *Métaphysique de Newton* (1740): i due primi scritti cioè in cui Voltaire abbia tentato, con la scorta appunto di Locke e di Newton (e di Samuel Clarke), di « rendersi conto delle proprie idee » intorno ai grandi problemi « metafisici » di Dio e del mondo, dell'anima e dell'origine delle idee, della libertà e della vita morale; e che ci presentino, svolti in forma abbastanza sistematica (non priva anzi d'un certo scolasticismo), quelli che — con parziali rettifiche e modificazioni e nuovi sviluppi — dovevan restare sino all'ultimo i « Hauptmotive » della sua filosofia.

Fondamentali tra essi i concetti di Dio come « eterno geometra », e supremo artefice dell'universo, e del mondo come di una grande macchina, governata da leggi matematiche e meccaniche, ma ordinata, nel tutto come nelle parti, secondo un preciso e immutabile disegno teleologico (escludente però qualsiasi intervento divino nell'uomo e nel mondo umano); l'affermazione dell'origine empirica di tutte le nostre idee e conoscenze e della sovrana validità del metodo analitico; la negazione della sostanzialità dell'anima e della sua cartesiana identificazione con la « pensée » e l'ipotesi (incline a convertirsi in tesi) che il pensiero sia una funzione o attributo dato da Dio a certi « sistemi materiali »; il concetto della libertà come identificantesi esclusivamente con il potere di agire; un'etica utilitaria e sociale (per cui « toute vertu est un rapport d'homme à homme »), ravvisante nell'amore di sé e nella

benevolenza i fondamenti primi dell'umano consorzio e nelle passioni gli stimoli e « ingredienti necessari » della nostra attività, ma che non rinuncia perciò ad affermare, anche in polemica con Locke, l'esistenza di « leggi naturali » che tutti gli uomini sono obbligati a riconoscere e, di fatto, riconoscono (« come c'è una sola geometria, così c'è una sola morale »). E, in generale, la costante tendenza a rituffare, e radicare fortemente, l'uomo nel mondo naturale e a sottolineare i limiti delle sue possibilità conoscitive come dei suoi poteri.

A questo stesso periodo — il periodo dell'operoso ritiro di Cirey e della stimolante « liaison », non solo amorosa ma intellettuale, con Madame du Châtelet — risalgono, d'altro canto, oltre che la chiara enunciazione del « credo » deistico di Voltaire, il primo approfondimento sia dei problemi della critica religiosa e della critica biblica sia di quelli della storia e della storiografia, e la prima delineazione, in alcune lettere e in alcuni scritti d'occasione (come gli *Avis à un journaliste* e le *Remarques sur l'histoire*), d'un nuovo, originale ideale storiografico, destinato anch'esso a rinnovare le prospettive filosofiche della cultura settecentesca.

Meno intenso e fecondo, ma non privo di sviluppi ricchi d'interesse, l'impegno filosofico di Voltaire nel quindicennio successivo (1741-55). Nel corso del quale matura, trovando splendida espressione nel *Siècle de Louis XIV* (1751) e nell'*Essai sur les mœurs* (1756), — primo tentativo di storia veramente « universale » della civiltà, non più ristretta entro gli schemi biblici e « classici » tradizionali, — quella concezione della storia come « histoire de l'esprit humain », che, pur non trovando né nella voce « Histoire » dell'*Encyclopédie* né in altri scritti adeguata giustificazione teoretica, resta nondimeno una delle sue

maggiori conquiste filosofiche; s'intensifica, e assume forme più radicali e aggressive, la polemica anticristiana; si sviluppa e precisa, in contrasto con le posizioni indeterministiche del *Traité de Métaphysique*, quel concetto del determinismo universale che già affiorava in alcune pagine della *Métaphysique de Newton*. E acquista, infine, nella sua riflessione filosofica e storica, crescente risalto, anche sotto lo stimolo di dolorose esperienze personali e di grandi catastrofi (come il terremoto di Lisbona del 1° novembre 1755), il senso dei limiti e della precarietà della condizione umana: che si sviluppa ora in pungente coscienza delle sue miserie e dei suoi mali e in aperta condanna così del « Tutto è bene » di Pope come dell'« ottimismo » leibniziano e, più in generale, di ogni concezione provvidenzialistica della vita e della storia. Donde un « pessimismo », che, se lo spinge a insistere sulle miserie e le assurdità dell'uomo e a irriderne (in *Micromégas* come più tardi in *Candide* e in altri scritti) la fatua presunzione di costituire il centro dell'universo e il fine della creazione, trova pur sempre, nel suo pensiero, un limite e un correttivo nella fiducia nella possibilità di migliorarne, in qualche misura, la condizione, mediante i progressi delle « lumières » e l'opera riformatrice della società. E che, pur non cessando d'ora innanzi di circolare, più o meno intenso ed esplicito, in tutti i suoi scritti, costituirà per lui piuttosto un incentivo che un freno a lavorare, con consapevole impegno, in questo senso.

Tale impegno, a un tempo critico e costruttivo, domina l'ultimo periodo della vita e dell'attività di Voltaire: il periodo delle Délices e di Ferney.

In esso, — mentre i « motivi » della scepsi antimetafisica e dei limiti delle possibilità umane trovano, anche sul piano teoretico, nuove conferme e nuovi sviluppi, ispi-

randogli tra l'altro quel *Philosophe ignorant* (1766), che si può considerare come una replica e revisione critica, a trent'anni di distanza, del *Traité de Métaphysique*, — le tendenze militanti e pragmatiche della sua filosofia emergono nettamente in primo piano, subordinando a sé ogni altra e acquistando un sempre più evidente, e aggressivo, carattere « pubblicistico ».

Quasi tutti gli scritti di questo periodo — dal *Traité sur la tolérance* (1763) al *Dictionnaire philosophique* (1764), all'*A, B, C* (1768), a *L'Ingénu* (1768) e ad altri « contes », alle *Questions sur l'Encyclopédie* (1770-72) e agli innumerevoli scritti e « pamphlets » di critica religiosa e di polemica anticristiana e antichiesastica (dal *Sermon des Cinquante* sino alla *Bible enfin expliquée* e all'*Histoire de l'établissement du christianisme*) — sono, infatti, scritti di passione e di battaglia: diretti, da un lato, a combattere le tradizioni, gli istituti, i « dogmi », le correnti di opinione, le « façons communes de penser » che più si opponevano ai progressi dell'« esprit philosophique » (in primo luogo, il dogmatismo e fanatismo religioso e, di là da questo, lo stesso cristianesimo, considerato come la maggior fonte e il maggior presidio dell'intolleranza e della superstizione); dall'altro, a rivendicare, anche sul terreno pratico, i diritti della ragione e dell'umanità, la tolleranza religiosa e le libertà civili, e a propugnare concrete riforme giuridiche e amministrative.

È un aspetto troppo noto dell'azione intellettuale di Voltaire, perché metta conto insistervi: anche se su di esso pesino tuttora non pochi pregiudizi e fraintendimenti.

Importa piuttosto ricordare che, proprio nel pieno di tale battaglia, Voltaire vide a un certo momento le sue posizioni ideali insidiate e la sua egemonia intellettuale minacciata da altre, e più radicali, correnti di pensiero: facenti capo, da un lato, a Rousseau, dall'altro, al barone

d'Holbach e alla sua « coterie ». Più pericolose, ai suoi occhi, le seconde: che attentavano, e irridevano, ai princìpi stessi della sua filosofia, a quella concezione teistica e finalistica cui la *Profession de foi du Vicairé savoyard* sembrava invece arrecare un'eloquente conferma, e alla quale egli restava tenacemente attaccato.

Così, alla lotta contro la superstizione e il fanatismo dei « religionnaires », ecco, dal 1766 in poi, intrecciarsi sempre più vivace e insistente, negli scritti di Voltaire, la polemica contro il materialismo e ateismo dell'Holbach (e il naturalismo ilozoistico del Diderot), oltre che contro ipotesi o teorie che, come quelle epigenetiche e cosmogoniche del Needham e del Buffon, minacciavano la sua statica visione teologica dell'universo come di un tutto nel quale « ogni elemento, ogni specie, ogni genere » avrebbero ricevuto sin dall'eternità « la propria forza, il proprio posto e le proprie funzioni eterne ». E affermarsi nel suo pensiero (che, abbandonando in parte le caute posizioni « lockiane », pur di recente ribadite nel *Philosophe ignorant*, si va ora accostando sempre più a quelle del Malebranche e, per qualche aspetto, dello Spinoza) la tendenza a fare di Dio l'esclusivo principio di azione di tutte le cose e di tutti gli esseri (tutti esistenti « en lui et par lui », come sue « emanazioni »), e quasi l'anima dell'universo (proclamato anch'esso eterno), e il supremo garante della verità e dell'ordine morale e sociale.

Per tal via, tutto — nell'ordine naturale, se non in quello storico — finisce con l'apparire a Voltaire « azione di Dio »: il nostro sentire e pensare non meno che il movimento dei corpi. Non solo. Ma la « necessità di credere in un Essere supremo » gli appare ora più che mai richiesta, oltre che da ragioni fisiche e metafisiche, da ragioni etiche e sociali. Ché soltanto la credenza (non importa se oggettivamente fondata o no) in un « Dio remu-

neratore e vendicatore » può offrire all'uomo « un sostegno nelle miserie e negli orrori di questa vita » e, in pari tempo, un valido freno contro « l'ingiustizia e la malvagità » cui esso è sin troppo incline e contro lo spirito di sopraffazione o di sovversione che si riscontra spesso nelle due opposte estremità della gerarchia sociale. Talché, « si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ».

Quest'ultimo orientamento del pensiero voltairiano — in cui si fanno evidenti i limiti, e le interne contraddizioni, del suo umanismo — ha trovato espressione (oltre che in alcuni scritti qui non tradotti, come quello *Tout en Dieu*, le *Lettres de Memmius à Cicéron* e il dialogo *Sophonime et Adélos*) nell'ultimo degli « entretiens » dell'*A, B, C*, in alcuni « articoli » del *Dictionnaire philosophique* e delle *Questions sur l'Encyclopédie* e, soprattutto, nello scritto *Il faut prendre un parti ou du Principe d'action* (1772), col quale si conchiude idealmente il suo « itinerario » filosofico. Ma ne esprime piuttosto il limite che non le tendenze più caratteristiche e storicamente efficaci: che restan pur sempre, anche in questa estrema fase della sua attività intellettuale, quelle razionalistiche e riformatrici.

III

Poche parole sulla traduzione e sulle note.

La prima ha cercato di tenersi il più possibile aderente all'originale, al suo tono e al suo ritmo stilistico, e di salvarne i valori letterari. Nella nota bibliografica che segue sono indicate, caso per caso, le edizioni sulle quali essa è stata condotta.

In quanto alle note, esse non hanno altra pretesa fuor che quella di agevolare la lettura e l'intelligenza storica del testo: chiarendone sobriamente le allusioni e i

riferimenti a fatti o autori o scritti non sempre noti al lettore non specializzato e richiamando passi di altri scritti di Voltaire, o di altri autori da lui avuti mentalmente presenti, che possan servire a un tale assunto. Più copiose per i primi scritti, e specialmente per le *Lettres philosophiques* e il *Traité de Métaphysique* (in cui sono contenuti tutti o quasi i temi fondamentali dell'opera voltairiana), esse sono meno frequenti e più scarse per quelli successivi. Naturalmente ci si è astenuti da note valutative, come (salvo in pochissimi casi) dal rettificare dati o asserzioni errate ovvero interpretazioni o giudizi ormai criticamente inaccettabili.

Voglia il lettore tener presente che, tranne per qualche opera, non esistono commenti od edizioni annotate degli scritti filosofici di Voltaire; e scusare, quindi, i limiti e le imperfezioni di questo tentativo di supplire alla loro mancanza.

Torino, giugno 1961.

P. S.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La prima edizione relativamente organica e completa delle opere del Voltaire fu quella dovuta al BEAUMARCHAIS, con note del CONDORCET (Kehl, 1874-90, 70 voll.). Tra le molte edizioni del secolo XIX, fondamentale quella a cura di A.-Q. BEUCHOT (Paris, 1826-40, 72 voll.), con prefazioni, note, varianti e indice analitico. Su essa venne condotta, fuorché per l'epistolario, quella a cura di L. MOLAND (Paris, 1877-83, 52 voll.), l'ultima delle opere complete (in quella curata da E. DE LA BÉDOLLIÈRE e G. AVENEL, Paris, 1887-89, manca l'epistolario). Nell'ultimo mezzo secolo si sono avute importanti edizioni di singoli scritti: tra le quali ricordiamo quelle di *Candide*, di A. MORIZE (1913); delle *Lettres philosophiques*, di G. LANSON (1909; II ed., 1918); di *Zadig*, di G. ASCOLI (1929); del *Dictionnaire philosophique*, di R. NAVES (1936; II ed., 1954); di *L'Ingénu* di W. R. JONES (1936); del *Traité de Métaphysique*, di H. TEMPLE PATTERSON (1937; II ed., 1957); di *Le Temple du Goût*, di E. CARCASSONNE (1938); di *La Loi naturelle*, di F. J. CROWLEY (1938); di vari *Dialogues et anedoctes philosophiques*, di R. NAVES (1939; II ed., 1955); di *Micromégas*, di I. O. WADE (1950).

Una nuova, monumentale edizione dell'epistolario venne intrapresa nel 1953 dall'inglese Theodore BESTERMAN, direttore dell'Institut et Musée Voltaire di Ginevra, con note in inglese (*Voltaire's Correspondence*, edited by Th. BESTERMAN, Les Délices, Genève). Ne sono usciti sinora 64 volumi che giungono sino al marzo del 1767. Al Besterman si deve anche la pubblicazione dei *Voltaire's Notebooks*, « edited in large part for the first time » (ivi, 1952, 2 voll.) (oltreché di una serie di volumi — cui hanno collaborato vari studiosi e dove sono uscite altre

lettere inedite di V. — di *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, che comprende sinora 17 volumi).

Per la bibliografia degli scritti del V., fondamentale l'opera di G. BENGESCO, *Voltaire. Bibliographie de ses œuvres* (Paris, 1882-90, 4 voll.), di cui J. MALCOLM ha pubblicato nel 1953 l'indice analitico (*Table de la Bibliographie de V. par Bengesco*, Les Délices, Genève, 1953). Cfr. anche i supplementi di G. L. VAN ROOSBRECK, in « *Modern Language Notes* » di Baltimore, t. XXXIX, 1924, pp. 1-10; t. XLIV, 1929, pp. 328-30), e le *Additions* di F. CROWLEY (*ibid.*, t. LXVIII, 1953).

Per gli scritti su Voltaire, cfr. l'importante lavoro di Mary Margaret H. BARR, *A Century of Voltaire Studies. A Bibliography of Writing on V., 1825-1925* (Institut of the French Studies, New York, 1929), con due supplementi, il primo per il quadriennio 1920-30, il secondo per il decennio 1931-40, in « *Modern Language Notes* », t. XLVIII, 1933, pp. 292-307, e t. LVI, 1941, pp. 563-82.

Per un primo orientamento, cfr. i manuali bibliografici di G. LANSON e di C. CORDIÉ e la nota bibliografica in appendice al volume di R. POMEAU, *La Religion de Voltaire*, Paris, 1956, pp. 462-96 (e dello stesso il saggio *État present des études voltairiennes*, in *Studies on Voltaire cit.*, edited by Th. BESTERMAN, t. I, Genève, 1955, pp. 183-200).

Per la fortuna del V. in Italia, cfr. il volume di E. BOUVY, *Voltaire et l'Italie* (Paris, 1898) e F. NERI, *Gli studi franco-italiani nel primo quarto del secolo XX* (Fondazione Leonardo, « *Guide bibliografiche* », nn. 40-41-42, Roma, 1928). Per gli studi più recenti, l'articolo di P. ALATRI, *Le renouveau voltairien en Italie*, « *La Table Ronde* », n. 122, février 1958, pp. 176-81 (e dello stesso *Studi volteriani* in « *Belfagor* », 1957, n. 2, pp. 133-58).

I. DALLE « LETTERE FILOSOFICHE ». — Iniziate forse in Inghilterra, durante il soggiorno che Voltaire vi fece dal maggio 1726 alla fine del '28, ma composte con ogni probabilità a Parigi tra il 1729 e il '31 (tranne l'ultima, composta nel 1732-33), vennero pubblicate dapprima a Londra, nel 1733 nella traduzione inglese del Lockman, con il titolo *Letters concerning English Nation*; poi, nel testo originale, nella primavera del '34 a Londra (ma con la falsa indicazione di Basilea), col titolo *Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets*; e subito dopo, in

Francia, dal libraio Jore di Rouen, col titolo *Lettres philosophiques*. Di quest'edizione (di cui Voltaire aveva riveduto le bozze — e come tale preferibile a quella londinese, curata senza molto impegno da Nicolas-Claude Thieriot, l'amico dello scrittore cui le lettere sarebbero state indirizzate — e che conteneva in più le *Remarques sur les Pensées de Pascal*) uscirono, subito dopo, con l'indicazione di Amsterdam, altre edizioni, che presentano solo lievi differenze.

Ricordiamo di passata che le *Lettres* vennero condannate a esser bruciate per mano del boia con decreto del Parlamento di Parigi del 10 giugno 1734, come atte a « ispirare il più pericoloso libertinaggio per la religione e per l'ordine della società civile », e che Voltaire, minacciato sin dai primi giorni di maggio da un mandato di arresto, fu costretto a ritirarsi prima in Lorena (allora sotto la sovranità dell'ex re di Polonia, Stanislao Leszczyński), e poi, nel luglio, a Cirey, nel castello della marchesa du Châtelet, in cui doveva restare (sia pure con l'interruzione e il diversivo di vari viaggi) una decina d'anni.

Alle edizioni ora ricordate ne seguirono, sino a quella di Kehl, altre ventidue, di sedici delle quali il Lanson ha dato, nella sua edizione critica delle *Lettres* (« *Société des Textes français modernes* », Paris, 1909, 2 voll.; II ed. con « *additions et corrections* », ivi 1918), le varianti, spesso notevoli.

La presente traduzione è stata condotta sul testo dell'edizione Naves (Paris, 1951); ma si è tenuto presente anche quello dell'edizione Lanson e il suo utile commento.

Recente traduzione integrale di Mario MISUL (Torino, 1958).

II. « TRATTATO DI METAFISICA ». — Fu composto nel 1734 (cfr. le lettere al Formont del 27 giugno e al Cideville del novembre: *Corresp.*, ed. Besterman, III, pp. 278-79, 321): ossia, nei primi tempi della « *liaison* » del V. con la marchesa du Châtelet, che, com'è noto, tanto contribuì a orientare i suoi interessi verso gli studi filosofici e scientifici. Ma nei due anni successivi il *Traité* subì varie modifiche e rielaborazioni, passando così, tra il '34 e il '37, per almeno tre stadi (cfr. I. O. WADE, *Studies on Voltaire*, Princeton University Press, 1947, pp. 87-109). Si ignora a quale di essi corrisponda il testo da noi posseduto: che venne pubblicato la prima volta, postumo, nell'edizione di Kehl delle *Œuvres* (t. XXXII). In ogni caso, dal confronto che il Wade ha fatto del cap. VII del *Traité* con un abbozzo di un « *chapitre V*

De la liberté» da lui scoperto a Leningrado, risulta che esso è certamente anteriore all'ultima versione del trattato stesso.

Nella sua edizione, il Beuchot lo ha fatto precedere da una nota, nella quale, sulla fede della testimonianza del segretario di V. Longchamp (*Mémoires*, Paris, 1826, t. II, p. 156), si afferma che il manoscritto del *Traité* fu ritrovato per caso dal Longchamp tra certe carte che « Madame du Châtelet aveva raccomandato di bruciare dopo la sua morte ».

La nostra traduzione è stata condotta sull'edizione datane da Harriet TEMPLE PATTERSON (II ed., Manchester, 1957), che ha seguito, d'altronde, il testo di quella di Kehl (cfr. ed. MOLAND, t. XXII, pp. 189-230). Nelle note si è tenuto largo conto del suo commento.

Ne esisteva già una traduzione di Paolo Rossi (Città di Castello, 1947).

III. « METAFISICA DI NEWTON ». — Costituisce la prima parte degli *Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*, appartenenti anch'essi al periodo di Cirey (vennero iniziati nel 1736 e condotti a termine, nella loro prima versione, nel gennaio '37: cfr. I. O. WADE, *Studies on Voltaire* cit., pp. 87 sgg.).

Di essi una prima edizione, — che non comprendeva ancora la *Métaphysique*, alla quale era dedicato un solo capitolo, alla fine del libro — uscì, all'insaputa del Voltaire, nell'aprile 1738, presso il libraio olandese Ledet, al quale egli aveva affidato il manoscritto dell'opera. Un'altra edizione, curata dallo stesso Voltaire, uscì alcuni mesi dopo, con la falsa indicazione di Londra, priva anch'essa non solo della *Métaphysique*, ma anche del capitolo finale dedicatole nella precedente edizione.

La *Métaphysique* fu pubblicata solo nel 1740, ad Amsterdam, col titolo *Métaphysique de N. ou Parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz*. Nel '41 Voltaire pubblicò a Parigi (ma sempre con la falsa indicazione di Londra) una nuova edizione degli *Éléments*, divisi in tre parti: concernenti la prima la metafisica, la seconda l'ottica e la terza la fisica di Newton.

Dopo aver riveduto gli *Éléments* nel 1748, per farne il sesto volume delle sue *Œuvres*, edite a Dresda da Conrad Walther, il Voltaire ne dette un'edizione definitiva nel 1756, per la nuova edizione delle *Œuvres* intrapresa dal libraio ginevrino Cramer. Essa recava in più, nella parte I, il capitolo *Dubbi sulla libertà*

d'indifferenza (da noi tradotto in appendice), mentre vi erano stati soppressi, nella parte III, tre capitoli (i capp. XII, XIII e XIV).

Il Beuchot e il Moland si attennero all'edizione del 1748: la quale era preceduta da un'« épître dédicatoire » alla marchesa du Châtelet (alla quale si doveva la traduzione in francese dei *Principia* del Newton, uscita poi nel 1756, postuma), da noi omessa.

Testo dell'edizione MOLAND, t. XXII, pp. 400-37.

IV. « SUL DEISMO ». — Pubblicato nel 1742 nel tomo quinto delle *Œuvres mêlées* (Paris, Bousquet), col titolo *Du Déisme*, fu ristampato nel 1751, col nuovo titolo di *Discours sur le théisme* (cfr. *infra*, t. II, p. 503, nota 1), nel tomo decimo delle *Œuvres* (Paris, Lambert) e nel '56 nei *Mélanges*, e, infine, incluso dagli editori di Kehl nel *Dictionnaire philosophique*, col titolo *Théisme*.

Testo dell'edizione MOLAND, t. XX, pp. 505-7.

V. « CONSIDERAZIONI SULLA STORIA ». — Dei cinque scritti raccolti in questa sezione, il primo (*Consigli a un giornalista*) uscì nel « Mercure » del novembre 1744, con il titolo *Avis à un journaliste* e la data 10 maggio 1737. Venne poi ristampato nel 1765 nei *Nouveaux Mélanges* con il titolo *Conseils à un journaliste sur la philosophie, l'histoire, le théâtre, etc.* Testo dell'edizione MOLAND, t. XXII, pp. 243-47.

Il secondo (*Osservazioni sulla storia*) fu pubblicato primamente nelle *Œuvres mêlées* (Bousquet, Genève, 1742), t. V, con il titolo *Remarques sur l'histoire*; e ristampato poi nel 1756 in testa all'*Histoire de Charles XII* nell'edizione Cramer delle *Œuvr. compl.*, t. VI. Testo dell'ed. MOLAND, t. XVI, pp. 134-37.

Il terzo (*Nuove considerazioni sulla storia*) uscì primamente in *La Mérope française avec quelques petites pièces de littérature* (Prault, Paris, 1744), con il titolo *Nouvelles Remarques sur l'histoire*. Venne poi ristampato nel 1756, al séguito dello scritto precedente, nell'edizione Cramer delle *Œuvres*, t. VI. Testo dell'ed. MOLAND, t. XVI, pp. 138-41.

Il quarto (*Storia e storiografia*) è la voce « Histoire » dell'*Encyclopédie*. Inviata al d'Alembert in una prima redazione nell'ottobre 1756, essa fu poi rifatta e nuovamente inviata a Parigi il 28 dicembre (cfr. *Corresp.*, ed. Besterman, XXX,

pp. 160-61, 209, 236). Ma poté uscire nell'*Encyclopédie*, a causa della sospensione forzata di questa (avvenuta nel 1759), soltanto nel 1765: nello stesso anno cioè in cui venne pubblicato nei *Nouveaux Mélanges*. Ripubblicato nel 1771 nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, venne incluso, dagli editori di Kehl (e successivamente dal Beuchot e dal Moland) nel *Dictionnaire philosophique*: dove presenta, rispetto al testo originario, notevoli varianti (per le quali cfr. R. NAVES, *V. et l'Encyclopédie*, Paris, 1938, pp. 173-79). — La nostra traduzione è stata condotta sul testo dell'*Encyclopédie*, t. VIII, pp. 220-30. Abbiám dato in nota qualcuna delle varianti.

Infine, le pagine del quinto scritto (*Sulla storia universale*) sono state tratte dalle *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1763). Testo dell'ed. MOLAND, t. XXIV, pp. 543-46.

VI. DAI « PENSIERI SUL GOVERNO ». — Pubblicate prima- mente nel 1752, nel tomo sesto delle edizioni di Dresda delle *Œuvres*, in numero di quarantuno, le *Pensées sur le gouverne- ment* vennero ripubblicate a Ginevra, dal Cramer, nel 1756, in numero di trentaquattro, e con alcune notevoli modificazioni, nei *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, con il titolo meno impegnativo di *Pensées sur l'administration publique*.

Testo dell'ed. MOLAND (che ha seguito l'edizione del 1756), t. XXIII, pp. 523-34.

VII. DAI « ROMANZI E RACCONTI ». — Edizioni originali: di *Micromégas*, Londres, 1752; di *Candide ou l'Optimisme*, Genève, 1759; dell'*Histoire d'un bon Bramin*, ivi, 1759.

La nostra traduzione è stata condotta sul testo curato da R. GROOS per la « Bibliothèque de la Pléiade » (Paris, 1950): esemplato su quello dell'ultima edizione delle *Œuvres* di V. pub- blicata lui vivente, la cosiddetta « édition encadrée », uscita nel 1775 presso il ginevrino Cramer.

VIII. DALL'« ENCICLOPEDIA ». — V. compose per l'*Encyclo- pédie* 43 « articoli » o « voci », quasi tutti di argomento let- terario, che lui stesso ripubblicò in gran parte nei *Nouveaux Mélanges* del 1765. I tre da noi prescelti furono composti nello scorcio del 1756 (la voce *Goût* fu da lui inviata al d'Alembert il 29 novembre '56 [cfr. *Corresp.*, XXX, 208]; quella *Histoire*

nell'ultima stesura, il 28 dicembre; la voce *Imagination*, il 16 gennaio '57 [cfr. *Corresp.* cit., XXXI, 16]).

La nostra traduzione si fonda sul testo dell'*Encyclopédie*, t. VII, pp. 758-61 e t. VIII, pp. 560-64.

IX. « TRATTATO SULLA TOLLERANZA ». — Fu ispirato al V. dal « caso Calas »; ossia, dalla condanna a morte e dall'esecuzione, avvenuta a Tolosa il 10 marzo 1762, del mercante calvinista Jean Calas, accusato di aver assassinato il 13 ottobre 1761 (con la complicità della moglie, del figlio Pierre e d'un amico di famiglia, il giovine Gaubert Lavaysse) il figlio primogenito Marc-Antoine, per impedirgli di farsi cattolico. (Sulle discus- sioni, non sempre serene, cui dette luogo, nell'ultimo secolo, la questione dell'innocenza o della colpevolezza del Calas, cfr. R. POMEAU, *La Religion de V.* cit., p. 321 e nota 66.) — Com'è noto, il V., convintosi dell'innocenza del Calas, si impegnò a fondo per ottenerne la revisione del processo e la riabilitazione di lui e dei suoi familiari: ottenendo dapprima che il Consiglio privato del Re accettasse la domanda di revisione presentata dalla vedova del Calas (7 marzo 1763); poi, che esso, il 4 giugno '64, annullasse la sentenza del Parlamento di Tolosa e rinviase la causa per un nuovo esame ai *Quartiers assemblés des requêtes de l'Hôtel*, tribunale di cassazione composto di « maîtres de requêtes » o referendari; infine, che il 9 marzo '65 questo tribu- nale riabilitasse il Calas.

In una nota del capitolo XVII (nota 1 a p. 455, t. I, della pre- sente edizione), il V. afferma di avere composto il *Trattato* nel 1762; ma esso venne condotto a termine solo nel '63 (nel cap. X l'Autore parla dell'« ultima guerra », quella detta dei Sette anni, cui avevan messo fine i trattati di pace di Hubertsburg e di Parigi, del febbraio '63); e pubblicato anonimo a Ginevra nella seconda metà di quell'anno. Ristampandolo nel 1765 nel tomo secondo dei *Nouveaux Mélanges*, il V. vi aggiunse l'« articolo » finale.

La traduzione, condotta sull'ed. MOLAND, t. XXVI, pp. 13-118, è, per quanto concerne il testo, integrale; ma sono state soppresse varie note.

Una traduzione integrale era uscita nel 1949 a Milano, nella coll. « Universale Economica », con prefazione di P. TOGLIATTI.

X. DALLE «IDEE REPUBBLICANE». — Secondo il BENGESCO (*op. cit.*, t. II, p. 111), le *Idées républicaines par un membre du corps* (dei cittadini di Ginevra) — titolo parzialmente modificato nell'edizione di Kehl (t. XXXIX, pp. 85 sgg.) in quello di *Idées républicaines par un citoyen de Genève* — sarebbero state composte nel 1762, in polemica con il *Contrat Social* del Rousseau, uscito appunto in quell'anno. Fondandosi tra l'altro su una notizia della *Correspondance littéraire* di F.-M. GRIMM (ed. Tournoux, t. VI, pp. 474-75), E. RIVOIRE (*Bibliographie historique de Genève*, n. 888, in «Mémoires et Documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève», 1897) formulò invece l'ipotesi che siano del 1766. Tale ipotesi è stata ora ripresa — nel saggio *Voltaire's Idées républicaines: a Study in Bibliography and Interpretation* (*Studies on Voltaire cit.*, edited by Th. BESTERMAN, vol. VI, Genève, 1958, pp. 66-105) e nell'app. IV dell'opera *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, Princeton University Press, 1959 — da PETER GAY. Il quale, attraverso una lunga e minuta analisi, ha chiarito che la genesi e il significato delle *Idées républicaines* sono in stretta connessione con le lotte interne ginevrine tra *Négatifs* e *Représentants*, ossia tra l'oligarchia dominante e la borghesia intesa ad ottenere una più larga partecipazione al governo della città. È stabilito che esse furono composte, quasi certamente, nel novembre 1765 — mese in cui V., che aspirava a far da mediatore tra i due opposti partiti, pubblicò un opuscolo anonimo *Propositions à examiner pour apaiser les divisions de Genève* (pubblicato primamente da F. CAUSSY nella «Revue Bleue», 4 janvier 1908, pp. 9-15), che presenta notevoli somiglianze di argomenti, di concetti e di linguaggio con le *Idées* — e pubblicate subito o nel dicembre successivo.

Testo dell'ed. MOLAND, t. XXIV, pp. 413-32.

XI. «IL FILOSOFO IGNORANTE». — Composto e pubblicato anonimo a Ginevra, nel 1766, insieme ad altri brevi scritti, col titolo *Le Philosophe ignorant*, fu, l'anno seguente, ristampato nel tomo quarto dei *Nouveaux Mélanges*, con il titolo *Les Questions d'un homme qui ne sait rien*.

Testo dell'ed. MOLAND, t. XXVI, pp. 47-95.

XII. «L'A, B, C». — Dei diciassette «entretiens» o dialoghi di cui questo scritto è costituito, sedici furono pubblicati a Ginevra, con la falsa indicazione di Londra, nel 1768; un altro

(il decimoterzo, *Des lois fondamentales*) fu aggiunto nel '69. Venne presentato come una «traduzione dall'inglese del signor Huet» (scrivendone il 26 dicembre 1768 alla marchesa du Defand, il V. ne parlava come «d'un roast-beef inglese molto difficile da digerire per molti stomachi delicati di Parigi»).

Testo dell'ed. MOLAND, t. XXVII, pp. 311-400. Non sono stati tradotti i dialoghi V (*Des manières de perdre et de garder sa liberté et de la théocratie*) e XIV (*Que tout État doit être indépendant*).

È stato di recente tradotto in italiano da G. PASQUINELLI (Torino, 1960), insieme con i *Dialogues d'Evhémère* (1777).

XIII. «DIZIONARIO FILOSOFICO». — È un'opera (il cui progetto originario e alcuni articoli — «Abraham», «Âme», «Athéisme», «Baptême», «Julien», «Moïse» — risalgono al 1752, ossia al periodo di Potsdam, e che venne poi ripresa nel 1760 (cfr. lettera del 18 febbraio 1760 a Madame du Deffand: *Œuvres*, XL, 308; *Corresp. cit.*, XLI, 96), che ebbe varie e complicate vicende editoriali.

Pubblicata anonima, nel 1764, con il titolo *Dictionnaire philosophique portatif* (Londres-Genève), in 73 «articoli» o «voci»; ristampata nel '65, in un'edizione riveduta e aumentata di una dozzina di «articoli» a Londra e ad Amsterdam (presso il Varberg), e nuovamente a Londra nel '67 (con l'aggiunta di altre 18 «voci»), ebbe nel '69 una nuova edizione, ginevrina, «riveduta, corretta e aumentata dall'Autore», col titolo *La Raison par alphabet*, che si può considerare in un certo senso come la definitiva (essa venne riprodotta, vivente Voltaire, in altre cinque edizioni: due del 1770, una del '73 e due del '76; il titolo *Dictionnaire philosophique* venne adottato nel '70).

Senonché nel 1770 cominciarono a uscire le *Questions sur l'Encyclopédie*, nelle quali il V. riprese e incluse anche varie «voci» del *Dictionnaire*, o senza modificazioni o rimaneggiandole o aggiungendo, sotto lo stesso titolo, «sezioni» nuove.

Ciò spinse i curatori dell'edizione di Kehl delle *Œuvres* a raccogliere per ordine alfabetico, sotto il titolo di *Dictionnaire philosophique*, non solo tutti gli «articoli» usciti nel *Dictionnaire* stesso e nelle *Questions*, ma anche quelli composti dal V. per l'*Encyclopédie* (cfr. *supra*, VIII) e per il *Dictionnaire* dell'Académie française, quelli compresi in una raccolta inedita *L'Opinion par alphabet* trovata tra le carte di V., e, infine, più

d'una sessantina di scritti (comprese le stesse *Lettres philosophiques*), che non avevano mai fatto parte di nessuna opera « alfabetica ».

Nella sua edizione il Beuchot fece bensì una cernita di tale materiale disparato, ritrasferendo opportunamente nei *Mélanges* la maggior parte degli scritti dell'ultimo gruppo; ma conservò pur sempre, sotto il titolo di *Dictionnaire philosophique*, tutti gli altri (circa 600 « articoli »), qualunque ne fosse la provenienza. Quanto al Moland, egli si limitò a riprodurre l'edizione del Beuchot.

All'edizione del 1769 — comprendente 118 « articoli » e 6 « sezioni » supplementari — si è tornati solo una trentina d'anni or sono con l'edizione di Cluny (Paris, 1930), e, soprattutto, con quella datane, nel '36, presso Garnier, da R. NAVES, con introduzione di Julien Benda. Essa presenta, tra l'altro, il vantaggio di precisare, per mezzo di asterischi, le successive modificazioni subite dal testo di base, e di recare, in appendice, le aggiunte e le varianti delle *Questions sur l'Encyclopédie*, che possano comunque interessare tale testo.

Su tale edizione, ristampata nel '54, in cui il *Dictionnaire* ha finalmente riacquisito la sua fisionomia originaria, è stata condotta la presente traduzione: rinunciando però alle aggiunte e varianti delle *Questions*. Abbiamo aggiunto in appendice due brevi scritti su Socrate e su Platone: usciti il primo nella *Suite des Mélanges* (1756); il secondo, nei *Nouveaux Mélanges* (1765).

Del *Dictionnaire* si eran già avute, nell'ultimo venticinquennio, due traduzioni: una a cura di D. CINTI (Milano, 1935), l'altra a cura di M. BONFANTINI (Torino, 1950; III ed., 1959), il quale si è attenuto, in generale, all'edizione del Naves, tranne per qualche « voce », per la quale è ricorso alle *Questions sur l'Encyclopédie*. Un'altra traduzione, ma parziale, dovuta ad A. UBALDINI, uscì a Roma nel 1945.

XIV. DAI « QUESITI SULL'ENCICLOPEDIA ». — Iniziate nel dicembre 1769 (cfr. *Œuvr.*, XLVI, 504), e pubblicate a Ginevra, presso il Cramer, tra il 1770 e il '72, in nove volumi, le *Questions sur l'Encyclopédie* costituirono, di fatto, una ripresa su più larghe basi del *Dictionnaire*, mirante a integrare, con maggior libertà e vigore polemico e critico, gli articoli « filosofici » della *Encyclopédie*, giudicati da Voltaire troppo timidi e prudenti. Vennero arricchite di nuovi « articoli » e « sezioni » nella ristampa che ne venne fatta nel 1774.

Ne abbiamo tradotte quasi una trentina, che integrano e sviluppano su alcuni punti le « voci » corrispondenti del *Dictionnaire* o che precisano il pensiero del Voltaire su altri problemi.

Testo dell'ed. MOLAND, tt. XVII-XX.

XV. « BISOGNA PRENDER PARTITO OVVERO IL PRINCIPIO DI AZIONE ». — Composto nell'agosto 1772 e pubblicato nel 1775 nel tomo decimosettimo dei *Nouveaux Mélanges*, recava, nell'ultima redazione manoscritta, il titolo *Il faut prendre un parti ou du Principe d'action et de l'éternité des choses, par l'abbé de Tilladet*. (A J.-M. de La Marque, abate di Tilladet, dell'Oratorio, il V. aveva già attribuito il *Dialogue du Douteur et de l'Adorateur* [1766] e lo scritto *Tout en Dieu* [1769], oltreché la voce « Évangile » del *Dictionnaire philosophique*.)

Testo dell'ed. MOLAND, t. XXVIII, pp. 517-52.

Le note non seguite da alcuna indicazione sono del Voltaire; quelle tra parentesi quadre, del traduttore.

I rinvii delle note a testi voltairiani, come le citazioni di questi, si riferiscono sempre, salvo diversa indicazione, all'edizione Moland.

DALLE
« LETTERE FILOSOFICHE »
(1734)

I. - I QUACHERI

Mi è sembrato che la dottrina e la storia di una comunità così singolare meritassero la curiosità d'un uomo ragionevole. Per istruirmene, mi recai a trovare uno dei più celebri quacheri d'Inghilterra, che, dopo essere stato trent'anni nel commercio, seppe mettere un limite alla sua fortuna e ai suoi desideri e si ritirò in campagna, nei pressi di Londra¹. Andai a fargli visita nel suo rifugio: una casa piccola, ma ben costruita, pulitissima, ma senza ornamenti. Il quachero era un vecchio arzillo, che non era mai stato malato, perché non aveva mai conosciuto le passioni e l'intemperanza: in vita mia non ho mai veduto aspetto più nobile ed attraente del suo. Indossava, come tutti i suoi correligionari, un abito senza pieghe nelle costure e senza bottoni sulle tasche e sulle maniche, e portava un gran cappello dalle tese ripiegate, come i nostri ecclesiastici. Mi ricevette con il cappello in testa e mi venne incontro senza inclinare menomamente il corpo; ma nella sua fisionomia aperta e umana c'era più urbanità che non nell'uso di trarre indietro una gamba e di tenere in mano quel che è fatto per coprire la testa.

— Amico, — mi disse, — vedo che sei uno straniero; se posso esserti utile in qualche cosa, hai soltanto da dir-

¹ [Si trattava del « linendraper » Andrew Pitt, che V. aveva conosciuto durante il suo soggiorno a Londra e col quale era rimasto poi in corrispondenza.]

melo —. — Signore, — gli risposi, piegando il mio corpo e facendo scivolare verso di lui un piede, conforme alle nostre usanze, — mi lusingo che la mia legittima curiosità non vi sia sgradita, e che vogliate farmi l'onore di istruirmi sulla vostra religione —. — La gente del tuo paese, — mi replicò, — fa troppi inchini e cerimonie; ma non ne ho ancora conosciuto nessuno che avesse la medesima curiosità che hai tu. Entra, e cominciamo col desinare insieme —. » Gli feci qualche altro mediocre complimento, perché delle proprie abitudini non ci si disfà d'un colpo solo; e, dopo un pasto sano e frugale, preceduto e concluso da una preghiera a Dio, presi a interrogare il mio ospite. Cominciai con la domanda che buoni cattolici hanno spesso rivolta agli ugonotti: — Mio caro signore, siete battezzato? — No, — mi rispose il quachero, — e i miei confratelli neppure —. — Perbacco, dunque non siete cristiani? — Figlio mio, — egli replicò con dolcezza, — non imprecare: noi siamo cristiani, e cerchiamo di essere buoni cristiani, ma non pensiamo che il cristianesimo consista nel versare sulla testa dell'acqua fredda, con un po' di sale. — Giuraddio, — esclamai, indignato per tanta empietà, — avete dunque dimenticato che Gesù venne battezzato da Giovanni? — Amico mio, ancora una volta, niente bestemmie! Il Cristo ricevette il battesimo di Giovanni, ma non battezzò mai nessuno; noi non siamo i discepoli di Giovanni, ma del Cristo. — Ahimè, in paese d'Inquisizione sareste arso vivo, poveretto! Per amor di Dio, ch'io vi battezzi e vi faccia cristiano! — Se bastasse soltanto questo per accondiscendere alla tua debolezza, lo faremmo volentieri, — replicò con gravità il quachero, — noi non condanniamo nessuno per l'uso della cerimonia del battesimo, ma crediamo che coloro che professano una religione affatto santa e spirituale si debbano astenere il più possibile dalle cerimonie giudaiche. — Dalle cerimonie giudaiche! — escla-

mai. — Questa è proprio bella! — Sì, figlio mio, talmente giudaiche che, anche oggi, molti Ebrei praticano talvolta il battesimo di Giovanni. Consulta l'antichità: t'insegnerà che Giovanni non fece che rinnovare una pratica in uso tra gli Ebrei molto tempo prima di lui, come tra gl'Ismaeliti il pellegrinaggio alla Mecca. Gesù volle bensì ricevere il battesimo di Giovanni, nello stesso modo che si era assoggettato alla circoncisione; ma sia la circoncisione sia il lavacro d'acqua debbono essere tutti e due abrogati dal battesimo del Cristo, quel battesimo dello spirito, quell'abluzione dell'anima che salva gli uomini. Così Giovanni il Precursore diceva: « In verità, io vi battezzo con acqua, ma, dopo di me, verrà un altro, più potente di me, al quale non sono degno di sciogliere i legacci dei calzari: egli vi battezzerà col fuoco e con lo Spirito santo »². E il grande apostolo dei gentili, Paolo, scrive ai Corinzi: « Il Cristo mi ha inviato non a battezzare, ma a predicare il Vangelo »³. Ecco perché egli battezzò con acqua due sole persone, e controvolgia; e circoncise il suo discepolo Timoteo. Anche gli altri apostoli circoncidevano tutti quanti lo volessero. Sei circonciso? — aggiunse. Gli risposi di non aver avuto quell'onore. — Ebbene, — proseguì, — amico mio, tu sei cristiano senza essere circonciso, e io senza essere battezzato! —

Ecco come il mio sant'uomo abusava in maniera abbastanza speciosa di tre o quattro passi della Sacra Scrittura, che sembrano favorevoli alla sua setta, dimenticando, in perfetta buona fede, un centinaio di passi che la schiacciano sotto il peso della loro autorità. Mi guardai bene dal fargli la minima obiezione: con un entusiasta, nulla c'è da guadagnare; e bisogna astenersi dal dire a un uomo i difetti

² [Mt., III, 11.]

³ [I Cor., I, 17.]

della sua bella e a un litigante i punti deboli della sua causa o dal parlare con un illuminato il linguaggio della ragione. Passai perciò ad altri problemi. — E la comunione, — gli chiesi, — come la praticate? — Non la praticiamo affatto. — Come! Niente comunione? — No, solo quella dei cuori —. E mi citò nuovamente le Scritture. Mi tenne una bellissima predica contro la comunione, e mi parlò in tono ispirato per dimostrarmi che tutti i sacramenti sono di origine umana e che lo stesso termine di « sacramento » non si trova una volta sola nel Vangelo. — Perdona, — disse, — alla mia ignoranza: non ti ho addotto la centesima parte delle prove della mia religione, ma tu potrai trovarle nell'esposizione della nostra fede fatta da Robert Barclay⁴: uno dei migliori libri che siano mai usciti dalla mano degli uomini. I nostri nemici riconoscono che è molto pericoloso, e ciò prova quanto esso è ragionevole —. Gli promisi di leggerlo, e il mio quachero mi credette già convertito.

Poi, mi spiegò brevemente alcune singolarità che espongono la sua setta al disprezzo delle altre. — Confessa — mi disse — che hai fatto molta fatica a trattenermi dal ridere quando ho risposto a tutte le tue civiltà tenendo il cappello in testa e dandoti del *tu*: eppure, mi sembri troppo istruito da ignorare che, al tempo di Cristo, nessun popolo cadeva nel ridicolo di sostituire al singolare il plurale. A Cesare Augusto si diceva: « Ti amo, ti prego, ti ringrazio »; egli non tollerava nemmeno che lo si chiamasse « signore », *Dominus*. Soltanto molto tempo dopo gli uomini fecero la bella pensata di farsi dare del *voi*, anziché del *tu*, come se fossero doppi, e di usurpare i titoli impertinenti di « Grandezza », di « Eminenza », di « Santità », che dei vermi della

⁴ [La *Theologiae vere christianae Apologia* (1675) di Robert Barclay (1648-90), alla quale, come ha documentato il Lanson, V. attinse largamente per le sue lettere sui quacheri.]

terra usano con altri vermi, assicurandoli, con profondo rispetto e infame falsità, di essere i loro umilissimi e obbedientissimi servitori. Proprio per vigilare maggiormente contro quell'indegno scambio di menzogne e di adulazioni noi diamo del *tu* sia ai re sia ai ciabattini, e non facciamo la riverenza a nessuno, non nutrendo per gli uomini che un sentimento di carità e riservando il nostro rispetto alle leggi. Parimenti, portiamo un abito un po' diverso da quello degli altri uomini, affinché ci sia di monito continuo a non somigliar loro. Gli altri recano i segni delle loro dignità, noi quelli dell'umiltà cristiana; noi fuggiamo le riunioni mondane, gli spettacoli, il giuoco, perché saremmo davvero da commiserare se riempissimo con bagatelle cuori in cui deve abitare Dio; non giuriamo mai, nemmeno in tribunale, perché pensiamo che il nome dell'Altissimo non debba venir prostituito nelle miserabili diatribe degli uomini. Quando siamo obbligati a comparire davanti ai magistrati per affari di altri (processi, noi non ne intentiamo mai), attestiamo la verità con un *sì* o un *no*; e i giudici ci credono sulla semplice parola, mentre tanti cristiani spergiurano sul Vangelo⁵. Alla guerra non andiamo mai, non per timore della morte (anzi, noi benediciamo il momento che ci riunisce all'Essere degli esseri), ma perché non siamo né tigri né lupi né mastini, ma uomini e cristiani. Il nostro Dio, che ci ha ordinato di amare i nostri nemici e di soffrire in silenzio, non vuole certo che passiamo il mare per recarci a scannare i nostri fratelli, perché degli assassini vestiti di rosso, con un berretto alto due piedi, arruolano dei cittadini facendo un po' di chiasso col battere due bastoncini sopra una pelle d'asino ben tesa. E quando, dopo una battaglia vittoriosa, tutta Londra splende di lu-

⁵ [I quacheri erano stati dispensati dall'obbligo del giuramento da una legge del 1696, riconfermata nel 1715.]

minarie, e il cielo è infiammato dai razzi e l'aria risuona del frastuono delle azioni di grazie, delle campane, degli organi, dei cannoni, noi piangiamo in silenzio su quegli assassini che suscitano la pubblica allegrezza —.

⁶ Tale fu all'incirca la conversazione che ebbi con quell'uomo singolare; ma rimasi ancora più stupito quando, la domenica successiva, egli mi condusse nella chiesa dei quacheri. A Londra costoro hanno molte cappelle; quella dove andai è vicina alla famosa colonna chiamata il « Monumento » ⁷. Vi si erano già riuniti quando vi entrai con la mia guida. C'erano circa quattrocento uomini e trecento donne: queste si nascondevano il viso con il ventaglio, mentre gli uomini avevano in testa i loro larghi cappelli; tutti stavano seduti, immersi in un profondo silenzio. Passai in mezzo a loro senza che uno solo levasse lo sguardo su di me. Quel silenzio durò un quarto d'ora. Infine, uno di costoro si alzò in piedi, si levò il cappello e, dopo alcune smorfie e qualche sospiro, snocciolò, metà con la bocca metà col naso, una filastrocca tolta dal Vangelo (a quanto egli credeva), dove né lui né nessun altro capivano un ette. Dopo che quel contorsionista ebbe terminato il suo bel monologo, e che l'assemblea si fu sciolta tutta edificata e intontita, chiesi alla mia guida perché i più savii di loro tollerassero simili corbellerie. — Siamo obbligati a tollerarle — mi rispose — perché non sappiamo se uno che si alza per parlare sarà ispirato da Dio o dalla pazzia; nel dubbio, ascoltiamo pazienti ogni cosa, e permettiamo di parlare anche alle donne. Due o tre delle nostre devote si sentono spesso ispirate contemporaneamente, e allora nella casa del Signore si ode un bel chiasso. — Non avete dun-

⁶ [Seconde lettere.]

⁷ [Un'alta colonna fatta erigere da Carlo II nel luogo dov'era scoppiato l'incendio che nel 1666 aveva devastato Londra.]

que preti? — No, amico mio, e ce ne troviamo benissimo. Dio non voglia che osiamo ordinare a qualcuno di ricevere lo Spirito santo, la domenica, escludendo gli altri fedeli. Grazie al cielo, siamo i soli in questo mondo a non aver preti. Vorresti forse toglierci una così fortunata distinzione? Perché mai dovremmo affidare nostro figlio a nutrici mercenarie, quando abbiamo del latte da dargli? Ben presto quelle mercenarie spadroneggerebbero a casa nostra, e opprimerebbero la madre e il figlio. Dio ha detto: « Avete ricevuto gratuitamente, date gratuitamente » ⁸. Vi sembra che, dopo tali parole, sia ancora possibile mercanteggiare il Vangelo, vendere lo Spirito santo, fare di un'assemblea di cristiani una bottega di mercanti? Noi non diamo denaro a certi uomini vestiti di nero per soccorrere i nostri poveri, per seppellire i nostri morti, per predicare ai fedeli; questi santi uffici ci sono troppo cari per scaricarne su altri.

— Ma come potete discernere — insistetti — se ad animare i vostri discorsi sia lo spirito di Dio?

— Chiunque — mi rispose — preghi Dio di illuminarlo e annunzi delle verità evangeliche da lui sentite può esser sicuro che lo ispira Dio —. E mi seppellì sotto un cumulo di citazioni della Scrittura che dimostravano, secondo lui, che non c'è cristianesimo senza una rivelazione immediata; aggiungendo poi queste parole degne di nota: — Quando tu fai muovere una delle tue membra, è forse la tua volontà a muoverla? No, di certo, perché essa ha sovente movimenti involontari. Chi muove questo corpo di terra è, perciò, colui che lo ha creato. E le idee che la tua anima riceve, sei forse tu a formarle? Ancora meno, perché ti vengono tuo malgrado. A dartele è, dunque, il Creatore della tua anima. Ma, siccome ha lasciato al tuo spirito la libertà, egli dà alla tua mente le idee che il tuo cuore

⁸ [« Gratis accepistis, gratis date » (Mt., X, 8).]

merita. Tu vivi in Dio, agisci, pensi in Dio: basta, quindi, che tu apra gli occhi a quella luce che illumina tutti gli uomini: vedrai allora la verità e la farai vedere. — Oh! — esclamai. — Ma codesto è il padre Malebranche puro e schietto! — Conosco il tuo Malebranche, — mi disse, — era un po' quachero, ma non abbastanza.

Ecco le cose più importanti che ho apprese sulla dottrina dei quacheri ⁹.

⁹ [Ai quacheri V. dedicò anche la III e la IV delle *Lettere filosofiche*. In esse egli fa la storia della loro setta, soffermandosi soprattutto sulla figura e l'opera del suo fondatore, George Fox (raffigurato come un « entusiasta » « dai costumi irreprensibili e dalla sacrosanta follia »), e su quella di William Penn, il fondatore della colonia nordamericana della Pennsylvania: lodato per aver stabilito in America la libertà di coscienza ed elevato a principio il « non perseguitare nessuno a causa della religione e il considerare come fratelli tutti quanti credono in Dio », stretto un pacifico patto con gl'indigeni e fondato una comunità ispirantesi a egualitarismo democratico (« un governo senza preti, un popolo senza armi, dei cittadini tutti eguali, tranne che per le magistrature, e dei vicini non gelosi gli uni degli altri »). — Nel corso della sua opera, V. ritornò spesso sui quacheri (cfr. i testi principali raccolti dal Naves nella sua edizione delle *Lettr. phil.*, pp. 182-90), passando sempre più da un'attitudine di stima venata di ironia a un'ammirazione abbastanza schietta: sino a scrivere, nell'art. « Quakers » delle *Quest. sur l'Enc.* (1772): « Io amo i quacheri. Se il mare non mi cagionasse un male insopportabile, finirei nel tuo seno, o Pennsylvania, il rimanente della mia vita... » (*Œuvr.*, XX, 312).]

II. - LA RELIGIONE ANGLICANA ¹

Questo è il paese delle sette. Ogni Inglese, da uomo libero, va in Cielo per la strada che gli aggrada.

Tuttavia, sebbene qui ognuno possa servire Dio a propria guisa, la vera religione degl'Inglese, quella in cui si fa carriera, è la setta degli episcopali, chiamata la Chiesa anglicana, o la Chiesa per antonomasia. In Inghilterra come in Irlanda nessuno può ottenere un pubblico impiego se non appartenga a lei; questa ragione, che è una prova validissima, ha convertito tanti non-conformisti che, oggi, solo la ventesima parte della nazione è fuori del grembo della Chiesa dominante.

Il clero anglicano ha conservato molte cerimonie cattoliche: quella, soprattutto, di riscuotere con scrupolosissimo impegno le decime. Inoltre i suoi membri hanno la pia ambizione di essere i padroni.

Essi fanno altresì tutto il possibile per fomentare nel loro gregge un sacro zelo contro i non-conformisti. Tale zelo era assai vivo sotto il governo dei *Tories*, negli ultimi anni della regina Anna; ma non si spingeva più in là del rompere ogni tanto le vetrate delle cappelle eretiche, perché il furore delle sette ebbe termine, in Inghilterra, con le guerre civili; e, ai tempi della regina Anna, non si trattava più che dei sordi rumori di un mare ancora agitato molto

¹ [Cinquième lettre.]

tempo dopo la tempesta. Quando i *Tories* e i *Whigs* dilaniarono il paese con le loro lotte, come un tempo i Guelfi e i Ghibellini, la religione fu costretta a entrare nei partiti. I *Tories* erano fautori dell'episcopato; i *Whigs* lo volevano abolire², ma, divenuti poi i padroni, si accontentarono di abbassarlo.

Nel tempo in cui il conte Harley d'Oxford e Lord Bolingbroke facevano brindare alla salute dei *Tories*³, la Chiesa anglicana li considerava i difensori dei suoi santi privilegi. L'assemblea del basso clero⁴, una specie di Camera dei Comuni composta di ecclesiastici, godeva allora di un certo credito; fruiva per lo meno della libertà di radunarsi, di disputare di teologia e di far bruciare di tanto in tanto qualche libro empio, ossia diretto contro di lei. Il ministero, che oggi è *whig*, non permette più a quei messeri nemmeno di tenere le loro assemblee: sicché essi sono ridotti, nell'oscurità delle loro parrocchie, al triste ufficio di pregare Dio per il governo cui non sarebbero

² [Era l'accusa mossa loro dai *Tories*, dei quali V., molto legato a uno dei loro *leaders*, il Bolingbroke, si fa qui l'eco.]

³ [Ossia, nel tempo del predominio dei *Tories* (1711-14). — Robert Harley, conte di Oxford (1661-1724), cancelliere dello Scacchiere dal 1710 al '14. — Henry Saint-John, visconte di Bolingbroke (1678-1751), già segretario alla Guerra e poi segretario di Stato, negoziatore nel 1712-13 della pace di Utrecht con la Francia, e, dopo la morte della regina Anna e l'avvento dei Hannover, per qualche tempo segretario di Stato del pretendente Giacomo Stuart ed esule in Francia, amico di Pope, Swift, Congreve, ecc. V., che lo aveva conosciuto in Francia nel 1722, e sul cui pensiero aveva esercitato un indubbio influsso (attestato tra l'altro da un'importante lettera del 27 giugno 1724, ritrovata dal Besterman), lo aveva poi molto frequentato a Londra, apprezzandone la vivace personalità, l'*esprit*, le tendenze deistiche e critiche in materia religiosa e le idee storiche (esposte poi nei *Remarks on the History of England*, 1735). E ricorse talvolta all'autorità del suo nome per accreditare le proprie audacie intellettuali, specialmente in materia religiosa. Tipico, per quest'aspetto, il suo scritto *Examen important de Milord Bolingbroke ou Le Tombeau du Fanatisme* (1767), ora in *Œuvres*, XXVI, pp. 195-306.]

⁴ [La cosiddetta *Convocation*, che era stata sospesa nel 1717 da Giorgio I.]

scontenti di recare molestia. Quanto ai vescovi, ventisei in tutto, essi siedono nella Camera Alta, a dispetto dei *Whigs*, perché sopravvive il vecchio abuso di considerarli come baroni; ma non vi possiedono maggior potere dei duchi e dei pari nel Parlamento di Parigi. Nel giuramento che prestano allo Stato c'è una clausola che mette a dura prova la pazienza cristiana di quei signori.

Con quel giuramento essi promettono, infatti, di essere della Chiesa qual è stabilita dalla legge. Non c'è vescovo, decano o arciprete⁵ che non pensi di esser tale per diritto divino; per loro è, quindi, un gran motivo di mortificazione esser obbligati a confessare che tengono la loro autorità da una miserabile legge dovuta a profani laici. Un religioso, il padre Courayer, ha scritto poco tempo fa un libro per dimostrare la validità e la successione apostolica delle ordinazioni anglicane⁶. In Francia esso è stato proibito; ma credete forse che al governo inglese sia piaciuto? Niente affatto. A quei maledetti *Whigs* importa ben poco che, in Inghilterra la successione episcopale sia stata o no interrotta e che il vescovo Parker⁷ sia stato consacrato in una taverna (come sostengono certuni) o in una chiesa: essi preferiscono che i vescovi derivino la loro autorità dal Parlamento piuttosto che dagli apostoli. Lord***⁸ suol dire che l'idea del diritto divino servirebbe soltanto a fare dei tiranni in camicia e rocchetto, mentre la legge fa dei cittadini.

⁵ [Arcidiacono.]

⁶ [La *Dissertation sur la validité des ordinations anglicanes et sur la succession des Evêques de l'Église Anglicane* (Bruxelles, 1723) di Pierre-François de Courayer (1681-1776), di Rouen, condannata in Francia, dove suscitò molto scalpore e non poco scandalo, da un decreto del Consiglio del 7 settembre 1727.]

⁷ [Matthew Parker (1504-75), dal 1559 arcivescovo di Canterbury. La sua consacrazione da parte di una commissione regia fu la prima dimostrazione pratica delle pretese della regina Elisabetta alla supremazia sulla Chiesa.]

⁸ [Lord Bolingbroke.]

In fatto di costumi, il clero anglicano è molto più moderato di quello francese; ed eccone la ragione. Tutti gli ecclesiastici vengono educati, lontano dalla corruzione della capitale, nelle Università di Oxford e di Cambridge; e vengono chiamati alle dignità della Chiesa solo molto più tardi, in un'età in cui gli uomini non hanno più altra passione che l'avarizia e la loro ambizione manca di alimenti. I pubblici impieghi rappresentano qui la ricompensa di lunghi servigi prestati nella Chiesa o nell'esercito; non accade di vedere giovani usciti appena di collegio vescovi o colonnelli. Inoltre, i preti sono quasi tutti ammogliati: la goffaggine da essi contratta nelle Università e lo scarso commercio che qui si ha con le donne fan sì che, d'ordinario, un vescovo sia obbligato ad accontentarsi della propria. I preti vanno ogni tanto nelle taverne, perché l'uso lo permette; e, quando si ubriacano, lo fanno con serietà e senza dare scandalo.

Quell'essere indefinibile che non è né ecclesiastico né secolare, in una parola quel che si chiama un abate, è una specie sconosciuta in Inghilterra, dove gli ecclesiastici sono tutti persone contegnose e quasi tutti pedanti. Quando essi apprendono che in Francia dei giovani noti per le loro dissolutezze e innalzati alla prelatura da intrighi donneschi fanno pubblicamente all'amore, si divertono a comporre canzonette galanti, dànno tutti i giorni pranzi lunghi e raffinati, e si recano poi a invocare i lumi dello Spirito santo, proclamandosi arditamente i successori degli apostoli, gli ecclesiastici inglesi ringraziano Dio di essere protestanti. Ma sono degli odiosi eretici, da dar da bruciare a tutti i diavoli, come dice Mastro François Rabelais⁹. Ecco perché non m'immischio nelle loro faccende.

⁹ [Libera reminiscenza di un passo del Rabelais (III, 22): « Costui, potere di Dio, è eretico! Dico eretico fatto e finito, eretico rognoso, eretico da bruciare; e la sua anima se ne andrà a trentamila carrettate di diavoli ».]

III. - I PRESBITERIANI¹

La religione anglicana si estende soltanto in Inghilterra e in Irlanda. In Iscozia la religione dominante è il presbiterianesimo. Questo è soltanto il calvinismo allo stato puro, quale fu istituito in Francia e sopravvive a Ginevra. I preti di questa setta, non ricevendo dalle loro Chiese che modestissimi emolumenti, non possono vivere in un lusso pari a quello dei vescovi; e hanno, quindi, preso il partito naturale d'inveire contro onori che restan loro inaccessibili. Immaginatevi l'orgoglioso Diogene che calpestava l'orgoglio di Platone: i presbiteriani della Scozia somigliano non poco a quel fiero e cencioso ragionatore. Essi trattarono il re Carlo II con molto minori riguardi di quelli usati da Diogene con Alessandro. Quando presero le armi per lui contro Cromwell², il quale li aveva ingannati, costrinsero quel povero re a sorbire quattro prediche il giorno, gli proibivano di giocare, gli facevano fare penitenza, sicché Carlo si stancò ben presto di esser re di quei pedanti, e scappò dalle loro mani come uno scolare dal collegio.

Rispetto a un giovine e vispo baccelliere francese, che la mattina strilla nelle scuole di teologia, ma la sera canta con le dame, un teologo anglicano è un Catone; ma, di fronte a un presbiteriano scozzese, sembra a sua volta un

¹ [Sixième lettre.]

² [Nel 1650-51.]

ganimede. Costui ostenta un fare pieno di gravità, un'aria crucciata, porta un gran cappello, un lungo mantello sopra un abito corto, predica con voce nasale e tratta da prostituta di Babilonia ogni Chiesa in cui alcuni preti siano tanto fortunati da avere cinquantamila lire di rendita e il popolo sia tanto docile da sopportarli e da chiamarli: « Monsignore, Vostra Grandezza, Vostra Eminenza ».

Quei signori, i quali hanno alcune chiese anche in Inghilterra, hanno messo di moda in questo paese le maniere gravi e severe. La santificazione della domenica nei tre regni è opera loro: in quel giorno è vietato sia lavorare sia divertirsi, che è il doppio della severità della Chiesa cattolica: niente opera, niente commedia, niente concerti a Londra, la domenica; e anche le carte vi sono così espressamente proibite che solo le persone di qualità e i cosiddetti gentiluomini si permettono, in quel giorno, di giocare. Il resto della nazione va alla predica, all'osteria e dalle ragazze allegre.

Sebbene la setta episcopale e quella presbiteriana siano le due sette dominanti nella Gran Bretagna, tutte le altre vi sono bene accette e convivono insieme abbastanza bene, mentre la maggior parte dei loro predicatori si detestano reciprocamente quasi con la stessa cordialità con cui un giansenista dannà un gesuita.

Entrate nella Borsa di Londra, quel luogo più rispettabile di tante Corti: vi troverete riuniti i deputati di tutte le nazioni per l'utilità degli uomini. Là l'Ebreo, il musulmano e il cristiano negoziano tra loro come se fossero della stessa religione e dànno il nome di « infedeli » solo a coloro che fanno bancarotta; là il presbiteriano si fida dell'anabattista e l'anglicano accetta la promessa del quacchero. Uscendo da quelle pacifiche e libere assemblee, gli uni si recano alla sinagoga, gli altri a bere; l'uno va a farsi battezzare in una gran tinozza in nome del Padre,

del Figlio e dello Spirito santo; un altro fa tagliare il prepuzio a suo figlio e bofonchiare sul fanciullo parole ebraiche che non capisce affatto; altri ancora si recano nella loro chiesa ad attendere, con tanto di cappello in testa, l'ispirazione di Dio; e tutti sono contenti.

Se in Inghilterra ci fosse una sola religione, ci sarebbe da temere il despotismo; se ce ne fossero due, si taglierebbero la gola; ma ce ne sono trenta, e vivono contente e in pace.

IV. - I SOCINIANI O ARIANI O ANTITRINITARI ¹

C'è qui, in Inghilterra, una piccola setta composta di ecclesiastici e di alcuni dottissimi secolari, che non portano il nome di « ariani » o di « sociniani », ma che non sono affatto dell'avviso di sant'Atanasio sul punto della Trinità e che vi dicono chiaro e tondo che il Padre è più grande del Figlio.

Vi ricordate di quel tal vescovo ortodosso che, per convincere un imperatore della consustanzialità, fece la bella pensata di prendere sotto il mento il figlio dell'imperatore e di tirargli il naso in cospetto della sua sacra Maestà? L'imperatore stava per infuriarsi contro il vescovo, quando il brav'uomo gli disse queste belle e convincenti parole: « Signore. se Vostra Maestà va in collera perché si è mancato di rispetto a suo figlio, come pensate che Dio Padre tratterà coloro che rifiutano a Gesù Cristo i titoli dovutigli? » ². Le persone di cui vi parlo sostengono che il santo vescovo era pochissimo assennato, che il suo argomento era tutt'altro che conclusivo e che l'imperatore gli doveva rispondere: « Sappiate che due sono i modi di mancarmi di rispetto: il primo, di non rendere abbastanza onore a mio figlio; e il secondo, di rendergliene quanto a me ».

¹ [Septième lettre.] « V., confondendo tra loro ariani, sociniani e unitari inglesi, semplifica, e ne ritiene solo il comune rifiuto del dogma della Trinità » [Nota di R. Naves.]

² [Episodio narrato da TEODORETO (*Hist. eccl.*, V, 16) e da SOZOMENO (*Hist. eccl.*, VII, 16).]

Comunque sia, il partito di Ario comincia a rivivere in Inghilterra, come in Olanda e in Polonia. Il grande Newton faceva a quest'opinione l'onore di esserle favorevole: quel filosofo era convinto che gli unitari ragionino con maggior rigore matematico di noi cattolici. Ma il più fermo patrocinatore della dottrina ariana è l'illustre dottor Clarke ³. Si tratta d'un uomo di rigida virtù e d'indole mite, più amante delle sue opinioni che smanioso di fare proseliti, tutto assorto in calcoli e dimostrazioni: una vera macchina da ragionamenti. Egli è l'autore d'un libro pochissimo accessibile, ma reputato, sulla esistenza di Dio ⁴, e di un altro, più intelligibile, ma piuttosto disprezzato, sulla verità della religione cristiana ⁵.

Egli non si è impegnato in quelle belle dispute scolastiche che il nostro amico *** ⁶ chiama venerabili corbellerie; si è accontentato di dare alle stampe un libro ⁷ contenente tutte le testimonianze dei primi secoli pro o contro gli unitari, lasciando ai lettori la cura di contare i voti e di giudicare. Esso gli ha procurato molti partigiani, ma gli ha impedito di diventare arcivescovo di Canterbury. Io penso che il dottore abbia sbagliato i suoi calcoli, e che era meglio esser primate d'Inghilterra che curato ariano.

³ [Samuel Clarke (1675-1729), il discepolo e amico di Newton. V., il quale lo aveva conosciuto e frequentato durante il suo soggiorno in Inghilterra, lo tenne a lungo in grandissima stima. Ancora nel 1768 lo chiamava « il profondo Clarke » (*Œuvr.*, XXVI, 25). Si può dire anzi che, nel primo periodo del suo soggiorno a Cirey, il periodo in cui compose il *Trattato di Metafisica* e la *Metafisica di Newton*, l'influsso del pensiero del Clarke sia prevalso in lui su quello del Locke.]

⁴ [*A Demonstration of the Being and Attributes of God* (1705): di cui, come vedremo, V. si servì largamente nel suo *Traité de Méta-physique* (cfr. *infra*, p. 134 e nota 5).]

⁵ [*The Verity and Certitude of Natural and Revealed Religion* (1705).]

⁶ [Forse il Bolingbroke. O, anche, lo stesso Voltaire.]

⁷ [*The Scripture Doctrine of the Trinity* (1712).]

Vedete, dunque, quali rivoluzioni avvengono nelle opinioni come negl'imperi. Dopo tre secoli di trionfo⁸ e dodici di oblio, il partito di Ario rinasce dalle ceneri; ma ha sbagliato ricomparendo in un tempo in cui il mondo è sazio di dispute e di sètte. Quella unitaria è ancora troppo piccola per ottenere la libertà delle pubbliche assemblee; la otterrà, certamente, se diverrà più numerosa; ma oggi, in simili materie, si è talmente tepidi che, per una religione nuova o rinnovata, non c'è più possibilità di far fortuna⁹. Non è ameno che Lutero, Calvino, Zuinglio, tutti scrittori illeggibili, abbiano fondato sètte che si dividono tra loro l'Europa; che l'ignorante Maometto¹⁰ abbia dato una religione all'Asia e all'Africa; e che, invece, i maggiori filosofi e le migliori penne del tempo, i signori Newton, Clarke, Locke¹¹, Le Clerc¹², eccetera, siano riusciti a fatica a met-

⁸ [Reminiscenza di BAYLE, *Dictionnaire hist. et critique*, art. « Arius », nota F: « L'arianisme subsista avec éclat plus de trois-cent ans ».]

⁹ [Punto che verrà ripreso da V. nel 1770 nelle *Quest. sur l'Enc.*, voce « Arius »: « Sebbene a Londra ci fosse un gran numero di ariani tra i teologi, le grandi verità matematiche scoperte da Newton e la saggezza metafisica di Locke occuparono molto di più le menti. Ai filosofi le dispute sulla consustanzialità apparvero assai scipite. A Newton in Inghilterra capitò la medesima cosa che a Corneille in Francia: qui si dimenticarono *Pertharite, Théodore* e la sua raccolta di versi, e si pensò soltanto a *Cinna*. Analogamente, Newton fu considerato come l'interprete di Dio nel calcolo delle flussioni, nelle leggi della gravitazione, nella determinazione della natura della luce ».]

¹⁰ [V. si è corretto su questo punto nell'*Essai sur les mœurs*, chap. VI (« Egli non fu certamente un ignorante, come pretesero taluni: doveva anzi essere molto dotto per la sua nazione e il suo tempo, dacché di lui possediamo alcuni aforismi di medicina ed egli riformò il calendario degli Arabi... »: *Œuvr.*, XI, 207).]

¹¹ [Allusione all'opera *The Reasonableness of Christianity* (1695), interpretata come l'espressione di « a new religion » (cfr. *Notebooks*, ed. Besterman, Genève, 1952, I, p. 45).]

¹² [Jean Leclerc, teologo riformato ginevrino (1657-1736). Aveva manifestato tendenze sociniane nelle sue *Liberii de Sancto Amore Epistolae theologicae* (1679); e sociniano era stimato dal Bayle.]

ter insieme un piccolo gregge, che anzi diminuisce ogni giorno più?

Ecco che cosa significa venire al mondo nel tempo giusto o no. Se il cardinale di Retz ricomparisse oggi, non farebbe insorgere a Parigi nemmeno dieci donne¹³. E se rinascesse Cromwell, che fece decapitare il proprio re e si fece sovrano, sarebbe un semplice mercante di Londra.

¹³ [Allusione alla parte svolta dal Gondi durante la guerra della Fronda. Cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. IV.]

V. - IL PARLAMENTO ¹

Ai membri del Parlamento d'Inghilterra piace di paragonarsi, quanto possono, agli antichi Romani.

Non molto tempo fa, nella Camera dei Comuni, il signor Shipping ² cominciò il suo discorso con queste parole: « La Maestà del popolo inglese sarebbe ferita se... ». La singolarità dell'espressione suscitò un grande scoppio di risa; ma egli, senza scomporsi, ripeté in tono fermo le stesse parole e nessuno rise più. Confesso che nulla vedo di comune tra la maestà del popolo inglese e quella del popolo romano, e ancor meno tra i loro governi. A Londra c'è un Senato, alcuni membri del quale sono sospettati, certamente a torto, di vendere all'occasione i loro voti ³, come si faceva a Roma: ecco tutta la somiglianza. Per il rimanente, le due nazioni mi sembrano del tutto diverse, nel bene come nel male. A Roma non si conobbe mai l'orribile follia delle guerre di religione; tale abominio era riservato a pii predicatori di umiltà e di pazienza. Mario e Silla, Pompeo e Cesare, Antonio e Augusto non si battevano per

¹ [Huitième lettre.]

² [Più esattamente, William Shippen, deputato *tory* (1673-1743), uno dei più acerbi avversari del ministero *whig* del Walpole. Delle parole citate qui da V. non resta però traccia né nei giornali od opuscoli del tempo né nei discorsi di lui riportati nella *Parliamentary History*.]

³ [Era l'accusa che il giornale del Bolingbroke, « The Craftsman », usava rivolgere al governo del Walpole.]

stabilire se il « flamen » dovesse portare il cànice sopra il vestito o viceversa, oppure se i polli consacrati dovessero mangiare e bere, o mangiare soltanto, perché si potesse trarne gli auspici. In passato gl'Inglesi si fecero impiccare reciprocamente nelle loro assisi e si distrussero in battaglia campale per questioni dello stesso genere; la setta degli episcopali e quella presbiteriana fecero per qualche tempo girare quelle teste serie. Presumo che simile corbelleria non gli capiterà più; mi sembra che essi vadano diventando savi a proprie spese, e non scorgo in loro nessuna voglia di scannarsi da ora in poi per dei sillogismi.

Tra Roma e l'Inghilterra c'è poi una differenza più essenziale, del tutto a favore della seconda: a Roma, il frutto delle guerre civili fu la schiavitù; in Inghilterra, la libertà. La nazione inglese è la sola che sia riuscita a regolare il potere dei re resistendo loro e che, con successivi sforzi, abbia finalmente istituito quel saggio governo in cui il principe, onnipotente per fare il bene, ha le mani legate per fare il male, in cui i signori sono grandi senza insolenza e senza vassalli e il popolo partecipa al governo senza confusione.

La Camera dei Comuni e quella dei Pari sono gli àrbitri della nazione, il re ne è il superarbitro. I Romani non possedevano questa bilancia dei poteri: a Roma, i grandi e il popolo erano sempre in contrasto senza che ci fosse un potere mediano che potesse metterli d'accordo. Il Senato, che nutriva l'ingiusto e punibile orgoglio di nulla voler dividere con i plebei, non conosceva altro segreto, per tenerli lontani dal governo, che di tenerli sempre occupati nelle guerre straniere. Esso considerava il popolo come una bestia feroce da scagliare contro i vicini per paura che divorasse i suoi padroni. Così il più grave difetto del governo dei Romani, ne fece dei conquistatori: essi divennero i signori del mondo perché a casa propria erano

infelici, finché le loro interne divisioni non li resero schiavi.

Il governo dell'Inghilterra non è fatto né per una così grande potenza né per una fine tanto funesta; il suo scopo non è la brillante pazzia di fare conquiste, ma d'impedire che i suoi vicini ne facciano. Quel popolo non è geloso solo della propria libertà, ma anche di quella degli altri. Gl'Inglese si accanirono contro Luigi XIV unicamente perché gli attribuivano una certa ambizione. Gli fecero la guerra di gran cuore, sicuramente senza nessun interesse.

Senza dubbio, l'instaurazione della libertà in Inghilterra è costata cara: l'idolo del potere despotico fu sommerso in mari di sangue. Ma gl'Inglese sono convinti di non aver acquistato a troppo alto prezzo delle buone leggi. Gli altri popoli non hanno sofferto minori agitazioni, né versato meno sangue; ma il sangue da essi sparso per la causa della loro libertà è servito solo a ribadire le loro catene.

Quel che in Inghilterra diventa una rivoluzione, negli altri paesi è soltanto una sedizione. In Spagna, in Turchia, in Barberia, una città impugna le armi per difendere i propri privilegi⁴; subito dei soldati mercenari la soggiogano, dei carnefici la puniscono, e il resto della nazione bacia le proprie catene. I Francesi pensano che il governo di quest'isola sia più tempestoso del mare che la circonda, ed è vero⁵; ma ciò avviene quando il re scatena lui la tempesta, cercando di farsi padrone del vascello di cui è soltanto il primo pilota. Le guerre civili di Francia furono più lunghe, più crudeli, più feconde di delitti di quelle

⁴ [Probabile allusione alla rivolta della Catalogna contro Filippo V e all'assedio di Barcellona del 1714 (cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXIII).]

⁵ [Era stato il Bossuet a rappresentare l'Inghilterra come « plus agitée en sa terre et en ses ports mêmes que l'océan qui l'environne » (*Oraison funèbre de la Reine d'Angleterre*).]

d'Inghilterra; ma nessuna di quelle guerre civili ebbe come oggetto una saggia libertà.

Nei tempi detestabili di Carlo IX e di Enrico III, si trattava solamente di sapere se si sarebbe divenuti gli schiavi dei Guisa. Quanto all'ultima guerra di Parigi⁶, essa merita soltanto fischi: a me sembra di vedere degli scolari che insorgano contro il prefetto d'un collegio e finiscano con l'essere sferzati. Il cardinale di Retz, con molto ingegno e molto coraggio mal impiegati, ribelle senza nessun motivo, fazioso senza nessun chiaro disegno, capopartito senza seguaci, intrigava per il solo gusto d'intrigare, e sembrava facesse la guerra civile unicamente per il suo piacere. Il Parlamento non sapeva quel che voleva né quel che non voleva: decretava la leva di truppe, e revocava il proprio decreto; minacciava, e chiedeva perdono; metteva a prezzo la testa del cardinal Mazzarino, e poi si recava a complimentarlo in gran parata. Le nostre guerre civili del tempo di Carlo VI⁷ erano state crudeli, quelle della Lega⁸ furono abominevoli, ma quella della Fronda fu ridicola.

Quel che i Francesi più rimproverano agl'Inglese è il supplizio di Carlo I, il quale venne trattato dai suoi nemici come lui li avrebbe trattati in caso di vittoria.

Ebbene, guardate, da un lato, Carlo I vinto in regolare battaglia, fatto prigioniero, giudicato, condannato in Westminster, e, dall'altro, l'imperatore Enrico VII avvelenato dal suo cappellano mentre faceva la comunione⁹; En-

⁶ [La guerra della Fronda.]

⁷ [Quelle tra Borgognoni e Armagnacchi.]

⁸ [La *Lega santa* o *cattolica*, costituitasi in Francia, sotto la direzione dei Guisa, nel 1576 e che tanta parte ebbe nelle guerre civili e religiose del tempo.]

⁹ [Allusione alla tradizione secondo cui l'imperatore Enrico VII di Lussemburgo (1308-13) sarebbe stato avvelenato dal suo confessore. Cfr. *Trattato sulla tolleranza*, cap. XVII, e *Annales de l'Empire*, anno 1313 (*Œuvr.*, XIII, 387).]

rico III assassinato da un monaco ¹⁰ strumento del furore d'un intero partito; trenta attentati orditi contro Enrico IV, molti mandati ad effetto e, infine, l'ultimo che priva la Francia di quel gran re. Ponderate bene questi attentati, e giudicate ¹¹.

¹⁰ [Il domenicano Jacques Clément.]

¹¹ [Il parallelo tra Francia e Inghilterra e il diverso sviluppo dei loro governi dal secolo XIV in poi venne ripreso da V. nel 1771 nelle *Quest. sur l'Enc.*, art. « Gouvernement » (*Œuvr.*, XIX, 292-97), in cui si trova un altro quadro idealizzato delle « libertà inglesi ». Cfr. t. II, pp. 597-99.]

VI. - IL GOVERNO ¹

Quella felice commistione nel governo inglese, quell'accordo tra i Comuni, i Lords e la Corona non sempre è esistito. L'Inghilterra fu a lungo schiava: dei Romani, dei Sàssoni, dei Danesi, dei Francesi. Guglielmo il Conquistatore soprattutto la governò con uno scettro di ferro: disponeva dei beni e della vita dei suoi nuovi sudditi come un monarca orientale; proibì, sotto pena di morte, che nessun Inglese osasse tenere il fuoco e il lume accesi, in casa propria, dopo le otto di sera, sia che mirasse in questo modo a prevenire le loro riunioni notturne sia che, con un divieto così rigoroso, volesse saggiare sin dove possa giungere il potere d'un uomo su altri uomini.

Vero è che, prima di Guglielmo il Conquistatore e dopo, gl'Inglesi ebbero Parlamenti; e adesso se ne vantano come se quelle assemblee, chiamate allora « Parlamenti », composte di tiranni ecclesiastici e di ladroni chiamati « baroni », siano state le custodi della libertà e della pubblica felicità.

I Barbari, che dalle coste del Baltico si abatterono sul resto d'Europa, recavano con sé l'usanza di quegli Stati o Parlamenti, su cui si è fatto tanto chiasso e che son così poco conosciuti. In quei tempi, è vero, i re non erano despotici; ma i popoli gemevano ancor più in una

¹ [Neuvième lettre.]

miserabile servitù. I capi di quei selvaggi che avevan devastato la Francia, l'Italia, la Spagna, l'Inghilterra si fecero monarchi; e i loro capitani si divisero tra loro le terre dei vinti. Donde quei margravi, quei *lairds*, quei baroni, quei vicetiranni che spesso contendevano ai loro re le spoglie dei popoli. Erano uccelli di rapina che combattevano contro un'aquila per succhiare il sangue delle colombe; ogni popolo aveva, invece d'un padrone, cento tiranni. Ben presto anche i preti parteciparono alla festa. In ogni tempo, la sorte dei Galli, dei Germani, degli isolani dell'Inghilterra era stata quella di esser governati dai loro druidi e dai loro capivillaggio, specie di antichi baroni, ma meno tirannici dei loro successori. I druidi si proclamavano mediatori tra la Divinità e gli uomini: facevan leggi, scomunicavano, condannavano a morte. I vescovi ne raccolsero a poco a poco l'eredità temporale, durante il governo dei Goti e dei Vándali. I papi si misero alla loro testa e, con brevi, bolle e monaci, fecero tremare i re, li deposero, li fecero assassinare e spillarono tutto il denaro dell'Europa che poterono. L'imbecille Ine, uno dei tiranni dell'eptarchia d'Inghilterra, fu il primo che, durante un pellegrinaggio a Roma, si sia assoggettato a pagare l'obolo di San Pietro (circa uno scudo della nostra moneta) per ogni casa del suo territorio. L'intera isola non tardò a seguirne l'esempio. L'Inghilterra diventò a poco a poco una provincia del papa; il Santo Padre v'inviava di tempo in tempo propri legati a levarvi imposte esorbitanti. Infine, Giovanni Senza Terra cedette formalmente il proprio regno al papa, il quale lo aveva scomunicato²; ma i baroni, che non vi trovavano il loro utile, cacciarono quel miserabile re e misero al suo posto Luigi VIII, padre di san Luigi,

² [Nel 1212 Giovanni Senzatterra, scomunicato e deposto da papa Innocenzo III, si sottomise a lui e dichiarò l'Inghilterra feudo papale.]

re di Francia, salvo a disgustarsi ben presto del nuovo venuto e a fargli ripassare il mare.

Mentre i baroni, i vescovi, i papi dilaniavano in questo modo l'Inghilterra, dove tutti volevano comandare, il popolo, la parte più numerosa, più virtuosa e, quindi, più rispettabile degli uomini, composta di coloro che studiano le leggi e le scienze, dei negozianti, degli artigiani, in breve di tutti quanti non erano tiranni, il popolo, dicevo, era da loro considerato come un branco di animali inferiori all'uomo. I Comuni erano allora ben lontani dall'aver parte al governo: erano villani; il loro lavoro, il loro sangue appartenevano ai loro padroni, che si dicevano nobili. In quel tempo, in Europa, la maggior parte degli uomini erano quel che sono tuttodì in molte zone del Nord: servi di un signore, bestiame che viene comperato e venduto insieme con la terra. Ci vollero secoli per rendere giustizia all'umanità, per rendersi conto che era orribile che i molti seminassero e i pochi raccogliessero. E per il genere umano non è forse una gran ventura che l'autorità di quei piccoli briganti sia stata distrutta in Francia dalla potenza legittima dei nostri re e in Inghilterra dalla legittima potestà dei re e del popolo?

Per fortuna, grazie alle scosse date agl'imperi dalle contese dei re e dei grandi, le catene dei popoli si sono più o meno allentate: la libertà è nata in Inghilterra dai contrasti tra i tiranni. I baroni costrinsero Giovanni Senza Terra ed Enrico III a concedere quella famosa Carta³, il cui fine principale era, a dir vero, quello di mettere i re sotto la dipendenza dei Lords, ma che favorì un po' anche il resto della nazione, affinché, all'occasione, si schierasse a fianco dei suoi sedicenti protettori. Quella grande Carta, considerata come l'origine sacra delle libertà inglesi, atte-

³ [La Magna Carta.]

sta essa stessa quanto poco la libertà era conosciuta. Il suo solo titolo prova che il re si considerava sovrano assoluto per diritto e che i baroni e lo stesso clero lo costringevano a rinunciare in parte a quel preteso diritto solo perché erano i più forti.

Ecco come esordisce la grande Carta: « Noi concediamo di nostra libera volontà i seguenti privilegi agli Arcivescovi, Vescovi, Abati, Priori e Baroni del nostro reame... »⁴.

Nei suoi articoli non si fa parola della Camera dei Comuni: prova manifesta ch'essa ancora non esisteva o che, pur esistendo, non aveva nessun potere. Vi si specificano gli uomini liberi d'Inghilterra: triste segno che ce n'erano di non liberi. Dall'articolo 32⁵ risulta che quegli uomini presunti liberi erano obbligati a servigi verso il signore. Una tal libertà teneva ancora molto della servitù.

Con l'articolo 21, il re ordina che i suoi ufficiali non potranno da ora innanzi impadronirsi con la forza dei cavalli e delle carrette degli uomini liberi, ma dovranno pagarli; e questa disposizione apparve al popolo una vera libertà perché sopprimeva una più grave tirannia.

Enrico VII, usurpatore fortunato e grande politico, che faceva mostra di amare i baroni, ma che li odiava e li temeva, pensò di provocare l'alienazione delle loro terre. Così i villani arricchitisi più tardi col loro lavoro finirono con l'acquistare i castelli degli illustri pari, andati in rovina a causa delle loro pazzie. A poco a poco, tutte le terre cambiarono di padrone.

La Camera dei Comuni diventò sempre più potente. Con l'andar del tempo, le famiglie degli antichi pari si estinsero; e, poiché in Inghilterra soltanto i pari sono

⁴ [Citazione non testuale, ma in cui V. riassume liberamente l'esordio della *Magna Carta*.]

⁵ [Svista di V.: l'articolo cui egli si riferisce è l'art. 21, non il 32, come nel capoverso seguente è l'art. 38, non il 21.]

nobili a rigore di legge, in quel paese non ci sarebbe più nobiltà se i re non avessero creato di tanto in tanto nuovi baroni e conservato quell'Ordine dei pari, che un tempo tanto avevano temuto, per contrapporlo a quello dei Comuni, divenuto troppo temibile.

Tutti i nuovi pari, che compongono la Camera alta, ricevono dal re il loro titolo, e nient'altro: quasi nessuno possiede la terra di cui porta il nome. Uno è duca di Dorset, e non possiede nel Dorsetshire un solo pollice di terra; l'altro è conte di un villaggio che sa appena dove si trovi. Hanno potere nel Parlamento, ma non altrove.

Qui non si ode parlare di alta, media e bassa giustizia, né del diritto di cacciare sulle terre d'un cittadino, il quale non ha la libertà di sparare una fucilata nel campo di sua proprietà. Né qui un uomo, per il fatto di essere nobile o prete, è esente dal pagare certe imposte: tutte le imposte sono statuite dalla Camera dei Comuni, che, pur essendo la seconda per dignità, è la prima per il suo credito.

I signori e i vescovi possono bensì respingere il *bill* dei Comuni sulle imposte, ma non introdurre la menoma modificazione: debbono accettarlo o respingerlo senza restrizioni. Quando il *bill* viene confermato dai Lords e approvato dal re, tutti pagano. E ognuno paga non secondo la sua condizione sociale (sistema assurdo), ma secondo il suo reddito: non c'è né taglia né capitazione arbitraria, ma un'imposta reale sulle terre. Queste sono state tutte valutate sotto il famoso re Guglielmo III⁶, e stimate sotto il loro valore.

L'imposta è rimasta la medesima, sebbene i redditi delle terre siano aumentati: così nessuno è oppresso e nessuno si lamenta. Il contadino non ha i piedi indolenziti dagli zoccoli; mangia pane bianco, è ben vestito, non esita ad

⁶ [Nel 1692.]

aumentare il numero delle sue bestie o a ricoprire il tetto della sua casa con tegole per timore che l'anno dopo gli aumentino le imposte. Ci sono qui molti contadini che possiedono beni per duecentomila franchi e che non sdegnano di continuare a coltivare la terra che li ha arricchiti e nella quale vivono liberi.

VII. - IL COMMERCIO ¹

Il commercio, che ha arricchito i cittadini inglesi, ha contribuito a renderli liberi, e questa libertà ha a sua volta sviluppato il commercio: di qui è nata la grandezza dello Stato. Fu il commercio a dar vita a poco a poco alle forze navali grazie alle quali gl'Inglesi sono oggi i padroni del mare. Essi posseggono al presente quasi duecento vascelli da guerra. La posterità apprenderà forse con stupore che una piccola isola, che di suo possiede soltanto un po' di piombo, stagno, terra da purgo e lana greggia, è divenuta, grazie al suo commercio, tanto potente da poter inviare, nel 1723 ², tre flotte a un tempo a tre capi del mondo: una davanti a Gibilterra, conquistata e conservata dalle sue armi; un'altra a Porto Bello, per togliere al re di Spagna il godimento dei tesori delle Indie; e la terza nel Mar Baltico, per impedire alle potenze del Nord di battersi.

Quando Luigi XIV faceva tremare l'Italia, e le sue armate, già padrone della Savoia e del Piemonte, stavano per conquistare Torino, il principe Eugenio dové accorrere dal fondo della Germania in aiuto del duca di Savoia ³. Egli non aveva denaro, senza il quale non si conquistano né si difendono le città. Ricorse allora a dei mercanti inglesi, che in mezz'ora gli prestarono cinquanta milioni.

¹ [Dixième lettre.]

² [Più esattamente, nel 1726.]

³ [Cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XX.]

Con questi, liberò Torino, sconfisse i Francesi e scrisse a coloro che gli avevan prestato quella somma questo biglietto: « Signori, ho ricevuto il vostro denaro, e mi lusingo di averlo impiegato con vostra soddisfazione ».

Tutto questo ispira a un mercante inglese un legittimo orgoglio, e fa sì ch'esso osi paragonarsi, non senza qualche ragione, a un cittadino romano. Così il figlio minore di un pari del reame non sdegnava il negozio. Lord Townshend, ministro di Stato, ha un fratello pago di fare il mercante nella City. E nel tempo in cui Lord Oxford governava l'Inghilterra, il suo fratello cadetto era fattore ad Aleppo, donde non volle ritornare e dove chiuse i suoi giorni.

Questo costume, che tuttavia comincia sin troppo a declinare, appare mostruoso a dei Tedeschi intestati nei loro « quarti »: per essi, è inconcepibile che il figlio di un pari d'Inghilterra sia soltanto un ricco e potente borghese, mentre in Germania tutti sono principi: vi si son vedute sin trenta Altezze dello stesso nome le cui ricchezze consistevano solo in stemmi e in orgoglio.

In Francia, è marchese chi vuole; e chiunque giunga a Parigi dal fondo d'una provincia con dei quattrini da spendere e un nome in « ac » o in « ille » può dire: « Un uomo come me, un uomo della mia qualità », e disprezzare sovranamente un negoziante. E questi ode parlare così spesso con disprezzo della sua professione da essere tanto stolto da arrossirne. Pure, non so chi sia più utile a uno Stato: se un signore ben incipriato che conosce l'ora esatta in cui il Re si alza o si corica e che si dà arie di grandezza recitando la parte dello schiavo nell'anticamera di un ministro, oppure un negoziante che arricchisce il suo paese, dà dal suo ufficio ordini a Surat e al Cairo e contribuisce al benessere del mondo.

VIII. - IL CANCELLIERE BACONE¹

Or non è molto, si discuteva, in una illustre società, il problema trito e frivolo di quale sia stato il più grande uomo del mondo: Cesare, Alessandro, Tamerlano, Cromwell, e così via.

Un tale disse che era senza contestazione Isaac Newton. Quel tale aveva ragione. Invero, se la vera grandezza sta nell'aver ricevuto dal cielo un genio possente e nell'esser-sene servito per illuminare sé e gli altri, un uomo come Newton, quale se ne trova appena uno in dieci secoli, è veramente l'uomo grande; e quei politici e quei conquistatori, di cui nessun secolo fu privo, non sono di solito che illustri scellerati. Il nostro rispetto deve andare a chi domina sulle menti con la forza della verità, non a coloro che rendono schiavi gli uomini con la violenza: ossia, a colui che conosce l'universo, non già a coloro che lo deformano.

Dacché, dunque, volete che vi parli degli uomini celebri prodotti dall'Inghilterra, comincerò con i Bacone, i Locke, i Newton, eccetera. I generali e i ministri verranno in un secondo tempo.

Dobbiamo cominciare con il famoso conte² di Verulamio, noto in Europa sotto il nome di Bacone, che era il suo nome di famiglia. Era figlio d'un guardasigilli, e fu

¹ [Douzième lettre.]

² [Corretto in « barone » nell'edizione del 1739.]

a lungo cancelliere sotto il re Giacomo I. Tuttavia, in mezzo agl'intrighi della Corte e alle occupazioni della sua carica, che esigevano un uomo tutt'intero, egli trovò il tempo di essere grande filosofo, buono storico e scrittore elegante: sebbene, fatto ancor più mirabile, sia vissuto in un tempo in cui ancora non si conosceva l'arte di scrivere bene, e meno ancora la buona filosofia. Come sempre accade, fu maggiormente stimato dopo la sua morte che durante la sua vita: i suoi nemici erano nella Corte di Londra, i suoi ammiratori si trovavano in tutta l'Europa.

Quando il marchese d'Éffiat³ condusse in Inghilterra la principessa Maria, figlia di Enrico il Grande, destinata in isposa al principe di Galles, quel ministro si recò a visitare Bacone, che, trovandosi allora a letto, infermo, lo ricevette con i tendaggi chiusi. « Voi somigliate agli angeli, — gli disse d'Éffiat, — ne sentiamo parlare sempre, li crediamo superiori agli uomini, e non si ha mai la consolazione di vederli »⁴.

Voi sapete che Bacone fu accusato d'un reato indegno d'un filosofo: di essersi cioè lasciato corrompere per denaro; e che fu condannato dalla Camera dei Pari a un'amenda di circa quattrecentomila lire della nostra moneta e a perdere la dignità di cancelliere e di pari.

Oggi gli Inglesi venerano talmente la sua memoria che non vogliono ammettere la sua colpevolezza. Se mi domandate che cosa ne pensi io, mi servirò, per rispondervi d'una frase che ho udita dire da Lord Bolingbroke. Un giorno, si parlava davanti a lui dell'avarizia di cui era stato accusato il duca di Marlborough e se ne citavano esempi sui

³ [Antoine Coiffier, marchese d'Éffiat (1581-1632), ambasciatore a Londra nel 1624 con l'incarico di negoziare il matrimonio di Enrichetta Maria di Francia con il futuro Carlo I.]

⁴ [Aneddoto narrato dal Rawley nella sua biografia di Bacone premissa agli *Opuscola varia posthuma* (1658) di quest'ultimo.]

quali s'invocava la testimonianza di Lord Bolingbroke, il quale, essendo stato suo nemico dichiarato, poteva dire quel che ne pensava senza mancare all'urbanità. « Era un così grand'uomo — rispose — che ho dimenticato i suoi vizi ».

Mi limiterò, quindi, a parlarvi di quel che meritò al cancelliere Bacone la stima dell'Europa.

La più singolare e la migliore delle sue opere è quella che oggi è meno letta e più inutile: voglio dire il suo *Novum scientiarum organum*. Si tratta dell'impalcatura che servì alla costruzione della nuova filosofia: una volta inalzato almeno in parte quest'edificio, l'impalcatura non servì più a nulla.

Il cancelliere Bacone non conosceva ancora la natura, ma conosceva e indicava tutte le vie che conducono a essa. Aveva ben presto disprezzato quel che le Università chiamavano allora la « filosofia »; e faceva tutto quanto era in suo potere perché quelle compagnie, istituite per la perfezione dell'umana ragione, non continuassero a guastarla con le loro « quiddità », il loro « orrore del vuoto », le loro « forme sostanziali » e tutti i termini impertinenti resi non solo venerabili dall'ignoranza, ma quasi sacri da una ridicola mescolanza con la religione.

Egli è il padre della filosofia sperimentale. È vero che, prima di lui, erano stati scoperti stupefacenti segreti. Erano state scoperte la bussola, la stampa, l'incisione, la pittura a olio, le vetriere, l'arte di ridare in qualche modo la vista alle persone d'età con le lenti chiamate « occhiali », la polvere da sparo, eccetera; e si era cercato, trovato e conquistato un nuovo mondo. Chi mai non crederebbe che queste sublimi scoperte non siano state compiute dai più grandi filosofi, e in tempi molto più illuminati dei nostri? Nient'affatto: quei grandi mutamenti avvennero nei tempi della più ottusa barbarie: solo il caso produsse tutte quelle invenzioni, ed è anzi molto verosimile che quel che chia-

miamo « caso » abbia avuto gran parte nella stessa scoperta dell'America. Per lo meno, si è sempre creduto che Cristoforo Colombo abbia intrapreso il suo viaggio sulla fede di un capitano di vascello, che era stato gettato da una tempesta sino all'altezza delle isole dei Caraibi⁵.

Comunque sia, gli uomini sapevano spingersi sino agli estremi confini del mondo, sapevano distruggere città con un tuono artificiale ancor più terribile di quello vero; ma non conoscevano la circolazione del sangue, il peso dell'aria, le leggi del movimento, la luce, il numero dei pianeti, eccetera; e chiunque sostenesse una tesi sulle categorie aristoteliche, sull'universale « a parte rei » e simili bubble, era considerato un prodigio.

Le più stupefacenti e utili invenzioni non sono quelle che fanno maggior onore alla mente umana. Noi andiamo debitori di tutte le arti a un istinto meccanico, presente nella maggior parte degli uomini, e non alla retta filosofia.

La scoperta del fuoco, l'arte di fare il pane, di fondere e lavorare i metalli, di costruire case, l'invenzione della spola, sono ben più necessarie della stampa e della bussola; pure, quelle arti vennero inventate da uomini ancora selvaggi.

Quale mirabile uso i Greci e i Romani non fecero poi delle arti meccaniche? Tuttavia, ai loro tempi si credeva che ci fossero cieli di cristallo, che le stelle fossero piccole lampade che cadono talvolta nel mare; e uno dei loro massimi filosofi⁶, dopo molte ricerche, aveva scoperto che gli astri sono ciottoli staccatisi dalla Terra.

In breve, nessuno, prima del cancelliere Bacone, aveva

⁵ [Secondo una tradizione raccolta dal López de Gómara nella sua *Historia general de las Indias* e che V. deve aver conosciuta attraverso il Lenglet-Dufresnoy, *Méthode pour étudier l'histoire*, 1729, t. II, p. 371.]

⁶ [Anassàgora.]

conosciuto la filosofia sperimentale; e, tra tutte le esperienze di fisica compiute dopo di lui, non ce n'è quasi nessuna che non sia indicata nel suo libro. Lui stesso ne aveva effettuate parecchie: egli costruì una specie di macchine pneumatiche, con le quali indovinò l'elasticità dell'aria⁷; girò intorno alla scoperta del peso di essa, che quasi raggiunse e che venne poi compiuta da Torricelli. Poco tempo dopo, la fisica sperimentale cominciò tutt'a un tratto a esser coltivata simultaneamente in quasi tutti i paesi d'Europa. Era un tesoro nascosto, di cui Bacone aveva sospettato l'esistenza, e che tutti i filosofi, incoraggiati dalla sua promessa, si sforzarono di disseppellire.

Ma quel che più ha suscitato il mio stupore è stato d'aver trovato menzionato in termini espliciti, nel suo libro, quella nuova attrazione di cui Newton passa per lo scopritore: « Bisogna cercare — dice Bacone — se non ci sia una specie di forza magnetica operante tra la Terra e le cose pesanti, tra la Luna e l'oceano, tra i pianeti »⁸, eccetera. E in un altro passo:

Bisogna che i corpi gravi siano portati verso il centro della Terra o ne siano mutualmente attirati; e, in questo secondo caso, è evidente che quanto più i corpi, cadendo, si avvicineranno alla Terra, tanto più fortemente si attireranno l'un l'altro. Bisogna sperimentare se lo stesso orologio a peso cammini più veloce sul sommo d'una montagna o nel fondo di una miniera; se la forza del peso diminuisce sulla montagna e aumenta nella miniera, è verosimile che la Terra posseda una vera attrazione⁹.

Quel precursore della filosofia fu anche uno scrittore elegante, un uomo di spirito. I suoi *Saggi di morale* sono

⁷ [Cfr. *Nov. Org.*, II, 48, 2-3; 50.]

⁸ [Cfr. *Nov. Org.*, II, 45.]

⁹ [*Ibid.*, II, 39-40. — Cfr., nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, l'art. « De François Bacon et de l'attraction ».]

molto reputati, ma son fatti più per istruire che per dilet-
tare; e, non essendo né una satira della natura umana,
come le *Massime* di La Rochefoucauld, né la scuola dello
scetticismo, come i *Saggi* di Montaigne, sono meno letti di
quei due libri ingegnosi.

La sua *Storia di Enrico VII* è stata considerata un
capolavoro; ma m'ingannerei di molto se potesse esser
paragonata all'opera del nostro illustre de Thou ¹⁰.

Parlando del famoso impostore Parkins ¹¹, Giudeo di
nascita, che, con l'aiuto della duchessa di Borgogna ¹²,
prese con tanto ardire il nome di Riccardo IV, re d'Inghil-
terra e contese la corona a Enrico VII, ecco come si esprime
il cancelliere Bacone:

Intorno a quel tempo, il re Enrico fu ossessionato da spiriti
maligni per opera della magia della duchessa di Borgogna, la
quale evocò dall'inferno l'ombra di Edoardo IV, perché tormen-
tasse il re Enrico. Dopo che la duchessa di Borgogna ebbe istruito
Parkins, ella cominciò a discutere tra sé in quale regione del
cielo avrebbe fatto apparire quella cometa, e decise che sarebbe
comparsa anzitutto sull'orizzonte dell'Irlanda ¹³.

Mi sembra che il nostro saggio de Thou non cada in
questo stile ampolloso, che un tempo passava per qualcosa
di sublime, ma che adesso vien considerato a ragione come
un'insopportabile cantafiera.

¹⁰ [Jacques-Auguste de Thou (1553-1617), « grand maître » della
Biblioteca Reale, autore di una celebrata *Historia sui temporis*
(1604).]

¹¹ [Perkin Warbeck (1414-99), figlio di un controllore delle fi-
nanze di Tournai, nella Fiandra, che tentò di farsi passare per uno
dei figli di Edoardo IV fatti uccidere da Riccardo III nel 1483, e
prese il nome di Riccardo IV. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CXVII
(*Œuvr.*, XII, 216).]

¹² [Margherita, duchessa vedova di Borgogna (1446-1503), so-
rello di Edoardo IV.]

¹³ *The History of the Reign of King Henry the Seventh*, ed. del
1641, pp. 112, 116. [Nota del Lanson.]

IX. - LOCKE ¹

Non vi fu mai forse uno spirito più saggio, più meto-
dico e un logico più rigoroso di Locke; eppure, egli non
fu un grande matematico. Non si poté mai assoggettare alla
fatica dei calcoli né all'aridità delle verità matematiche,
che da principio non presentano alla mente nulla di sen-
sibile; e nessuno provò meglio di lui che si può possedere
una mente matematica pur senza l'ausilio della geometria.
Prima di lui, grandi filosofi avevano statuito in modo cate-
gorico che cos'è l'anima dell'uomo; ma, non sapendone un
ette, è ben naturale che siano stati tutti di opinioni diverse.

Nella Grecia, culla delle arti e degli errori, e dove si
spinse tanto lontano la grandezza e la stupidità dell'umano
pensiero, si ragionava intorno all'anima come tra noi ².

Il divino Anassàgora, al quale venne inalzato un altare

¹ [Trezième lettre. — Di questa lettera esiste una prima ver-
sione, molto più « forte » (che si può leggere nell'edizione Lanson, I,
pp. 191-203), che V. lasciò cadere per ragioni di prudenza. (« Sono
costretto a cambiare tutto quanto avevo scritto a proposito di Locke,
perché, in fin dei conti, voglio vivere in Francia, dove non è per-
messo essere tanto filosofo quanto un Inglese. Debbo camuffare a
Parigi quel che a Londra non potrei dire troppo chiaramente »:
lettera a J.-B. Formont del novembre 1732, *Œuvr.*, XXXIII, 307;
Corresp., ed. Besterman, 6 dicembre 1732, II, 393). Essa uscì poi in
una raccolta del 1738 sotto il titolo *XXVI^e Lettre sur l'âme*; e venne
inclusa nella edizione di Kehl delle opere di V. come sezione VIII
della voce « Âme » del *Dictionnaire philosophique*.]

² [Tutto quanto segue, sui filosofi antichi e medievali, è deri-
vato dal *Dictionnaire* del Bayle.]

per aver appreso agli uomini che il Sole è più grande del Peloponneso, che la neve è nera e i cieli di pietra, affermò che l'anima è uno spirito aeriforme, e nondimeno immortale.

Diogene³, — non quello che divenne cinico dopo aver fabbricato moneta falsa⁴, ma un altro, — sosteneva che l'anima è una parte della stessa sostanza di Dio: idea per lo meno brillante.

Epicuro la considerava composta di parti, come il corpo. Aristotele — il quale venne poi interpretato in mille modi perché era inintelligibile — credeva, almeno a detta di alcuni dei suoi discepoli, che l'intelletto di tutti gli uomini sia una sola e identica sostanza.

Il divino Platone, maestro del divino Aristotele, e il divino Socrate, maestro del divino Platone, concepivano l'anima come corporea ed eterna⁵: senza dubbio, Socrate lo aveva appreso dal suo demone. Taluni, è vero, sostengono che un uomo il quale si vantava di possedere un genio familiare era sicuramente un pazzo o un briccone; ma si tratta di gente troppo difficile.

Quanto ai nostri Padri della Chiesa, molti di essi, nei primi secoli, considerarono corporei l'anima umana, gli angeli e Dio⁶.

Il mondo va sempre più affinandosi. San Bernardo, a quanto afferma il Padre Mabillon, insegnò, a proposito

³ [Diogene di Apollonia (sec. V a. C.), che all'aria cosmica attribuiva quella stessa intelligenza (νοῦς) che nell'uomo appariva funzione divina (cfr. fr. 4).]

⁴ [Reminiscenza di BAYLE, *Dict. hist. et crit.*, art. « Diogène »: « Nacque a Sinope, città del Ponto, e ne fu cacciato per il delitto di falsa moneta ».]

⁵ V. pensava che per Platone lo « spirito » fosse soltanto una materia più sottile e leggera (*Œuvr.*, XVII, 134; XXXI, 49). [Nota del Lanson.]

⁶ [Cfr. il *Diz. fil.*, voce « Anima » (*infra*, t. II, p. 32 e nota 13); e *Œuvr.*, XI, 179; XVII, 137; XIX, 222, 230; XX, 204.]

dell'anima, che dopo la morte essa non vede nel cielo Dio, ma si limita a conversare con l'umanità di Gesù Cristo⁷; ma su questo punto non venne creduto sulla parola. L'avventura della crociata aveva un po' screditato i suoi oracoli. Vennero poi mille Scolastici: come il Dottore irrefragabile, il Dottor sottile, il Dottore angelico, il Dottore serafico, il Dottore cherubico, tutti arcisicuri di conoscere l'anima con perfetta chiarezza, ma che ne parlarono come se avessero voluto che nessuno ne capisse un'acca.

Il nostro Descartes, nato a scoprire gli errori dell'antichità, ma per sostituirvi i propri, trascinato da quello spirito sistematico che acceca gli uomini più grandi, s'immaginò di aver dimostrato che l'anima fa tutt'uno con il pensiero, nello stesso modo che la materia, secondo lui, fa tutt'uno con l'estensione; sostenne che si pensa sempre e che l'anima giunge nel corpo già provvista di tutte le nozioni metafisiche, della cognizione di Dio, dello spazio, dell'infinito e di tutte le idee astratte, piena insomma di mirabili conoscenze, ch'essa malauguratamente dimentica quand'esce dal ventre materno⁸.

Malebranche, dell'Oratorio, nelle sue sublimi illusioni, non solo ammise le idee innate, ma era convinto che noi vediamo tutto in Dio e che Dio sia, per così dire, la nostra anima.

Dopo che tanti raziocinatori ebbero composto il romanzo dell'anima, venne un saggio che ne fece modestamente la

⁷ [Nell'art. « Saint-Bernard » del suo *Dictionnaire*, il Bayle, parlando delle « dotte » prefazioni del padre Mabillon, aveva scritto: « Ce n'è una in cui riconosce che san Bernardo insegnò che l'anima dei beati... gode solamente della visione dell'umanità di Gesù Cristo, e non della visione di Dio ».]

⁸ [Cfr. P. GASSENDI, *Cinquièmes Objections*, in DESCARTES, *Œuvres*, ed. Adam-Tannery, VII, p. 264; J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, II, I, 17.]

storia⁹. Locke ha spiegato all'uomo la ragione umana, come un valente anatomista spiega la struttura del nostro corpo. Egli si aiuta sempre con la fiaccola della fisica; qualche volta si arrischia a parlare in modo affermativo, ma osa altresì dubitare; invece di definire di primo acchito quel che non conosciamo, esamina per gradi quel che vogliamo conoscere. Egli prende un bambino nel momento della nascita; segue passo passo lo sviluppo del suo intelletto; vede quel che ha di comune con i bruti e quel che lo rende superiore a essi; consulta soprattutto la propria testimonianza, la coscienza del suo pensiero.

« Lascio — dice — a coloro che ne sanno più di me la cura di discutere se la nostra anima esista prima o dopo l'organizzazione del nostro corpo; ma confesso che a me è toccata una di quelle anime grossolane che non pensano sempre: anzi, ho la disgrazia di non capire come sia più necessario per l'anima pensare sempre che non per il corpo essere sempre in moto. »¹⁰

Quanto a me, mi sento onorato di essere, su questo punto, altrettanto stupido di Locke. Nessuno mi farà mai credere che penso sempre; né mi sento più disposto di lui a immaginare che, alcune settimane dopo la mia concezione, fossi un'anima sapientissima, dotata della cognizione di mille cose che avrei poi dimenticate, nascendo, la quale avrebbe inutilmente posseduto nell'utero materno conoscenze che mi sarebbero sfuggite appena ne avessi avuto bisogno e che poi non ho più potuto riacquistare.

Dopo aver rovinato le idee innate e rinunciato alla vanagloria di credere che pensiamo sempre, Locke stabilisce che tutte le nostre idee ci vengono per mezzo dei

⁹ [Cfr. J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, II, XI, 15: « In questo modo ho dato una breve e, stimo, veridica storia dei primi principî della conoscenza umana... ».]

¹⁰ [*Ibid.*, II, I, 19.]

sensi¹¹; esamina le nostre idee semplici e quelle complesse; segue l'intelletto in tutte le sue operazioni; fa vedere quanto imperfette siano le lingue parlate dagli uomini e quale abuso delle parole si faccia ogni momento. Passa infine a considerare l'estensione o, meglio, il nulla delle umane conoscenze. In questo capitolo, egli osa scrivere con modestia queste parole: « Forse non saremo mai in condizione di conoscere se un qualunque essere materiale pensi o no »¹².

¹¹ [Si noti come V. semplifichi in chiave sensista la dottrina di Locke che « tutte le idee ci vengono dalla sensazione e dalla riflessione » (*Ibid.*, II, I, 2).]

¹² [« Forse non saremo mai in grado di sapere se un qualunque essere materiale pensi o no: essendo impossibile a noi, mediante la contemplazione delle nostre idee, e senza rivelazione, scoprire se l'Onnipotente non abbia dato a certi sistemi di materia, acconciamente disposti, il potere di percepire e di pensare, oppure abbia congiunto e fissato a una materia, così predisposta, una sostanza immateriale pensante; non essendo, rispetto alle nostre nozioni, cosa molto più remota dalla comprensione nostra concepire che Dio possa, se vuole, aggiungere alla materia una facoltà di pensare che non che egli vi aggiunga un'altra sostanza con una facoltà di pensare: poiché non sappiamo in che consiste il pensare, né a quale specie di sostanze l'Onnipotente abbia voluto dare quel potere... Poiché non vedo contraddizione nel fatto che il primo ed eterno Essere pensante o Spirito onnipotente, qualora lo desiderasse, desse a certi sistemi di materia insensibile creata, messi assieme come a lui pareva adatto, certi gradi di senso, percezione e pensiero. » (*Ibid.*, IV, III, 6; trad. it. di C. Pellizzi, Laterza, Bari, 1951, t. II, pp. 195-96) — Cfr. lettera al Formont del 15 agosto 1733: « Qualche tempo fa mi scriveste che Locke fu il primo che si sia arrischiato di dire che Dio può comunicare il pensiero alla materia... Più giro e rigiro nella mia mente quest'idea, più mi sembra vera » (*Œuvr.*, XXXIII, 373; *Corr.*, ed. Besterman, III, 128); la lettera a Ch.-M. de La Condamine del 22 giugno 1734: « La mia lettera su Locke si riduce unicamente a questo: 'La ragione umana non potrebbe dimostrare che a Dio sia impossibile aggiungere il pensiero alla materia'. Questa proposizione è, credo, altrettanto vera di quella che due triangoli aventi la stessa base e la medesima altezza sono eguali » (*Œuvr.*, XXXIII, 436; *Corr. cit.*, III, 272); e, soprattutto, quella al padre de Tournemine del dicembre 1735: « Non si tratta di sapere se la materia per se stessa pensi: opinione respinta da Locke come assurda. Non si tratta nemmeno di sapere se la nostra anima sia o no spirituale. Si tratta solamente di sapere se conosciamo abbastanza la materia e il pensiero da aver l'ardire di affermare che 'Dio non può comunicare il pensiero al-

Queste sagge parole parvero a più d'un teologo una scandalosa dichiarazione che l'anima è materiale e mortale.

Alcuni Inglesi, a loro guisa bigotti, sonarono l'allarme. Nella società i superstiziosi sono quel che i codardi in un esercito: provano e suscitano terrori pànici. Si gridò che Locke voleva distruggere la religione. Eppure, in questa faccenda, la religione non era in causa; si trattava di un problema puramente filosofico, indipendente dalla fede e dalla rivelazione: bastava esaminare senza acrimonia se sia contraddittorio dire: « La materia può pensare », e se Dio possa comunicare alla materia il pensiero. Ma i teologi, quando uno non sia del loro avviso, cominciano spesso col dire che esso reca ingiuria a Dio. Somigliano a quei poetastri che strillavano che Boileau parlava del re, solo perché si prendeva giuoco di loro.

Il dottore Stillingfleet¹³ si procacciò la reputazione di teologo moderato per non aver detto espressamente delle

l'essere che noi chiamiamo *materia*... Per sapere di che sia o non sia capace una cosa, bisogna conoscerla a fondo. Ora, della materia non sappiamo nulla. Sappiamo bensì di avere certe sensazioni, certe idee: in un pezzo d'oro percepiamo, per esempio, una certa estensione, una certa durezza, un certo peso, un colore giallo, una certa duttilità. Ma la sostanza, il soggetto, l'essere cui tutto ciò inerisce non lo conosciamo, più di quanto non sappiamo come son fatti gli abitatori di Saturno. Se Dio ha voluto che certi corpi organizzati pensino, essi penseranno non in quanto sono estesi o divisibili, ma avranno il pensiero indipendentemente da tutto questo... » (*Corr. cit.*, IV, 212-14). E cfr. anche le lettere al Formont del dicembre '35 e del 15 gennaio '36 (*ibid.*, IV, 207-8; V, 18-21). — Nei suoi scritti, V. torna spesso su questo passo dell'*Essay* lockiano (da lui citato per intero, nella traduzione del Coste, nelle *Quest. sur l'Enc.*, art. « Âme », sezione II: *-Euvr.*, XVII, 135-36) e sull'ipotesi in esso formulata, che conobbe, d'altronde, una grande fortuna nella filosofia francese del Settecento. Cfr. *Tratt. di Met.*, V; *Met. di Newton*, VI; *Il filosofo ignorante*, XXIX; *L'A, B, C*, II; *Diz. fil.*, voce « Anima »; *Quest. sur l'Enc.*, « art. cit. ».]

¹³ [Edward Stillingfleet, vescovo di Worchester (1635-99), aveva attaccato Locke in un passo della sua opera, diretta contro i sociniani e gli antitrinitari, *A Discourse in Vindication on the Doctrine of the Trinity* (1697). Ne era seguita tra lui e il filosofo una lunga polemica.]

ingiurie a Locke. Egli scese in lizza contro di lui, ma fu sconfitto, perché ragionava da teologo, e Locke da filosofo consapevole della forza e della debolezza dello spirito umano e che si batteva con armi di cui conosceva la tempra.

Se ardissi parlare dopo Locke su un tema così delicato, mi esprimerei nei seguenti termini.

Gli uomini disputano da gran tempo intorno alla natura e all'immortalità dell'anima. Quest'ultima è impossibile dimostrarla, perché si disputa ancora intorno alla sua natura, mentre è indubbio che bisogna conoscere a fondo un essere creato per stabilire se sia o no immortale. La nostra ragione è tanto poco capace di dimostrare da sé l'immortalità dell'anima che la religione è stata obbligata a rivelarcela. Il bene comune di tutti gli uomini esige che si creda in essa; la fede ce lo ordina; non occorre altro, la questione è bell'e regolata¹⁴. Ma le cose vanno altrimenti per quanto riguarda la natura dell'anima: alla religione poco importa di quale sostanza sia l'anima purché sia virtuosa; essa è come un orologio che ci sia stato dato da regolare, ma il cui artefice non ci abbia detto di quali ingranaggi è composto.

Io sono corpo e penso: ecco tutto quel che so. Attribuirò a una causa ignota quel che posso attribuire tanto facilmente alla sola causa seconda che mi sia nota? A questo punto, tutti i filosofi della Scuola mi interrompono, argomentando, e dicono: « Nel corpo ci sono solamente estensione e solidità, e non possono esserci che figura e movimento. Ora, movimento e figura, estensione e solidità, non possono produrre un solo pensiero: dunque, l'anima non può essere materia ». Tutto questo grande ragiona-

¹⁴ [Per quanto effettivamente pensava intorno a tale problema V. in quegli anni, cfr. *Tratt. di Met.*, VI: « Non sostengo di possedere dimostrazioni contro la spiritualità e l'immortalità dell'anima, ma tutte le verosimiglianze sono contro di esse ».]

mento, tante volte ripetuto, si riduce in definitiva a dire: « Non conosco affatto la materia; ne indovino in modo imperfetto alcune proprietà; ora, io ignoro se queste proprietà possano andar congiunte al pensiero; dunque, non sapendo un bel nulla, affermo in modo categorico che la materia non può pensare ». Tale, in chiari termini, il modo di ragionare della Scuola. A quei signori, Locke replicherebbe, con semplicità: « Confessate almeno che siete ignoranti quanto me; né la vostra immaginazione né la mia possono concepire come un corpo possa avere idee; comprendete forse meglio come una sostanza, quale che sia, ne possa avere? Voi non concepite né la materia né lo spirito: come osate affermare alcunché? ».

Interviene a sua volta il superstizioso a sostenere che bisogna bruciare, per lo stesso bene delle loro anime, quanti sospettano che si possa pensare con il solo ausilio del corpo. Ma non potrebbe darsi che colpevole di empietà fosse proprio lui? Chi oserà infatti affermare, senza cadere in un'assurda empietà, che al Creatore è impossibile conferire alla materia il pensiero e il sentimento? Vedete, di grazia, in qual impiccio finite col cacciarvi, voi che limitate così la potenza del Creatore! I bruti hanno gli stessi organi di noi, gli stessi sentimenti, le stesse percezioni; sono dotati di memoria; combinano insieme alcune idee. Se Dio non ha potuto animare la materia e conferirle la capacità di sentire, una delle due: o i bruti sono semplici macchine o possiedono un'anima spirituale¹⁵.

Mi sembra quasi dimostrato che i bruti non possono essere semplici macchine. Ed eccone la prova¹⁶. Dio li ha

¹⁵ [Il problema dell'anima dei bruti e le discussioni intorno alla dottrina cartesiana dell'automatismo animale, ribadita anche dal Bayle nell'art. « Rorarius » del suo *Dict. hist. et crit.*, che aveva fatto molto chiasso, erano in quegli anni più vive che mai. Cfr. A. ARTANIAN, *Descartes et Diderot*, trad. it., Milano, 1956, pp. 202 sgg.]

¹⁶ [Cfr. *Tratt. di Met.*, V (*infra*, p. 161).]

dotati degli stessi organi di senso che ha dato a noi; quindi, se non sentono, Dio ha fatto un'opera inutile. Ora, voi riconoscete che Dio nulla fa inutilmente; dunque, non può aver fabbricato tanti organi del sentire perché non ci sia sentimento; dunque, i bruti non sono semplici macchine.

Secondo voi, i bruti non possono avere un'anima spirituale; non vi resta, dunque, che confessare, sia pure vostro malgrado, che Dio ha conferito agli organi dei bruti, che sono materia, quella facoltà di sentire e di percepire che in loro chiamate « istinto ».

Ebbene, chi può impedire a Dio di comunicare ai nostri organi più raffinati quella facoltà di sentire, di percepire e di pensare che chiamiamo « ragione umana »?¹⁷ Da qualunque lato vi volgiate, siete costretti a riconoscere la vostra ignoranza e l'immensa potenza del Creatore. Cesate, dunque, di ribellarvi contro la saggia e modesta filosofia di Locke: nonché esser contraria alla religione, essa le servirebbe di prova, se la religione ne avesse bisogno: perché c'è forse filosofia più religiosa di quella che, affermando solo quanto essa concepisce in modo chiaro e sapendo confessare la propria debolezza, vi dice che, appena s'imprende a esaminare i primi principi, bisogna ricorrere a Dio?

Del resto, non bisogna mai temere che un'opinione filosofica possa nuocere alla religione di un paese. I nostri misteri possono ben essere contrari alle nostre dimostrazioni: sono egualmente accolti con reverenza dai filosofi cristiani, i quali sanno che gli oggetti della ragione e quelli della fede sono di natura diversa¹⁸. I filosofi non costitui-

¹⁷ [Cfr. *ibid.* (*infra*, p. 162). E cfr. la lettera al padre de Tourneville del giugno 1737 (*Corresp. cit.*, IV, 78-79).]

¹⁸ [Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, IV, XVIII, 9-10.]

ranno mai sètte religiose. Perché? Perché non scrivono per il popolo, e mancano di entusiasmo ¹⁹.

Dividete il genere umano in venti parti: diciannove sono composte da coloro che lavorano con le proprie mani, e che ignoreranno sempre finanche l'esistenza di un Locke; e nella restante ventesima parte quanto pochi sono coloro che leggono! E tra quelli che leggono almeno venti leggono romanzi, contro uno che studia la filosofia. Il numero di coloro che pensano è straordinariamente esiguo; ed essi non mirano a mettere a soqquadro il mondo.

Non furono né Montaigne, né Locke, né Bayle, né Hobbes, né Spinoza, né Lord Shaftesbury, né Collins, né Toland a portare nella loro patria la face della discordia; ma, per lo più, dei teologi ²⁰ che, avendo cominciato con l'aver l'ambizione di essere capi di setta, non tardarono poi ad avere quella di diventare capi di partito. Che dico! Tutti i libri dei filosofi moderni messi insieme non faranno mai nel mondo nemmeno il solo rumore sollevato un tempo dalle dispute dei cordiglieri intorno alla forma delle maniche del loro saio e del loro cappuccio ²¹.

¹⁹ [Nel senso lockiano dell'espressione (cfr. *Saggio cit.*, IV, XIX, 5-7.)]

²⁰ [Tesi già sostenuta da A. Collins nel suo *Discourse of Free-thinking* (1713), molto apprezzato da V. (cfr. *infra*, p. 213). Cfr. la trad. franc. (*Discours sur la liberté de penser*), Paris, 1717², pp. 149-56.]

²¹ [Disputa raccontata da C. FLEURY nella sua *Histoire ecclésiastique* (1691), libro XCIII, 46-47, 53.]

X. - DESCARTES E NEWTON ¹

Un Francese che càpiti a Londra trova che le cose sono molto cambiate nella filosofia come in tutto il resto. Ha lasciato il mondo pieno, e lo trova vuoto ². A Parigi, l'universo lo si vede composto di vortici di materia sottile; a Londra, nulla si vede di tutto questo. Da noi, in Francia, è la pressione della Luna a causare il flusso del mare; presso gl'Inglesi, è il mare a gravitare verso la Luna, sicché, quando voi credete che la Luna ci dovrebbe dare alta marea, quei signori credono che ci debba essere marea bassa: cosa che, malauguratamente, non può essere accertata, perché, per saperlo, sarebbe stato necessario osservare la Luna e le maree nel primo istante della creazione.

Va notato inoltre che il Sole, che in Francia non ha nessuna parte in questa faccenda, in Inghilterra vi concorre per circa un quarto. Presso i cartesiani, tutto avviene per effetto d'un impulso incomprendibile; per Newton, invece, in forza di un'attrazione di cui non si conosce meglio

¹ [Quatorzième lettre. — Per questa lettera, come per le due successive, vale quanto i curatori dell'edizione di Kehl delle *Œuvr.* di V. scrissero nell'avvertenza premessa agli *Éléments de la philosophie de Newton*: ossia, che in quel tempo « tutti gli scienziati francesi erano cartesiani: Maupertuis e Clairaut, entrambi matematici dell'Accademia delle Scienze, ma allora, giovanissimi, erano quasi i soli newtoniani noti al pubblico » (*Œuvr.*, XXII, 512).]

² [In quanto Newton aveva « ricondotto il vuoto, che Aristotele e Descartes avevano bandito dal mondo » (cfr. *infra*, p. 50).]

la causa. A Parigi, ci si raffigura la Terra come un melone³; a Londra, come appiattita ai due poli. Per un cartesiano, la luce esiste nell'aria; per un newtoniano, viene dal Sole in sei minuti e mezzo. La chimica francese effettua tutte le sue operazioni con acidi, àlcali e materia sottile; in Inghilterra, l'attrazione domina sin nella chimica.

La stessa essenza delle cose è interamente cambiata. Non si è d'accordo né sulla definizione dell'anima né su quella della materia. Descartes afferma che l'anima s'identifica col pensiero, Locke gli dimostra abbastanza bene il contrario. Descartes sostiene che la sola estensione costituisce la materia; Newton vi aggiunge la solidità. Ecco dei contrasti ben acerbi!

Non nostrum inter vos tantas componere lites⁴.

Il celebre Newton, il distruttore del sistema cartesiano, morì nel marzo dello scorso anno (1727). Visse onorato dai suoi compatrioti, e venne sepolto come un re che abbia fatto del bene ai propri sudditi.

A Londra si è letto con avidità e si è tradotto l'elogio di Newton pronunziato all'Accademia parigina delle scienze dal signor di Fontenelle⁵. Il suo giudizio era atteso come un solenne riconoscimento della superiorità della filosofia inglese; ma, quando si è veduto che egli paragonava Descartes a Newton, tutta la Società Reale di

³ Ossia, ovale. Certe osservazioni [e, soprattutto, quelle concernenti la diminuzione dei gradi di meridiano verso l'Equatore] avevano indotto a credere che la Terra, anziché uno sferoide appiattito ai poli, fosse uno sferoide allungato. [Nota del Lanson.] [Tesi sostenuta da Jacques Cassini nell'opera *La grandeur et la figure de la Terre* (1718) e accolta anche dal Dortous de Mairan in una memoria del 1720.]

⁴ [VERG. *Buc.* III, v. 108.]

⁵ [Ne erano state pubblicate nel 1728 ben quattro edizioni.]

Londra è insorta. Nonché accettare il suo giudizio, si è criticato il discorso. Molti anzi (non i più filosofi) sono rimasti urtati da quel paragone solo perché Descartes era francese.

Dobbiamo riconoscere che quei due grandi uomini furono molto diversi l'uno dall'altro per la loro condotta, la loro fortuna e la loro filosofia.

Descartes era nato con un'immaginazione vivida e vigorosa, che fece di lui un uomo singolare nella vita privata come nel modo di ragionare. Tale immaginazione non poté tenersi celata nemmeno nelle sue opere filosofiche, dove c'imbattiamo a ogni passo in paragoni brillanti e ingegnosi. La natura aveva fatto di lui quasi un poeta; e, infatti, egli compose per la regina di Svezia un divertimento in versi che, per rispetto alla sua memoria, non fu dato alle stampe.

Egli si cimentò per qualche tempo nel mestiere delle armi; e, più tardi, divenuto del tutto filosofo, non stimò indegno di sé fare all'amore. Ebbe dalla sua amante una figlia, di nome Francine, che morì giovine e di cui egli molto rimpianse la perdita. Provò così tutto quanto appartiene all'umanità.

Credette a lungo che gli fosse necessario fuggire gli uomini, e soprattutto la sua patria, per filosofare in libertà. Aveva ragione: gli uomini del suo tempo non ne sapevano abbastanza da illuminarlo ed eran solo capaci di nuocergli.

Egli lasciò la Francia perché cercava la verità, che vi era allora perseguitata dalla miserabile filosofia della Scuola; ma nelle università dell'Olanda, dove si ritirò, non trovò maggior ragionevolezza. Infatti, mentre in Francia venivan condannate le sole proposizioni della sua filosofia che fossero vere, egli fu perseguitato anche dai pretesi filosofi di Olanda, i quali non lo capivano meglio e che, vedendo più da vicino la sua gloria, odiavano maggiormente la sua persona. Egli fu costretto ad andarsene da Utrecht; incorse nell'accusa di ateismo, estremo argomento dei ca-

lunniatori; e così, dopo aver impiegato tutta la sagacia della sua mente a cercare nuove prove dell'esistenza di un Dio, fu sospettato di non riconoscerne nessuno.

Tante persecuzioni presupponevano grandissimi meriti e una straordinaria reputazione: egli possedeva gli uni e l'altra. La ragione si aprì un varco nel mondo attraverso le tenebre della Scuola e i pregiudizi della superstizione popolare. Il suo nome finì col diventare tanto famoso che si cercò di attirarlo in Francia con ricompense. Gli fu offerta una pensione di mille scudi: con la speranza di essa, egli rientrò in Francia, pagò le spese della patente (che allora si vendeva), non ottenne la pensione e se ne tornò a filosofare nella sua solitudine dell'Olanda settentrionale, nel tempo in cui il grande Galileo, vecchio di ottant'anni, gemeva nelle prigioni dell'Inquisizione per aver dimostrato il movimento della Terra ⁶. Morì infine a Stoccolma di una morte prematura, causata da un cattivo regime, circondato da alcuni dotti, suoi nemici, e tra le mani d'un medico che lo detestava.

Affatto diversa fu la carriera del cavalier Newton. Egli visse sino a ottantacinque anni, sempre tranquillo, felice e onorato nella sua patria.

La sua grande fortuna fu di esser nato non solo in un paese libero, ma in un'età in cui, essendo state messe al bando le impertinenze scolastiche, solo la ragione era coltivata; e il mondo poteva essere soltanto suo scolare, e non suo nemico.

A differenza di Descartes, Newton, nel corso della sua lunga vita, non conobbe né passioni né debolezze; non avvicinò mai una donna: fatto che mi fu confermato dal medico e dal chirurgo tra le cui braccia morì. In questo si

⁶ [In realtà, in quel tempo (1648), Galileo era già morto da sei anni.]

può ammirare Newton, ma non bisogna biasimare Descartes.

L'opinione pubblica in Inghilterra su questi due filosofi è che il primo era un sognatore e il secondo un saggio.

A Londra, pochissimi leggono ancora Descartes, le cui opere sono divenute effettivamente inutili; e pochissimi leggono Newton, perché per capirlo bisogna essere molto dotti. Nondimeno, tutti parlano di loro: non si concede nulla al Francese e si accorda tutto all'Inglese. Taluni sono convinti che, se non si ammette più l'orrore del vuoto, se si sa che l'aria è pesante, se ci si serve del cannocchiale, è tutto merito di Newton. In Inghilterra egli è l'Ercole del mito, al quale gl'ignoranti attribuivano tutte le gesta degli altri eroi.

In una critica del discorso del signor di Fontenelle fatta a Londra, non ci si è peritati di affermare che Descartes non fu un grande matematico ⁷. Parlare così è come battere la propria nutrice. Dal punto nel quale ha trovato la geometria sino a quello cui l'ha condotta, Descartes ha compiuto tanto cammino quanto quello percorso dopo di lui da Newton: egli fu il primo a trovare il modo di dare le equazioni algebriche delle curve. La sua geometria, oggi divenuta per opera sua di dominio comune, era al tempo suo talmente profonda che nessun professore osò tentare di spiegarla: solo Schooten in Olanda ⁸ e Fermat in Francia riuscivano a intenderla.

Descartes recò questo spirito geometrico e di invenzione nella Diottrica, che divenne per opera sua un'arte affatto nuova; e, se sbagliò in qualche cosa, fu perché colui che

⁷ [Una delle note alla traduzione dell'*Éloge* del Fontenelle pubblicata in « The Present State of the Republic », gennaio 1728, diceva: « Descartes nor war a great Geometer » (cit. dal Lanson).]

⁸ [F. von Schooten aveva anzi pubblicato nel 1649 una traduzione latina della *Géométrie*.]

scopre nuove terre non ne può conoscere d'un colpo solo tutte le proprietà: coloro che vengon dopo e che rendono fertili quelle terre gli debbono per lo meno esser grati della scoperta. Non negherò però che tutte le altre opere di Descartes formicolano di errori.

La geometria era una guida che egli stesso aveva in certo modo formata e che lo avrebbe condotto con sicurezza anche nella fisica; pure, egli finì con l'abbandonare quella guida e con l'abbandonarsi allo spirito di sistema. Da allora la sua filosofia non fu più che un romanzo ingegnoso, e tutt'al più verosimile per gl'ignoranti⁹. Egli s'ingannò sulla natura dell'anima, sulle prove dell'esistenza di Dio, sulla materia, sulle leggi del movimento, sulla natura della luce; ammise idee innate, inventò nuovi elementi, creò un mondo¹⁰, fece l'uomo a propria guisa: talché fu detto a ragione che l'uomo di Descartes non è, di fatto, che l'uomo di Descartes, lontanissimo dall'uomo reale¹¹.

Egli spinse i suoi errori metafisici sino a sostenere che due più due fanno quattro solo perché così ha voluto Dio¹².

⁹ [«Egli costruì il suo castello incantato senza degnarsi di prendere la minima misura. Era uno dei più grandi matematici del suo tempo, ma abbandonò la geometria e persino il suo spirito geometrico per lo spirito d'invenzione, di sistema e di romanzo» (lettera a R. Puchot des Alleurs del 26 novembre 1738: *Corr. cit.*, VII, 463). Cfr. la lunga lettera al Maupertuis del 1° ottobre 1738 (*ibid.*, VII, 385-86).]

¹⁰ [Allusione al tentativo di ricostruzione genetica del mondo compiuto dal Descartes nel trattato *Le Monde*.]

¹¹ [Giudizio ripreso e sviluppato con maggior asprezza, oltre che nelle lettere al Maupertuis dell'ottobre 1738 e al des Alleurs del 26 novembre '38, in vari scritti, e specialmente nella voce «Cartésianisme» delle *Quest. sur l'Enc.*]

¹² [Allusione alla dottrina cartesiana che le cosiddette «verità eterne» sono tali in virtù d'un libero decreto divino. Cfr. lettera ad A. Arnauld del 20 luglio 1648: «Quum enim omnis ratio veri et boni ab eius onnipotentia dependeat, ne quidem dicere ausim Deum facere non posse... ut unum et duo non sunt tria» (*Œuvres*, ed. Adam et Tannéry, pp. 223-24); e *Med. Met.*, Laterza, Bari, 1954, pp. 391, 432, 436.]

Ma si può ben dire che restava degno di stima sin nei suoi errori. Egli s'ingannò, ma lo fece almeno con metodo, con coerenza; distrusse le assurde chimere con le quali da duemila anni s'infatuava la gioventù; insegnò agli uomini del suo tempo a ragionare e a servirsi contro di lui delle sue stesse armi. Se non pagò con moneta buona, ebbe il grandissimo merito di avere screditato quella falsa¹³.

Non credo, per vero, che si osi paragonare in nulla la sua filosofia con quella di Newton: la prima è solo un tentativo, la seconda un capolavoro. Ma chi ci ha messi sulla via della verità vale forse quanto colui che si è spinto poi sino al termine di essa.

Descartes dette la vista ai ciechi: essi videro gli errori dell'antichità e i suoi. La strada da lui aperta è divenuta, dopo di lui, immensa. Il piccolo libro del Rohault¹⁴ costituì per qualche tempo una fisica completa; oggi, tutte le raccolte delle Accademie dell'Europa non si provano nemmeno a tentare un abbozzo di sistema: approfondendo quell'abisso, ci si è resi conto che è senza fine¹⁵. Si tratta ora di vedere quel che Newton ha scavato in quel precipizio.

¹³ [V. riprende qui un giudizio del FONTENELLE (*Digressions sur les anciens et les modernes*, in *Œuvres*, 1791, t. V, p. 90): «Fu lui, mi sembra, a introdurre quel nuovo modo di ragionare, molto più degno di stima della sua stessa filosofia, buona parte della quale è falsa e incerta, secondo le regole da lui stesso insegnate».]

¹⁴ [Il fortunatissimo *Traité de physique* (1671) in cui Jacques Rohault (1620-75) aveva esposto e divulgato le dottrine del Descartes.]

¹⁵ [Nella sua *Préface* sull'utilità delle matematiche e della fisica (1699), il Fontenelle aveva scritto, a proposito dell'Accademia parigina delle Scienze: «Così l'Accademia si è limitata per ora a fare un'ampia provvista di osservazioni e di fatti ben accertati... Nessun sistema generale, per timore di cadere nell'inconveniente dei sistemi precipitosi» (*Œuvr.*, t. VI, p. 76). [*Nota del Lanson.*]

XI. - IL SISTEMA DELL'ATTRAZIONE¹

Le scoperte del cavaliere Newton, che gli hanno procurato una reputazione universale, concernono il sistema del mondo, la luce, l'infinito matematico e, infine, la cronologia, con la quale si è svagato per riprender lena.

Vi riferirò — se possibile senza prolissità — il poco che son riuscito a capire di tutti quei sublimi concetti.

Per quanto concerne il sistema del mondo, si disputava da gran tempo intorno alla causa che fa girare e trattiene nelle loro orbite tutti i pianeti e a quella che fa scendere quaggiù tutti i corpi verso la superficie della Terra.

Il sistema di Descartes, spiegato e molto modificato dopo di lui, sembrava desse una ragione plausibile di questi fenomeni; e tale ragione appariva tanto più vera in quanto è semplice e accessibile a tutti. Ma, in filosofia, bisogna diffidare di quanto si presume di capire con troppa facilità altrettanto che delle cose che non si capiscono.

Il peso, la caduta accelerata dei corpi che cadono sulla Terra, la rivoluzione dei pianeti nelle loro orbite, la loro

¹ [Quinzième lettre. — Della teoria newtoniana dell'attrazione V. diede poi un'ampia esposizione nella parte III dei suoi *Éléments de la phil. de Newton*, chapp. I-XIV. Come ha documentato il Lanson, in questa lettera, più che sulla conoscenza diretta dei *Principia*, egli si è fondato essenzialmente sull'opera *A View of Sir Isaac Newton's Philosophy* (1728) di H. Pemberton, sull'*Éloge* del Fontenelle e sul *Discours sur les différentes figures des astres* (1732) del Maupertuis.]

rotazione intorno al loro asse, tutto questo non è che movimento. Ora, il movimento può venir spiegato soltanto con un impulso: dunque, tutti questi corpi sono sospinti. Ma da che? Tutto lo spazio è pieno; dunque, è riempito di una materia straordinariamente sottile, dacché noi non la percepiamo; dunque, questa materia si muove da ovest verso est, perché tutti i pianeti si muovono in questo senso. Così, di ipotesi in ipotesi e di verosimiglianza in verosimiglianza, si è immaginato un grande vortice di materia sottile, in cui i pianeti sarebbero trascinati intorno al Sole; e un altro vortice particolare, che nuoterebbe nel primo e girerebbe quotidianamente intorno al pianeta. Dopo di che, si pretende che il peso dipenda da questo movimento giornaliero: perché (si dice) la materia sottile che gira intorno al nostro piccolo vortice deve muoversi diciassette volte più rapida della Terra; ora, se essa si muove diciassette volte più rapida di questa, deve possedere una forza centrifuga incomparabilmente maggiore e spingere, quindi, tutti i corpi verso la Terra. Tale la causa della gravità nel sistema cartesiano.

Ma, prima di calcolare la forza centrifuga e la velocità di quella materia sottile, bisognava accertarsi della sua esistenza, senza dire che, anche nell'ipotesi ch'essa esista, è pur sempre falso che possa essere la causa della gravità.

Newton annienta senza scampo tutti quei vortici, grandi e piccoli, e quello che fa girare i pianeti intorno al Sole e quello che fa rotare ogni pianeta intorno a lui stesso.

Anzitutto, per quanto concerne il preteso piccolo vortice della Terra, è dimostrato che esso deve perdere a poco a poco il suo moto; è dimostrato che, se la Terra nuota in un fluido, questo fluido deve avere la stessa densità della Terra e che, in questo caso, tutti i corpi da noi mossi dovrebbero incontrare una straordinaria resistenza: per sollevare il peso di una libbra, ci vorrebbe una leva lunga quanto l'asse terrestre.

In secondo luogo, i grandi vortici sono ancor più chimerici. Impossibile accordarli con le leggi di Keplero, la cui verità è dimostrata. Newton dimostra che la rivoluzione del fluido in cui si suppone che Giove sia trascinato non si trova con la rivoluzione del fluido della Terra nello stesso rapporto in cui la rivoluzione di Giove si trova rispetto a quella della Terra.

Egli dimostra poi che — compiendo ogni pianeta la propria rivoluzione secondo orbite ellittiche ed essendo, quindi, molto più lontano dagli altri quando si trova nel proprio afelio e molto più vicino quando si trova nel proprio perielio — la Terra, per esempio, si dovrebbe muovere più rapida quando è vicina a Venere e a Marte, perché il fluido che la trascina con sé, subendo allora una pressione più forte, dovrebbe muoversi con maggior rapidità. Invece, proprio allora il moto della Terra è più lento.

Dimostra, inoltre, che non c'è materia celeste che si muova da ovest a est, perché le comete attraversano gli spazi siderali ora da est verso ovest, ora da nord verso sud.

Infine, per meglio troncare, se possibile, ogni difficoltà, egli dimostra o rende per lo meno molto probabile, anche per mezzo di esperienze, l'impossibilità del pieno; e riconduce a noi il vuoto, che Aristotele e Descartes avevano bandito dal mondo.

Distrutti, con queste e molte altre ragioni, i vortici del cartesianismo, Newton disperava di poter mai conoscere se esista nella natura un principio segreto che causi a un tempo il moto di tutti i corpi celesti e la gravità sulla Terra. Essendosi ritirato nel 1666 in campagna, nei pressi di Cambridge, un giorno, mentre passeggiava nel suo giardino, vedendo dei frutti cadere da una pianta², egli si

² [Secondo lo stesso V., il famoso aneddoto della caduta della mela gli sarebbe stato raccontato dalla nipote di Newton, Mrs Catherine Conduit (cfr. *Œuvr.*, XXII, 520).]

abbandonò a una profonda meditazione su quella gravità di cui tutti i filosofi hanno cercato per tanto tempo, senza successo, la causa, e in cui il volgo non vede nessun mistero. Egli si disse: « Da qualunque altezza cadano nel nostro emisfero quei corpi, la loro caduta avverrà sempre secondo la progressione scoperta da Galileo; e gli spazi da essi percorsi saranno sempre proporzionali al quadrato dei tempi. Questo potere che fa scendere i corpi è sempre il medesimo, senza nessuna diminuzione degna di nota, a qualsiasi profondità ci si trovi entro la Terra o sopra la più alta montagna. Perché questo potere non si dovrebbe estendere sino alla Luna? E, se è vero che si estende sino a essa, non è molto verosimile che sia esso a trattenerla nella sua orbita e a determinarne il movimento? E se la Luna obbedisce a tale principio, quale esso sia, non è più che ragionevole credere che gli siano egualmente soggetti anche gli altri pianeti? Se questo potere esiste, esso deve aumentare (come è, del resto, dimostrato) in ragione inversa dei quadrati delle distanze. Resta, dunque, solo da esaminare quale percorso compirebbe un grave cadendo sulla Terra da un'altezza mediocre e il percorso compiuto nello stesso tempo da un corpo che cadesse dall'orbita della Luna. Per venirne a capo, non si tratta più che di conoscere la misura della Terra e la distanza dalla Terra alla Luna ».

Così ragionò Newton. Ma in quel tempo, in Inghilterra, si avevano misure assai errate del nostro globo: ci si riferiva all'incerto còmputo dei piloti, i quali calcolavano sessanta miglia inglesi per grado di meridiano, mentre bisognava contarne quasi settanta. Poiché quel còmputo errato non si accordava con le conclusioni cui intendeva giungere, Newton le abbandonò. Un filosofo mediocre, ricco soltanto di vanità, avrebbe fatto quadrare alla men peggio la misura della Terra con il proprio sistema. Newton preferì rinunciare al suo assunto. Ma dopo che Picard ebbe misurato

esattamente la Terra, tracciando quel meridiano che tanto onore fa alla Francia³, Newton riprese le sue prime idee e con il calcolo di Picard conseguì il risultato propostosi. Un fatto che mi sembra sempre mirabile è che si siano scoperte tante sublimi verità con il solo aiuto d'un quadrante e di un po' di aritmetica.

La circonferenza della Terra è di centoventitré milioni e duecentoquarantanovemilaseicento piedi di Parigi. Da questo solo si può dedurre l'intero sistema dell'attrazione.

Conosciamo la circonferenza della Terra, conosciamo quella dell'orbita della Luna e il diametro di questa. La rivoluzione della Luna in quest'orbita avviene in sette giorni, sette ore e quarantatré minuti: è dimostrato, dunque, che la Luna, nel suo movimento medio, percorre centosettantasettemila novecentosessanta piedi di Parigi il minuto; e, in virtù d'un noto teorema, che la forza centrale che facesse cadere un corpo dall'altezza della Luna lo farebbe cadere, nel primo minuto, solo di quindici piedi di Parigi.

Ora, se la legge secondo la quale i corpi pesano, gravitano, si attirano in ragione inversa dei quadrati delle distanze è vera, se è sempre il medesimo potere⁴ quello che agisce in tutta la natura secondo questa legge, è evidente che, essendo la Terra lontana dalla Luna sessanta mezzi diametri, un corpo grave deve cadere sulla Terra percorrendo nel primo minuto secondo quindici piedi e nel primo minuto cinquantaquattromila.

Ora, sta di fatto che un grave percorre, cadendo, quindici piedi nel primo secondo e cinquantaquattromila (numero che è il quadrato di sessanta moltiplicato per quindici)

³ [L'astronomo Jean Picard (1620-82) aveva effettuato la famosa misurazione del grado di meridiano nel 1669.]

⁴ [V. traduce in modo letterale l'inglese « power », mentre Maupertuis e Fontenelle usano più propriamente « force ».]

nel primo minuto. Dunque, i corpi pesano in ragione dei quadrati delle distanze; dunque, lo stesso potere produce il peso sulla Terra e trattiene la Luna nella sua orbita.

Essendo perciò dimostrato che la Luna gravita sulla Terra, la quale è il centro del suo moto particolare, è dimostrato anche che tutt'e due gravitano verso il Sole, centro del loro moto annuo.

Gli altri pianeti debbon sottostare anch'essi a questa legge generale e, se essa esiste, alle leggi scoperte da Keplero. Tutte queste leggi, tutti questi rapporti sono, infatti, osservati dai pianeti con rigorosa esattezza: dunque, il potere della gravitazione fa gravitare tutti i pianeti, come il nostro, verso il Sole. Infine, siccome la reazione di tutti i corpi è eguale all'azione, è certo che la Terra gravita a sua volta verso la Luna e il Sole verso l'una e l'altra; che ciascuno dei satelliti di Saturno gravita verso gli altri quattro e questi su esso e tutti e cinque su Saturno, e Saturno su tutti; che il medesimo si può dire di Giove; e che tutti questi pianeti sono attirati dal Sole, attirato a sua volta da loro.

Questo potere, di gravitazione agisce in proporzione della materia dei vari corpi: è una verità che Newton ha dimostrata per mezzo di esperimenti. Questa nuova scoperta è servita a far vedere che il Sole, centro di tutti i pianeti, li attira tutti in ragione diretta delle loro masse, combinate con la loro distanza. Inalzandosi di qui per gradi sino a cognizioni che sembravano precluse alla mente umana, Newton ha osato calcolare quanta materia contiene il Sole e quanta ogni pianeta; e ha fatto vedere così che, in forza delle semplici leggi della meccanica, ogni globo celeste dev'essere necessariamente situato là dove si trova. Il suo principio delle leggi della gravitazione rende da solo ragione di tutte le apparenti anomalie del corso dei corpi celesti. Le variazioni della Luna sono una conse-

guenza necessaria di tali leggi. Si vede, inoltre, in modo evidente, perché i nodi della Luna compiono la loro rivoluzione in diciannove anni e quella della Terra in circa ventiseimila. Il flusso e il riflusso del mare sono anch'essi un effetto semplicissimo dell'attrazione. La prossimità della Luna quand'è piena e quand'è nuova e il suo allontanarsi durante i suoi quarti, combinati con l'azione del Sole, spiegano in modo chiarissimo l'alzarsi e l'abbassarsi dell'Oceano.

Dopo aver reso conto, con la sua sublime teoria, del corso e delle ineguaglianze dei pianeti, Newton assoggetta al freno della stessa legge le comete. Questi fuochi celesti, così a lungo sconosciuti, che erano una volta il terrore del mondo e lo scoglio della filosofia, collocati da Aristotele sotto la Luna e rinviati da Descartes sopra Saturno, sono stati finalmente messi da Newton al loro vero posto.

Egli ha provato che sono corpi solidi, i quali si muovono nella sfera dell'azione del Sole, e descrivono un'ellisse talmente eccentrica e prossima alla parabola che certe comete impiegano più di cinquecento anni per compiere la loro rivoluzione.

Halley era convinto che la cometa del 1680 fosse la medesima già apparsa al tempo di Giulio Cesare⁵: essa, soprattutto, serve più di ogni altra a mostrare che le comete sono corpi duri e opachi, perché scese così vicina al Sole da distarne soltanto una sesta parte del suo disco e dovè, quindi, acquistare un grado di calore duemila volte più intenso di quello del ferro più infocato. Si sarebbe dissolta e consumata in brevissimo tempo se non fosse stata un corpo opaco. Cominciava allora la moda di predire il corso delle comete. Il celebre matematico Jakob Bernoulli con-

⁵ [Cfr. MAUPERTUIS, *Lettre sur la Comète*, in *Œuvres*, Lyon, 1768, III, p. 240.]

cluse⁶, sul fondamento del suo sistema, che la famosa cometa del 1680 sarebbe ricomparsa il 17 maggio 1719. Quella notte, nessun astronomo europeo andò a letto, ma la famosa cometa non si fece vedere. Sarebbe stato più accorto, se non più sicuro, concederle per ritornare cinquecentosettantacinque anni. Un matematico inglese, un tal Wrinston, spirito altrettanto chimerico che matematico, sostenne con la maggior serietà del mondo che, nel tempo del diluvio, ci fu una cometa che inondò il nostro globo⁷; ed ebbe il torto di stupire che la gente ridesse di lui. L'antichità pensava suppergiù come Wrinston: credeva che le comete fossero sempre le annunziatrici di qualche sciagura⁸. Newton è, invece, di avviso che esse siano molto benefiche e che i vapori che ne escono servano a soccorrere e a vivificare i pianeti, che, nel loro corso, s'impregnano di tutte le particelle che il Sole stacca dalle comete. La sua opinione è per lo meno più probabile dell'altra.

Non basta. Se quella forza di attrazione, di gravitazione, agisce in tutti i corpi celesti, agisce indubbiamente su tutte le loro parti: perché, se i corpi si attirano in ragione delle loro masse, ciò può avvenire soltanto in ragione della quantità delle loro parti; e se tale forza è presente nel tutto, si trova certamente anche nella metà, nel quarto, nell'ottava parte, e via seguitando. Inoltre, se quel potere non fosse egualmente presente in ogni parte, ci sarebbero alcune parti del globo che graviterebbero più

⁶ [Nel suo *Examen novi systematis cometarum* (1682).]

⁷ [William Whiston (1667-1752), teologo e astronomo, successore di Newton nella cattedra di matematiche nell'Università di Cambridge, autore di *A New Theory of the Earth* (1696), in cui aveva tentato tra l'altro di spiegare con il diluvio universale tutti i mutamenti del globo terrestre. Nel 1714 aveva pubblicato, come appendice alla seconda edizione di quest'opera, una dissertazione, *The Cause of the Deluge demonstrated*, nella quale aveva attribuito il diluvio all'incontro della Terra con una cometa, la cui coda o atmosfera acquosa avrebbe inondato la Terra stessa.]

⁸ [Credenza contro cui si era levato il Bayle nelle sue *Pensées diverses sur la comète* (1682).]

delle altre: il che non accade mai. Dunque, tale potere esiste realmente in tutta la materia, e finanche nelle sue minime particelle.

Pertanto, l'attrazione è la grande molla che fa muovere l'universa natura.

Dimostrata l'esistenza di tale principio, Newton aveva previsto che si sarebbe insorti contro il suo solo nome. In più di un luogo del suo libro, egli mette in guardia il lettore contro l'attrazione stessa, ammonendolo di non confonderla con le qualità occulte degli antichi⁹ e di accontentarsi di sapere che in tutti i corpi c'è una forza centrale che agisce da un capo all'altro dell'universo sui corpi più vicini come su quelli più lontani, secondo le leggi immutabili della meccanica.

È stupefacente che, dopo le solenni proteste di quel filosofo, Saurin e Fontenelle, che pur meritano anch'essi un tale nome, gli abbiano rimproverato in chiari termini di perdersi nelle chimere del peripatetismo: Saurin nelle *Memorie* dell'Accademia del 1709¹⁰ e Fontenelle nel suo stesso elogio di Newton.

Quasi tutti i Francesi, dotti o no che fossero, hanno ripetuto questo rimprovero. Si ode dire dappertutto: « Perché Newton non si è servito della parola 'impulso', così facile da capire, anziché del termine 'attrazione', il quale è incomprendibile? ».

Newton avrebbe potuto rispondere a quei critici: « Anzitutto, voi non capite il termine 'impulso' meglio di quello di 'attrazione'; e, se non capite perché un corpo

⁹ [Contro tale interpretazione, sostenuta tra gli altri dal Huygens e dal Leibniz, Newton aveva preso posizione nei *Principia*, III, Scholium generale, nell'*Optiks*, quaest. XXXI, e nella chiusa della recensione al *Commercium Epistolicum*.]

¹⁰ *Examen d'une difficulté considérable proposée par M. Huyghens contre le Système Cartésien sur la cause de la pesanteur*, « Mém. de l'Acad. des Sciences », 1709, pp. 131 sgg. [Nota del Lanson.]

tenda verso il centro d'un altro, non potete nemmeno capire per quale virtù un corpo ne possa spingere un altro. In secondo luogo, non ho potuto ammettere l'impulso, perché, per ammetterlo, avrei dovuto conoscere che una materia celeste spinge effettivamente i pianeti: ora, non solo non conosco una materia simile, ma ho anzi dimostrato che non esiste. Infine, mi servo del termine 'attrazione' solo per designare un effetto da me scoperto nella natura, effetto certo e indubitabile di un principio ignoto, qualità inerente alla materia, di cui altri, più abili di me, scopriranno, se mai potranno, la causa»¹¹.

« Ma che cosa ci avete insegnato, dunque, — si insiste, — e perché tanti calcoli per dirci quel che voi stesso non comprendete? »

« Vi ho insegnato, — potrebbe continuare Newton, — che la meccanica delle forze centrali fa gravitare tutti i corpi in proporzione della loro massa e che solo queste forze centrali fanno muovere i pianeti e le comete secondo proporzioni determinate. Vi ho dimostrato che è impossibile che ci sia un'altra causa del peso e del moto di tutti i corpi celesti: in quanto, siccome i corpi gravi cadono sulla superficie della Terra secondo la proporzione dimostrata delle forze centrali e i pianeti compiono il loro corso secondo queste stesse proporzioni, se ci fosse un altro potere che agisse su tutti i corpi, esso ne aumenterebbe le velocità o ne muterebbe le direzioni. Ora, mai nessuno di quei corpi ha un solo grado di movimento, di velocità, di determinazione di cui non sia dimostrato che è l'effetto

¹¹ [« Newton ha sempre dichiarato che usava questo termine solo per designare un fatto, non già una causa..., lasciando a più sublimi filosofi la ricerca della causa di tale tendenza » (MAUPERTUIS, *Discours* cit., Paris, 1732, pp. 12-13). E ognuno ricorda la celebre dichiarazione di Newton: « Rationem vero harum gravitatis proprietatum ex phoenomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo » (*Phil. Nat. Princ. Math.*, Amstedolami, 1732, p. 485).]

delle forze centrali. È, quindi, impossibile che esista un altro principio. »

Mi sia permesso di far parlare ancora un momento Newton. Non sarà forse nel suo diritto dicendo: « La mia condizione è ben diversa da quella degli antichi. Essi, per esempio, vedevano salire l'acqua nelle pompe e dicevano: ' L'acqua sale perché ha orrore del vuoto '. Io mi trovo invece nella condizione di chi abbia osservato per primo che l'acqua sale nelle pompe e lasci ad altri il compito di spiegare la causa di questo fenomeno. L'anatomista che insegnò per primo che il braccio si muove perché i muscoli si contraggono insegnò agli uomini una verità incontestabile: gli saremo meno obbligati perché non ha spiegato perché i muscoli si contraggono? La causa dell'elasticità dell'aria non ci è nota; ma chi ha scoperto tale forza ha reso un grande servizio alla fisica. La forza da me scoperta era più ascosa, più universale: merito, quindi, maggior gratitudine. Ho scoperto una nuova proprietà della materia, uno dei segreti del Creatore; ne ho calcolato e dimostrato gli effetti: perché attaccarmi briga per il nome che le ho dato? A meritare la qualifica di ' proprietà occulta ' sono i vortici, la cui esistenza non è mai stata dimostrata. Invece, l'attrazione è una cosa reale, perché se ne dimostrano gli effetti e se ne calcolano le proporzioni. La causa di questa causa è nel grembo di Dio »? ¹²

Procedes huc, et non ibis amplius ¹³.

¹² [Cfr. la lettera al des Alleurs dell'11 settembre 1738: « Da trent'anni tutti i filosofi, obbligati ad ammettere i fatti della gravitazione, si ammazzano a cercarne le cause senza riuscire a trovare un bel nulla; Newton era fermamente convinto che tale causa sia nel seno di Dio » (*Œuvr.*, XXXIV, 570-71; *Corr. cit.*, VII, 364).]

¹³ [« Usque huc venies et non procedes amplius » (*JOB.*, XXVII, 11). Richiamo alle conclusioni teologiche dei *Principia*, ripreso poi nel quarto *Discours sur l'homme*: « Marche encor quelques pas, mais borne ta carrière: / Au bord de l'infini ton cours doit s'arrêter; / Là commence un abîme, il le faut respecter » (*Œuvr.*, IX, 401).]

XII. - L'OTTICA DI NEWTON ¹

Un nuovo universo è stato scoperto dai filosofi dell'ultimo secolo: esso era tanto più difficile da conoscere in quanto non se ne sospettava nemmeno l'esistenza. Ai più saggi sembrava già una temerità osare solamente pensare che si potesse un giorno scoprire le leggi del moto dei corpi celesti o come agisce la luce.

Galileo, con le sue scoperte astronomiche, Keplero, con i suoi calcoli, Descartes, per lo meno nella sua *Diottrica*, e Newton, in tutte le sue opere, hanno inteso la meccanica del mondo. Nella geometria, si è assoggettato al calcolo l'infinito. La circolazione del sangue negli animali e della linfa nei vegetali ha cambiato per noi la natura. Una nuova maniera di esistere è stata data ai corpi nella macchina pneumatica. Gli oggetti si sono avvicinati ai nostri occhi grazie ai telescopi. Infine, quel che Newton ha scoperto intorno alla luce è degno di tutto quanto la curiosità degli uomini poteva attendersi di più ardito, dopo tante novità.

Sino ad Antonio De Dominis, l'arcobaleno era sembrato un miracolo inesplicabile: quel filosofo intuì che è un effetto necessario della pioggia e del sole ². Descartes im-

¹ [Seizième lettre. — All'ottica newtoniana V. dedicò poi i capp. I-XIII della parte II dei suoi *Éléments de la philosophie de Newton*.]

² [Cfr. il suo *De radiis visus et lucis in vitris perspectivis et iride* (Venezia, 1611).]

mortalò il proprio nome con la spiegazione matematica di quel fenomeno così naturale: egli calcolò le riflessioni della luce nelle gocce di pioggia, e questa sua sagacia ebbe allora alcunché di divino.

Ma che cos'avrebbe detto se gli avessero dimostrato che s'ingannava sulla natura della luce; che non aveva nessuna ragione di affermare che essa è un corpo globulare; che è falso che tale materia, estendendosi per tutto l'universo, aspetti solamente, per esser messa in azione, di essere spinta dal sole, come un lungo bastone che agisca a un'estremità quando viene spinto da un'altra³; che è verissimo invece che essa è dardeggiata dal Sole e, infine, che si trasmette da questo alla Terra in quasi sette minuti, sebbene una palla di cannone, la quale conservi sempre la propria velocità, non possa compiere un tal cammino in meno di venticinque anni?

Quale sarebbe stato poi il suo stupore se gli avessero detto: « È falso che la luce si rifletta direttamente, rimbalzando sopra le parti solide del corpo; è falso che i corpi siano trasparenti quando hanno dei pori larghi; e verrà un uomo che dimostrerà questi paradossi e anatomizzerà un raggio di luce con maggior abilità di quella con cui il più esperto artista disseca il corpo umano »!

Quell'uomo è venuto. Newton, con il solo aiuto del prisma, ha dimostrato in modo evidente che la luce è un complesso di raggi colorati che, uniti insieme, producono il color bianco. Un solo raggio viene diviso da lui in sette raggi, che vengono tutti a collocarsi nel loro ordine sopra una tela o un foglio di carta bianca, l'uno sopra l'altro e a distanze differenti. Il primo è color fuoco; il secondo, arancione; il terzo, giallo; il quarto, verde; il quinto, az-

³ [Descartes pensava che la propagazione della luce fosse istantanea e avvenisse per effetto d'una pressione centrifuga in seno a un ipotetico « mezzo » polverulento riempiente tutto lo spazio.]

zurro; il sesto, indaco; il settimo, violetto. Ognuno di questi raggi, decomposto poi attraverso altri cento prismi, non cambia mai colore, come l'oro depurato non cambia più nei crogiuoli. E, per meglio convincersi che ognuno di questi raggi elementari ha in sé quel che ne determina ai nostri occhi il colore, basta prendere un pezzo di legno giallo, per esempio, ed esporlo al raggio color fuoco: esso si tingerà immediatamente dello stesso colore; mentre se lo si espone al raggio verde, diventa subito verde, e così via.

Qual è, dunque, la causa dei colori nella natura? Nient'altro che la disposizione dei corpi a riflettere i raggi di un certo ordine e ad assorbire tutti gli altri. Qual è questa segreta disposizione? Unicamente lo spessore delle particelle costitutive d'un corpo. E come avviene tale riflessione? Si pensava che fosse dovuta al rimbalzare dei raggi, come di una palla, sopra la superficie d'un corpo solido. Nient'affatto: Newton insegna ai filosofi stupefatti che i corpi sono opachi solo a causa della larghezza dei loro pori; che la luce si riflette ai nostri occhi dall'interno di questi stessi pori; che, quanto più i pori di un corpo sono piccoli, tanto più il corpo è trasparente: così la carta che, asciutta, riflette la luce, la trasmette quand'è oliata, perché l'olio, riempiendone i poli, li rende molto più piccoli.

E Newton, esaminando l'estrema porosità dei corpi, — ogni parte dei quali ha i propri pori e ogni parte delle sue parti i propri, — fa vedere che non è affatto certo che nell'universo ci sia un solo pollice cubico di materia solida: tanto la nostra mente è lontana dal sapere che cos'è la materia!

Avendo così decomposto la luce, e spinto la sagacia delle sue scoperte sino a dimostrare il mezzo di conoscere il colore composto per mezzo di quelli elementari, Newton fa vedere che questi raggi elementari, separati per mezzo del prisma, si trovano in un dato ordine solo perché vengono

rifratti in questo stesso ordine; e a questa proprietà, sino a lui sconosciuta, di spezzarsi in tale proporzione, a questa rifrazione diseguale dei raggi, a questo potere di rifrangere il rosso meno dell'arancione, dà il nome di « rifrangibilità ».

I raggi più riflettibili sono i più rifrangibili: quindi, lo stesso potere causa sia la riflessione sia la rifrazione della luce.

Tante meraviglie costituiscono soltanto l'inizio delle sue scoperte. Egli ha trovato il segreto di vedere le vibrazioni e le scosse della luce, che vanno e vengono senza fine e che trasmettono o riflettono la luce secondo lo spessore delle parti che incontrano; ha osato calcolare la densità delle particelle d'aria che dev'esserci tra due vetri messi l'uno sopra l'altro, l'uno piatto, l'altro convesso da un lato, perché si effettui tale trasmissione o riflessione e si produca questo o quel colore. E, per ciascuna di queste combinazioni, ha precisato in quale proporzione la luce agisce sui corpi e i corpi su lei.

Egli ha conosciuto così a fondo la luce che ha potuto determinare a quale punto deve limitarsi l'arte di aumentarla e di aiutare i nostri occhi con i telescopi.

Descartes, con una nobile fiducia ben perdonabile all'ardore in lui suscitato dai primi passi di un'arte ch'egli aveva quasi scoperta, sperava di vedere negli astri, per mezzo del cannocchiale, oggetti altrettanto piccoli di quelli che scorgiamo sulla Terra ⁴.

Newton ha dimostrato che i cannocchiali non si possono ulteriormente perfezionare, a causa di quella rifrazione e di quella stessa rifrangibilità che, avvicinando a noi gli oggetti, fan troppo deviare i raggi elementari; ha calcolato, in quelle lenti, la deviazione dei raggi rossi e dei

⁴ [Cfr. *Dioptrique*, disc. IX (*La description des lunettes*).]

raggi turchini; e, portando la dimostrazione in cose di cui non si sospettava nemmeno la esistenza, ha esaminato le diseguaglianze prodotte dalla forma della lente e quelle causate dalla rifrangibilità. Egli ha scoperto che, essendo l'obiettivo del cannocchiale da un lato convesso e dall'altro piatto, se quest'ultimo lato è volto verso l'oggetto, il difetto derivante dalla costruzione e dalla posizione del vetro è cinquemila volte minore di quello causato dalla rifrangibilità. Pertanto la causa per cui non si possono perfezionare i cannocchiali non sta nella forma delle lenti, bensì nella stessa materia della luce.

Ecco perché Newton inventò un telescopio che mostra gli oggetti per riflessione, anziché per rifrazione. Questo nuovo tipo di cannocchiale è difficilissimo da costruire, e non è di uso molto facile; ma in Inghilterra si sostiene che un telescopio a riflessione di cinque piedi ha la stessa portata d'un normale cannocchiale di cento piedi ⁵.

⁵ [La lettera XVII è anch'essa dedicata a Newton e parla della sua scoperta del calcolo infinitesimale e della sua riforma della cronologia.]

XIII. - LA TRAGEDIA ¹

Gli Inglesi, al pari degli Spagnoli, avevano già un teatro quando i Francesi non avevano ancora che compagnie di guitti. Shakespeare, il quale passa per il Corneille degl'Inglesi, fiorì intorno al tempo di Lope de Vega. Egli creò il teatro. Possedeva un genio ricco di forza e di fecondità, di naturalezza e di sublimità, senza il minimo barlume di gusto e senza la minima cognizione delle regole. Vi dirò una cosa arrischiata, ma vera: la sua grandezza ha cagionato la rovina del teatro inglese. In quelle sue farse mostruose chiamate « tragedie » ci sono scene così belle, passi così grandi e terribili, che esse sono sempre state rappresentate con enorme successo. Il tempo, che solo fa la reputazione degli uomini, finisce col renderne rispettabili i difetti. A duecento anni di distanza, la maggior parte delle idee bizzarre e gigantesche di quell'autore hanno acquistato il diritto di passare per sublimi; gli autori più recenti lo hanno quasi tutti copiato; ma quel che in Shakespeare piace, in loro viene fischiato; e voi potete esser certi che la venerazione per quell'antico cresce via via che aumenta il disprezzo per i moderni. Non si riflette che bisognerebbe non imitarlo; e l'insuccesso dei suoi imitatori serve soltanto a farlo credere inimitabile.

Voi sapete che nella tragedia *Il Moro di Venezia*, opera

¹ [Dix-huitième lettre.]

molto commovente, un marito strangola la moglie sulla scena; e che la poveretta, dopo essere stata strangolata, grida di morire ingiustamente. Né ignorate che in *Amleto* dei becchini scavano una fossa trincando, cantando canzonacce e dicendo sui teschi che disseppelliscono barzellette degne di gente del loro mestiere. Ma vi farà stupire apprendere che simili sciocchezze furono imitate nell'età di Carlo II, che fu il tempo dell'urbanità e l'età aurea delle belle arti.

Otway, nella sua *Venezia salvata*, mette in scena il senatore Antonio e la cortigiana Naki ² in mezzo agli orrori della congiura del marchese di Bedmar. Il vecchio senatore compie davanti alla sua cortigiana tutte le scimmiate d'un vecchio dissoluto, impotente e scriteriato: egli contraffà il toro e il cane, morde le gambe della sua bella, la quale gli dà la replica con calci e scudisciate. Si son sopresse nel dramma di Otway tutte queste buffonerie, destinate alla peggiore marmaglia; ma si son lasciate nel *Giulio Cesare* di Shakespeare le celie dei calzolari e dei ciabattini romani, portati sulla scena accanto a Bruto e a Cassio. Gli è che la stoltezza di Otway è moderna e quella di Shakespeare antica.

Voi vi lamentate certamente che coloro i quali vi hanno parlato sinora del teatro inglese, e soprattutto del famoso Shakespeare, si siano limitati a mostrarvi i suoi errori e che nessuno abbia tradotto in francese uno di quei mirabili passi che domandano grazia per tutti i suoi errori. Vi risponderò che è facilissimo riferire in prosa gli errori d'un poeta, ma difficilissimo tradurne i versi belli. Tutti gli imbrattacarte che s'impancano a critici degli scrittori celebri compilano volumi; io preferisco due paginette che ci facciano conoscere alcune bellezze, perché non cesserò

² [Vezzeggiativo usato dal senatore con la cortigiana Aquilina. La scena cui allude V. è la prima dell'atto terzo.]

mai di sostenere, insieme con le persone di buon gusto, che si ricava maggior profitto da una dozzina di versi di Omero e di Virgilio che non da tutte le critiche di quei due grandi.

Mi sono provato a tradurre alcuni passi dei migliori poeti inglesi: eccone uno di Shakespeare. Siate benevolo con la copia in considerazione dell'originale; e rammentatevi sempre, quando leggete una traduzione, che avete davanti soltanto una debole riproduzione di un bel quadro.

Ho scelto il monologo della tragedia *Amleto*, che tutti conoscono e che comincia con il verso:

To ber or not to be, that is the question.

Chi parla è Amleto, principe di Danimarca:

Demeure; il faut choisir, et passer à l'instant
De la vie à la mort ou de l'être au néant.
Dieux cruels! s'il en est, éclairez mon courage.
Faut-il vieillir courbé sous la main qui m'outrage,
Supporter ou finir mon malheur et mon sort?
Qui suis-je? qui m'arrête? et qu'est-ce que la mort?
C'est la fin de nos maux, c'est mon unique asile;
Après de longs transports, c'est un sommeil tranquille;
On s'endort, et tout meurt. Mais un affreux réveil
Doit succéder peut-être aux douceurs du sommeil.
On nous menace, on dit que cette courte vie
De tourments éternels est aussitôt suivie.
O Mort! moment fatal, affreuse éternité!
Tout cœur à ton seul nom se glace, épouvanté.
Eh! qui pourrait sans toi supporter cette vie,
De nos Prêtres menteurs bénir l'hypocrisie,
D'une indigne maîtresse encenser les erreurs,
Ramper sous un Ministre, adorer se hauteurs,
Et montrer les langueurs de son âme abattue
À des amis ingrats qui détournent la vue?
La mort serait trop douce en ces extrémités;
Mais le scrupule parle, et nous crie: « Arrêtez! »
Il défend à nos mains cet heureux homicide,
Et d'un héros guerrier fait un chrétien timide...

Non crediate che io abbia qui reso l'originale inglese parola per parola: guai agli autori di versioni letterali, che, traducendo ogni parola, snerbano il senso complessivo! Mai come in questo caso non si può dire che la lettera uccide e lo spirito vivifica³.

Ed ecco ora un passo di un celebre tragico inglese, Dryden, vissuto al tempo di Carlo II, autore più fecondo che giudizioso, il quale godrebbe di una fama senza riserve se avesse composto solo la decima parte delle sue opere e il cui gran difetto è di aver voluto essere universale. Esso comincia così:

When I consider life, t'is all a cheat.
Yet fool'd by hope men favour the deceit⁴.

De desseins en regrets et d'erreurs en désirs
Les mortels insensés promènent leur folie.
Dans des malheurs présents, dans l'espoir des plaisirs,
Nous ne vivons jamais, nous attendons la vie.
Demain, demain, dit-on, va combler tous nos vœux;
Demain vient, et nous laisse encore plus malheureux.
Quelle est l'erreur, hélas! du soin qui nous dévore?
Nul de nous ne voudrait recommencer son cours:
De nos premiers moments nous maudissons l'aurore,
Et de la vie qui vient nous attendons encore
Ce qu'ont en vain promis les plus beaux de nos jours...

I tragici inglesi hanno sinora eccelso in questi passi isolati; i loro lavori, quasi tutti barbarici, privi di senso delle convenienze, d'ordine, di verosimiglianza, hanno, in mezzo a queste tenebre, luci stupefacenti. Lo stile è troppo

³ [Una nuova, e più precisa, traduzione del monologo di Amleto è stata data dal V. nella voce « Art Dramatique » delle *Quest. sur l'Enc.* Quanto al suo giudizio su Shakespeare, esso non doveva mai sostanzialmente mutare. Cfr. R. NAVES, *Le goût de Voltaire*, Paris, 1938.]

⁴ [Cfr. DRYDEN, *Aurengzebe*, atto IV, scena I.]

ampoloso, troppo innaturale, troppo imitato dagli scrittori ebraici, così pieni dell'enfasi asiatica; ma bisogna anche riconoscere che i trampoli dello stile figurato, su cui procede agghindata la lingua inglese, elevano molto in alto lo spirito, sia pure con un andamento irregolare.

Il primo Inglese che abbia composto una tragedia ragionevole e scritta da cima a fondo con eleganza fu l'illustre Addison. Il suo *Catone Uticense* è un capolavoro per la dizione e la bellezza dei versi. Il personaggio di Catone è, a mio avviso, molto superiore a quello di Cornelia nel *Pompée* di Corneille, perché Catone è grande senza enfasi, mentre Cornelia, che d'altronde non è un personaggio necessario, scivola talvolta nel vaniloquio. Il Catone di Addison mi sembra il più bel personaggio di ogni teatro, ma gli altri personaggi della tragedia gli restano molto inferiori; e la sua opera, così bene scritta, è sciupata da un freddo intrigo amoroso che vi diffonde una languidezza che la uccide⁵.

Il vezzo d'introdurre fuor di proposito l'amore nelle opere drammatiche passò da Parigi a Londra intorno al 1660 insieme con i nostri nastri e le nostre parrucche. Le donne, che, a Londra come da noi, abbelliscono gli spettacoli, non ammettono più che si parli loro d'altro che di amore. Il saggio Addison ebbe la debolezza di piegare la severità del suo carattere ai costumi del suo tempo e, per il desiderio di piacere, guastò un capolavoro.

Dopo di lui, le opere teatrali sono divenute più regolari, il pubblico più difficile, gli autori più corretti e meno arditi. Ho veduto dei drammi nuovi molto saggi, ma

⁵ [Sul *Cato* dell'Addison, cfr. la voce « Art Dramatique » delle *Quest. sur l'Enc.*: in cui V. conclude in favore di Shakespeare: « A teatro ci vogliono passioni, un dialogo vivo, azione. Si ritorna presto alle irregolarità grossolane, ma piene di fascino, di Shakespeare » (*Euvr.*, XVII, 404).]

freddi. Sembra che sin qui gl'Inglesi siano stati fatti solo per produrre bellezze irregolari. Le brillanti mostruosità di Shakespeare piacciono mille volte di più della saggezza moderna. Il genio poetico degli Inglesi somiglia a un albero frondoso piantato dalla natura, che getta qua e là a caso mille rami e cresce in modo diseguale e con vigore. Se volete far violenza alla sua natura e tagliarlo sul modello delle piante dei giardini di Marly, lo farete morire.

XIV. - LE ACCADEMIE¹

Gli Inglesi hanno avuto molto prima di noi un'Accademia delle scienze, ma meno ben regolata della nostra, forse per la sola ragione che è più antica². Infatti, se fosse stata istituita dopo l'Accademia parigina, ne avrebbe accolto alcune sagge norme e avrebbe perfezionato le altre.

La Società Reale di Londra manca delle due cose più necessarie: di ricompense e di regole. A Parigi, un seggio all'Accademia rappresenta per un matematico, per un chimico, una piccola fortuna sicura; a Londra, invece, il far parte della Società Reale costa. Chiunque in Inghilterra dica: « Amo le arti » e voglia esser membro della Società può diventarlo subito. Ma, in Francia, per divenire membro e pensionato dell'Accademia, non basta amare le scienze: bisogna essere uno scienziato e contendere il posto ad avversari tanto più temibili in quanto sono animati dall'amore della gloria, dall'interesse, dalla stessa difficoltà della cosa e da quell'inflessibilità spirituale che nasce di solito dallo studio ostinato delle scienze esatte.

L'Accademia parigina delle scienze si limita saggiamente allo studio della natura: campo, per vero, abbastanza vasto da occupare cinquanta o sessanta persone. Quella di Londra mescola indifferentemente la letteratura

¹ [Vingt-quatrième lettre.]

² [La Royal Society era nata nel 1662; l'Académie des Sciences di Parigi, nel '66.]

con la fisica. A me sembra più opportuno avere un'Accademia speciale per le belle lettere, per evitare che avvengano facili confusioni e che si veda una dissertazione sulle acconciature delle Romane accanto a un centinaio di nuove curve.

Poiché la Società Reale di Londra non è ben ordinata e non riceve nessun incoraggiamento, mentre quella di Parigi si trova su un piano affatto opposto, non fa meraviglia che le memorie della nostra Accademia siano superiori alle loro: dei soldati disciplinati e ben pagati finiscono alla lunga con l'aver la meglio su dei volontari. È vero che la Società Reale annoverò tra i propri membri un Newton, ma non fu lei a produrlo; e, del resto, pochi erano i suoi membri che lo capissero. Comunque sia, un genio come Newton apparteneva a tutte le accademie dell'Europa, perché tutte avevan molto da imparare da lui.

Il famoso dottor Swift concepì, negli ultimi anni della sua vita, il disegno d'istituire, sul modello dell'Accademia Francese, un'accademia per la lingua³. Il suo progetto era appoggiato dal conte di Oxford, gran tesoriere, e soprattutto dal visconte Bolingbroke, segretario di Stato, il quale possedeva il dono d'improvvisare davanti al Parlamento con la stessa limpidezza con cui Swift scriveva nel suo studio, e che sarebbe stato il protettore e il lustro di quell'accademia. I membri destinati a costituirla erano uomini le cui opere dureranno quanto la lingua inglese: il dottor Swift, Prior, che abbiamo conosciuto a Parigi ministro plenipotenziario⁴ e che in Inghilterra gode di tanta reputazione quanta La Fontaine tra noi, Pope, il Boileau inglese, Congreve, che potremmo chiamare il Molière inglese, e

³ [Su tale progetto, cfr. J. SWIFT, *Works*, ed. 1883, t. IX, pp. 113-55.]

⁴ [Matthew Prior era stato nel 1698 segretario d'ambasciata a Parigi e nel 1711-13 uno dei plenipotenziari inglesi che condussero i negoziati conclusi con la pace di Utrecht.]

parecchi altri, il cui nome ora mi sfugge, avrebbero fatto fiorire sin dai suoi primi passi quel consesso. Senonché la regina improvvisamente morì; e i *Whigs* si misero in capo di far impiccare i protettori dell'accademia: il che, com'è facile immaginare, fu fatale alle belle lettere. I membri di quel consesso avrebbero avuto un grande vantaggio sui primi componenti dell'Accademia Francese, perché Swift, Prior, Congreve, Dryden, Pope, Addison e altrettali avevan già fissato con i loro scritti la lingua inglese, laddove Chapelain, Colletet, Cassaigne, Faret, Perrin, Cotin, nostri primi accademici, eran l'obbrobrio della nostra nazione e i loro nomi son divenuti talmente ridicoli che, se qualche scrittore passabile avesse la disgrazia di chiamarsi Chapelain o Cotin, sarebbe costretto a cambiar nome⁵. Sarebbe stato necessario però che l'accademia inglese si proponesse compiti affatto diversi dalla nostra. Un giorno, un bello spirito di Londra mi chiese le memorie dell'Accademia Francese. « Essa non pubblica memorie, — gli dissi, — ma ha fatto stampare sessanta od ottanta volumi di complimenti. » Egli ne scorse uno o due, senza riuscire a intenderne lo stile, sebbene capisse benissimo tutti i nostri buoni scrittori. « Tutto quanto intravedo in questi bei discorsi, — mi disse, — è che ogni neoaccademico dichiara che il suo predecessore era un grand'uomo, il cardinale di Richelieu un uomo grandissimo, il cancelliere Séguier⁶ un uomo abbastanza grande, Luigi XIV un uomo

⁵ [Jean Chapelain, poeta ed erudito (1595-1674), uno dei redattori dei primi statuti dell'Académie Française e degli ideatori del Dizionario; e l'abate Charles Cotin (1604-82), « bel esprit », teologo e predicatore, membro dell'Académie dal 1655, erano stati tutti e due bersaglio preferito delle satire del Boileau.]

⁶ [Pierre Séguier, cancelliere di Francia (1588-1672), uno dei fondatori dell'Académie Française, che, dopo la morte del Richelieu, si riunì a lungo nel suo palazzo. Per molto tempo, nell'Académie ci fu l'uso di dedicare una parte dei discorsi di « réception » all'elogio di lui, oltre che del Richelieu.]

più che grande; il direttore gli risponde nello stesso metro, aggiungendo che il neoaccademico potrebbe esser benissimo un grand'uomo e che lui, il direttore, non rinunzia alla sua parte di grandezza. »

È facile vedere per quale fatalità tutti quei discorsi abbian fatto tanto poco onore a quel consesso: « Vitium est temporis potius quam hominis »⁷. L'uso che ogni neoaccademico ripeta in occasione della sua recezione tali elogi si è stabilito a poco a poco: annoiare il pubblico è divenuto quasi una legge. Se poi ci si domanda perché i più grandi geni entrati in quel consesso abbiano fatto qualche volta i peggiori discorsi, la ragione è anch'essa molto semplice: perché vollero brillare, trattando in modo nuovo temi ormai triti. L'obbligo di parlare, l'imbarazzo di non aver nulla da dire e la smania di far mostra di bello spirito sono tre cose capaci di rendere ridicolo anche l'uomo più grande. Non potendo trovare nuovi pensieri, essi hanno cercato nuovi giri di frase e hanno parlato senza pensare, come gente che mastichi a vuoto e faccia finta di mangiare mentre muore d'inedia.

Invece di attenersi alla regola di fare stampare tutti quei discorsi, per i quali soltanto è conosciuta, l'Accademia Francese dovrebbe farsi una legge di non pubblicarli mai.

L'Accademia di Belle Lettere si è proposta un fine più sensato e più utile: quello di presentare al pubblico una raccolta di memorie ricche di ricerche e di critiche fuori del comune. Tra gli stranieri esse godono già di molta stima; sarebbe solo desiderabile che certe materie vi fossero approfondite e che altre non vi fossero state trattate. Ad esempio, si sarebbe fatto volentieri a meno di non so quale dissertazione sulle prerogative della mano destra

⁷ [Libera citazione di una frase di Seneca, riferita da Aulo Gellio (*Noctes Atticae*, XII, 2).]

rispetto alla sinistra⁸ e di altre ricerche che, sotto titoli meno ridicoli, sono egualmente frivole.

L'Accademia delle Scienze, nelle sue ricerche più difficili e di più evidente utilità, abbraccia la conoscenza della natura e il perfezionamento delle arti. C'è da credere che studi così profondi e continui, calcoli tanto esatti, scoperte così sottili, concezioni tanto vaste finiranno col produrre qualche cosa che servirà al bene dell'universo.

Sinora, come abbiám già osservato insieme⁹, le più utili scoperte sono state compiute nei secoli più barbari: sembra che la prerogativa dei tempi più illuminati e dei più dotti consessi sia quella di ragionare su quanto è stato inventato da ignoranti. Oggi, dopo le lunghe polemiche di Huygens e di Renaud, si sa come si determina l'angolo più utile d'una nave e la chiglia¹⁰; ma Cristoforo Colombo scoprì l'America senza aver nemmeno sospettato l'esistenza di quell'angolo.

Son ben lontano dal concluderne che ci si debba attenere solo a una cieca pratica. Ma sarebbe bello che i fisici e i matematici unissero, fin dov'è possibile, la pratica alla speculazione. Forse che ciò che più fa onore allo spirito umano dev'essere spesso quel che è meno utile? Un uomo, con le sole quattro regole dell'aritmetica e un po' di buon senso, diventa un grande negoziante, uno Jacques Cœur, un Delmet, un Bernard¹¹, mentre un povero cultore di

⁸ [Allusione alla « memoria » *Des privilèges de la main droite* di H. Morin (*Mém. de l'Acad. Royale des Insc. et Belles-Lettres*, t. III, 1723, pp. 68-72).]

⁹ [Cfr. *supra*, p. 36.]

¹⁰ [Bernard d'Éliçaray Renau (1652-1719), ispettore generale della Marina, autore di una *Théorie de la manœuvre des vaisseaux* (1689). La sua polemica con il fisico e matematico olandese Christian Huygens si svolse nel « *Journal des Savants* » del 1695.]

¹¹ [Samuel Bernard (1651-1739), abile e fortunato « traitant » e finanziere; Peter Delmet, mercante inglese, che nel 1723 era stato « lord mayor » di Londra; Jacques Cœur (1395?-1456), geniale commerciante e finanziere, « commis de l'argenterie du Roi » (ossia, intendente generale della lista civile) sotto Carlo VII. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. LXXX (*Œuvres*, XII, 52).]

algebra passa la vita a cercare nei numeri rapporti e proprietà stupefacenti, ma non suscettibili di applicazioni pratiche e che non gl'insegneranno che cos'è il cambio. Tutte le arti si trovano suppergiù in una condizione analoga: c'è un punto di là dal quale le ricerche soddisfano solo la curiosità. Quelle verità ingegnose e inutili somigliano a stelle che, essendo situate troppo lontane da noi, non possono darci luce.

Quanto all'Accademia Francese, quale servizio renderebbe alle lettere, alla lingua e alla nazione, se invece di fare stampare ogni anno dei complimenti, facesse stampare le buone opere del secolo di Luigi XIV, emendate di tutti gli errori di lingua che vi sono insinuati! Corneille e Molière ne son pieni, La Fontaine ne formicola; quelli che non si potessero correggere sarebbero per lo meno segnalati. L'Europa, che legge quegli autori, imparerebbe da loro con sicurezza la nostra lingua; la purezza di questa sarebbe stabilita per sempre; i buoni libri francesi, stampati con tale cura a spese del Re, sarebbero uno dei più gloriosi monumenti della nazione. Ho udito dire¹² che Boileau aveva già fatto questa proposta e che essa è stata poi rinnovata da un uomo di cui son note l'intelligenza, la saggezza e la sana critica¹³. Ma è un'idea cui è toccata la sorte di molti altri progetti utili: di essere approvata e di venir negletta.

¹² [Forse dall'abate d'Olivet. Cfr. la sua *Histoire de l'Académie française depuis 1635* (1729), t. II, pp. 108-9.]

¹³ La traduzione inglese (1733) nomina in una nota l'abate di Rothelin. [*Nota del Lanson*.]

XV. - SUI « PENSIERI » DI PASCAL¹

Eccovi le osservazioni critiche che ho fatte, già da molto tempo, sopra i *Pensieri* di Pascal. Non paragonatemi, vi prego, a Ezechia, il quale voleva far bruciare tutti i libri di Salomone. Io rispetto il genio e l'eloquenza di Pascal; ma, più lo rispetto, più sono convinto che lui stesso avrebbe corretto molti dei suoi *Pensieri*, che aveva scritti di getto, ripromettendosi di riprenderli poi in esame; e combatterò alcune delle sue idee ammirando il suo genio.

Mi sembra che, in generale, lo spirito con cui Pascal scrisse quei *Pensieri* fosse quello di mostrare l'uomo in una luce odiosa. Egli si accanisce a dipingerci tutti quanti come malvagi e infelici. Scrive contro la natura umana press'a poco come scrisse contro i gesuiti. Imputa all'essenza della nostra natura ciò che è proprio solo di certuni. Ingiuria con eloquenza il genere umano. Io oso prendere la difesa dell'umanità contro quel misantropo sublime; oso sostenere che non siamo né così malvagi né così sventurati come egli afferma; e sono inoltre convintissimo che, se nel libro che meditava, egli avesse seguito il disegno che traspare dai

¹ [Vingt-cinquième lettre. — Composte con ogni probabilità nel 1732-33, anche se la loro genesi può esser fatta risalire al 1726, le *Remarques sur les « Pensées » de M. Pascal* (che tanto contribuirono sia al successo delle *Lettres anglaises* sia alla loro condanna da parte del Parlamento di Parigi, nel quale assai forti erano le influenze giansenistiche) mancavano nella edizione londinese delle *Lettres* e vennero pubblicate in quella Jore dello stesso anno.]

suoi *Pensieri*, avrebbe composto un'opera piena di eloquenti paralogismi e di falsità dedotte in modo ammirevole. Credo anzi che tutti i libri composti negli ultimi tempi per dimostrare la religione cristiana² siano tali da scandalizzare più che da edificare. I loro autori pretendono forse di saperne più di Gesù Cristo e degli apostoli? È come se si volesse sostenere una quercia circondandola di canne: si possono benissimo toglier via quelle canne inutili senza timore di recar danno all'albero.

Ho scelto con discrezione alcuni pensieri di Pascal, che faccio seguire dalle mie osservazioni. Tocca a voi giudicare se io abbia torto o ragione³.

I

Le grandezze e le miserie dell'uomo sono talmente evidenti che è necessario che la vera religione c'insegni che c'è in lui qualche grande principio di grandezza e, insieme, qualche grande principio di miseria. Bisogna, infatti, che la vera religione conosca a fondo la nostra natura: conosca cioè quanto c'è in essa di grandezza e di miseria e le ragioni dell'una e dell'altra. E bisogna inoltre che ci renda conto delle sue singolari contraddizioni⁴.

² [Secondo il Lanson, V. allude forse al *Traité de la Vérité de la religion chrétienne* (1684, ma ristampato nel 1729) di Jacques Abbadié (1658-1727), ma sicuramente al trattato apologetico « eloquente e stimato » (*Œuvr.*, XXIII, p. 31) dell'abate Claude-François d'Houtteville (1688-1742), dell'Oratorio, *La Religion chrétienne prouvée par les faits* (1722).]

³ [Il testo delle *Pensées* cui si riferisce V. è quello, spesso mutilato e deformato, dell'edizione di Port-Royal, diverso da quello che leggiamo noi oggi, dopo la sua reintegrazione critica promossa sin dal 1843 da V. Cousin. Citeremo perciò in nota, oltre ai riferimenti all'edizione di Port-Royal (nella ristampa del 1714, citata dal Lanson) designata con le sigle P. R., quelli all'edizione Brunshvig (Paris, 1897; nuova ed., 1957), designata con la sigla Br.]

⁴ [P. R., III, 1; Br., n. 430. — A proposito della « remarque » che segue, cfr. la lettera di V. al padre de Tournemine, già suo maestro nel collegio Louis-le-Grand, del giugno 1735: « La mia disputa con Pascal verte precisamente sul fondamento del suo libro. Egli pretende che perché una religione sia vera è necessario che

Questa maniera di ragionare appare falsa e pericolosa: infatti, la favola di Prometeo e quella di Pandora, gli androgini di Platone e i dogmi dei Siamesi renderebbero altrettanto bene ragione di quelle apparenti contraddizioni⁵. La religione cristiana resterebbe egualmente vera, quando anche non se ne traessero simili conclusioni ingegnose, che servono solo a fare sfoggio di spirito.

Il cristianesimo insegna soltanto la semplicità, l'umanità, la carità; volerlo ridurre alla metafisica significa farne una fonte d'errori.

II

Si esaminino su questo punto tutte le religioni del mondo e si veda se ce ne sia una, tranne la cristiana, che sodisfi tali condizioni. Sarà forse quella insegnataci dai filosofi che ci propongono come unico bene quello che troviamo in noi? È questo il vero bene? Hanno trovato costoro il rimedio ai nostri mali? E significa aver guarito l'uomo dalla sua presunzione l'averlo eguagliato a Dio? E quelli che lo hanno eguagliato ai bruti e ci hanno proposto come unico bene i piaceri terreni, hanno forse recato rimedio alle nostre concupiscenze?⁶

I filosofi non hanno insegnato religione; e non si tratta di combatterne la filosofia. Nessun filosofo si è mai detto ispirato da Dio, perché allora avrebbe cessato di esser tale e avrebbe fatto il profeta. Non si tratta di sapere se Gesù

essa conosca a fondo la natura umana e spieghi tutto quanto avviene nel nostro cuore. Io sostengo che una religione non va esaminata in questo modo, trattandola come un sistema filosofico; ma che bisogna invece esaminare se essa sia rivelata o no... E la mia idea è che il peccato originale non può essere dimostrato con la ragione e che questo è un punto di fede» (*Corresp. cit.*, IV, 79).]

⁵ [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Bene (Tutto è) ». — Sugli « androgini di Platone » cfr. P. BAYLE, *Dict. hist. et crit.*, art. « Sadeur », nota F; sui « dogmi dei Siamesi », *Id.*, *ibid.*, art. « Ruggeri », nota D.]

⁶ [P.R., III, 1; Br., n. 430.]

Cristo debba avere la meglio su Aristotele, bensì di dimostrare che la sua religione è la vera e che quelle di Maometto, dei pagani e tutte le altre sono false.

III

Eppure, senza questo mistero, il più incomprendibile di tutti, noi siamo incomprendibili a noi stessi. Il nodo della nostra condizione si avvolge e si annoda nel peccato originale: sicché l'uomo è più incomprendibile senza questo mistero di quanto quel mistero non sia inconcepibile per l'uomo⁷.

È forse ragionevole dire che « senza quel mistero incomprendibile l'uomo è inconcepibile »? Perché volersi spingere più lontano della Scrittura? Non è una temerità credere che essa abbia bisogno di puntelli e che quelle idee filosofiche gliene possano fornire?

Che mai avrebbe risposto Pascal a uno che gli avesse detto: « So che il mistero del peccato originale è oggetto della mia fede, non della mia ragione. Intendo benissimo senza mistero che cos'è l'uomo; vedo che viene al mondo come gli altri animali; che il parto delle madri è tanto più doloroso quanto più esse sono di complessione delicata; che, ogni tanto, delle donne e delle femmine di animali muoiono di parto; che ci sono talvolta bambini mal conformati che vivono privi di uno o due sensi o della facoltà di ragionare; che i meglio formati sono quelli dalle passioni più vive; che l'amore di sé è eguale in tutti gli uomini, ai quali è altrettanto necessario dei cinque sensi; che Dio ci ha dato quest'amore per la conservazione del nostro essere e ci ha dato la religione per disciplinarlo; che le nostre idee sono giuste o incoerenti, oscure o nitide, se-

⁷ [P.R., III, 8; Br., n. 434.]

condo che i nostri organi sono più o meno solidi, più o meno duttili, e che noi siamo più o meno appassionati; che dipendiamo in tutto dall'aria che ci circonda, dagli alimenti che ingeriamo e che, in tutto ciò, nulla c'è di contraddittorio. L'uomo non è un enigma, come a voi piace raffigurarlo per aver poi il piacere di spiegarlo. Esso sembra pienamente al suo posto nella natura: superiore agli altri animali, cui somiglia per i suoi organi, inferiore ad altri esseri, ai quali somiglia probabilmente per il pensiero. Come tutto quanto vediamo, è commisto di bene e di male, di piacere e di dolore; dotato di passioni per agire e di ragione per governare le sue azioni. Se fosse perfetto, sarebbe Dio: quei pretesi contrasti, che voi chiamate 'contraddizioni', sono gl'ingredienti necessari del composto umano, il quale è quello che deve essere »⁸.

IV

Seguiamo i nostri moti, osserviamo noi stessi, e vediamo se non vi troveremo i segni viventi di queste due nature. Tante contraddizioni potrebbero forse coesistere in un soggetto semplice?

Questa duplicità dell'uomo è talmente evidente che certi hanno pensato che ci siano in noi due anime. Un soggetto semplice sembrava loro incapace di tali e così improvvise mutazioni, da una presunzione senza limiti a un orribile abbattimento di cuore⁹.

Le nostre diverse volontà non sono contraddizioni nella natura, e l'uomo non è un soggetto semplice. È composto d'innomerevoli organi: se uno solo di questi soffre di

un'alterazione anche minima, tutte le impressioni del cervello ne vengono di necessità modificate e l'animale ha nuovi pensieri e nuove volontà. È verissimo che siamo talora abbattuti per la tristezza, talaltra gonfi di presunzione; e ciò deve avvenire quando ci troviamo in situazioni opposte. Un animale che sia accarezzato e nutrito dal suo padrone e un altro che venga ucciso con sapiente lentezza, per una dissezione, provano sentimenti affatto opposti. Il medesimo accade a noi; e le differenze che sono in noi sono tanto poco contraddittorie che sarebbe contraddittorio esserne privi.

I pazzi che ci hanno attribuito due anime potevano, per la stessa ragione, attribuircene trenta o quaranta, perché un uomo in preda a una grande passione ha spesso trenta o quaranta idee diverse intorno alla stessa cosa, e deve di necessità averle, secondo le diverse facce sotto le quali quella cosa gli si presenta.

Questa pretesa *duplicità* dell'uomo è un'idea tanto assurda quanto metafisica. Similmente, potrei dire che il cane che morde e che accarezza è duplice; che la gallina, che si prende tanta cura dei suoi pulcini e poi li abbandona senza più riconoscerli, è duplice; che la pianta, che ora è frondosa ora spoglia, è duplice. Riconosco che l'uomo è incomprendibile; ma anche tutto il resto della natura è tale, e nell'uomo non ci sono maggiori contraddizioni apparenti che in tutto il rimanente.

V

Non scommettere che Dio esiste equivale a scommettere che non esiste. Che cosa sceglierete, dunque? Pesiamo la vincita e la perdita, scegliendo di credere che Dio esiste. Se vincete, vincete tutto; se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, senza esitare, che esiste! — Sì, bisogna scommettere; ma forse

⁸ V. sembra qui impregnato delle idee di King [William King, arcivescovo di Dublino (1650-1729)], *De origine mali* (1702, ristampato nel 1732). [Nota del Lanson.]

⁹ [P.R., III, 11-13; Br., nn. 430 e 47.]

rischio troppo. — Vediamo: poiché le possibilità di vincere e di perdere sono eguali, quand'anche aveste due vite da rischiare invece d'una sola, potreste pur sempre scommettere¹⁰.

È manifestamente falso dire: « Non scommettere che Dio esiste equivale a scommettere che non esiste », perché chi dubita e chiede di esser illuminato non scommette né pro né contro.

D'altronde, questo passo ci sembra un po' sconveniente e puerile: l'idea del giuoco, della perdita e del guadagno non si addice alla gravità del soggetto.

Inoltre, il mio interesse di credere una data cosa non costituisce una prova dell'esistenza di questa. Voi mi dite: « Se credessi che avete ragione, vi darei l'impero del mondo ». Desidero allora con tutto il cuore che abbiate ragione; ma, finché non me lo avrete dimostrato, non posso credere a voi.

Cominciate — si potrebbe dire a Pascal — col convincere la mia ragione. Senza dubbio, è mio interesse che esista un Dio; ma se, come nel vostro sistema, Dio è venuto solo per pochi, se il numero degli eletti è spaventosamente esiguo, se nulla posso con le mie forze¹¹, ditemi, ve ne prego, qual interesse ho di credere a voi? Non ne ho piuttosto di credere tutto il contrario? Con quale animo osate mostrarmi una beatitudine infinita, alla quale, su un milione di uomini, appena uno ha il diritto di aspirare? Se volete veramente convincermi, seguite tutt'altro metodo; e non venite ora a parlarvi di giuoco d'azzardo, di scommessa, di testa e croce, e ora a spaventarmi con le spine che seminate sul cammino che voglio e debbo seguire.

¹⁰ [P.R., VII, 2; Br., n. 233. — È il celebre argomento del « pari » o della scommessa.]

¹¹ [Allusione alle dottrine giansenistiche della grazia efficace e del piccolo numero degli eletti.]

Il vostro ragionamento servirebbe soltanto a fare degli atei, se la voce dell'universa natura non ci gridasse che c'è un Dio con una forza pari alla debolezza di codeste vostre sottigliezze.

VI

Nel vedere l'accecamento e la miseria dell'uomo e le stupefacenti contraddizioni che si scoprono nella sua natura e nel considerare tutto l'universo muto, e l'uomo senza nessun lume, abbandonato a se stesso e come sperduto in questo cantuccio dell'universo, senza sapere chi ce lo abbia messo, che cosa sia venuto a farvi, che cosa diverrà dopo morto, sono preso da spavento, come un uomo che, portato dormiente in un'isola deserta e spaventosa, si ridesti senza sapere dov'è e senza speranza alcuna di uscirne. E stupisco che non ci si disperi di una condizione tanto miserabile¹².

Mentre leggo queste riflessioni, ricevo una lettera da un amico che si trova in un paese molto lontano¹³. Ecco le sue parole: « Mi trovo qui come mi ci avete lasciato, né più allegro né più triste, né più ricco né più povero, godendo di un'ottima salute, possedendo tutto quanto rende piacevole la vita, senz'amore, senza avarizia, senza ambizione e senza invidia; e, finché tutto questo durerà, non esiterò a chiamarmi un uomo assai felice ».

Molti uomini sono felici come costui. Agli uomini accade come agli animali: un cane mangia e dorme con la sua padrona; un altro gira lo spiedo ed è egualmente contento; un terzo diventa rabbioso, e viene ammazzato. Per

¹² [P.R., VIII, 1; Br., n. 646.]

¹³ [Il ricco mercante londinese Everard Falkener (1684-1748), col quale V. si era legato di amicizia durante il suo soggiorno in Inghilterra e cui aveva dedicato nel '33 la tragedia *Zaire*. Nel '35 fu nominato ambasciatore a Costantinopoli, dove aveva già fatto in precedenza uno o due soggiorni.]

conto mio, quando osservo Londra o Parigi, non vedo nessuna ragione per abbandonarmi alla disperazione di cui parla Pascal: vedo una città per nulla simile a un'isola deserta, popolosa, opulenta, ben ordinata, dove gli uomini sono felici quanto lo consente la natura umana. Qual è l'uomo sensato disposto a impiccarsi perché non sa come si può vedere Dio a faccia a faccia o perché la sua ragione non può venire a capo del mistero della Trinità? Di questo passo, bisognerebbe disperarsi perché non possediamo quattro piedi e due ali¹⁴.

Perché dovremmo provare orrore del nostro essere? La nostra esistenza non è così infelice come ci si vorrebbe far credere. Considerare l'universo come un carcere e tutti gli uomini come criminali in attesa di essere giustiziati è un'idea da fanatico. Credere che il mondo sia un luogo di delizie dove si debba soltanto godere è un'idea da sibarita. Pensare che la terra, gli uomini e gli animali siano quali debbono essere conforme all'ordine della Provvidenza è degno, mi sembra, di un uomo saggio.

VII

[Gli Ebrei pensano] che Dio non lascerà in eterno in queste tenebre gli altri popoli; che verrà un liberatore per tutti; che essi sono al mondo per annunziarlo; che sono stati formati appositamente per essere gli araldi di quel grande evento e per chiamare tutti i popoli a unirsi a loro nell'attesa del liberatore¹⁵.

Gli Ebrei hanno sempre aspettato un liberatore, ma il loro liberatore è per loro, non per noi. Attendono un Messia

¹⁴ Cfr. SHAFTESBURY, *Characteristics*, London, 1733, t. II, p. 301: « Ask not merely why man is maked?... Ask why he has not wings also for the air, pins for the wather, and so on... ». [Nota del Lanson.]

¹⁵ [P.R., VIII, 1; Br., n. 619.]

che li renda signori dei cristiani, mentre noi speriamo che egli riunisca un giorno gli Ebrei ai cristiani: su questo punto essi pensano esattamente l'opposto di quel che pensiamo noi.

VIII

La legge da cui questo popolo è governato è a un tempo la più antica del mondo, la più perfetta e la sola che sia sempre stata conservata senza interruzione in uno Stato. È quanto Filone Ebreo dimostra in diversi luoghi e Giuseppe in modo ammirevole contro Apione, là dove fa vedere che essa è talmente antica che lo stesso nome di « legge » non venne conosciuto dagli antichi che mille anni dopo: tanto che Omero, il quale parlò di tanti popoli, non se ne servì mai. Ed è facile giudicare la perfezione di quella legge dalla semplice lettura di essa: da cui appare che si è provveduto a ogni cosa con tanta saggezza, con tanto senno, che i più antichi legislatori greci e romani, pur avendone solo qualche lume, ne desunsero le loro leggi fondamentali, come risulta da quelle dette delle « Dodici Tavole » e dalle altre prove che ne dà Giuseppe¹⁶.

È falsissimo che la legge degli Ebrei sia la più antica di tutte, perché prima di Mosè, il loro legislatore, essi risiedevano in Egitto: il paese più famoso per la saggezza delle sue leggi.

È falsissimo che il nome di « legge » sia stato conosciuto solo dopo Omero: questi parla delle leggi di Minosse e la parola « legge » compare già in Esiodo. E, quand'anche quel termine non si trovasse né in Omero né in Esiodo, ciò non significherebbe nulla. C'erano re e giudici: dunque, c'erano leggi.

È falsissimo, infine, che i Greci e i Romani abbiano attinto delle leggi dagli Ebrei. Ciò non poté avvenire nei

¹⁶ [P.R., VIII, 1; Br., n. 620.]

primi tempi delle loro repubbliche, perché allora essi non conoscevano nemmeno gli Ebrei; né nel tempo della loro grandezza, perché allora nutrivano per quei barbari un disprezzo universalmente noto.

IX

Questo popolo è ammirevole anche per la sua sincerità. Essi portano con amore e fedeltà il libro in cui Mosè dichiara che sono sempre stati ingrati verso Dio e che tali saranno ancor più dopo la sua morte; ma ch'egli chiama cielo e terra a testimoni contro di loro e che li ha ammoniti abbastanza; che, infine, Dio, irritato contro di loro, li disperderà tra tutti i popoli della terra; che, come essi lo hanno irritato adorando dîi che non erano i loro, così egli li irriterà chiamando un popolo che non è il suo popolo. Pure, quel libro, che li disonora in tante guise, essi lo conservano anche a spese della loro vita. Si tratta d'una sincerità che non ha esempi nel mondo né radice nella natura ¹⁷.

Una tale sincerità ha esempi dappertutto e le proprie radici nella natura. L'orgoglio di ogni Ebreo ha interesse di credere che non siano state la loro detestabile politica, la loro ignoranza delle arti, la loro rozzezza a mandarli in rovina, ma che questa sia una punizione della collera divina. Esso pensa con soddisfazione che, per abatterlo, ci son voluti dei miracoli e che la sua nazione resta pur sempre la prediletta da Dio, che la castiga.

Se un predicatore salisse sul pulpito e dicesse ai Francesi: « Siete dei miserabili senza coraggio né condotta; siete stati battuti a Hochstädt e a Ramillies ¹⁸ perché non avete saputo difendervi », sarebbe subito lapidato. Ma se, invece, dicesse: « Siete dei cattolici cari a Dio; i vostri

¹⁷ [P.R., VIII, 2; Br., n. 631, e, per le ultime righe, 630.]

¹⁸ [Nel 1704 e nel 1706, durante la guerra di successione di Spagna.]

infami peccati hanno irritato l'Eterno, che a Hochstädt e a Ramillies vi abbandonò nelle mani degli eretici; ma, appena siete tornati al Signore, Egli ha benedetto il vostro coraggio a Denain », sarebbe applaudito dai suoi ascoltatori.

X

Se esiste un Dio, bisogna amare soltanto lui, e non le creature ¹⁹.

Bisogna amare, e molto teneramente, le creature; bisogna amare la patria, la moglie, il padre, i figli; ed è tanto doveroso amarli che Dio ce li fa amare anche nostro malgrado. I princîpi opposti servono solo a fare dei barbari raziocinatori.

XI

Noi nasciamo ingiusti, perché ciascuno tende soltanto a sé. Ciò è contrario a qualsiasi ordine. Bisogna tendere a ciò che è generale, e l'inclinazione verso di sé è il principio d'ogni disordine, in guerra, nel governo, nell'economia, eccetera ²⁰.

Ciò è conforme all'ordine. Che una società possa costituirsi ed esistere senza l'amore di sé è altrettanto impossibile che il fare figli senza concupiscenza o pensare a nutrirsi senza appetito, ecc. È l'amore di noi stessi ad alimentare l'amore degli altri; sono i nostri reciproci bisogni a renderci utili al genere umano: è questo il fondamento di ogni civile commercio, l'eterno vincolo degli uomini. Senza di esso, non si sarebbe inventata nessun'arte né costituita nemmeno una società di dieci persone. È que-

¹⁹ [P.R., IX, 3; Br., n. 479.]

²⁰ [P.R., IX, 5; Br., n. 477.]

st'amore di sé, ispirato dalla natura a ogni animale, a insegnarci a rispettare quello degli altri. La legge lo disciplina e la religione lo perfeziona. Vero è che Dio avrebbe potuto fare delle creature intese unicamente al bene degli altri. In tal caso, i mercanti si sarebbero recati in India per un sentimento di carità e lo scalpellino avrebbe squadrato le pietre per far piacere al suo prossimo. Ma Dio ha regolato le cose diversamente. Guardiamoci dall'accusare l'istinto che egli ci ha dato e facciamone piuttosto l'uso da lui prescritto ²¹.

XII

[Il senso nascosto delle profezie] non poteva indurre in errore, e solo un popolo carnale come quello ebraico poteva fraintenderlo. Perché, quando i beni sono promessi in abbondanza, chi impediva loro d'intendere i veri beni, fuorché la loro cupidigia, che li spingeva a pensare ai beni della terra? ²²

Francamente, il popolo più spirituale del mondo l'avrebbe forse interpretato in altro modo? Gli Ebrei erano schiavi dei Romani; attendevano un liberatore che li rendesse vittoriosi e che facesse rispettare in tutto il mondo Gerusalemme. Come avrebbero potuto, con i soli lumi della ragione, ravvisare quel vincitore, quel monarca, in Gesù, povero e crocifisso? Come avrebbero potuto intendere che il nome della loro capitale indicava una Gerusalemme celeste, essi cui il Decalogo non aveva nemmeno parlato dell'immortalità dell'anima? ²³ E come avrebbe potuto un popolo così attaccato alla propria legge ravvisare, senza una luce superiore, nelle profezie, che non

²¹ [Sull'amore di sé, considerato come un dono di Dio, cfr. *Traité de Métaphysique*, chap. VII.]

²² [P.R., X, 12; Br., n. 571.]

²³ [Cfr. *infra*, p. 163 e nota 12.]

erano la sua legge, un Dio nascosto sotto l'aspetto di un Giudeo circonciso, che, con la sua nuova religione, distrusse e rese abominevoli la circoncisione e il sabato, sacri fondamenti della legge ebraica? Ancora una volta, adoriamo Dio senza voler penetrare nell'oscurità dei suoi misteri!

XIII

Il tempo del primo avvento di Gesù Cristo è predetto chiaramente. Il tempo del secondo avvento non lo è, perché il primo doveva essere nascosto, mentre il secondo dev'essere folgorante e talmente manifesto da venir riconosciuto anche dai suoi nemici ²⁴.

Il tempo del secondo avvento di Gesù Cristo fu predetto ancor più chiaramente del primo. Probabilmente, Pascal aveva dimenticato che, nel capitolo XXI di san Luca, Gesù dice esplicitamente: « Quando vedrete Gerusalemme circondata di eserciti, sappiate che allora la sua desolazione è prossima... Gerusalemme sarà calpestata dai Gentili, e vi saranno segni nel sole e nella luna e nelle stelle e i flutti del mare faranno un gran rimbombo... Le potenze dei cieli saranno scrollate; e allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sopra le nuvole con grande potenza e gran gloria ». Non è questo il secondo avvento predetto distintamente? E, se esso non si è ancora avverato, non tocca a noi ardire d'interrogare la Provvidenza.

XIV

Secondo gli Ebrei carnali, il Messia dev'essere un gran principe temporale. Secondo i cristiani carnali, egli è venuto per

²⁴ [P.R., X, 13; Br., n. 757.]

dispensarci dall'amare Dio e per darci sacramenti che operano senza di lui. Né l'uno né l'altro sono la religione cristiana né quella ebraica ²⁵.

Questo pensiero è più un passo polemico che una riflessione cristiana. È chiaro che qui l'autore se la piglia con i gesuiti ²⁶. Ma, a dir vero, nessun gesuita ha mai detto che Gesù Cristo «è venuto per dispensarci dall'amare Dio». La disputa intorno all'amore di Dio è una mera disputa di parole, come la maggior parte delle altre dispute scientifiche che causarono odî tanto violenti e così spaventose sciagure.

In questo passo c'è un altro punto debole. Vi si suppone che per gli Ebrei l'attesa di un Messia fosse un articolo di fede, mentre era solo un'idea consolante. Gli Ebrei speravano in un liberatore, ma non avevano l'obbligo di crederci come in un articolo di fede. Tutta la loro religione era racchiusa nei libri della Legge. I profeti non furono mai considerati dagli Ebrei come legislatori.

XV

Per esaminare le profezie, bisogna intenderle. Perché se si crede che abbiano un solo significato, allora il Messia non è venuto; ma, se hanno due sensi, allora è certo che esso è venuto in Gesù Cristo ²⁷.

La religione cristiana è talmente vera da non aver bisogno di prove dubbie. Ora, se qualcosa potesse mai scuotere le fondamenta di quella santa e ragionevole reli-

²⁵ [P.R., X, 18; Br., n. 607.]

²⁶ [Allusione all'accusa mossa dai giansenisti ai gesuiti di esimere i cristiani dal dovere di amare Dio. Cfr. PASCAL, *Lettres à un Provincial*, X.]

²⁷ [P.R., XIII, 2; Br., n. 642.]

gione, è proprio quest'opinione di Pascal. Egli vuole che nella Scrittura tutto abbia due sensi; ma chi avesse la disgrazia di esser incredulo potrebbe obiettarli: « Chi alle proprie parole dà due sensi, mira a trarre in inganno gli altri, e questa duplicità è sempre punita dalle leggi; come potete, dunque, senza arrossire, attribuire a Dio quel che, presso gli uomini, è punito e detestato? Eppure, voi giudicate con disprezzo e indignazione gli oracoli dei pagani, perché avevano due sensi! Non è piuttosto il caso di dire che le profezie concernenti direttamente Gesù Cristo, — come quelle di Daniele, di Michea e di altri, — non hanno che un solo senso? Non si potrebbe dire anzi che, quand'anche non avessimo nessuna intelligenza delle profezie, la religione sarebbe pur sempre dimostrata? ».

XVI

La distanza infinita tra i corpi e gli spiriti adombra la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità, poiché questa è soprannaturale ²⁸.

È presumibile che, se avesse condotto a compimento la sua opera, Pascal non vi avrebbe lasciato un vaniloquio come questo.

XVII

Le debolezze più apparenti sono forze per coloro che sanno prendere le cose per il giusto verso: per esempio, le due genealogie di san Matteo e di san Luca. È evidente che una cosa simile non fu concertata ²⁹.

Gli editori dei *Pensieri* di Pascal fecero forse bene a pubblicare questo pensiero, la cui sola esposizione può

²⁸ [P.R., XIV, 1; Br., n. 793.]

²⁹ [P.R., XVIII, 16; Br., n. 578.]

riuscire dannosa alla religione? A che pro dire che quelle genealogie, quei punti fondamentali della religione cristiana sono tra loro in contrasto, senza aggiungere in che modo si possono conciliare? Il veleno andava presentato insieme con l'antidoto. Che penseremmo di un avvocato che dicesse: « La mia parte si contraddice; ma, per chi sa intendere le cose, questa debolezza è una forza »?

XVIII

Non ci si rimproveri, dunque, la mancanza di chiarezza, perché noi ne facciamo professione. Si riconosca invece la verità della religione nella sua stessa oscurità, nei pochi lumi che ne abbiamo e nella nostra indifferenza di conoscerla ³⁰.

Pascal adduce ben singolari segni della verità. Quali sono allora quelli della menzogna? Come! per esser creduti, basterebbe dire: « Sono oscuro, inintelligibile »? Non è forse più sensato mostrare solo i lumi della fede, invece di codeste tenebre erudite?

XIX

Se ci fosse una sola religione, Dio sarebbe troppo manifesto ³¹.

Come! Voi dite che, se ci fosse una sola religione, Dio sarebbe troppo manifesto. E poi ripetete, a ogni pagina, che un giorno non ci sarà che una sola religione! Secondo voi, dunque, Dio sarà allora sin troppo manifesto.

³⁰ [P.R., XVIII, 19; Br., n. 565.]

³¹ [P.R., XVIII, 19; Br., n. 585.]

XX

Io affermo che la religione ebraica non consisteva in nessuna di quelle cose, ma soltanto nell'amore di Dio; e che Dio condannava tutte le altre cose ³².

Come! Dio avrebbe condannato tutto quel che lui stesso comandava agli Ebrei con tanto impegno e così per minuto? Non è più esatto dire che la legge di Mosè consisteva tanto nell'amore quanto nel culto? Il ricondurre tutto all'amore di Dio attesta forse non tanto l'amore di Dio quanto l'odio di ogni giansenista per il suo prossimo molinista ³³.

XXI

La cosa più importante della vita è la scelta d'un mestiere: il caso ne dispone. È la consuetudine a fare i muratori, i soldati, i conciatetti ³⁴.

Ma che cosa può produrre i soldati, i muratori e tutti gli operai meccanici se non quel che si chiama il caso o la consuetudine? Solo nelle arti creative ci si determina da sé. Mentre, per quanto concerne i mestieri che tutti possono fare, è naturalissimo e pienamente ragionevole che sia la consuetudine a disporne.

³² [P.R., XIX, 1; Br., n. 610.]

³³ [I seguaci del teologo spagnuolo Luis de Molina, gesuita (1536-1600), che, nell'opera *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588), aveva cercato di conciliare la libertà umana con l'efficacia della grazia divina, sostenendo che Dio concede a tutti una grazia necessaria e sufficiente, che diventa efficace in coloro che ne fanno buon uso, consentendovi liberamente.]

³⁴ [P.R., XXIV, 8; Br., n. 97.]

XXII

Ognuno esamini i propri pensieri: li troverà sempre occupati del passato e dell'avvenire. Al presente non pensiamo quasi mai; e, se ci pensiamo, è solo per trarne lume e predisporre l'avvenire. Il presente non è mai il nostro fine, il passato e il presente sono i nostri mezzi; solo l'avvenire è il nostro fine³⁵.

Anziché lamentarci, dobbiamo ringraziare l'autore della natura di averci dato questo istinto che ci sospinge senza posa verso l'avvenire. Il più prezioso tesoro dell'uomo è questa *speranza* che mitiga le nostre affezioni e che, nel possesso dei piaceri presenti, ci raffigura piaceri futuri. Se gli uomini fossero tanto sventurati da occuparsi solo del presente, non si seminerebbe, non si costruirebbe, non si pianterebbe, non si provvederebbe a nulla: si sarebbe privi di ogni cosa nel pieno d'un falso godimento. Com'è possibile che un uomo come Pascal cada in un luogo comune tanto falso? La natura ha disposto che ogni uomo goda del presente nutrendosi, facendo figli, ascoltando piacevoli suoni, esercitando la propria facoltà di sentire e di pensare; e che, uscendo da quegli stati, e spesso nel pieno di essi, pensi al domani: senza di che, oggi perirebbe di miseria.

XXIII

Ma, quando ho studiato la cosa con maggior attenzione, ho scoperto che questa ripugnanza degli uomini per il riposo e il rimanere soli con se stessi deriva da una causa ben reale: ossia, dall'infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale, e talmente misera che nulla ce ne può consolare, quando nulla c'impedisce di pensarci e vediamo soltanto noi³⁶.

³⁵ [P.R., XXIV, 12; Br., n. 172.]

³⁶ [P.R., XXVI, 7; Br., n. 139.]

Quest'ultima frase è senza senso.

Che mai è un uomo che non agisca, ma contempli se stesso? Non solo un uomo del genere sarebbe un imbecille, inutile alla società, ma sostengo che un uomo simile non può esistere: infatti, che cosa contemplerebbe? Il suo corpo, i suoi piedi, le sue mani, i suoi cinque sensi? O sarebbe un idiota o ne farebbe uso anche lui. Se ne starebbe a contemplare la sua facoltà di pensare? Ma questa facoltà può contemplarla solo esercitandola. Costui o non penserà a niente o penserà a idee già avute o ne comporrà di nuove. Ora, esso può ricevere idee solo dall'esterno. Eccolo, dunque, necessariamente occupato o dai suoi sensi o dalle sue idee: versato fuori di sé o imbecille.

Lo ripeto: alla natura umana è impossibile restare in quel torpore immaginario; pensarlo è assurdo; pretenderlo, insensato. L'uomo è nato per l'azione, così come il fuoco tende verso l'alto e la pietra verso il basso. Per lui, non essere occupato e non esistere fanno tutt'uno. Tutta la differenza sta nelle occupazioni: tranquille o tumultuose, pericolose o utili.

XXIV

C'è negli uomini un istinto segreto che li porta a cercare la distrazione e l'agitazione fuori di sé, istinto che nasce dal sentimento della loro continua miseria. E c'è in loro un altro istinto segreto, che è un residuo della grandezza della loro prima natura, che fa loro conoscere che la felicità sta di fatto soltanto nel riposo³⁷.

Quest'istinto segreto, costituendo il primo principio e il fondamento necessario della società, deriva non dal sen-

³⁷ [P.R., XXVI, 1; Br., n. 139.]

timento della nostra miseria, ma piuttosto dalla bontà di Dio ed è lo strumento della nostra felicità³⁸. Non so che cosa facessero i nostri primi parenti nel paradiso terrestre; ma, se ognuno di essi avesse pensato soltanto a sé, l'esistenza del genere umano sarebbe stata molto compromessa. Non è assurdo pensare che possedessero sensi perfetti, ossia strumenti di azione perfetti, soltanto per darsi alla contemplazione? E non è risibile che dei cervelli pensanti possano scorgere nella pigrizia un titolo di nobiltà e nell'azione un abbassamento della nostra natura?

XXV

Perciò, quando Cineas diceva a Pirro, il quale si proponeva di godersi il riposo con i suoi amici dopo aver conquistato una gran parte del mondo, che avrebbe fatto meglio ad anticipare lui stesso la sua felicità godendo sin da allora di quel riposo, senza andarla a cercare con tanti travagli, gli dava un consiglio pieno di grandi difficoltà e che non era certamente più ragionevole dei progetti di quel giovine ambizioso. L'uno e l'altro supponevano che l'uomo si possa appagare di sé e dei suoi beni presenti, senza riempire il vuoto del proprio cuore con speranze immaginarie: il che è falso. Pirro non poteva esser felice né prima né dopo aver conquistato il mondo³⁹.

L'esempio di Cineas può andar bene nelle satire di Despréaux⁴⁰, non in un'opera filosofica. Un re saggio può viver felice a casa sua; e dal fatto che Pirro ci vien presentato come un insensato, nulla consegue per il resto degli uomini.

³⁸ [Cfr. *Traité de métaphysique*, chap. IX.]

³⁹ [P.R., XXVI, 1; Br., n. 139.]

⁴⁰ [Cfr. BOILEAU, *Épîtres*, I, vv. 61-90.]

XXVI

Bisogna riconoscere che l'uomo è talmente infelice che si annoierebbe anche senza nessuna causa esterna di noia, per effetto della sua stessa condizione⁴¹.

Tutt'al contrario, l'uomo è, per quest'aspetto, fortunato; e noi dobbiamo esser grati all'autore della natura di aver collegato la noia all'inazione per costringersi in questo modo a esser utili al nostro prossimo e a noi stessi.

XXVII

Come mai quel tale che ha perduto da poco il suo unico figlio e che, oppresso da liti e da processi, era stamane tanto angustiato, adesso non ci pensa più? Non stupitene: è tutto intento a vedere di dove passerà un cervo che i suoi cani inseguono da sei ore con ardore. All'uomo non occorre di più, per quanto sia pieno di tristezza. Se appena si riesca a procurargli qualche distrazione, sarà felice, finché essa duri⁴².

Quel tale fa benissimo: la distrazione è un rimedio contro il dolore più sicuro del chinino contro la febbre. Non biasimiamo dunque la natura, sempre pronta a venirci in aiuto!

XXVIII

Ci si immagini un gran numero di uomini in catene, tutti condannati a morte, alcuni dei quali siano ogni giorno sgozzati sotto gli occhi degli altri: i superstiti vedono la propria condizione in quella dei loro simili, e, guardandosi gli uni con gli altri con dolore e senza speranza, attendono il loro turno. Tale l'immagine della condizione degli uomini⁴³.

⁴¹ [P.R., XXVI, 1; Br., n. 139.]

⁴² [P.R., XXVI, 1; Br., n. 139.]

⁴³ [P.R., XXVIII, 20; Br., n. 199.]

Questo non è certo un paragone appropriato. Degli sventurati in catene che vengono sgozzati l'uno dopo l'altro sono infelici non solo perché soffrono, ma anche perché provano quel che gli altri non provano. La sorte naturale d'un uomo non è di esser incatenato né di venire scannato: tutti gli uomini son fatti, come gli animali e le piante, per crescere, vivere un certo tempo, produrre un loro simile e morire. In una satira, si può mostrare quanto si vuole l'uomo nei suoi aspetti negativi, ma, per poco che ci si serva della ragione, si dovrà riconoscere che, tra tutti gli animali, l'uomo è quello più perfetto, più felice e che vive più a lungo. Quindi, anziché stupire e lamentarci dell'infelicità e brevità della nostra vita, dobbiamo stupire e rallegrarci della nostra felicità e della sua durata. Per ragionare solo da filosofo, oso dire che ci vuole una buona dose di orgoglio e di temerità per pretendere che, per natura, dovremmo esser meglio di quel che siamo.

XXIX

I saggi pagani che dissero che esiste un solo Dio furon perseguitati, gli Ebrei odiati e i cristiani ancora di più⁴⁴.

Qualche volta, i pagani furono perseguitati, come lo sarebbe oggi uno che si mettesse a insegnare l'adorazione di un Dio indipendente dal culto comunemente praticato. Socrate non fu condannato per aver affermato l'esistenza di un solo Dio, ma per essersi levato contro il culto esteriore del suo paese ed essersi fatto molto inopportuno dei nemici potenti. Quanto agli Ebrei, essi erano odiati non già perché credevano in un solo Dio, ma perché odiavano ridicolmente gli altri popoli, perché erano dei barbari

⁴⁴ [P.R., XXVIII, 27; Br., n. 556.]

che uccidevano senza pietà i nemici vinti, perché quel popolo vile, superstizioso, ignorante, senza arti belle, senza commercio, disprezzava i popoli più civili. Quanto infine ai cristiani, essi erano odiati dai pagani perché miravano ad abbattere la religione e l'impero, di cui finirono con l'aver ragione, così come i protestanti si sono resi padroni di quegli stessi paesi dove furono a lungo odiati, perseguitati e sterminati.

XXX

I difetti di Montaigne sono grandi. È pieno di parole sudice e disoneste. I suoi sentimenti sull'omicidio volontario e sulla morte sono orribili⁴⁵.

Montaigne non parla da cristiano, ma da filosofo: espone il pro e il contro intorno all'omicidio volontario⁴⁶. Filosoficamente parlando, che male fa alla società un uomo che la lascia perché non può più servirla? Un vecchio ha il mal della pietra e soffre dolori intollerabili; gli dicono: « Se non vi fate tagliare, morirete; se vi fate tagliare, potrete ancora farneticare, sbavare e trascinarvi per un anno, di peso a voi e agli altri ». Supponiamo che il poveretto pigli allora la risoluzione di non essere più a carico di nessuno: tale, press'a poco, il caso esposto da Montaigne.

XXXI

Quanti astri ci sono stati rivelati dal cannocchiale che per i nostri filosofi prima non esistevano! Si criticava acerbamente la Scrittura perché in essa si parla in molti luoghi del gran numero delle stelle. « Ne esistono soltanto milleventidue, — si diceva, — lo sappiamo. »⁴⁷

⁴⁵ [P.R., XXVIII, 43; Br., n. 63.]

⁴⁶ [Cfr. *Essais*, II, 3.]

⁴⁷ [P.R., XXVIII, 59; Br., n. 266.]

È certo che, in materia di fisica, la Sacra Scrittura si è sempre adattata alle idee comunemente accolte: così, essa suppone che la Terra sia immobile, che il Sole si muova, ecc. Se dice che le stelle sono innumerevoli, non lo fa certo per una raffinatezza astronomica, ma per adeguarsi alle idee del volgo. Infatti, sebbene i nostri occhi non scorgano che circa ventiduemila stelle, pure, quando uno guarda fissamente il cielo, la vista abbagliata crede di vederne un'infinità. La Scrittura parla dunque conforme a questo pregiudizio volgare⁴⁸, perché non ci è stata data per fare di noi dei fisici; ed è molto probabile che Dio non abbia rivelato né ad Abacuc né a Baruc né a Michea che un giorno un Inglese di nome Flamstead⁴⁹ avrebbe registrato nel suo catalogo più di settemila stelle viste col telescopio.

XXXII

È forse un segno di coraggio, da parte d'un moribondo, quello di andare ad affrontare, nella debolezza e nell'agonia, un Dio onnipotente ed eterno?⁵⁰

Ciò non è mai accaduto; e solo in un violento delirio cerebrale un uomo può dire: « Credo in Dio, e lo sfido ».

XXXIII

Io credo volentieri nelle storie i cui testimoni si fanno sgozzare⁵¹.

La difficoltà non sta solo nel sapere se si debba prestar fede a testimoni che muoiono per sostenere la loro depo-

⁴⁸ [Gen., XV, 5.]

⁴⁹ [John Flamsteed (1646-1719), nella sua *Historia coelestis britannica* (1725).]

⁵⁰ [P.R., XXVIII, 71; Br., n. 209.]

⁵¹ [P.R., XXVIII, 72; Br., n. 593.]

sizione, come han fatto tanti fanatici, ma se quei testimoni siano effettivamente morti per questo, se siano state conservate le loro deposizioni, se abbiano abitato i paesi dove si dice che morirono. Perché Giuseppe Flavio, nato nei tempi della morte del Cristo, Giuseppe nemico di Erode, Giuseppe poco legato al giudaismo, non ha detto una sola parola su tutto questo?⁵² Ecco quanto Pascal avrebbe efficacemente chiarito, come fecero poi tanti eloquenti scrittori.

XXXIV

Le scienze hanno due estremi che si toccano. Il primo è la pura ignoranza naturale in cui si trovano, nascendo, tutti gli uomini; l'altro è quello cui pervengono le grandi anime, che, avendo percorso tutto quel che gli uomini possono sapere, si rendono conto di non saper nulla e si ritrovano nell'ignoranza da cui eran partite⁵³.

Questo pensiero è un sofisma; e la sua falsità sta nel termine « ignoranza », usato in due sensi diversi. Chi non sa né leggere né scrivere è un ignorante; ma un matematico, per il fatto d'ignorare i principi occulti delle cose, non si trova nello stesso grado d'ignoranza in cui era quando cominciò a imparare a leggere. Newton non sapeva perché l'uomo muova il braccio, quando vuole⁵⁴; ma non era per questo meno dotto quanto al rimanente. Chi non sa l'ebraico, ma sa il latino, è dotto rispetto a chi sappia soltanto il francese.

⁵² [Cfr. *Diz. fil.*, voce « Cristianesimo ».]

⁵³ [P.R., XXIX, 1; Br., n. 327.]

⁵⁴ [« It was no trifling discovery that the contraction of the muscles of animals puts their limbs in motion, though the original cause of that contraction remains a secret » (PEMBERTON, *op. cit.*, p. 13).]

XXXV

Poter essere rallegrati per mezzo della distrazione non significa essere felici, perché essa viene da altrove e da fuori e, quindi, è dipendente e soggetta a esser turbata da mille accidenti che rendono inevitabili le affezioni ⁵⁵.

È felice attualmente chi prova piacere; e questo sentimento di piacere non può avere che una causa esterna. Noi possiamo avere sensazioni ed idee soltanto per opera degli oggetti esterni, così come possiamo nutrire il nostro corpo solo introducendovi sostanze esterne che si tramutano poi nella nostra.

XXXVI

L'estremo ingegno è tacciato di pazzia, come l'estrema mancanza di esso. Solo la mediocrità è giudicata buona ⁵⁶.

Accusato di pazzia non è l'estremo ingegno, ma l'estrema vivacità e volubilità dell'ingegno. L'estremo ingegno fa tutt'uno con l'estrema dirittura, l'estrema finezza, l'estrema vastità della mente: tutte qualità diametralmente opposte alla pazzia.

L'estremo difetto d'ingegno sta nella mancanza di concetti, nell'esser privi di idee: non nella pazzia, ma nella stupidità. La pazzia ha per causa un disordine dei nostri organi, che fa vedere più oggetti in modo troppo rapido o che concentra l'immaginativa su uno solo con soverchia intensità e violenza. E buona non è stimata la mediocrità, ma l'equidistanza da due vizi opposti: quel che si chiama « medietà », e non « mediocrità ».

⁵⁵ [P.R., XXIX, 18; Br., n. 170.]

⁵⁶ [P.R., XXIX, 21; Br., n. 378.]

XXXVII

Se la nostra condizione fosse veramente felice, non occorrerebbe distrarci dal pensarvi ⁵⁷.

La nostra condizione è precisamente quella di pensare agli oggetti esterni, con i quali abbiamo un rapporto necessario. È falso che si possa distrarre un uomo dal pensare alla condizione umana, perché, a qualunque cosa esso applichi la mente, la applica a qualcosa che è necessariamente legato alla condizione umana; e, lo ripeto, pensare a sé astraendo dalle cose naturali significa non pensare assolutamente a nulla.

Anziché impedire agli uomini di pensare alla loro condizione, non si fa che intrattenerli dei vantaggi di essa. Si parla a un dotto di fama e di scienza; a un principe, di quanto attiene alla sua grandezza; e a ogni uomo, di piacere.

XXXVIII

I grandi e i piccoli hanno gli stessi accidenti, le stesse brighe e le stesse passioni. Ma gli uni si trovano sulla sommità della ruota, gli altri vicino al centro, e sono quindi meno agitati dagli stessi movimenti ⁵⁸.

È falso che gli umili siano meno agitati dei grandi: anzi, le loro disperazioni sono più violente, perché essi hanno minori possibilità di sbrogliarsela. Su cento persone che a Londra si uccidono, novantanove appartengono al basso popolo e una sola è di elevata condizione. L'immagine della ruota è ingegnosa e falsa.

⁵⁷ [P.R., XXIX, 29; Br., n. 165.]

⁵⁸ [P.R., XXIX, 35; Br., n. 180.]

XXXIX

Agli uomini non s'insegna a esser onesti, e s'insegna tutto il resto. Eppure, essi non si vantano di nulla quanto di ciò! Si vantano cioè di sapere la sola cosa che non gli sia stata insegnata ⁵⁹.

Agli uomini s'insegna a essere onesti: altrimenti, pochi diverrebbero tali. Lasciate che vostro figlio pigli, bambino, tutto quanto gli càpiti sotto mano: a quindici anni, farà il grassatore. Lodatelo d'aver detto una bugia, diventerà un falso testimone; assecondatene la concupiscenza, diventerà senza fallo un dissoluto. Agli uomini s'insegna ogni cosa: la virtù, la religione.

XL

Che sciocca idea ebbe Montaigne di dipingere se stesso. E ciò non di passata, e contro le sue massime, come càpita a tutti di sbagliare, ma conforme alle sue massime e per un deliberato e fondamentale proposito. Perché dire corbellerie per caso e per debolezza è un male comune; ma dirne di proposito, e come questa, è veramente intollerabile ⁶⁰.

Che bell'idea ebbe Montaigne di dipingere se stesso con schiettezza, come fece! Infatti, egli ha dipinto la natura umana. E che misera idea quella di Nicole, di Malebranche, di Paeal, di criticare Montaigne! ⁶¹

⁵⁹ [P.R., XXIX, 40; Br., n. 68.]

⁶⁰ [P.R., XXIX, 41; Br., n. 62.]

⁶¹ Nicole nella *Logique de Port-Royal*, p. III, ch. 20; Malebranche nella *Recherche de la Vérité*, l. II, p. III, ch. 5. [Nota del Lanson.]

XLI

Quando ho esaminato per quali motivi si presti tanta fede a tanti impostori che dicono di possedere dei rimedi, sino a mettere spesso la nostra vita nelle loro mani, mi è sembrato che la vera causa di ciò sia nel fatto che ci sono veri rimedi: perché non sarebbe possibile che ce ne fossero tanti di falsi, e dotati di tanto credito, se non ce ne fossero di veri. Se non ce ne fossero mai stati, e tutti i mali fossero incurabili, sarebbe impossibile che gli uomini si fossero immaginati che costoro potessero offrirgliene e ancor più che tanti avessero prestato fede a coloro che si vantavano di possederne. Analogamente, se un tale si vantasse capace di impedire la morte, nessuno gli crederebbe, perché di ciò non c'è esempio. Ma, essendoci stata una gran quantità di rimedi che, anche a giudizio degli uomini più grandi, si sono dimostrati efficaci, la credenza degli uomini ne ha subito l'influsso, perché, non potendo il fatto esser negato in generale (dato che ci sono particolari effetti che son veri), il volgo, il quale è incapace di discernere quali tra questi effetti particolari sian veri, presta fede a tutti. Similmente, a farci credere in tanti falsi effetti della Luna, è il fatto che ce ne sono di veri, come il flusso del mare. Così mi sembra altrettanto evidente che ci sono tanti falsi miracoli, false rivelazioni, sortilegi, solo perché ce ne sono di veri ⁶².

Mi sembra che la natura umana non abbia bisogno del vero per cadere nel falso. Si son attribuiti mille falsi influssi alla Luna prima d'immaginarne il minimo rapporto reale con la marea. Il primo che cadde malato credette senza difficoltà al primo ciarlatano. Nessuno ha mai visto lupi mannari né stregoni, ma molti vi hanno creduto. Nessuno ha mai osservato trasmutazioni di metalli, ma molti sono andati in rovina per aver creduto nella pietra filosofale. E i Romani, i Greci, tutti i pagani non credevan forse ai falsi miracoli da cui eran sommersi perché ne avevan visti di veri?

⁶² [P.R., XXVII, 16; Br., n. 817.]

XLII

Il porto regola coloro che sono in mare, ma dove troveremo un punto simile nella morale? ⁶³

In quest'unica massima, accolta da tutti i popoli:
« Non fare agli altri quel che non vorresti fosse fatto a te ».

XLIII

« Ferox gens nullam esse vitam sine armis putat. » Essi preferiscono la morte alla pace, mentre gli altri preferiscono la morte alla guerra. Qualsiasi opinione può esser preferita alla vita, il cui amore sembra tanto forte e naturale ⁶⁴.

Tacito disse ciò dei Catalani; ma non c'è nazione di cui sia stato detto e si possa dire: « Preferisce la morte alla guerra ».

XLIV

Più si è spiritualmente dotati, e più si trovano uomini originali. La gente del volgo non fa differenza tra gli uomini ⁶⁵.

Di uomini veramente originali ce ne sono pochissimi: quasi tutti si governano, pensano e sentono sotto l'influsso della consuetudine e dell'educazione. Nulla è più raro di uno spirito che batta una strada nuova; ma in quella folla di uomini che procedono di conserva, ognuno presenta nel modo di camminare piccole particolarità che non sfuggono agli occhi perspicaci.

⁶³ [P.R., XXIX, 42; Br., n. 383.]

⁶⁴ [P.R., XXIX, 48; Br., n. 156.]

⁶⁵ [P.R., XXXI, 1; Br., n. 7.]

XLV

Ci sono due specie di spirito: quello che sa cogliere in modo vivace e profondo le conseguenze dei principi, ossia l'*esprit de justesse*; e quello che sa comprendere un gran numero di principi senza confonderli, ossia l'*esprit de géométrie* ⁶⁶.

Oggi l'uso vuole, mi sembra, che si chiami « spirito geometrico » lo spirito metodico e rigoroso.

XLVI

È più facile sopportare la morte senza pensarci che non il pensiero della morte senza pericolo ⁶⁷.

Non si può dire che un uomo sopporti con facilità o con difficoltà la morte se non ci pensa affatto. Chi nulla sente, nulla sopporta.

XLVII

Noi supponiamo che tutti gli uomini concepiscano e sentano nello stesso modo gli oggetti che gli si presentano; ma è una supposizione puramente gratuita, perché non ne abbiamo nessuna prova. So bene che nelle stesse occasioni si usano le stesse parole e che tutte le volte che due uomini vedono, per esempio, la neve, esprimono entrambi la visione di questo stesso oggetto con le medesime parole, dicendo tutt'e due che è bianca; e che da tale conformità di applicazione si trae una potente congettura d'una conformità di idee. Ma ciò non è assolutamente convincente, anche se c'è motivo di scommettere per l'affermativa ⁶⁸.

⁶⁶ [P.R., XXXI, 2; Br., n. 2.]

⁶⁷ [P.R., XXXI, 3; Br., n. 166.]

⁶⁸ [P.R., XXXI, 5; Br., n. 392.]

Non bisognava portare come prova il color bianco. Il bianco, che è una riunione di tutti i raggi, sembra a tutti splendido, a lungo andare abbaglia un po' e produce su tutti gli occhi lo stesso effetto; mentre si potrebbe dire che gli altri colori non sono forse percepiti da tutti nella stessa maniera.

XLVIII

Tutto il nostro ragionare si riduce a cedere al sentimento ⁶⁹.

Il nostro ragionare si riduce a cedere al sentimento in fatto di gusto, non in fatto di scienza.

XLIX

Coloro che giudicano un'opera conforme a regole sono rispetto agli altri nella medesima condizione di chi ha un orologio rispetto a chi non lo ha. Uno dice: « Siam qui da due ore », l'altro: « No, son passati solo tre quarti d'ora ». Guardo l'orologio e dico al primo: « Voi vi annoiate » e al secondo: « Il tempo per voi passa veloce » ⁷⁰.

Nelle opere attinenti al gusto, nella musica, nella poesia, nella pittura, a servire da orologio è il gusto; e chi ne giudica solo conforme a regole ne giudica male.

L

Cesare era troppo vecchio, mi sembra, per divertirsi a conquistare il mondo. Un tale divertimento andava bene per Alessandro: era un giovine difficile da tener fermo; mentre Cesare doveva esser più maturo ⁷¹.

⁶⁹ [P.R., XXXI, 6; Br., n. 274.]

⁷⁰ [P.R., XXXI, 7; Br., n. 5.]

⁷¹ [P.R., XXXI, 5; Br., n. 132.]

S'immagina di solito che Alessandro e Cesare si sian mossi da casa loro col proposito di conquistare il mondo. Non è così: Alessandro succedette a suo padre Filippo come generalissimo dei Greci, e fu incaricato della giusta impresa di vendicare i Greci dalle ingiurie del re di Persia. Sconfisse il nemico comune e continuò le proprie conquiste sino all'India, perché l'impero di Dario si estendeva sino a quel paese. Così, senza il maresciallo di Villars, il duca di Marlborough sarebbe giunto sino a Lione ⁷².

Quanto a Cesare, era uno dei primi cittadini della Repubblica. Litigò con Pompeo, come i giansenisti con i molinisti; e ne seguì una guerra a morte. Una sola battaglia, in cui non perirono neppure diecimila soldati, ne decise le sorti.

Del resto, il pensiero di Pascal è forse falso in ogni senso. Per venire a capo di tanti intrighi, occorreva che Cesare fosse un uomo maturo; e fa meraviglia che Alessandro, alla sua età, abbia rinunciato ai piaceri per condurre una guerra tanto penosa.

LI

È davvero spassevole considerare come ci siano persone che, avendo rinunciato a tutte le leggi divine e naturali, se ne sono imposte altre, cui obbediscono scrupolosamente: i ladri, per esempio ⁷³.

Si tratta d'una cosa più utile che amena, perché attesta che nessuna società di uomini può esistere un giorno solo senza leggi.

⁷² [Durante la guerra di successione di Spagna.]

⁷³ [P.R., XXXI, 21; Br., n. 393.]

LII

L'uomo non è né angelo né bestia; e disgrazia vuole che chi vuol fare l'angelo faccia la bestia ⁷⁴.

Vuol fare l'angelo chi vuol distruggere le passioni, invece di regolarle.

LIII

Un cavallo non cerca di farsi ammirare dal suo compagno: è evidente in loro una certa emulazione nella corsa, ma senza conseguenze, perché, quando si trovano nella scuderia, il più pesante e mal conformato cede la propria avena all'altro. Non così vanno le cose tra gli uomini: la loro virtù non si appaga di sé; essi non ne sono contenti se non ne traggono vantaggio contro gli altri ⁷⁵.

L'uomo più mal fatto non cede a un altro nemmeno il suo pane, ma il più forte lo strappa di mano al più debole; e tra gli animali e gli uomini i grossi divorano i piccoli.

LIV

Se l'uomo cominciasse con lo studiare se stesso, vedrebbe quanto è incapace di spingersi oltre. Come potrebbe una parte conoscere il tutto? Aspirerà egli forse a conoscere le parti che gli sono proporzionate? Ma le parti del mondo si trovano tra loro in tale rapporto e connessione che stimo impossibile conoscere l'una senza l'altra e senza il tutto ⁷⁶.

⁷⁴ [P.R., XXXI, 23; Br., n. 358.]

⁷⁵ [P.R., XXXI, 25; Br., n. 401.]

⁷⁶ [P.R., XXXI, 27; Br., n. 72.]

Non bisognerebbe distogliere l'uomo dalla ricerca di quanto gli è utile, col pretesto che esso non può conoscere tutto.

Non possis oculo quantum contendere Lynceus,
Non tamen ideirco contemnas lippus inungui ⁷⁷.

Noi conosciamo molte verità e abbiamo compiuto molte utili invenzioni. Consoliamoci, dunque, di non sapere quali rapporti possano esserci tra un ragno e l'anello di Saturno; e continuiamo a esaminare quel che ci è accessibile.

LV

Se la folgore cadesse sui luoghi bassi, i poeti e coloro che sanno ragionare soltanto su cose di questo genere mancherebbero di prove ⁷⁸.

Un paragone non costituisce una prova né in poesia né in prosa: nella poesia serve da abbellimento e nella prosa a chiarire e a rendere più evidenti le cose. I poeti che hanno paragonato le sciagure dei grandi alla folgore che colpisce le montagne farebbero tutt'altre similitudini se accadesse il contrario.

LVI

Questa commistione di spirito e corpo ha fatto sì che quasi tutti i filosofi hanno confuso le idee delle cose e attribuito ai corpi quel che appartiene soltanto agli spiriti e agli spiriti quel che può convenire solo ai corpi ⁷⁹.

⁷⁷ [HOR., *Epist.*, I, 1, 28-29 (« Tu non puoi certo gareggiare per la vista con Linceo; tuttavia, non per questo sdegni un unguento, se hai gli occhi cisposi »).]

⁷⁸ [P.R., XXXI, 29; Br., n. 39.]

⁷⁹ [P.R., XXXI, 27; Br., n. 72.]

Se sapessimo che cos'è « spirito », potremmo dolerci che i filosofi gli abbiano attribuito quel che non gli appartiene; ma non conosciamo né lo spirito né la corporeità; non abbiamo nessuna idea del primo e possediamo idee quanto mai imperfette della seconda. Non possiamo, quindi, sapere quali siano i loro limiti.

LVII

Come si dice « bellezza poetica », così si dovrebbe dire « bellezza geometrica » e « bellezza medica ». Tuttavia, non lo si dice; e la ragione di ciò è che si conosce bene quali sono l'oggetto della geometria e quello della medicina, mentre non si sa in che consista il diletto che è l'oggetto della poesia. Non si sa in che consista quel modello naturale che bisogna imitare; e, ignorandolo, si sono escogitate certe espressioni bizzarre, come « secolo d'oro », « meraviglia dei giorni nostri », « lauro fatale », « bell'astro » e simili; e si chiama un tal gergo « bellezza poetica ». Ma chi si raffigurasse una donna vestita conforme a quel modello, vedrebbe una graziosa damigella tutta coperta di specchietti e di catenelle di ottone⁸⁰.

Nulla di più falso. Non bisogna dire né « bellezza geometrica » né « bellezza medica », perché un teorema e una purga non colpiscono i sensi in modo gradevole; e il nome di « bellezza » viene riservato alle cose che allettano i sensi: come la musica, la pittura, l'eloquenza, la poesia, l'architettura regolare, ecc.

Altrettanto falsa è la ragione addotta da Pascal. Sappiamo benissimo in che consiste l'oggetto della poesia: nel rappresentare cioè con vigoria, perspicuità, delicatezza e armonia. La poesia è un'armoniosa eloquenza. Pascal doveva possedere un gusto ben mediocre per dire che « lauro

⁸⁰ [P.R., XXXI, 38; Br., n. 33.]

fatale », « bell'astro » e altrettali scempiaggini sono bellezze poetiche; e gli editori dei suoi *Pensieri* dovevano intendersi ben poco di lettere per pubblicare una riflessione così indegna del suo illustre autore.

Non vi mando le altre mie osservazioni sui *Pensieri* di Pascal: susciterebbero troppo lunghe discussioni. È più che sufficiente aver creduto di scorgere in quel grande genio alcuni errori di disattenzione; e per uno spirito di limitate capacità come il mio è una consolazione essersi pienamente convinto che anche gli uomini più grandi sbagliano come la gente comune⁸¹.

⁸¹ [Nel 1742, ristampando nel tomo quarto delle sue *Œuvres Mêlées* (Bousquet, Genève) le *Lettres philosophiques*, V. aggiunse a questa lettera altre sedici *Remarques*, divise in due gruppi, di otto ciascuno (cfr. ed. Lanson, II, pp. 235-42; ed. Naves, pp. 272-76). Infine, nel 1777, quasi al termine della sua vita, egli tornò su Pascal in occasione della nuova edizione delle *Pensées* a cura del Condorcet, e scrisse altre 128 « osservazioni » (pubblicate l'anno successivo col titolo *Dernières Remarques*), novantaquattro delle quali riferentisi direttamente a Pascal, del quale si diceva, nell'*Avertissement* premesso alle *Remarques* stesse: « Tra tanti eterni disputatori, solo Pascal è rimasto, perché solo lui era un uomo di genio; egli è tuttora in piedi, sulle rovine del suo secolo » (cfr. *Œuvr.*, XXXI, 5-39; ed. Naves, pp. 277-302).]

TRATTATO DI METAFISICA

(1734)

INTRODUZIONE ¹

Dubbi sull'uomo.

Pochi sono coloro che hanno una retta nozione dell'uomo.

I contadini d'una parte dell'Europa non hanno altra idea della nostra specie fuor che quella di un animale bipede, dalla pelle di colore bigio, che articola qualche parola, coltiva la terra, paga (senza sapere perché) certi tributi a un altro animale chiamato « re », vende i suoi prodotti più cari che può e si riunisce in certi giorni dell'anno insieme ad altri per cantare certe preghiere in una lingua che non capisce.

Un re considera, invece, l'intera specie umana come

¹ [Nell'edizione di Kehl delle *Œuvres complètes* di V., t. XXXII, in cui esso vide primamente la luce, il *Trattato* era preceduto da un'avvertenza degli editori nella quale si diceva tra l'altro: « Quest'opera è tanto più preziosa in quanto, non essendo stata destinata alle stampe, l'autore vi poté dire tutt'intero il proprio pensiero. Esso contiene le sue vere opinioni, e non soltanto quelle che credeva di poter sviluppare senza compromettersi. Vi si vede che egli era fortemente convinto dell'esistenza d'un Essere supremo, e financo dell'immortalità dell'anima, ma senza dissimularsi le difficoltà esistenti contro queste due opinioni, e che nessun filosofo ha completamente risolte ». V., offrendo il *Trattato* a Madame du Châtelet, per la quale lo aveva composto, vi aggiunse la seguente quartina:

« L'auteur de la métaphysique
Que l'on apporte à vos genoux
Mérita d'être cuit dans la place publique
Mais il ne brûla que pour vous ».]

composta di esseri nati per obbedire a lui e ai suoi simili. Una giovine Parigina che faccia il suo ingresso in società vi scorge solo quanto può solleticare la sua vanità; e l'idea confusa che ha della felicità e il frastuono di tutto quanto la circonda impediscono alla sua anima d'intendere la voce di tutto il resto della natura. Un giovane Turco, nel silenzio del serraglio, vede negli uomini esseri superiori, obbligati da una certa legge a coricarsi tutti i venerdì con le loro schiave; e la sua immaginazione non si spinge molto più in là. Un prete distingue l'universo intero in ecclesiastici e laici; e considera senza difficoltà i primi come la categoria più nobile, destinata a guidare l'altra, eccetera.

Chi pensasse che i filosofi abbiano intorno alla natura umana idee più complete, sbaglierebbe di grosso: perché, tranne Hobbes, Locke, Descartes, Bayle e pochissimi altri saggi, tutti gli altri ne hanno opinioni particolari altrettanto anguste di quelle del volgo, e solo più confuse. Domandate al padre Malebranche che cos'è l'uomo: vi risponderà che è una sostanza fatta a immagine di Dio, molto guasta dopo il peccato originale, e tuttavia più unita a Dio che non al proprio corpo, e che vede, pensa, sente ogni cosa in Dio.

Pascal considera il mondo tutt'intero come un'accolta di malvagi e di sventurati, creati per essere dannati, tra i quali Dio ha scelto tuttavia sin dall'eternità alcune anime (una su cinque o sei milioni) destinate alla salvezza.

C'è chi afferma che l'uomo è un'anima unita a un corpo, la quale, dopo la morte di questo, continua a vivere da sola in eterno; altri sostiene che l'uomo è un corpo che pensa in modo necessario; ma né l'uno né l'altro provano quel che affermano.

Nell'indagine dell'uomo, io vorrei condurmi come nello studio dell'astronomia. Il mio pensiero mi trasporta talora fuori del globo della Terra, dove tutti i moti celesti ap-

paiono irregolari e confusi. E, dopo aver osservato i movimenti dei pianeti come se mi trovassi nel Sole², paragono i movimenti apparenti che vedo sulla Terra con quelli reali che vedrei, se mi trovassi nel Sole. Analogamente, nello studiare l'uomo mi sforzerò anzitutto di mettermi fuori della sua sfera, da una visuale disinteressata, e di disfarmi di tutti i pregiudizi di educazione, di patria e, soprattutto, di filosofo.

Supporrò, per esempio, di scendere sulla Terra da Giove o da Marte con la facoltà di sentire e di pensare che possiedo al presente, ma privo della forma umana. Potrò gettare così una rapida occhiata su tutti i secoli, su tutti i paesi e, di conseguenza, su tutte le corbellerie di questo piccolo globo.

Una tale supposizione è per lo meno altrettanto facile di quella per cui immagino di trovarmi nel Sole per contemplare di lì i sedici pianeti che girano in modo regolare nello spazio intorno a quell'astro.

² [Cfr. FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, IV: « Il Sole non sembra per nulla adatto a essere abitato. È un gran peccato, l'abitazione sarebbe bella: si sarebbe al centro di tutto, si vedrebbero tutti i pianeti girare regolarmente intorno a noi, mentre noi osserviamo nel loro corso un'infinità di bizzarrie che vi appaiono solo perché non siamo nel luogo adatto per ben giudicarne, ossia nel centro del loro movimento ».]

CAPITOLO I

Differenti specie di uomini.

Sceso sopra questo piccolo cumulo di fango, senza posere sull'uomo maggiori cognizioni di quante esso ne ha intorno agli abitanti di Giove o di Marte, sbarco sulle rive dell'Oceano, nel paese dei Cafri, e comincio col mettermi alla ricerca di un *uomo*.

Vedo delle scimmie, degli elefanti, dei negri, che sembrano tutti in possesso d'un qualche barlume di una ragione imperfetta. Gli uni e gli altri parlano un linguaggio che non capisco; e tutti i loro atti sembrano riferirsi egualmente a un certo fine. Se giudicassi le cose dal primo effetto che fanno su me, mi sentirei portato a pensare che, tra tutti quegli esseri, quello ragionevole sia l'elefante. Ma, per non giudicare alla leggera, prendo qualche piccolo di quei differenti animali: esamino un bambino negro di sei mesi, un elefantino, una scimmietta, un leoncetto, un cucciolo; e mi rendo conto, senza ombra di dubbio, che quei giovani animali possiedono incomparabilmente maggior forza e destrezza, più idee, più passioni, una memoria più estesa del piccolo negro; ma che, dopo un certo tempo, questi ha tante idee quante tutti loro messi insieme. Mi rendo conto altresì che quegli animali negri parlano tra loro un linguaggio articolato molto meglio e più vario di quello degli altri animali. Intanto, ho avuto il tempo d'imparare quel linguaggio. E, infine, a furia di considerare il

modesto grado di superiorità che essi finiscono alla lunga con l'averle sulle scimmie e gli elefanti, mi arrischio a giudicare che là si trova l'uomo. E ne formulo per mio uso la seguente definizione: « L'uomo è un animale di color nero, che ha sul capo della lana e cammina su due zampe, dotato d'una destrezza quasi pari a quella della scimmia, ma meno forte degli altri animali della sua taglia, provvisto d'un maggior numero di idee di loro e d'una maggior facilità di esprimerle, soggetto, d'altronde, a tutte le medesime necessità, e che nasce, vive e muore come loro ».

Dopo aver trascorso qualche tempo in quel paese, mi reco nelle regioni costiere delle Indie orientali. Rimango stupito di tutto quanto vi osservo: se gli elefanti, i leoni, le scimmie, i pappagalli non sono del tutto gli stessi che nel paese dei Cafri, gli uomini vi appaiono addirittura affatto diversi: sono d'un bel colore giallo, e sul capo hanno non lana, ma lunghi crini neri. Sembra poi che intorno a ogni cosa abbiano idee diverse da quelle dei negri. Sono, quindi, obbligato a modificare la mia definizione e a dividere la natura umana in due specie: la gialla crinita, la negra lanosa.

Ma a Batavia, a Goa, a Surat, luoghi dove si dànno convegno tutte le nazioni del mondo, vedo una gran folla di Europei, bianchi e senza crini né lana sul capo, ma con capelli biondi molto morbidi e la barba al mento. Mi vengono mostrati anche molti Americani, dalla faccia glabra: ed ecco la mia definizione e le mie specie di uomini molto aumentate.

A Goa, infine, incontro un tipo ancor più singolare: un uomo vestito d'una lunga sottana nera, che si proclama fatto per istruire gli altri. Mi dice che tutti quei differenti uomini da me veduti discendono dallo stesso padre, e poi mi racconta una lunga storia. Il discorso di quell'animale mi sembra molto sospetto. M'informo se un

negro e una negra, dalla chioma nera e lanosa e dal naso camuso, facciano qualche volta dei figli bianchi, dai capelli biondi, dal naso aquilino e dagli occhi azzurri; se dei popoli dalla faccia glabra siano mai usciti da popoli barbuti e se i bianchi e le bianche abbiano mai generato popoli gialli. Mi vien risposto di no: che i negri trapiantati, per esempio, in Germania generano soltanto negri, salvo che i Tedeschi non si piglino cura di modificare la razza; e così via. E aggiungono che nessun uomo un po' istruito ha mai sostenuto che le razze miste non degenerino, e che solo l'abate Dubos sostenne una corbelleria simile in un libro intitolato *Réflexions sur la peinture et la poésie*¹.

Mi sembra pertanto di poter credere con un certo fondamento che per gli uomini valga lo stesso principio che per le piante: ossia, che i peri, i pini, le querce, gli albicocchi non derivano dalla stessa pianta e che i bianchi barbuti, i negri lanosi, i gialli criniti e gli uomini dalla faccia glabra non discendano dal medesimo uomo².

¹ [Lo storico e critico Jean-Baptiste Dubos (1670-1742). — Cfr. *op. cit.*, t. II, sez. XV: « Stupefacente è la differenza tra un Negro e un Moscovita. Tuttavia, essa può derivare solamente dalla differenza dell'aria dei paesi in cui gli antenati dei Negri e dei Moscoviti di oggi, i quali discendevano tutti da Adamo, sono andati ad abitare... Davvero, si dura fatica a concepire sino a qual punto il sangue spagnolo, così prode e coraggioso in Europa, è degenerato in parecchie contrade dell'America ».]

² [Cfr. lo scritto *Relation sur un Maure blanc amené d'Afrique à Paris* (1745) in *Œuvr.*, XXIII, 189-91; *l'Essai sur les mœurs*, Introd., II (*ibid.*, XI, 5-6; cfr. XII, 357, 367-68, 386) e, nelle *Quest. sur l'Enc.* (1771), l'art. « Homme » (*ibid.*, XIX, 376-78). — Ricordiamo che in Francia il poligenismo era stato esplicitamente affermato, sin dal 1655, da Isaac de La Peyrère nell'opera *Preadamitae*.]

CAPITOLO II

Se esista un Dio.

Dobbiamo ora esaminare che cosa sia in tante specie diverse di uomini la facoltà di pensare; come acquisti le idee; se l'uomo abbia un'anima distinta dal corpo, se quest'anima sia eterna, sia libera e abbia virtù e vizi, ecc. Ma la maggior parte di queste idee dipendono dall'esistenza o dalla non-esistenza di un Dio. Spogliamoci qui più che mai da ogni passione e da ogni pregiudizio, ed esaminiamo con buona fede quel che la nostra ragione ci può apprendere su questo problema: « C'è o no un Dio? ».

Osservo, anzitutto, che esistono popoli barbari privi di qualsiasi concetto di un Dio creatore: si tratta, è vero, di popoli barbari, e in piccolissimo numero, ma, in fin dei conti, sono uomini; e, se la conoscenza di Dio fosse necessaria alla natura umana, i selvaggi Ottentotti avrebbero un'idea altrettanto sublime della nostra di un Dio supremo.

Non basta. Non c'è, tra i popoli civili, bambino che abbia la minima idea d'un Dio. Essa gli viene inculcata con fatica; e gli uomini continuano spesso a pronunziare per tutta la vita la parola « Dio » senza associarvi nessuna idea ben definita¹. Voi sapete, d'altronde, che tra gli uomini i modi di concepire Dio differiscono quanto le religioni e le leggi. Il che m'induce a fare questa riflessione:

¹ [Cfr. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, I, III, 8.]

« È mai possibile che la conoscenza di un Dio, nostro creatore, nostro conservatore, nostro tutto, sia meno necessaria all'uomo di un naso e di cinque dita? Tutti gli uomini nascono col naso e cinque dita, ma nessuno con la conoscenza di Dio: che ciò sia deplorabile o no, tale è certamente la condizione umana ».

Vediamo se, col maturar degli anni, acquistiamo la conoscenza di un Dio, nello stesso modo che perveniamo alle nozioni matematiche e ad alcuni concetti metafisici. Che cosa possiamo fare di meglio, in una ricerca tanto importante, se non pesare quanto si può dire pro o contro e risolverci, infine, per quel che ci apparirà più conforme alla nostra ragione?

SOMMARIO DELLE RAGIONI IN FAVORE DELL'ESISTENZA DI DIO.

Due sono le maniere di giungere al concetto di un essere reggitore dell'universo. La più naturale e la più efficace per le capacità mentali comuni² è quella che considera non solo l'ordine che regna nell'universo, ma anche il fine cui ogni cosa sembra riferirsi. Su questa sola idea sono stati composti molti grossi volumi, ma essi, tutt'insieme, non contengono nulla di più del seguente argomento³.

Quando vedo un orologio la cui lancetta segna le ore, ne concludo che un essere intelligente ha congegnato gl'ingranaggi di quella macchina affinché la lancetta segni le ore. Così, quando considero gl'ingranaggi del corpo umano,

² [Com'è noto, anche Kant la giudicherà « la più chiara e la più adatta alla ragione umana ».]

³ [Cfr. S. CLARKE, *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (1705), prop. X: « Non mi dilungherò su questo argomento, perché esso è già stato accuratamente ed efficacemente svolto... dai più eccellenti e dotti autori dell'antichità e dei tempi moderni ».]

concludo che un essere intelligente ha congegnato quegli organi perché siano ricevuti e nutriti nove mesi nella matrice; che gli occhi ci son dati per vedere, le mani per afferrare, e così via ⁴.

Ma da questo argomento posso concludere soltanto che è probabile che un essere intelligente e superiore abbia preparato e plasmato con abilità la materia; ma non che abbia fatto la materia con nulla e che sia per ogni aspetto infinito. Ho un bel cercare nella mia mente il nesso tra queste idee: « È probabile che io sia l'opera d'un essere più potente di me; dunque, un tale essere esiste sin dall'eternità; dunque, ha creato ogni cosa, è infinito, ecc. ». Non scorgo la concatenazione che conduce diritta a questa conclusione; vedo solamente che c'è qualcosa più potente di me, e nient'altro.

Il secondo argomento è più metafisico, meno accessibile alle menti rozze, e conduce a conoscenze assai più vaste. Eccolo in breve ⁵.

⁴ [V. rimarrà sempre fedele a questa concezione finalistica e « artificialistica » dell'universo (« je serai toujours persuadé qu'une horloge prouve un horloger et que l'univers prouve un Dieu », come scriveva nel 1744 a Martin Kahle): che difenderà accanitamente nella vecchiaia contro le critiche e le frecciate ironiche dell'Holbach e del suo gruppo. Cfr. *Met. di Newton*, I; *Il filosofo ignorante*, capp. XV sgg.; *Diz. fil.*, voce « Fine, Cause finali »; *Quest. sur l'Enc.*, voci « Dio » e « Natura ».]

⁵ [V. s'ispira qui, oltre che a LOCKE, *Saggio cit.*, IV, x, 10 (« il più bel capitolo di quel libro e il capolavoro dello spirito umano »: *Œuvr.*, XXXII, 462), alla *Demonstration cit.* del CLARKE (prop. I e II), che aveva letta nella traduzione francese del Ricotier (Amsterdam, 1727), e di cui si è, d'altronde, largamente servito in tutto questo capitolo. Anche negli anni provetti, egli continuerà a celebrarla come « l'opera più profonda e sensata sull'argomento: un'opera al cui confronto gli scritti di Platone non contengono che parole e alla quale potrei preferire solo la naturalezza e il candore di Locke » (*Œuvr.*, X, 183). — A proposito di quest'« argomento », cfr. anche quel che egli scriveva nel giugno 1735 al padre de Tournemine: « Ho creduto a lungo che l'esistenza di Dio si potesse dimostrare solo con ragioni *a posteriori*, perché non avevo ancora applicato la mia mente alle poche verità metafisiche che si possano dimostrare. La lettura dell'ottimo libro del dottor Clarke mi ha aperto gli occhi... » (*Œuvr.*, XXXIII, 524; *Corresp. cit.*, IV, 78).]

Io esisto; dunque, qualcosa esiste. Se qualcosa esiste, qualcosa dev'essere esistito sin dall'eternità, perché quel che esiste o è per se stesso o ha ricevuto il suo essere da un altro. Se è per se stesso, esiste, ed è sempre esistito, necessariamente, ed è Dio; se ha ricevuto il proprio essere da un altro, e questo da un altro ancora, e così via, colui dal quale l'ultimo ha ricevuto il proprio essere deve, di necessità, essere Dio. È inconcepibile, infatti, che un essere dia l'essere a un altro se non possieda il potere di creare. D'altro canto, se affermassimo che una cosa riceve, non dico la forma, ma l'esistenza da un'altra, e questa da una terza, e questa da un'altra ancora, e così via all'infinito, sosterremmo un'assurdità: perché, in questo caso, tutti quegli esseri non avrebbero nessuna causa della loro esistenza. Considerati nel loro insieme, essi non hanno nessuna causa esterna della loro esistenza; considerati ognuno in particolare, non ne hanno nessuna interna: ossia, tutt'insieme, non vanno debitori della loro esistenza ad alcunché; singolarmente presi, nessuno esiste per sé: nessuno può, dunque, esistere in modo necessario.

Sono pertanto costretto ad ammettere che c'è un essere che esiste necessariamente per sé sin dall'eternità e che è l'origine di tutti gli altri esseri ⁶. Da ciò consegue essenzialmente che esso è infinito per durata, per immensità, per potenza ⁷: chi mai, infatti, lo può limitare?

« Ma — voi obietterete ⁸ — il mondo materiale è precisamente l'essere da noi cercato. » Esaminiamo con animo sereno se la cosa sia probabile.

⁶ [V. riassume qui la prop. III del Clarke.]

⁷ [Cfr. CLARKE, *op. cit.*, prop. V, VI e X.]

⁸ [I « materialisti ». Probabilmente, V. si riferisce qui, sulle orme del Clarke, a Hobbes e specialmente a Spinoza, « il più celebre patrono dell'ateismo dei nostri tempi »: che, sempre secondo il Clarke, avrebbe considerato « il mondo materiale, e ogni sua parte, con il loro ordine e modo di essere », come « l'unico per sé sussistente e necessario » (*op. cit.*, prop. II).]

Se questo mondo materiale esistesse per se medesimo in modo assolutamente necessario, sarebbe contraddittorio pensare che la menoma parte di esso potesse essere altrimenti da come è: perché, se il suo essere in questo momento è assolutamente necessario, ciò è sufficiente a escludere qualsiasi altra maniera di essere. Ora, è fuor di dubbio che questa tavola sulla quale scrivo, questa penna di cui mi servo, non sono state sempre quel che sono; questi pensieri che traccio su questo foglio un momento fa non esistevano nemmeno, e non esistono quindi in modo necessario. Ora, se ogni parte non esiste con assoluta necessità, è impossibile che il tutto esista per se medesimo. Io produco movimento: dunque, il movimento prima non esisteva; dunque, non è essenziale alla materia; dunque, essa lo riceve da altro; dunque, c'è un Dio che glielo comunica⁹. Parimenti, l'intelligenza non è essenziale alla materia, perché una roccia o del frumento non pensano. Da chi, allora, le parti della materia che pensano e sentono hanno ricevuto il sentimento e il pensiero? Non da sé, perché sentono loro malgrado; né dalla materia in generale, perché il pensare e il sentire non appartengono all'essenza della materia. Hanno dunque ricevuto tali doni dalla mano d'un Essere supremo, intelligente, infinito, causa originaria di tutti gli esseri.

Ecco in poche parole le prove dell'esistenza di Dio e il compendio di parecchi volumi: che ogni lettore potrà sviluppare a suo piacimento.

Ed ecco riassunte altrettanto brevemente le obiezioni che si posson muovere a questo sistema.

⁹ [Cfr. *Met. di Newton*, I: « Se la materia gravita, essa non gravita per sua natura, com'è per sua natura stessa: essa ha, dunque, ricevuto la gravitazione da Dio » (*infra*, p. 198).]

OBIEZIONI CONTRO L'ESISTENZA DI UN DIO.

1) Se Dio non è questo mondo materiale, egli lo ha creato (oppure, se preferite, ha conferito a qualche altro essere il potere di crearlo: che è poi lo stesso); ma, creandolo, lo ha tratto dal nulla o dal proprio essere divino. Non può averlo tratto dal nulla, che è nulla; e non può averlo tratto da sé, poiché in questo caso il mondo sarebbe di necessità parte dell'essenza divina. Dunque, non posso avere l'idea della creazione e, quindi, non la posso ammettere.

2) Dio ha fatto questo mondo o necessariamente o liberamente: se lo ha fatto per necessità, deve averlo sempre fatto, perché tale necessità è eterna; dunque, in questo caso, il mondo sarebbe insieme eterno e creato: il che è contraddittorio. Se Dio lo ha fatto liberamente, per pura scelta, senza nessuna ragione antecedente, cadiamo egualmente in contraddizione, perché è contraddittorio supporre che l'Essere infinitamente saggio faccia tutto senza nessuna ragione determinante e che l'Essere infinitamente potente abbia trascorso un'eternità senza fare il menomo uso della sua potenza.

3) Se alla maggior parte degli uomini sembra che un essere intelligente abbia impresso il sigillo della sua sapienza sull'universa natura, e che ogni cosa sia fatta in vista di un fine, agli occhi dei filosofi¹⁰ appare ancor più vero che tutto nella natura avviene secondo le leggi eterne, indipendenti e immutabili delle matematiche: la struttura e la durata del corpo umano sono una conseguenza dell'equilibrio dei liquidi e della forza delle leve. Quanto più

¹⁰ [Allusione alla spiegazione meccanicistica dell'universo di Descartes, di Hobbes e di Spinoza, discussa dal Clarke nella sua *Demonstration*, propp. VIII e IX.]

aumentano le scoperte attinenti alla struttura dell'universo, tanto più ci si rende conto che esso, dalle stelle sino all'acaro, è ordinato secondo leggi matematiche. È perciò lecito pensare che, avendo tali leggi operato in forza della loro natura, ne conseguano effetti necessari, che noi scambiamo per le decisioni arbitrarie d'un potere intelligente. Ad esempio, un campo produce erba perché tale è la natura del suo terreno permeato dalla pioggia, non già perché i cavalli hanno bisogno di fieno e di avena; e così per il resto.

4) Se l'ordine delle parti di questo mondo, e tutto quanto avviene negli esseri dotati di sentimento e di pensiero, provassero l'esistenza d'un Creatore e signore, proverebbero ancora di più l'esistenza di un essere barbaro, perché, se si ammettono cause finali, si sarà obbligati ad ammettere altresì che Dio, infinitamente saggio e infinitamente buono, ha dato la vita a tutte le creature perché si divorino a vicenda. Se, infatti, osserviamo tutti gli animali, ci avvediamo che in ogni specie c'è un istinto invincibile che la spinge a distruggerne un'altra. Quanto poi alle miserie dell'uomo, esse sono tali da spingerci a rimproverare per tutta la nostra vita la Divinità¹¹. Abbiamo un bel dirci che la saggezza e la bontà di Dio non sono eguali alle nostre: è un argomento che varrà ben poco per molte persone, le quali replicheranno che della giustizia posson giudicare solo fondandosi sul concetto che si suppone sia stato dato loro da Dio; che misurare si può solo con la misura di cui si dispone; e che è tanto impossibile che

¹¹ [Tra coloro che dall'esistenza del male avevan tratto argomento per negare l'esistenza di Dio c'era il curato Jean Meslier (cfr. *Testament*, LXXXVIII), di cui V. lesse il *Testament*, in una copia manoscritta, a Cirey. Cfr. anche gli argomenti contro la provvidenza divina svolti dal Bayle nel suo *Dictionnaire*, voci « Manichei », « Marcioniti », « Pauliziani » e che, com'è noto, il Leibniz aveva discussi e combattuti nel suo *Essai de Théodicée* (1710).]

non stimiamo barbaro un essere il quale si conduce come un uomo barbaro quanto che neghiamo che un essere sia alto otto piedi dopo che lo abbiamo misurato con una tesa e ci sia risultato di quell'altezza.

Se ci si replicasse — aggiungono costoro — che la nostra misura è fallace, si direbbe qualcosa di contraddittorio: perché a darci quell'idea fallace è stato Dio, il quale, in codesto caso, ci avrebbe creati solo per trarci in inganno. Il che equivarrebbe a dire che un essere il quale può avere solamente perfezioni getta le sue creature nell'errore, che è, a rigore, la sola imperfezione: significherebbe cioè contraddirsi nel modo più manifesto.

Infine, i materialisti finiranno col dire: « Nel sistema dell'ateismo ci sono meno assurdità che in quello del deismo: perché, nel primo, è necessario soltanto che concepiamo come eterno e infinito il mondo che vediamo, mentre, nel secondo, è necessario che immaginiamo un altro essere infinito e universale, e che vi aggiungiamo la creazione, di cui non possiamo avere nessun'idea. Ci è pertanto più facile non credere nell'esistenza di Dio che crederci ».

RISPOSTA A QUESTE OBIEZIONI.

Gli argomenti contro la creazione si riducono ad affermare che è impossibile concepirla, ossia intenderne la maniera, ma non che essa in sé è impossibile¹². Invero, perché fosse tale, bisognerebbe anzitutto provare l'impossibilità dell'esistenza di Dio; ma, anziché provare quest'im-

¹² [Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, IV, x, 19 (« Ma non è forse impossibile ammettere la creazione di alcuna cosa nel mondo, dal momento che non la possiamo affatto concepire? Rispondo di no. Perché non è ragionevole negare il potere di un essere infinito per il solo fatto che non ne possiamo comprendere le operazioni »).]

possibilità, si è obbligati a riconoscere che è impossibile ch'egli non esista. L'argomento che è necessario che esista fuori di noi un essere infinito, eterno, immenso, onnipotente, libero, intelligente, e le tenebre che accompagnano questa luce, servono soltanto a mostrare che questa luce esiste. Perché, perciò stesso che ci è dimostrato un essere infinito, ci è dimostrato anche che a un essere finito dev'essere impossibile comprenderlo ¹³.

Mi sembra che chi voglia sforzarsi di negare la necessità d'un essere esistente per sé, o di sostenere che la materia è quest'essere, riesca soltanto a escogitare sofismi e a dire assurdità. Ben altrimenti vanno le cose quando si voglia stabilire e discutere gli attributi d'un tale essere, la cui esistenza è dimostrata ¹⁴.

I maestri nell'arte di ragionare, i Locke, i Clarke, ci dicono: « Quest'essere è un essere intelligente, perché colui che produsse ogni cosa deve possedere tutte le perfezioni da lui messe in quel che produsse, altrimenti nell'effetto ci sarebbe maggior perfezione che nella causa »: o, detto in altri termini, nell'effetto ci sarebbe una perfezione che deriverebbe dal nulla, il che è manifestamente assurdo ¹⁵. Dunque, dacché esistono esseri intelligenti, e la materia non ha potuto dare a se stessa la facoltà di pensare, bisogna che l'essere per sé esistente, ossia Dio, sia un essere intelligente » ¹⁶.

¹³ [Cfr. CLARKE, *Demonstration* cit., prop. X.]

¹⁴ [In quanto « gli attributi infiniti dell'Essere supremo sono abissi in cui i nostri deboli lumi si annichilano » (*Œuvr.*, XXXIV, 333).]

¹⁵ [Applicazione del principio di causa nella formulazione datane dal Descartes (« È manifesto per la luce naturale che nella causa efficiente e totale dev'esserci per lo meno altrettanta realtà quanta nel suo effetto; perché donde l'effetto può trarre la sua realtà se non dalla sua causa? E come questa potrebbe comunicargliela se non l'avesse in sé? »; *Med. Met.*, III).]

¹⁶ [Cfr. CLARKE, *op. cit.*, prop. VIII; LOCKE, *op. cit.*, IX, x, 10-11.]

Ma non si potrebbe ritorcere tale argomento e dire: « È necessario che Dio sia materia », dacché esistono esseri materiali: altrimenti, la materia non sarebbe stata prodotta da alcunché o una causa avrebbe prodotto un effetto di cui non aveva in sé il principio? Si è creduto di poter eludere quest'obiezione insinuando nell'argomento la parola « perfezione ». Sembra che Clarke lo abbia presentito, ma senza osare di metterlo in pieno risalto. Egli si è limitato a rivolgersi quest'obiezione: « Si dirà che Dio ha pur comunicato alla materia la figura e la divisibilità, sebbene egli non sia né figurato né divisibile » ¹⁷. E a essa ha replicato in maniera molto solida e agevole, osservando che la divisibilità e la figura sono proprietà negative e rappresentano limitazioni; e che, se una causa non può comunicare al suo effetto perfezioni che non possiede, l'effetto può tuttavia avere, anzi deve di necessità avere, limitazioni, imperfezioni che la causa non ha. Ma che cos'avrebbe risposto Clarke a chi gli avesse obiettato: « La materia non è qualcosa di negativo, una limitazione, un'imperfezione: è un essere reale, positivo, avente, come lo spirito, propri attributi specifici. Ora, come può Dio aver prodotto un essere materiale, se non è materiale? ». Dovete, quindi, confessare che la causa può comunicare qualcosa di positivo ch'essa non ha; oppure che la materia non ha nessuna causa della sua esistenza; oppure, che è una pura negazione o limitazione; o, infine, se queste tre ipotesi sono assurde, che l'esistenza degli esseri intelligenti non prova che l'essere per sé esistente sia un essere intelli-

¹⁷ [« Se qualcuno a questo punto obiettasse... che la figura, la divisibilità, la mobilità e altre proprietà della materia sono riconosciute come provenienti da Dio, che tuttavia non può dirsi, senza estrema bestemmia, possederle egli stesso; e che perciò similmente la percezione e l'intelligenza possono derivare da ciò che non ha in sé intelligenza, la mia risposta sarebbe molto facile... » (CLARKE, *op. cit.*, prop. VIII).]

gente più di quanto l'esistenza degli esseri materiali non prova che l'essere per sé esistente sia materia, giacché la cosa è del tutto simile. E il medesimo può dirsi del movimento. Quanto poi alla parola « perfezione », qui se ne abusa in modo manifesto: perché chi mai oserà sostenere che il pensiero è una perfezione e la materia un'imperfezione? Non credo che nessuno osi sentenziare così intorno all'essenza delle cose. E poi, che mai significa « perfezione »? Si tratta di perfezione rispetto a Dio o rispetto a noi?

So che si può rispondere che quest'opinione condurrebbe allo spinozismo. Potrei replicare a mia volta che non ci posso far nulla e che il mio ragionamento, se è valido, non può diventare cattivo a causa delle conseguenze che se ne possono trarre. Ma, di fatto, nulla sarebbe più falso di tale conseguenza: perché esso prova solamente che la nostra intelligenza non somiglia all'intelligenza di Dio più di quanto la nostra estensione non somiglia alla maniera come Dio riempie lo spazio. Dio non si trova nella condizione delle cause a noi note: può aver creato lo spirito e la materia pur non essendo né spirito né materia; né l'uno né l'altro derivano da lui, tutt'e due sono creati da lui. In quale modo, non lo so, è vero; ma preferisco fermarmi piuttosto che fuorviarmi: l'esistenza di Dio mi è dimostrata, mentre, per quanto concerne la sua essenza e i suoi attributi, è dimostrato, mi sembra, che non sono capace d'intenderli.

Dire che Dio non ha potuto creare questo mondo né necessariamente né liberamente è un sofisma che cade da sé, appena si sia dimostrato che esiste un Dio e che il mondo non è Dio. E quell'obiezione si riduce soltanto a dire: « Non posso comprendere che Dio abbia creato l'universo in un momento piuttosto che in un altro: dunque, non può averlo creato ». È come se uno dicesse: « Non posso com-

prendere perché quest'uomo o questo cavallo non sia esistito mille anni prima di adesso: dunque, la loro esistenza è impossibile ». Inoltre, la volontà libera di Dio è una ragione sufficiente del momento in cui egli volle creare il mondo. Se Dio esiste, è libero; ma tale non sarebbe se fosse sempre determinato da una ragione sufficiente, e se la sua volontà non gli servisse da ragione sufficiente¹⁸. Dove sarebbe, d'altronde, questa ragion sufficiente: in lui o fuori di lui? Se fosse fuori di lui, egli non si determinerebbe in modo libero; se è, invece, in lui, che mai può essere se non la sua stessa volontà?

Le leggi matematiche sono immutabili, è vero; ma non era necessario che venissero preferite ad altre¹⁹. Non era necessario che la Terra fosse collocata dove è: nessuna legge matematica può operare da sé, nessuna agisce senza movimento, che non esiste per se stesso: donde la necessità di ricorrere a un primo motore. Riconosco che i pianeti, situati a una determinata distanza dal Sole, debbono percorrere le rispettive orbite secondo le leggi che osservano; che persino la loro distanza può essere determinata dalla quantità di materia che ciascuno contiene. Si potrà allora dire che era necessario che in ogni pianeta ci fosse una certa quantità di materia, che esistesse un certo numero di stelle, che questo non può esser aumentato né diminuito, che sulla Terra era assolutamente necessario e inerente alla

¹⁸ [Cfr. CLARKE, *III Replica a Leibniz* (« È vero che nulla esiste senza una ragione sufficiente ma questa non è spesso che la semplice volontà di Dio »), citata nella *Met. di Newton*, III (*infra*, p. 211).]

¹⁹ [V. si richiama qui, oltre e più che al CLARKE (*op. cit.*, prop. XI), al NEWTON (*Phil. Nat. Princ. Math.*, III, Scholium generale; *Opt.*, quest. XXVIII e XXXI): per il quale il fatto che le cose siano ordinate in un determinato modo, anziché altrimenti, ha la sua ragione ultima non in « principi meccanici », ma « nel consiglio e nella volontà d'un Essere intelligente e potente ». (Cfr. *Met. di Newton*, I e III.)]

stessa natura delle cose che ci fosse un determinato numero di esseri? No, certamente, perché questo varia tutti i giorni. Dunque, l'intera natura, dalla stella più remota sino all'ultimo filo d'erba, dev'essere soggetta a un primo motore.

Quanto all'obiezione che un prato non è essenzialmente fatto per i cavalli, e via dicendo, rispondiamo che ciò non significa che non ci siano cause finali, ma solo che non le conosciamo tutte. Qui, soprattutto, bisogna ragionare in buona fede e non cercare d'ingannare se stessi: quando vediamo una cosa che produce sempre lo stesso effetto, e unicamente quest'effetto, che è composta di un'infinità di organi, in cui c'è un'infinità di movimenti che concorrono tutti alla medesima produzione, mi sembra che non si possa, senza intima repugnanza, negare una causa finale²⁰. Tale è il caso dei germi di tutti i vegetali, di tutti gli animali: non ci vuole, allora, una certa audacia per sostenere che tutto ciò non si riferisce a nessun fine?²¹

Riconosco che non c'è nessuna dimostrazione propriamente detta che comprovi che lo stomaco è fatto per digerire, come non c'è nessuna dimostrazione che in questo momento è giorno; ma i materialisti sono altrettanto incapaci di dimostrare che lo stomaco *non* è fatto per digerire. Si giudichi con equità, come si fa nel corso ordinario delle cose, qual è l'opinione più probabile.

Quanto poi alle accuse d'ingiustizia e di crudeltà che si muovono a Dio, rispondo anzitutto che, supposto che ci sia un male morale (il che mi sembra una chimera), esso è altrettanto impossibile da spiegare nel sistema della materia quanto in quello d'un Dio²². Aggiungo poi che i soli concetti della giustizia che possediamo sono quelli che

²⁰ [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Fine, Cause finali ».]

²¹ [Accenno alla preformazione finalistica dell'organismo nel germe. Cfr. *Met. di Newton*, VII (*infra*, p. 236 e nota 8).]

²² [Cfr. POPE, *Essay on Man*, Epistle II.]

ci siamo fatti circa ogni azione utile alla società, conforme alle leggi da noi istituite per il bene comune. Ora, questo concetto della giustizia, concernendo solo una relazione tra uomini, non può avere nessuna analogia con Dio. È tanto assurdo dire di Dio, in questo senso, che è giusto o ingiusto quanto dire che è azzurro o quadrato.

Pertanto, è una cosa insensata rimproverare a Dio che le mosche siano mangiate dai ragni o che gli uomini vivano soltanto ottant'anni, che abusino della loro libertà per distruggersi a vicenda, che abbiano malattie, passioni crudeli, e così via, perché noi non abbiamo certamente nessuna idea che gli uomini e le mosche debbano essere eterni²³. Per essere sicuri che una cosa è cattiva, bisognerebbe vedere in pari tempo che potrebbe esser migliore. È certo che noi possiamo sentenziare che una macchina è imperfetta solo grazie all'idea della perfezione di cui è priva: possiamo affermare, ad esempio, che i tre lati d'un triangolo sono ineguali solo in quanto abbiamo il concetto d'un triangolo equilatero; possiamo dire che un orologio funziona male solo in quanto abbiamo il concetto distinto d'un certo numero di spazi eguali che la sua lancetta dovrebbe percorrere in tempi eguali. Ma chi possiede un'idea grazie alla quale si possa vedere che questo mondo contraddice alla saggezza divina?

Nell'opinione che esiste un Dio non mancano difficoltà. Ma nell'opinione opposta ci sono assurdità: punto, questo, che va esaminato con grande impegno, facendo un piccolo compendio di quanto un materialista è obbligato a credere.

²³ [Qui, come nella *XXV Lett. fil.*, V inclina a una concezione ottimistica della realtà molto vicina a quella dello Shaftesbury, del Pope e del Leibniz: dalla quale comincerà a staccarsi solo verso il 1748.]

CONSEGUENZE NECESSARIE DELL'OPINIONE DEI MATERIALISTI.

Bisogna che essi dicano che il mondo esiste in modo necessario e per se medesimo, sicché sarebbe formalmente contraddittorio affermare che una parte della materia potrebbe non esistere o potrebbe esistere altrimenti da come è; bisogna che dicano che il mondo materiale ha in sé essenzialmente il pensiero e il sentimento, non potendo esso acquistarli, poiché allora gli verrebbero dal nulla; né esso può riceverli da altro, dacché si suppone ch'esso sia tutto quel che è. Bisognerà pertanto che il pensiero e il sentimento gli siano inerenti, così come alla materia l'estensione, la divisibilità, la mobilità; e bisognerà, in pari tempo, confessare che solo un piccolo numero di parti possiedono questo sentimento e questo pensiero, essenziali alla totalità del mondo; che questi sentimenti e questi pensieri, pur essendo inerenti alla materia, periscono nondimeno ogni momento; oppure bisognerà supporre un'anima del mondo presente nei corpi organizzati, e bisognerà allora che quest'anima sia altra cosa dal mondo. Così, da qualunque lato ci si volga, si trovano solo chimere che si distruggono.

I materialisti debbono inoltre ammettere che il movimento è essenziale alla materia²⁴. E saranno, quindi, obbligati ad ammettere ch'esso non è mai potuto né mai potrà crescere o diminuire e a sostenere che centomila uomini che marcino insieme e cento cannonate non producono nella natura nessun movimento nuovo. Dovranno altresì affermare che non c'è nessuna libertà²⁵, e distruggere quindi tutti i vincoli sociali e finire con l'ammettere una fatalità altrettanto difficile da comprendere quanto la li-

²⁴ [Come Hobbes.]

²⁵ [Come, secondo il Clarke, Hobbes e Spinoza. Cfr. Id., *Demonstration* cit., prop. IX.]

bertà, ma ch'essi stessi smentiscono poi nella pratica. Un lettore equo, dopo aver pesato a lungo il pro e il contro riguardo all'esistenza d'un Dio creatore, giudichi adesso da quale parte sia la verosimiglianza.

Dopo esserci trascinati così di dubbio in dubbio, di conclusione in conclusione, sino a poter considerare questa proposizione: « C'è un Dio » come la più verosimile che agli uomini sia dato di pensare²⁶, e, dopo aver visto che la proposizione contraria è una delle più assurde, sembra naturale cercare quale rapporto ci sia tra Dio e noi; esaminare se Dio abbia stabilito leggi per gli esseri pensanti, come ci sono leggi meccaniche per quelli materiali; se ci sia una morale, e quale possa essere; se ci sia una religione istituita da Dio stesso. Problemi indubbiamente di tale importanza da sorpassare ogni altro e al cui confronto le ricerche in cui trascorriamo, svagandoci, la nostra vita appaiono ben frivole. Ma essi saranno maggiormente al loro posto quando passeremo a considerare l'uomo come un animale socievole²⁷.

Esaminiamo anzitutto come gli vengono le sue idee, e come esso pensa, prima di vedere quale uso fa o debba fare dei suoi pensieri.

²⁶ [Cfr. la lettera del 25 aprile 1737 a Federico di Prussia: « L'esistenza di un Essere creatore presenta per la mente umana difficoltà insormontabili. Questa verità non può quindi esser annoverata tra le dimostrazioni propriamente dette. Io la credo, ma la credo come ciò che è più verosimile: si tratta di una luce che mi colpisce tra mille tenebre » (*Œuvr.*, XXXIV, 249; *Corresp. cit.*, VI, p. 126).]

²⁷ [Cfr. più oltre, cap. IX.]

CAPITOLO III

Che tutte le idee vengono dai sensi.

Chiunque si sia reso esatto conto di tutto quanto avviene nel suo intelletto riconoscerà senza difficoltà che i suoi sensi gli hanno fornito tutte le sue idee. Pure, certi filosofi, i quali hanno abusato della loro ragione, hanno preteso che possediamo idee innate¹; e lo hanno affermato con lo stesso fondamento con cui hanno detto che Dio prese dei cubi di materia e li soffregò l'uno contro l'altro per formare questo mondo visibile. Essi hanno foggato sistemi con i quali si lusingavano di poter arrischiare qualche spiegazione apparente dei fenomeni naturali. La loro maniera di filosofare è ancor più pericolosa dello spregevole gergo della Scuola. Infatti, essendo questo gergo assolutamente privo di senso, a una mente retta basta un po' di attenzione per intenderne di colpo il ridicolo e per cercare la verità altrove; mentre un'ipotesi ingegnosa e ardita, che presenta a primo aspetto qualche barlume di verosimiglianza, spinge l'orgoglio umano a prestarvi fede. La mente si compiace in quei principi sottili e spiega tutta la propria sagacia nel difenderli. È chiaro che non bisogna mai fare ipotesi, non bisogna mai dire: « Cominciamo con l'inventare dei principi con i quali cercheremo di spiegare ogni cosa ». Bisogna dire invece: « Facciamo con esattezza l'analisi delle cose; poi, cercheremo di vedere, con molta

¹ [Descartes e i cartesiani.]

diffidenza, se esse si possano conciliare con alcuni principi »². Coloro che composero il romanzo delle idee innate si lusingarono di rendere ragione in quel modo delle idee dell'infinito, dell'immensità di Dio e di certe nozioni metafisiche che supponevano comuni a tutti gli uomini. Ma, se prima d'impegnarsi in quel sistema, avessero acconsentito a riflettere che molti uomini non hanno, in tutto il corso della loro vita, il menomo barlume di tali nozioni, che nessun bambino le ha prima che gli vengano insegnate e che, infine, anche quando le abbiamo acquisite, ne possediamo solo nozioni imperfette, idee chiaramente negative³, essi si sarebbero vergognati della loro opinione. Se, fuori delle matematiche, c'è qualcosa di dimostrato è che nell'uomo non ci sono idee innate: se ce ne fossero, tutti gli uomini, nascendo, avrebbero l'idea di un Dio, e tutti ne avrebbero la medesima idea, tutti possederebbero le stesse nozioni metafisiche. Aggiungete la risibile assurdità in cui si cade quando si afferma che, mentre ancora ci troviamo nel ventre materno, Dio ci dà cognizioni che poi, nella nostra giovinezza, ci debbono essere nuovamente insegnate di pianta⁴.

È, dunque, indubbio che le nostre prime idee sono le nostre sensazioni. A poco a poco, riceviamo idee composte di quanto colpisce i nostri organi di senso; la nostra memoria conserva queste percezioni; noi le ordiniamo poi sotto idee generali, e da questa sola facoltà di comporre e combinare così le nostre idee derivano tutte le vaste conoscenze dell'uomo.

Coloro che obietrano che le nozioni dell'infinito di durata di estensione e di numero non possono derivare dai

² [Evidente la contrapposizione del metodo analitico di Newton a quello sintetico di Descartes.]

³ [Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, I, I, 4 sgg., II, XVII, 17-18.]

⁴ Cfr. *Lett. fil.*, XIII (*supra*, p. 43); *Micromega*, VII (*infra*, p. 334).]

sensi hanno solo da rientrare un momento in se stessi: vedranno allora, anzitutto, che non possiedono nessuna idea completa, e nemmeno soltanto positiva, dell'infinito, e che solo con l'addizionare le une alle altre le cose materiali essi sono pervenuti a conoscere che non vedranno mai la fine del loro còmputo e che hanno chiamato « infinito » quest'impotenza⁵: il che rappresenta una confessione dell'umana ignoranza piuttosto che un'idea superiore ai sensi. Se qualcuno obietta che in geometria c'è un infinito reale, gli risponderai di no: nella geometria si prova soltanto che la materia è indefinitamente divisibile, che tra due linee passeranno sempre tutti i cerchi possibili, che un'infinità di superfici nulla ha di comune con un'infinità di cubi; ma che tutto questo non dà l'idea dell'infinito più di quanto la proposizione: « Esiste un Dio » non ci dà l'idea di quel che Dio è.

Ma non basta esserci convinti che tutte le nostre idee ci vengono dai sensi; la nostra curiosità ci spinge a voler sapere come ciò avvenga. Su questo problema tutti i filosofi hanno composto bei romanzi, sebbene fosse facile astenersi dal farlo, considerando in buona fede i limiti della natura umana. Quando non ci possiamo aiutare né col compasso delle matematiche né con la fiaccola dell'esperienza e della fisica, è fuori dubbio che non possiamo compiere nemmeno un passo⁶. Finché la nostra vista non sarà abbastanza acuta da discernere le parti costitutive dell'oro dalle parti costitutive d'un grano di senape, è certissimo che non potremo ragionare intorno alle loro essenze; e, finché l'uomo non possederà un'altra natura e degli organi speciali per percepire la propria sostanza specifica e l'essenza delle sue idee, è indubbio che gli sarà impossibile conoscerle. Domandare come pensiamo e come sentiamo,

⁵ [Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, II, XVII, 3 sgg.]

⁶ [Nuovo richiamo ai principi metodologici di Newton.]

come i nostri movimenti obbediscono alla nostra volontà, significa voler intendere il segreto del Creatore: i nostri sensi non ci forniscono vie per giungere a simile conoscenza più di quanto non ci forniscano ali quando ci prende il desiderio di possedere la capacità di volare. E questo, a mio avviso, comprova che tutte le nostre idee ci vengono dai sensi: infatti, quando ci mancano i sensi, ci mancano anche le idee. Non possiamo sapere come pensiamo per la medesima ragione per cui ci è impossibile l'idea di un sesto senso⁷: perché non possediamo organi che c'insegnino queste idee.

Ecco perché coloro che ebbero l'ardire di immaginare un sistema sulla natura dell'anima e delle nostre conoscenze furono obbligati a escogitare l'assurda opinione delle idee innate, lusingandosi che, tra le presunte idee metafisiche scese dal cielo nella nostra anima, ce ne fosse qualcuna capace di rivelarci quel segreto impenetrabile.

Tra tutti gli audaci ragionatori smarritisi nella profondità di tali ricerche il padre Malebranche è quello che dette l'impressione di smarrirsi nella maniera più sublime.

Ecco a che cosa si riduce il suo sistema, che fece tanto chiasso.

Le nostre percezioni, che ci vengono in occasione degli oggetti, non possono esser causate da questi oggetti, che non hanno certamente in sé il potere di causare sensazioni, né ci vengono da noi stessi, perché, per quest'aspetto, noi siamo altrettanto impotenti degli oggetti. Bisogna, dunque, che ce le doni Dio. Ora, Dio è il luogo⁸ degli spiriti e gli spiriti esistono in lui: dunque, noi abbiamo le nostre idee in lui, e vediamo tutte le cose in lui⁹.

⁷ [Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, II, II, 3.]

⁸ [Il testo ha, anziché « lieu », « lien »; ma si tratta d'un evidente *lapsus*.]

⁹ [Cfr. MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, III, II, 6.]

Ora, io domando a ogni persona il cui cervello non sia infiammato dall'entusiasmo¹⁰ quale nozione chiara ci procuri quest'ultimo ragionamento.

Che cosa significa la proposizione « Dio è il luogo degli spiriti »? E, quand'anche le parole « sentire e vedere tutto in Dio » costituissero in noi un'idea distinta, che cosa ci guadagneremmo e in che cosa saremmo più istruiti di prima?

È certo che, per rendere in qualche misura intelligibile il sistema del padre Malebranche, bisogna ricorrere allo spinozismo, e immaginare che l'universo nella sua totalità sia Dio; che questo Dio agisca in tutti gli esseri, anche in tutti gli esseri, senta nei bruti, pensi negli uomini, vegeti nelle piante, sia pensiero e ciottolo, abbia tutte le parti di sé distrutte in ogni momento¹¹; e, infine, ammettere tutte le assurdità che derivano necessariamente da tale concezione.

Gli errori di tutti coloro che pretesero di comprendere quanto ci è incomprendibile debbono ammonirci a non voler sorpassare i limiti della nostra natura. La vera filosofia consiste nel saper arrestarsi dov'è necessario e nel non camminare mai altrimenti che con una guida sicura.

Ci resta abbastanza terreno da percorrere senza metterci a viaggiare negli spazi immaginari. Accontentiamoci, dunque, di sapere, grazie all'esperienza suffragata dal ragionamento, che i nostri sensi sono le porte per le quali entrano nel nostro intelletto tutte le nostre idee; e rammentiamoci sempre che è assolutamente impossibile conoscere il segreto d'un tale meccanismo, perché non possediamo strumenti adeguati ai suoi ingranaggi.

¹⁰ [Nel senso lockiano del termine (cfr. *Saggio cit.*, IV, XIX, 7), ripreso da SHAFTESBURY nella sua *Letter concerning Enthusiasm* (1708).]

¹¹ [Cfr. BAYLE, *Dictionn. hist. et crit.*, art. « Spinoza », nota N.]

CAPITOLO IV

Che esistono realmente oggetti esteriori.

Non avremmo certo pensato di parlare di questo problema, se i filosofi non avessero cercato di dubitare delle cose più chiare, così come si sono lusingati di conoscere quelle più dubbie.

I nostri sensi — essi dicono — ci procurano idee; ma è possibile che il nostro intelletto riceva tali percezioni senza che esista nessun oggetto esterno. Noi sappiamo che, durante il sonno, vediamo e sentiamo cose che non esistono; forse la nostra vita è un sogno continuo, e la morte segnerà il momento del nostro risveglio o la fine d'un sogno cui non terrà dietro nessun risveglio¹.

Gli stessi filosofi aggiungono che, quando vediamo un oggetto, noi scorgiamo un colore, una figura, udiamo dei suoni, e che ci è piaciuto chiamare tutto ciò i *modi* di quell'oggetto: ma la sua sostanza, qual è?² A questo punto, infatti, l'oggetto si sottrae alla nostra immaginativa: quel che chiamiamo, con tanto ardore, *la sostanza*

¹ [Oltre e più che agli scettici antichi, V. si riferisce qui al Descartes (*Disc. sur la Méth.*, IV; *Med. Met.*, I e VI [trad. it. di A. Tilgher, Bari, 1954³, pp. 20-21 e 74]), al Malebranche (*Entretiens sur la philosophie et la religion*, I, 7), al Bayle (*Dict. hist. et crit.*, art. « Pyrrhon », nota B, « Zénon », note G e I), e fors'anche al Berkeley, che aveva conosciuto durante il suo soggiorno in Inghilterra (cfr. *Diz. fil.*, voce « Corpo »).]

² [Reminiscenza della critica lockiana dell'idea di sostanza (cfr. *Saggio cit.*, II, XXIII, 2 sgg.).]

non è, di fatto, che l'insieme di quei modi. Provatevi a spogliare una pianta del suo colore, della conformazione che vi dava l'idea di una pianta: che cosa resta? Ora, i cosiddetti « modi » sono soltanto le mie percezioni. Posso bensì dire: « Ho un'idea del color verde e di un corpo configurato così e così », ma non ho nessuna prova che quel corpo e quel colore esistano: ecco quanto afferma Sesto Empirico³ e cui non sa trovare risposta.

Accordiamo per un momento a quei signori più di quanto domandano. Essi pretendono che è impossibile provare che esistono corpi; concediamo loro che essi stessi provano che non ne esistono. Che ne conseguirà? Ci condurremo forse in un altro modo? Avremo intorno alle cose idee differenti di quelle presenti? Dovremo solamente cambiare nei nostri discorsi una parola. Per esempio, dopo una battaglia, dovremo dire che sembra che diecimila uomini siano stati uccisi, che sembra che il tal ufficiale abbia una gamba spezzata e che un chirurgo gliela tagli. Analogamente, quando avremo fame, chiederemo l'apparenza d'un pezzo di pane per far sembiante di mangiare.

Ma ecco quanto potremo rispondere più seriamente a quei filosofi.

1) Voi non potete a rigore paragonare la vita a un sogno, perché, nel sonno, sognate soltanto le cose che avete percepite da svegli; siete sicuri che i vostri sogni sono soltanto una tenue reminiscenza. Invece, nello stato di veglia, se proviamo una sensazione, non possiamo mai concludere che ciò avvenga per semplice reminiscenza. Se, ad

³ Nelle sue *Hypotyposes* [cfr. *Hyp. Pirr.*, III, 47-48; *Adv. Mat.*, III, 437-39], che erano state tradotte in francese nel 1725 dall'Huart. [Nota del Beuchot] [Cfr. BAYLE, *op. cit.*, art. « Pyrrhon », nota B: « Il calore, l'odore, i colori, ecc., non sono negli oggetti dei nostri sensi; sono modificazioni della mia anima e io so che i corpi non sono affatto quali mi appaiono... Non ho dunque, nessuna prova dell'esistenza dei corpi ».]

esempio, una pietra, cadendo, mi fracassa una spalla, appare ben difficile che ciò avvenga per opera d'uno sforzo della memoria.

2) È verissimo che i nostri sensi spesso c'ingannano. Ma che cosa s'intende con quest'espressione? A rigore, noi non abbiamo che un solo senso, quello del tatto: la vista, l'odorato sono semplicemente il tatto dei corpi intermediari che muovono da un corpo lontano. Delle stelle ho l'idea solo per mezzo del tocco; e, siccome il tocco della luce che viene a colpire i miei occhi da milioni di leghe di distanza non è palpabile quanto quello delle mie mani, e dipende dal mezzo attraversato da quei corpi, esso vien chiamato impropriamente « fallace »: esso non mi fa vedere gli oggetti là dove realmente si trovano, non mi dà l'idea del loro volume; anzi, nessuno di quei tocchi, che non sono palpabili, mi dà idee positive dei corpi. La prima volta che sento un odore, senza vedere l'oggetto da cui proviene, il mio spirito non scorge nessun rapporto tra un corpo e quell'odore; ma il tocco propriamente detto, l'avvicinarsi del mio corpo a un altro, mi danno, indipendentemente dagli altri sensi, l'idea della materia: perché, quando tocco una roccia, sento chiaramente di non poter mettermi al suo posto e che, quindi, là c'è qualcosa di esteso e d'impenetrabile⁴. Così, nell'ipotesi (quali ipotesi non facciamo!) che un uomo abbia tutti i sensi, tranne quello del tatto propriamente detto, costui potrebbe benissimo dubitare dell'esistenza di tutti gli oggetti esteriori, e forse resterebbe a lungo senz'averne nessuna idea; mentre chi fosse sordo e cieco, ma possedesse il tatto, non potrebbe dubitare delle cose che gli facessero provare la

⁴ [Ossia, di solido. Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, II, iv, 1 (« Se qualcuno preferisse chiamare 'impenetrabilità' quel che ho qui chiamato 'solidità', non avrei nulla da eccepire »).]

sensazione della durezza⁵. E ciò perché non appartiene all'essenza della materia che un corpo sia colorato o sonoro, ma solo che sia esteso e impenetrabile⁶.

Che cosa replicheranno poi gli scettici a oltranza ai due seguenti quesiti?

1) Se non esistono oggetti esteriori, ed è la mia immaginazione a far tutto, perché mai, quando tocco il fuoco, mi scotto e non mi scotto invece quando, durante un sogno, credo di toccarlo?⁷

2) Quando scrivo le mie idee su questo foglio di carta, e un'altra persona viene a leggermi quel che scrivo, come posso intendere le parole da me pensate e scritte se costui non me le legge effettivamente? Come posso anzi ritrovarle se non ci sono?⁸

Infine, per quanti sforzi io compia per dubitare, sono più convinto dell'esistenza dei corpi che non di molte verità geometriche. Ciò sembrerà stupefacente; ma che cosa ci posso fare? Posso ben difettare di dimostrazioni matematiche per provare che ho un padre e una madre, e posso pur avere dimostrato a me stesso, ossia non essere riuscito a rispondere all'argomento che prova che tra un cerchio e la sua tangente può passare un'infinità di linee curve; tuttavia, sento chiaramente che, se un essere onnipotente mi dicesse: « Di queste due proposizioni: ' Esistono dei corpi ' e ' Un'infinità di curve passa tra il cerchio e la sua tangente ', una è falsa; qual è? », risponderei: « La seconda ». Sapendo, infatti, di avere a lungo ignorato tale proposizione, di aver avuto poi bisogno di un assiduo

⁵ [In quest'accentuazione dell'importanza del tatto e della sua capacità di superare, mediante la percezione di una resistenza oggettiva, la soggettività degli altri sensi, V. prelude qui al Condillac.]

⁶ [Richiamo alla distinzione lockiana tra qualità primarie e qualità secondarie (cfr. *Saggio* cit., II, VIII, 23).]

⁷ [Cfr. LOCKE, *op. cit.*, IV, XI, 7.]

⁸ [Cfr. *Ibidem.*]

sforzo dell'attenzione per capirne la dimostrazione e di aver creduto di scorgervi non poche difficoltà; e, sapendo infine che le verità geometriche hanno realtà solo nella mia mente, potrei temere che questa si sia ingannata.

Comunque sia, poiché il mio principale assunto è di esaminare in questo scritto l'uomo socievole, e l'uomo non potrebbe esser tale se non esistesse società e, quindi, oggetti fuori di noi, i pirronisti ci permetteranno di cominciare col credere fermamente nell'esistenza di corpi: altrimenti, dovrei rifiutare l'esistenza anche a loro.

CAPITOLO V

Se l'uomo abbia un'anima e che cosa possa essere.

Noi siamo certi di essere materia, di sentire e di pensare e siamo convinti dell'esistenza di un Dio di cui siamo l'opera, per ragioni cui il nostro spirito non si può ribellare. Abbiamo dimostrato a noi stessi che quel Dio ha creato ciò che esiste. Ci siamo convinti che c'è, e dev'essere, impossibile sapere come ci abbia dato l'essere; ma possiamo sapere quel che in noi pensa? Che cos'è questa facoltà dataci da Dio? A sentire, a pensare è la materia oppure una sostanza immateriale? In breve, che cos'è un'anima? Qui più che mai è necessario ch'io mi rimetta nella condizione d'un essere pensante sceso da un altro globo, spoglio di tutti i pregiudizi del nostro e dotato delle mie stesse capacità: di un essere che non sia quel che si chiama « uomo », e che dell'uomo giudichi in maniera disinteressata.

Se fossi un essere superiore al quale Dio avesse rivelato i propri segreti, direi subito, vedendo l'uomo, che cos'è questo animale; ne definirei a ragion veduta l'anima e tutte le facoltà, con lo stesso ardore con cui l'hanno definita tanti filosofi che nulla ne sapevano¹. Ma, riconoscendo la mia ignoranza e saggiando la mia debole ragione, mi posso servire soltanto dell'analisi, che è il bastone dato

¹ [Cfr. *Lett. fil.*, XIII (*supra*, p. 40).]

dalla natura ai ciechi²; esamino ogni cosa parte per parte, e vedo poi se mi sia possibile giudicare il tutto.

Mi suppongo, dunque, arrivato in Africa e circondato da negri, da Ottentotti e da altri animali. Osservo, anzitutto, che in tutti costoro gli organi della vita sono i medesimi; che le operazioni dei loro corpi procedono tutte dagli stessi principi di vita; tutti hanno, ai miei occhi, gli stessi desideri, le stesse passioni, gli stessi bisogni e tutti li esprimono ognuno nel suo linguaggio. Il linguaggio che intendo per primo è quello degli animali, né potrebbe essere altrimenti: i suoni con i quali essi si esprimono non sembrano arbitrari, sono i segni evidenti delle loro passioni; quei segni recano l'impronta di quanto esprimono: il guaito d'un cane che chiede da mangiare, congiunto a tutti i suoi moti, ha un rapporto manifesto con il suo oggetto: lo distinguo subito dai gridi e dai movimenti con i quali esso alletta un altro animale o gli dà la caccia, o da quelli con cui si lamenta; discerno, inoltre, se il suo guaire esprime l'ansietà della solitudine o il dolore d'una ferita o le impazienze dell'amore. Così, con un po' di attenzione, riesco a intendere il linguaggio di tutti gli animali: non c'è sentimento ch'essi non esprimano; forse non si può dire altrettanto delle loro idee, ma, siccome sembra che la natura gliene abbia date soltanto poche, mi sembra altrettanto naturale che abbiano un linguaggio limitato, proporzionato alle loro percezioni.

Che cosa noto di diverso negli animali Negri? Che cosa vi osservo, tranne alcune idee e alcune combinazioni mentali in più, espresse in un linguaggio articolato in modo diverso? Più esamino tutti quei sentimenti, più mi sento portato a sospettare che si tratti di specie diverse d'un

² [Newton l'aveva definita « il miglior metodo di ragionare consentito dalla natura » (*Opt.*, quaest. XXXI).]

medesimo genere. Tutti posseggono la mirabile facoltà di conservare le idee; tutti hanno, nel sonno, sogni e tenui immagini delle idee ricevute nello stato di veglia; la loro facoltà senziente e pensante si sviluppa di pari passo con i loro organi, s'indebolisce con questi e perisce con essi. Sia che si versi il sangue d'una scimmia o di un negro, si osserva ben presto nell'una come nell'altro una spossatezza che finisce col renderli incapaci di riconoscermi; subito dopo, i loro sensi esterni cessano di agire e, alla fine, essi muoiono.

Mi domando allora che cosa desse loro la vita, la sensazione, il pensiero. Non erano opera loro, e nemmeno della materia, come ho già comprovato a me stesso³; dunque, è Dio a dare a tutti quei corpi il potere di sentire e di avere idee in gradi diversi, proporzionati ai loro organi. Ecco, dunque, quel che certamente penserò in un primo momento.

Vedo infine degli uomini che mi sembrano superiori ai Negri quanto questi alle scimmie, e le scimmie alle ostriche e agli altri animali del genere.

Alcuni filosofi⁴ mi dicono: «Attento a non ingannarvi! L'uomo è del tutto differente dagli altri animali; esso possiede un'anima spirituale e immortale: perché (badate bene a questo punto), se il pensiero fosse un composto della materia, dovrebbe essere di necessità come ciò di cui è composto: ossia, divisibile, capace di movimento, ecc. Ora, il pensiero è indivisibile: dunque, non è un composto della materia; è senza parti, semplice, immortale, è l'opera e l'immagine di un Dio». Io ascolto quei maestri, e rispondo loro, diffidando sempre di me, ma senza fiducia in loro: «Se l'uomo possiede un'anima quale voi dite, sono obbligato a credere che quel cane e quella talpa ne

³ [Nel capitolo II.]

⁴ [Gli scolastici e i cartesiani.]

abbiano una in tutto simile». Essi mi giurano di no. Domando loro quale differenza ci sia tra un cane e un uomo. Gli uni⁵ mi rispondono: «Quel cane è una forma sostanziale»; gli altri⁶: «Non dategli retta: le forme sostanziali sono chimere; quel cane è una macchina, come un girarrosto, e niente più». Domando allora agl'inventori delle forme sostanziali che cosa intendano con quel termine, e, siccome mi rispondono con cantàfere, mi volgo verso gl'inventori dei girarrosti e dico loro: «Se quelle bestie sono semplici macchine, voi certamente non siete allora, in confronto di quei girarrosti, che orologi a ripetizione. Se avete, invece, l'onore di possedere un'anima spirituale, gli animali ne hanno anch'essi una, perché sono tutto quel che voi siete. Possiedono gli stessi organi grazie ai quali voi avete sensazioni; ora, se quegli organi non servissero per lo stesso fine, Dio, dandoglieli, avrebbe fatto un'opera inutile, mentre, a detta di voi stessi, egli nulla fa invano⁷. Scegliete, dunque: o attribuite un'anima spirituale a una pulce, a un verme, a un àcaro, o riconoscete di essere come loro semplici automi». Tutto quanto quei messeri mi possono rispondere è ch'essi congetturano che i meccanismi degli animali, che sembrano gli organi del loro sentire, siano necessari alla loro esistenza e rappresentino in essi solo gli organi della vita. Ma tale risposta è soltanto un'ipotesi irragionevole.

È certo che, per vivere, non c'è bisogno né di naso né di occhi né di orecchi. Ci sono animali che non possiedono quegli organi di senso, e che vivono: quindi, gli animali

⁵ [Gli scolastici.]

⁶ [I cartesiani.]

⁷ [«Dio non fa nulla inutilmente; egli ha dato ai bruti gli stessi organi del sentire che a me: dunque, ha fatto questi organi inutilmente» (lettera al padre de Tournemine del giugno 1735: *Corresp. cit.*, IV, 78). Cfr. *Lett. fil.*, XIII (*supra*, p. 47); *Met. di Newton*, V (*infra*, p. 224); e *Diz. fil.*, voce «Bestie».]

sentono come noi, e solo per un eccesso di risibile vanagloria gli uomini si attribuiscono un'anima di una natura diversa da quella dei bruti. Sin qui, dunque, è chiaro che né i filosofi né io sappiamo che cosa sia quest'anima: si è chiarito soltanto che è qualcosa di comune all'animale chiamato « uomo » e a quello chiamato « bestia ». Vediamo se questa facoltà comune a tutti questi animali sia o no materia.

È impossibile — si dice — che la materia pensi. Non vedo codesta impossibilità⁸. Se il pensiero fosse un composto della materia, non avrei difficoltà a riconoscere che dovrebbe essere esteso e divisibile. Ma se esso è un attributo di Dio dato alla materia, non vedo perché sia necessario che tale attributo sia esteso e divisibile. Osservo, infatti, che Dio ha comunicato alla materia altre proprietà, che non implicano né estensione né divisibilità: per esempio, la gravitazione, che agisce senza corpi intermediari e agisce in ragione diretta della massa, e non delle superfici, e in ragione inversa del quadrato delle distanze, è una proprietà reale, dimostrata, la cui causa ci è altrettanto ignota di quella del pensiero⁹.

Insomma, posso giudicare solo sul fondamento di quel che osservo e secondo quanto mi appare più probabile. Ora, osservo che nell'universa natura gli stessi effetti presuppongono la medesima causa. Così, giudico che la medesima causa agisce nelle bestie e negli uomini in proporzione dei loro organi; e credo che tale principio comune agli uomini e ai bruti sia un attributo conferito alla materia da Dio. Invero, se quel che chiamiamo « anima » fosse un

⁸ [Cfr. *Lett. fil.*, XIII (*supra*, p. 44 e nota 12).]

⁹ [Cfr. NEWTON, *Opt.*, quaest. XXXI: « Non ricerco qui da quale causa efficiente siano prodotte queste attrazioni [la gravità e le forze magnetica ed elettrica]. Quella che chiamo 'attrazione' può essere infatti prodotta da un impulso o in qualche altro modo a noi sconosciuto ».]

essere a sé, qualunque fosse la sua natura, dovrei ammettere che il pensiero ne costituisca l'essenza: altrimenti, non avrei nessuna idea di tale sostanza. Ecco perché quanti hanno ammesso un'anima immateriale sono stati costretti a sostenere che essa pensa sempre¹⁰. Ma io mi appello alla coscienza di tutti gli uomini: pensano forse senza posa? Pensano anche quando dormono di un sonno pieno e profondo? Le bestie han forse in ogni momento idee? E una persona svenuta ha, in quello stato, che è di fatto una morte passeggera, molte idee?

Se l'anima non pensa sempre, è assurdo ammettere nell'uomo una sostanza la cui essenza sia di pensare. Che cosa ne potremmo concludere se non che Dio ha organizzato i corpi perché pensino, non meno che perché mangino o digeriscano? Informandomi della storia del genere umano, apprendo che gli uomini ebbero a lungo, su questo punto, questa stessa opinione. Leggo uno dei più antichi libri del mondo, conservato da un popolo che pretende di essere di tutti il più antico: esso mi dice anzi che Dio stesso sembra del mio avviso; mi apprende ch'egli diede in passato agli Ebrei le leggi più minuziose che una nazione abbia mai ricevute, tanto che si degnò di prescriber loro persino come debbono andare al cesso¹¹. Eppure, quel libro non fa parola della loro anima, parla soltanto di pene e di ricompense temporali: il che prova, per lo meno, che il suo autore non apparteneva a una nazione che credesse nella spiritualità e nell'immortalità dell'anima¹².

Mi dicono bensì che, duemila anni dopo, Dio stesso venne a insegnare agli uomini che la loro anima è immor-

¹⁰ [Allusione al Descartes. — Cfr. *Lett. fil.*, XIII (*supra*, p. 42 e nota 10).]

¹¹ *Deut.*, XXIII, 13. [Nota del Beuchot.]

¹² [Concetto sul quale V. ritornerà più volte: cfr. *Tratt. sulla toll.*, XIII (*infra*, p. 446); *Diz. fil.*, voce « Anima »; *Hist. de l'établ. du Christianisme*, chap. II; *Dieu et les hommes*, chap. XX, ecc.]

tale; ma io, originario di un altro mondo, non posso far a meno di stupire di questa contraddizione che vien attribuita a Dio. Alla mia ragione sembra strano che Dio abbia fatto credere agli uomini il pro e il contro; ma, se si tratta di un principio rivelato in cui la mia ragione non capisce un ette, taccio, e adoro in silenzio. Non tocca a me esaminare quel che è stato rivelato; mi limito a notare che quei libri rivelati non affermano che l'anima è spirituale: essi ci dicono soltanto che è immortale¹³. Non ho nessuna difficoltà a crederlo, perché mi sembra altrettanto possibile che Dio l'abbia formata, qualunque sia la sua natura, per conservarla quanto per distruggerla. Quel Dio che può, a suo talento, conservare o annichilire il moto di un corpo, può sicuramente far durare per sempre, in una parte di quel corpo, la facoltà di pensare. E, se egli ci ha detto che questa parte è immortale, dobbiamo esserne convinti.

Ma di che cosa è fatta quest'anima? L'Essere supremo non ha giudicato opportuno insegnarlo agli uomini¹⁴. Non

¹³ [D'altronde, « negare la spiritualità dell'anima non significa negarne l'immortalità, perché questa può esser connessa alla materia, che non conosciamo, altrettanto bene che allo spirito, che conosciamo ancor meno » (lettera al Formont del 15 agosto 1733 (*Œuvres*, XXXIII, 373; *Corr. cit.*, III, p. 128). E cfr. la lettera al padre de Tournemine del giugno 1735 (*Corr. cit.*, IV, 78).]

¹⁴ [Nell'ottobre 1737, esponendo in una lettera al principe Federico di Prussia i « propri dubbi metafisici », il V. gli scriveva: « Ho esaminato sinceramente, e con tutta l'attenzione di cui sono capace, se posso avere alcune nozioni dell'anima umana, e mi sono reso conto che il frutto di tutte le mie ricerche è l'ignoranza. Mi sembra che di quel principio pensante, libero, agente, si possa dire press'a poco il medesimo che di Dio: la mia ragione mi dice che Dio esiste, ma questa stessa ragione mi dice che non posso sapere quel che è. Invero, come potremmo conoscere che cos'è la nostra anima, noi che non ci possiamo fare nessuna idea della luce, se abbiamo la sventura di esser nati ciechi? Mi avvedo dunque, con dolore, che tutto quanto si è scritto sull'anima non ci può insegnare la minima verità » (*Œuvres*, XXXIV, 321; *Corresp. cit.*, VI, 226). — Sui limiti della conoscenza umana riguardo alle « idee metafisiche », cfr. anche

avendo, quindi, per guidarmi in queste ricerche se non i miei propri lumi, il desiderio di conoscere qualche cosa e la sincerità del mio cuore, cerco con sincerità quanto la mia ragione può insegnarmi da sola: ne saggio le forze, non perché la stimi capace di portare tutti quegli'immensi fardelli, ma per rafforzarla con quest'esercizio e per vedere sin dove giunga il suo potere. Così, sempre pronto a cedere appena la rivelazione mi opponga le sue barriere, continuo le mie riflessioni e le mie congetture unicamente come filosofo, finché la mia ragione non possa progredire oltre.

la lettera a Federico di Prussia del 25 aprile 1737 (« A mio giudizio, tutta la metafisica contiene due cose: la prima, tutto quanto gli uomini di buon senso sanno; la seconda, quel che mai non sapranno. Noi sappiamo, per esempio, che cos'è un'idea semplice, un'idea composta; non sapremo mai ciò che è l'essere che ha idee. Noi misuriamo i corpi; non sapremo mai ciò che è la materia. Di tutto ciò possiamo giudicare solo per mezzo dell'analogia: essa è un bastone che la natura ha dato a noi altri ciechi, e col quale non tralasciamo di camminare, e anche di cadere » (*Œuvres*, XXXIV, 249; *Corresp. cit.*, VI, 126). E sull'opportunità di ricondurre « la metafisica alla morale » (che V. deduceva da tale riconoscimento dei limiti della nostra conoscenza), cfr. ancora la lettera a Federico di Prussia del 15 ottobre '37: « Il mio principale assunto, dopo aver camminato a tentoni intorno all'anima per cercare d'intenderne la natura, è di cercare almeno di regolarla: è la molla del nostro orologio... Quel che esaminò è l'uomo. Quali che siano i materiali di cui è composto, bisogna vedere se in lui ci sono di fatto vizio e virtù. Ecco il punto importante per l'uomo, non dico per la tal società vivente sotto le tali leggi, ma per l'intero genere umano: per voi, Monsignore, che dovete regnare, per il boscaiolo delle vostre foreste, per il dottore cinese e per il selvaggio dell'America » (*Œuvres*, XXXIV, 321; *Corresp. cit.*, VI, 227).]

CAPITOLO VI

Se quel che si chiama « anima » sia immortale.

Non è qui il luogo di esaminare se Dio abbia realmente rivelato l'immortalità dell'anima. Suppongo sempre di essere un filosofo originario di un altro mondo, il quale giudichi solo con la propria ragione. Questa mi ha appreso che tutte le idee degli uomini e degli animali vengon loro per mezzo dei sensi; e confesso che non posso trattenermi dal ridere quando mi dicono che gli uomini continueranno ad avere idee anche quando non avranno più sensi. Quando un uomo ha perduto il naso, quel naso perduto non è una parte di lui più di quanto non sia tale la Stella polare. Supponiamo che perda tutte le sue parti, e non sia più un uomo: non sarebbe un po' strano, in questo caso, dire che gli resta il risultato di tutto quanto è perito? Preferirei sostenere che, dopo morto, esso non cessa di mangiare e di bere piuttosto di dire che, dopo la morte, gli restano delle idee: la prima affermazione è altrettanto illogica dell'altra, e occorsero certamente parecchi secoli prima che si sia osato fare una così stupefacente affermazione.

So, lo ripeto, che, avendo Dio conferito a una parte del cervello la facoltà di avere idee, egli può benissimo conservare quella piccola parte del cervello insieme con tale facoltà¹: perché gli è altrettanto impossibile conservare

¹ [« Può darsi — scriverà V. nel 1748 — che Dio abbia messo negli animali qualcosa che conservi sempre, se egli lo vuole, la facoltà

tale facoltà senza quella parte del cervello che conservare il riso d'un uomo o il canto di un uccello dopo la morte dell'uomo o dell'uccello. Dio può anche aver dato all'uomo e agli animali un'anima semplice, immateriale e conservarla in vita indipendentemente dal corpo. Ciò gli è altrettanto possibile quanto il creare un milione di mondi più di quanti ne ha creati o dare agli uomini due nasi e quattro mani, ali e artigli. Ma, per credere che abbia fatto realmente tutte queste cose possibili, mi sembra che occorra prima vederle.

Non vedendo dunque che l'intelletto, la sensibilità dell'uomo siano una realtà immortale, chi mi dimostrerà che son tali? Come! Io, che ignoro la natura di quella realtà, affermerò che è eterna? Io, che so che l'uomo ieri non esisteva, affermerò che c'è in lui una parte per sua natura immortale? E, mentre rifiuterò l'immortalità a quel che anima quel cane, quel pappagallo, quel tordo, l'accorderò all'uomo per la sola ragione ch'esso la desidera?

Sarebbe, infatti, ben dolce sopravvivere a se stessi, conservare in eterno la più eccellente parte del proprio essere, pur nell'annichilimento dell'altra, vivere per sempre con i propri amici, è così via. Tale chimera (a considerarla solo in questo senso) sarebbe molto consolante nelle miserie reali di cui soffriamo. Ecco forse perché si escogitò, in passato, il sistema della metempsicosi; ma questo sistema è forse più verosimile delle *Mille e una notte*? Non è un frutto della fantasia vivida e assurda della maggior parte dei filosofi orientali? Ma supponiamo pure, contro ogni verosimiglianza, che Dio, dopo la morte dell'uomo, con-

di avere idee. Noi non assicuriamo, tutt'altro, che la cosa sia proprio così... ma non osiamo imporre limiti alla potenza divina» (*Lett. fil.*, XIII, App. II, ed. Lanson, I, p. 208). Concetto poi ripreso nei *Notebooks* cit., p. 357; nella *I^a Homélie* (*Œuvr.*, XXVI, 320), in *Les Adorateurs* (*ibid.*, XXVIII, 323) e nell'*Histoire de Jenny* (*ibid.*, XXI, 573).]

servi quel che si chiama la sua « anima », abbandonando invece alla distruzione ordinaria di tutte le cose l'anima del bruto: che cosa ci guadagnerà l'uomo? E che cosa lo spirito di Giacomo avrà di comune con Giacomo quando d'egli sarà morto?

Quel che costituisce la persona di Giacomo, che fa sì che Giacomo sia se stesso, e il medesimo che era ieri ai suoi propri occhi, è ch'egli ricorda le idee che aveva ieri e che collega nella sua mente la propria esistenza di ieri a quella di oggi²: perché, se avesse perduto interamente la memoria, la sua esistenza passata gli sarebbe altrettanto straniera di quella di un altro: egli non sarebbe più il Giacomo di ieri, ossia la stessa persona, più di quanto non sarebbe Socrate o Cesare. Ora, supponiamo che, durante la sua ultima malattia, Giacomo abbia perduto interamente la memoria, e muoia quindi senza essere quello stesso Giacomo che è vissuto: restituirà Dio all'anima di lui la memoria perduta? Creerà di nuovo quelle idee che più non esistono? E, in tal caso, Giacomo non sarà forse un uomo affatto nuovo, tanto diverso dal precedente quanto un Indiano da un Europeo?

Ma si può sostenere altresì che, avendo Giacomo smarrito interamente la memoria prima di morire, la sua anima potrà riacquistarla, come dopo uno svenimento o un accesso cerebrale, perché uno che abbia del tutto smarrito la memoria a causa d'una grave infermità, non cessa di essere il medesimo quando poi la recupera. Dunque, l'anima di Giacomo, — se, come si suppone, egli possiede per volontà del Creatore un'anima immortale, — potrà, dopo la morte di lui, riacquistare la memoria, come, durante la vita, dopo uno svenimento; e Giacomo sarà sempre lo stesso uomo.

² [Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, II, XXVII, 11 sgg.; *Diz. fil.*, voce « Catechismo cinese »; *Quest. sur l'Enc.*, voce « Identità ».]

Queste difficoltà meritano di essere segnalate; e chi riuscirà a trovare una maniera sicura di risolvere l'equazione di quest'incognita sarà, penso, molto sagace.

Non intendo avanzare più oltre in queste tenebre; mi fermo dove vien meno il chiarore della mia fiaccola; a me basta sapere sin dove posso procedere. Io non sostengo di possedere dimostrazioni contro l'immortalità dell'anima e la sua spiritualità; ma tutte le verosimiglianze sono contro di esse, e sarebbe a un tempo ingiusto e irragionevole pretendere una dimostrazione in una ricerca nella quale sono possibili soltanto congetture.

Solo, bisogna rassicurare coloro che reputano contraria al bene della società la mortalità dell'anima e ricordar loro che gli antichi Ebrei, di cui tanto ammirano le leggi, concepivano l'anima come materiale e mortale³. Senza parlare di grandi sette di filosofi⁴ che valevano quanto gli Ebrei ed erano persone di grande onestà.

³ [Cfr. *supra*, p. 163.]

⁴ [V. allude in particolare agli epicurei (cfr. *Lett. fil.*, XIII, App. II, ed. Lanson, I, p. 212).]

CAPITOLO VII

Se l'uomo sia libero.

Non c'è forse problema più semplice di quello della libertà, ma non ce n'è nessuno che l'uomo non abbia reso più intricato. Le difficoltà con cui lo hanno reso irto i filosofi e la temerità con cui si è sempre cercato di strappare a Dio i suoi segreti hanno fatto sì che, a forza di voler chiarire il concetto di libertà, lo si è reso oscuro. Si è talmente presa l'abitudine di non pronunziare la parola « libertà » senza ricordarsi di tutte le difficoltà ch'essa si trae dietro che oggi, quando uno domanda se l'uomo sia libero, non si riesce quasi più a intendersi.

Non è qui il caso di ricorrere alla finzione d'un essere dotato di ragione, ma che non sia uomo, il quale esamini con occhio indifferente che cos'è l'uomo. Qui, tutt'al contrario, bisogna che ognuno rientri in se stesso e ricorra alla testimonianza del proprio sentimento.

Sbarazziamo, anzitutto, il problema da tutte le chimere con cui si suol complicarlo, e definiamo quel che s'intende con il termine di « libertà ». La libertà è unicamente il potere di agire¹. Se una pietra si movesse spontaneamente,

¹ [V. si ricollega qui al Locke (« Libertas unice consistit in potentia agendi vel non agendi ») e al Clarke (« The whole Essence of Liberty consists in the Power of acting: Action and Liberty are Identical Ideas »). Cfr. del primo il *Saggio* cit., II, XXI, 21 e 71; del secondo, i *Remarks upon a Book entitled A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty* (scritti in polemica con il Collins).]

sarebbe libera; gli animali e gli uomini possiedono un tal potere: dunque, sono liberi. Posso ostinarmi a contestare il possesso d'un tal potere agli animali e, abusando della mia ragione, figurarmi che essi, che in tutto il rimanente mi somigliano, differiscano da me in questo solo punto. Posso considerarli come semplici macchine, prive di sensazioni, di desideri, di volontà, sebbene ne presentino tutte le apparenze. Foggerò dei sistemi, ossia degli errori, per spiegare la loro natura; ma se, alla fine, interrogherò me stesso, dovrò pur riconoscere di possedere una volontà, di avere in me il potere di agire, di muovere il mio corpo, di applicare il mio pensiero a questa o quest'altra riflessione, eccetera.

Se qualcuno mi venisse a dire: « Voi credete di possedere codesta volontà, ma non l'avete; avete un sentimento che vi trae in inganno, come quando credete di vedere il Sole largo due piedi, sebbene esso sia rispetto alla Terra suppergiù come un milione rispetto all'unità », gli risponderai: « Il caso è diverso. Dio non m'inganna facendomi vedere quel che è lontano di una grandezza proporzionata alla distanza; le leggi matematiche dell'ottica sono tali che io posso e debbo percepire gli oggetti solo in ragione diretta² della loro grandezza e della loro distanza; e la natura dei miei organi è tale che, se la mia vista potesse percepire la grandezza reale di una stella, non potrei vedere nessun oggetto terrestre. Lo stesso dicasi del senso dell'udito e di quello dell'odorato. Restando sempre i medesimi gli oggetti, ho sensazioni più o meno intense secondo che i corpi sonori od odorosi sono più o meno lontani da me. In tutto questo, non c'è errore di sorta. Ma, se fossi privo della volontà, credendo di possederne una, Dio mi avrebbe creato a bella posta per ingannarmi,

² [Leggi « inversa ».]

come avrebbe egualmente fatto se mi facesse credere nell'esistenza di corpi fuori di me, anche se non ne esistesse nessuno. E da quest'inganno nulla conseguirebbe, tranne un'assurdità nel modo di agire d'un Essere supremo infinitamente saggio »³.

Né si dica che è indegno d'un filosofo ricorrere in questo caso a Dio. Anzitutto, dacché Dio è dimostrato, è dimostrato anche che egli è la causa della mia libertà, se sono libero⁴, e che sarebbe l'autore assurdo del mio errore, se, pur avendo fatto di me un essere puramente passivo, privo di volontà, mi facesse credere che sono un essere agente liberamente.

In secondo luogo, se Dio non esistesse, chi mi avrebbe gettato nell'errore? Chi mi avrebbe dato questo sentimento della libertà, condannandomi alla schiavitù? Forse una materia che, per sé, non può possedere l'intelligenza? Dalla materia io non posso essere istruito né tratto in inganno, né ricevere la facoltà di volere. Da Dio non posso aver ricevuto il sentimento della mia volontà senza possederne una: dunque, ho realmente una volontà; dunque, sono un essere agente.

Volere e agire sono precisamente la stessa cosa che essere libero. Dio stesso può esser libero soltanto in questo senso. Egli ha voluto e agito secondo la sua volontà⁵. Se si concepisse la sua volontà come necessariamente determinata, se si dicesse: « Dio è stato necessitato a volere quel che ha fatto », si cadrebbe nella stessa assurdità che se si dicesse: « C'è un Dio, e non c'è nessun Dio »: perché, se egli fosse necessitato, non sarebbe più agente, ma paziente, e non sarebbe più Dio.

³ [Cfr. DESCARTES, *Disc. sur la Méth.*, IV; *Med. Met.*, VI.]

⁴ [Cfr. CLARKE, *Demonstration cit.*, prop. X.]

⁵ [Id., *Ibid.*, prop. IX.]

Non bisogna mai perdere di vista queste verità fondamentali, concatenate le une alle altre. Qualcosa esiste; dunque, qualche essere esiste sin dall'eternità; dunque, quest'essere esiste per se stesso in modo assolutamente necessario; dunque, esso è infinito; dunque tutti gli esseri derivano da lui, sebbene non si sappia come⁶; dunque, egli ha potuto dar loro la libertà, come ha dato loro il movimento e la vita⁷; dunque, ci ha dato questa libertà che sentiamo in noi, come ci ha dato la vita che sentiamo in noi.

In Dio la libertà consiste nel potere di pensare sempre tutto quel che vuole e di fare sempre tutto quel che vuole⁸.

La libertà data da lui all'uomo consiste nel potere debole, limitato e passeggero di applicarsi ad alcuni pensieri e di compiere certi movimenti. La libertà dei fanciulli che ancora non riflettono e delle specie animali che mai non riflettono consiste solamente nel volere e nel compiere movimenti. Con quale fondamento si è potuto immaginare che non c'è libertà? Ecco le cause di questo errore: si è osservato, anzitutto, che spesso proviamo passioni violente che ci trascinano nostro malgrado⁹. Vorremmo non amare una donna infedele, ma i nostri desideri, più forti della ragione, non cessano di ricondurci a lei; ci lasciamo andare ad azioni violente in accessi di collera che non riusciamo a padroneggiare; desideriamo una vita tranquilla, e l'ambizione ci spinge a gettarci nel tumulto dei pubblici affari.

Tante catene visibili, dalle quali siamo oppressi per quasi tutta la nostra vita, hanno indotto certuni a credere

⁶ [Cfr. *supra*, p. 135.]

⁷ [« Una potenza infinita — aveva scritto il Clarke — può creare... una sostanza che pensa, dotata del potere di cominciare il movimento e della libertà di volere e di scegliere. »]

⁸ [Cfr. *Met. di Newton*, III.]

⁹ [Cfr. il *II° Discours sur l'homme* (1738), *Œuvr.*, IX, 389.]

che siamo egualmente vincolati in tutte le altre e a dire: « L'uomo ora è travolto con una rapidità e con scosse violente di cui sente l'agitazione; ora condotto da un moto tranquillo di cui non è il padrone: esso è uno schiavo che non sempre avverte il peso e le sofferenze delle sue catene, ma che è sempre schiavo ».

Questo ragionamento, il quale non fa che esprimere la logica della debolezza umana, è affatto simile a quest'altro: « Gli uomini sono qualche volta malati; dunque, non sono mai in buona salute ». Ora, chi non scorge l'illegittimità di tale conclusione? E chi non si avvede che l'aver coscienza di esser malati è una prova indubitabile che si è stati in buona salute e che l'aver coscienza della propria schiavitù e impotenza è una prova irrefragabile che si è posseduto potenza e libertà?

Quando provavate quella furiosa passione, la vostra volontà non era più obbedita dai vostri sensi, non eravate cioè maggiormente libero di quando una paralisi c'impedisce di muovere il braccio che vorremmo muovere. Se un uomo fosse dominato tutta la vita da violente passioni o da immagini che occupassero senza posa il suo cervello, gli mancherebbe quella parte dell'umanità che consiste nel poter pensare ogni tanto a proprio talento. È la condizione in cui si trovano molti insensati, che vengon rinchiusi in manicomio, e anche molti altri che ne restano fuori.

È certissimo che ci sono uomini più liberi di altri, per la stessa ragione che non siamo tutti in egual misura intelligenti o robusti. La libertà è la salute dell'anima¹⁰; pochi la possiedono intera e inalterabile. Come tutte le nostre facoltà, essa è debole e limitata. Noi la fortifichiamo avvezzandoci a riflettere: un esercizio dell'anima che serve a renderla più vigorosa. Ma, quali che siano i nostri sforzi,

¹⁰ [Formula che ricorre nel II° *Discours sur l'homme* e nella *Met. di Newton*, IV (*infra*, p. 216).]

non riusciremo mai a rendere la nostra ragione sovrana di tutti i desideri della nostra anima, allo stesso modo che nei nostri corpi ci saranno sempre moti involontari. Noi siamo liberi, forti, saggi, intelligenti solo in modestissima misura. Se fossimo sempre liberi, saremmo quel che è Dio. Accontentiamoci, dunque, di un potere proporzionato al posto da noi occupato nella natura. E guardiamoci dal pensare di esser privi anche dei doni che sentiamo di possedere o dal rinunciare alle facoltà dell'uomo perché non possediamo gli attributi di Dio.

Nel pieno d'un ballo o di una vivace conversazione, o tra i dolori di una malattia che mi obnubili il cervello, tenterò invano di sapere a che sia eguale la trentacinquesima parte di novantacinque terzi e mezzo moltiplicata per venticinque diciannovesimi e tre quarti: non avrò cioè la libertà di eseguire un'operazione simile. Ma qualche minuto di raccoglimento basterà a rendermi un tale potere, smarrito nel tumulto. I più risoluti nemici della libertà son dunque obbligati a riconoscere che abbiamo una volontà cui i nostri sensi obbediscono. « Ma questa volontà — essi dicono — è necessariamente determinata, come una bilancia che penda sempre dal lato dove il peso è maggiore. L'uomo vuole sempre quel che giudica migliore; il suo intelletto non è padrone di non giudicare buono quel che gli appare tale. L'intelletto agisce in modo necessario; la volontà è determinata dall'intelletto; quindi, la volontà è determinata da una volontà assoluta e, di conseguenza, l'uomo non è libero. »¹¹

¹¹ [V. pensa probabilmente, oltre che al Hobbes (particolarmente combattuto dal Clarke), al Collins (« The Soul's acting is determined by the last judgment of the Understanding »: *Dissert. on Liberty and Necessity*, cit. da H. Temple Patterson) e al Leibniz. (Ma cfr. anche LOCKE, *Saggio* cit., II, XXI, 47-49.) — Nella sua replica, egli si rifà al Clarke: « The Spring of Action is not the Understanding..., but is the Self-Motive Power, which is (in all animals) Spontaneity, and (in rational ones) what we call Liberty ».]

Quest'argomento, che fa un gran colpo, ma che in fondo è solo un sofisma, ha sedotto molte persone, perché gli uomini si limitano quasi sempre a intravedere superficialmente quel che esaminano.

Ecco dove sta il punto debole di quel ragionamento. Senza dubbio, l'uomo può volere soltanto le cose di cui gli è presente l'idea. Non potrebbe aver desiderio di recarsi all'Opera, se non avesse l'idea dell'Opera; e non desidererebbe di andarci né si risolverebbe ad andarci se l'intelletto non gli rappresentasse quello spettacolo come piacevole. Ora, proprio in questo consiste la sua libertà: nel potere di determinarsi da sé a fare quel che gli sembra buono: volere quel che non procura nessun piacere sarebbe formalmente contraddittorio e impossibile. L'uomo si determina per quel che gli sembra migliore, ciò è incontestabile; ma il punto essenziale del problema sta nel sapere se esso abbia in sé tale forza motrice, tale potere primitivo di determinarsi o no. Coloro che dicono: « L'assenso dell'intelletto è necessario, e determina la volontà in modo necessario », suppongono che l'intelletto agisca fisicamente sulla volontà. Affermano cioè un'assurdità manifesta, perché presuppongono che il pensiero sia un piccolo ente reale, capace di agire realmente sopra un altro ente, chiamato « volontà », senza riflettere che i termini « la volontà », « l'intelletto », eccetera, sono semplicemente idee astratte, inventate per metter ordine e chiarezza nei nostri discorsi e che significano solamente l'uomo *pensante* e l'uomo *volente*. L'intelletto e la volontà non esistono, dunque, realmente come enti distinti; ed è assurdo sostenere che l'uno agisce sull'altro ¹².

Se poi costoro non suppongono che l'intelletto agisca

¹² [Sul concetto che intelletto e volontà sono non enti, ma facoltà, cfr. LOCKE, *op. cit.*, II, XXI, 6.]

fisicamente sulla volontà, debbono ammettere o che l'uomo è libero o che Dio agisce per l'uomo, determina l'uomo ed è eternamente intento a ingannare l'uomo; e, in questo secondo caso, debbono riconoscere almeno che Dio è libero. Ma, se Dio è libero, la libertà è possibile e, quindi, l'uomo può possederla ¹³. Non c'è, dunque, nessuna ragione per dire che l'uomo non è libero. Ed è vano che costoro obietino che l'uomo è determinato dal piacere: dicendo così, essi ammettono, senza avvedersene, la libertà: perché fare quel che procura piacere significa esser liberi.

Dio, ripetiamolo, non può esser libero che in questo modo: può agire solo secondo il suo piacere. Tutti i sofismi contro la libertà dell'uomo attentano egualmente anche alla libertà di Dio.

L'estremo rifugio dei nemici della libertà è quest'argomento: « Dio sa in modo certo che una cosa accadrà; dunque, non è in potere dell'uomo non farla ».

Anzitutto, tale argomento colpirebbe ancora una volta la libertà che dobbiamo riconoscere in Dio. Si può dire: « Dio sa quel che accadrà, e non è in suo potere non fare quel che accadrà ». Che cosa prova allora tale ragionamento, tante volte ripetuto? Soltanto questo: che noi non sappiamo, né possiamo sapere, che cos'è la prescienza di Dio e che tutti gli attributi di Dio sono per noi altrettanti abissi imperscrutabili.

Noi sappiamo in modo dimostrativo che Dio, se esiste, è libero; sappiamo in pari tempo che sa tutto; ma questa scienza e questa prescienza sono per noi altrettanto incomprendibili della sua immensità, della sua durata infinita già trascorsa, della sua durata infinita ancora da trascorrere, della creazione, della conservazione dell'universo e di tante altre cose che non possiamo né negare né conoscere.

¹³ [Cfr. CLARKE, *Demonstration cit.*, prop. X.]

La questione della prescienza di Dio ha provocato tante diatribe solo perché siamo ignoranti e presuntuosi. Che mai sarebbe costato il dire: « Non conosco gli attributi di Dio e sono incapace di conoscerne l'essenza »? ¹⁴ Ma un baccelliere o un licenziato si guarderà bene da simile confessione: il che li ha resi i più assurdi degli uomini e riduce una scienza sacra a una miserabile ciarlataneria ¹⁵.

¹⁴ In modo caratteristico, V. conchiude col respingere l'argomento metafisico, come Clarke nella prop. X diretta a dimostrare che « la prescienza divina non è incompatibile con la libertà delle azioni umane », e insiste, come Locke, sull'umana ignoranza. [*Nota di H. Temple Patterson.*]

¹⁵ [V. passa sotto silenzio, in questo capitolo, un altro argomento, d'ordine pragmatico, che aveva per lui un gran peso: « Il bene della società esige che l'uomo si creda libero » (*Œuvr.*, XXXIV, 577). — Su questo capitolo, e sull'attitudine di V., in quegli anni, rispetto al problema della libertà (meno ferma e convinta di quanto da esso appaia) getta retrospettivamente luce quanto egli confessava, in una lettera del 26 gennaio 1749, a Federico II di Prussia (che nel 1737 gli aveva contestato che l'uomo possa considerarsi libero, in quanto Dio « lo dirige e governa in modo necessario »: *Briefwechsel mit F.*, Leipzig, 1908, I, p. 119): « Avevo un gran desiderio che fossimo liberi; e ho fatto tutto il possibile per crederlo » (*Corr. cit.*, XVII, 18).]

CAPITOLO VIII

Dell'uomo come essere sociale.

Il gran disegno dell'Autore della natura sembra quello di conservare in vita per un certo tempo ogni individuo e di perpetuarne la specie. Ogni animale è sempre trascinato da un istinto invincibile verso tutto quanto può tendere alla sua conservazione; e ci sono momenti in cui esso è trascinato da un istinto altrettanto forte all'accoppiamento e alla propagazione, senza però che possiamo mai dire come ciò avvenga.

Gli animali più selvaggi e solitari escono dalle loro tane quando l'amore li chiama e si sentono legati per alcuni mesi, con vincoli invincibili, a delle femmine e ai figli che nascono dalla loro unione; dopo di che, dimenticano questa famiglia passeggera e fanno ritorno alla loro feroce solitudine sino al giorno in cui lo stimolo dell'amore li obbliga di nuovo a uscirne. Altre specie sono formate dalla natura per vivere sempre insieme: le une in una società realmente organizzata, come le api, le formiche, i castori e alcune specie di uccelli; le altre, riunite insieme da un istinto più cieco, che li unisce senza un fine o un disegno apparente, come le mandrie sulla terra e le aringhe nel mare.

L'uomo non è certamente spinto dal suo istinto, come le formiche e le api, a costituire una società ordinata; ma chi consideri i suoi bisogni, le sue passioni e la sua ragione

si rende conto che non dev'essere rimasto a lungo in uno stato interamente selvaggio.

Poiché l'universo divenisse qual è oggi, fu sufficiente che un uomo s'innamorasse di una donna. La sollecitudine reciproca di tutt'e due e il loro amore naturale per i figli debbono averne ben presto stimolato l'industria e dato origine ai rozzi primordi delle arti¹. Due famiglie, appena si saranno costituite, avranno avuto bisogno l'una dell'altra; e da questi bisogni avranno tratto origine nuove comodità.

L'uomo non è, come gli altri animali, dotato solamente dell'istinto dell'amore di sé e di quello dell'accoppiamento: possiede non solo l'amore di sé necessario alla sua conservazione, ma anche, nei confronti della sua specie, una benevolenza naturale che non si osserva nei bruti².

Se una cagna vede, passando, un cane nato dalla sua stessa madre ridotto in cento pezzi sanguinolenti, ne piglierà un brandello senza provare la minima pietà e pro-

¹ [Cfr. SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711), II, 83.]

² [« Nell'uomo c'è soprattutto una disposizione alla compassione tanto generalmente diffusa quanto gli altri istinti » (*Met. di Newton*, V, *infra*, p. 224). Cfr. *Notebooks* cit., p. 219: « Sembra che la Natura ci abbia dato l'amore di sé, per la nostra conservazione, e la benevolenza per quella degli altri. E forse senza questi due principi, il primo dei quali dev'essere il più forte, non potrebbe esserci società ». — Il concetto della benevolenza era stato svolto, oltre e più che dallo Shaftesbury, in polemica col Hobbes, da R. Cumberland (cfr. la sua *De legibus naturae disquisitio philosophica*, 1762, cui molto aveva attinto il Clarke per la sua etica). Ma, per il Cumberland, la benevolenza non era un semplice impulso naturale, bensì razionale volontà di bene. V. è vicino piuttosto al Mandeville (da lui letto in quegli anni a Cirey, dove Madame du Châtelet lo venne traducendo e annotando), che ammetteva anche lui un « fellow-feeling », un condolarsi delle altrui calamità, ma senza attribuirgli valore etico. Nel suo commento al Mandeville, Madame du Châtelet parlava della benevolenza naturale come d'una inclinazione « che il creatore ha messa in noi e di cui sentiamo gli effetti involontari, come la fame e la sete » (cfr. I. O. WADE, *Studies on Voltaire*, Princeton, 1947, p. 145).]

seguirà il suo cammino; eppure, quella stessa cagna difenderà all'occorrenza il proprio cucciolo e morirà combattendo piuttosto di tollerare che le venga portato via.

Invece, se l'uomo più selvaggio vede un bel bambino in procinto di esser divorato da un animale, sente suo malgrado un'inquietudine, un'ansietà ispirata dalla pietà, e il desiderio di correrli in aiuto. È vero che questo sentimento di compassione e di benevolenza è spesso soffocato dal furore dell'amore di sé: così, la natura, che è saggia, non doveva darci maggior amore per gli altri che per noi stessi; ed è già molto che sentiamo quella benevolenza che ci predispone all'unione con gli altri uomini.

Ma tale benevolenza ci sarebbe pur sempre di debole aiuto per farci vivere in società, e non avrebbe mai potuto servire a fondare grandi imperi e floride città, se non avessimo avuto anche grandi passioni.

Queste passioni, il cui abuso produce realmente tanto male, sono infatti la causa principale dell'ordine che oggi regna nel mondo³. L'orgoglio, specialmente, è il principale strumento con cui si è costruito questo bell'edificio della società. Appena i bisogni ebbero riunito insieme alcuni uomini, i più svegli di loro si resero conto che tutti erano nati con un orgoglio indomabile non meno che con un'invincibile inclinazione al benessere. Non fu difficile convincerli che, se avessero rinunciato a un po' del loro benessere in pro del bene comune della società, il loro orgoglio ne sarebbe stato largamente ricompensato.

Si distinsero, quindi, di buon'ora gli uomini in due

³ [In questa difesa dell'utilità delle passioni V. s'ispira all'*Enquiry into the Origin of Moral Virtue* di B. de Mandeville, pubblicata di séguito alla famosa *Fable of the Bees* (1714); e più in generale (come nota il Lanson, nota 30 alla *XXV Lett. fil.*) « alla morale del deismo inglese ».]

categorie⁴: la prima composta degli uomini divini capaci di sacrificare l'amore di sé al pubblico bene; la seconda, dei miserabili che amano soltanto se stessi. Tutti vollero, e vogliono ancor oggi, far parte della prima classe, sebbene nel fondo del cuore tutti appartengano alla seconda; e quelli più codardi e maggiormente in preda ai loro desideri strillarono più forte degli altri che bisogna sacrificare ogni cosa al pubblico bene. La bramosia di comandare, che è una delle diramazioni dell'orgoglio⁵, e che si manifesta in modo evidente in un pedante di collegio e in un balivo di villaggio quanto in un papa o in un imperatore, stimolò anch'esso potentemente l'industria umana, per condurre gli uomini a obbedire ad altri uomini: bisognò far loro conoscere chiaramente che la si sapeva più lunga di loro e gli si poteva esser utili.

Si dovè servirsi soprattutto della loro avarizia per conquistare la loro obbedienza. Non si poteva dar loro molto senza avere molto: e questo furore di acquistare i beni della terra fece compiere ogni giorno a tutte le arti nuovi progressi⁶.

Tuttavia, questa macchina non sarebbe andata molto lontana senza l'invidia: passione profondamente naturale che gli uomini dissimulano sempre sotto il nome di « emulazione »⁷. Essa scosse la pigrizia e aguzzò l'ingegno di

⁴ [Cfr. MANDEVILLE, *Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, ed. Kaye, Oxford, 1924, pp. 42-43: « Essi divisero l'intera specie in due categorie. L'una composta di gente abietta, meschina..., del tutto incapace di abnegazione... Ma l'altra composta di creature nobili, d'alto sentire, che... non avevano altro ideale che il pubblico bene e il dominio delle proprie passioni ».]

⁵ [Id., *Ibid.*, p. 44.]

⁶ [Id., *The Fable of the Bees (The Grumbling Hive)*, vv. 177 sgg. e *Remark I.*]

⁷ [Id., *Ibid.*, vv. 183-84 (« Envy itself and Vanity, / Were Ministry of Industry ») e *Remark N* (sopra l'invidia come radice dell'emulazione e dell'amore della gloria). — Cfr. *Quest. sur l'Enc.*, art. « Envie »: « Credo che Mandeville... sia stato il primo che abbia

chiunque vide che il suo vicino era potente e felice. Così, a poco a poco, le sole passioni riunirono insieme gli uomini e trassero fuori del seno della terra tutte le arti e tutti i piaceri⁸. Con tale stimolo, Dio — che Platone chiamava l'« eterno geòmetra »⁹ e io chiamo qui l'« eterno meccanico » — ha animato e abbellito la natura: le passioni sono gl'ingranaggi che fanno funzionare tutte queste macchine.

Quei loici dei nostri giorni¹⁰ che vogliono accreditare la chimera che l'uomo era in origine senza passioni, e che adesso ne ha per aver disobbedito a Dio, farebbero altrettanto bene a sostenere che l'uomo era in origine una bella statua formata da Dio, e animata poi dal diavolo.

L'amore di sé e tutte le sue diramazioni sono necessarie all'uomo quanto il sangue che scorre nelle sue vene; e togliergli le sue passioni, perché sono pericolose, sarebbe come voler togliere a un uomo tutto il sangue, perché può esser colpito dall'apoplezia.

Che diremmo di uno che pretendesse che i venti sono un'invenzione del diavolo perché causano il naufragio di alcuni vascelli, dimenticando che sono un dono di Dio grazie al quale il commercio collega tutti i luoghi della terra divisi da mari immensi? È, dunque, chiarissimo che alle nostre passioni e ai nostri bisogni andiamo debitori

voluto dimostrare che l'invidia è un'ottima cosa, una passione molto utile... Forse egli scambiò l'emulazione per l'invidia; forsanche l'emulazione è solo un'invidia che si tiene nei limiti della decenza » (*Œuvr.*, XVIII, 557).]

⁸ [Id., *Ibid.*, vv. 197-200 (« In questo modo, il vizio alimentava l'ingegnosità, e questa, congiungendosi al tempo e all'industria, aveva portato a un così alto livello tutte le comodità del vivere, cioè i suoi veri piaceri, benessere e agi... »). — Tema poi svolto da V. nel poema *Le Mondain* (1736) e nella *Défense du "Mondain"* (1737). Cfr. anche la voce « Lusso » nel *Diz. fil.* (e A. MORIZE, *L'Apologie du luxe au dix-huitième siècle*, Paris, 1909); M. GAFFIOT, *La théorie du luxe dans V.*, « Revue d'hist. écon. », 1926, pp. 320-43.]

⁹ [Cfr. PLUT., *Quaest. conv.*, l. VIII, II, 1.]

¹⁰ [V. allude soprattutto ai giansenisti e alla loro condanna dell'amore di sé e delle passioni.]

dell'ordine e delle utili invenzioni con cui abbiamo arricchito l'universo; ed è molto verosimile che Dio ci abbia dato i bisogni e le passioni solo affinché la nostra industria li volgesse a nostro vantaggio. Se molti ne hanno abusato, non tocca a noi lamentarci d'un dono di cui si è fatto cattivo uso. Dio si è degnato di mettere sulla terra mille alimenti deliziosi: la ghiottoneria di coloro che hanno tramutato quel nutrimento in un veleno mortale non può servire di rimprovero alla Provvidenza.

CAPITOLO IX

Della virtù e del vizio.

Perché ci fosse una società, occorreleggi, come in ogni giuoco occorrono regole. La maggior parte di queste leggi sembrano arbitrarie: dipendono dagli interessi, dalle passioni e dalle opinioni di coloro che le inventarono, oltreché dalla natura del clima in cui gli uomini si sono riuniti in società¹. In un paese caldo, dove il vino renderebbe furiosi, si è giudicato opportuno considerare un delitto il berne; in altri paesi, freddi, ubriacarsi è un onore. Qui un uomo si deve accontentare d'una sola donna; là, gli è permesso averne quante ne può nutrire. In un paese, i padri e le madri supplicano gli stranieri di andare a letto con le loro figlie; altrove, una ragazza che si sia data a un uomo è disonorata. A Sparta, si incoraggiava l'adulterio; ad Atene, lo si puniva con la morte. Presso i Romani, i padri avevano diritto di vita e di morte sui figli; in Normandia, un padre non può sottrarre nemmeno un obolo dei suoi averi al figlio più disobbediente. In molte nazioni, il nome di « re » è sacro; in altre, abominato.

Ma tutti questi popoli, pur comportandosi in modo

¹ [Il concetto della relatività delle leggi e dei costumi era stato svolto negli ultimi due secoli da Montaigne, Charron, La Mothe Le Vayer, Pascal, Hobbes, Locke, Bayle, Mandeville. Nei suoi esempi, V. s'ispira, per la Grecia e Roma, soprattutto al La Mothe Le Vayer e al Bayle; per i costumi dei selvaggi, al Locke.]

tanto diverso, sono tutti d'accordo su questo punto: nel chiamare « virtuoso » quanto è conforme alle leggi da essi istituite e « criminoso » quanto è loro contrario². Così, mentre in Olanda chi si opponga al potere arbitrario è considerato un modello di virtù, in Francia chi voglia instaurare un governo repubblicano vien condannato all'estremo supplizio. Lo stesso Ebreo che a Metz³ sarebbe condannato alle galere se avesse due mogli, a Costantinopoli ne può avere quattro, e godere la stima dei musulmani.

La maggior parte delle leggi sono talmente in contrasto le une con le altre che non importa un granché con quali leggi uno Stato si governi: quel che importa è che, una volta istituite, le leggi siano osservate⁴. Così, importa ben poco che nei giuochi dei dadi o delle carte ci siano certe regole piuttosto di altre, ma non si potrà giocare un solo momento se non si osservino rigorosamente le regole arbitrarie sulle quali ci si sia accordati.

*La virtù e il vizio, il bene e il male morale, sono dunque in ogni paese quel che è utile o nocivo alla società*⁵; e in tutti i luoghi e in tutti i tempi chi più sacrificherà al bene pubblico sarà considerato più virtuoso. Sembra pertanto che le buone azioni siano semplicemente le azioni da cui ricaviamo vantaggio e le cattive quelle che ci sono dan-

² [Cfr. MANDEVILLE, *Enquiry* cit., p. 48; LOCKE, *Saggio* cit., II, XXVIII, 10 (« Checché si pensi dai più..., tali nomi, della virtù e del vizio, nei casi particolari della loro applicazione presso le varie nazioni e società umane, sono costantemente attribuiti soltanto a quelle azioni che in ciascuna società o paese godono reputazione e credito »).]

³ La sola città della Francia dove gli Ebrei avessero una sinagoga e fossero apertamente tollerati. [*Nota del Beuchot*]

⁴ [Cfr. POPE, *Essay on Man*, Epistle III: « For forms of government let fools contest / Whate'er is best administered is best ».]

⁵ [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Morale ».]

nose. La virtù è l'abitudine di fare le cose che piacciono agli uomini; il vizio, l'abitudine di fare cose che loro spiacciono.

Sebbene quel che in un paese vien chiamato « virtù » sia precisamente quel che in un altro vien chiamato « vizio », e la maggior parte delle norme del bene e del male differiscano quanto i linguaggi e i modi di vestire, mi sembra certo che ci siano leggi naturali che gli uomini siano obbligati ad accettare in tutto il mondo⁶. A rigore, Dio non ha detto agli uomini: « Ecco delle leggi che io stesso vi do, e con le quali voglio che vi governiate »; ma ha fatto con l'uomo come con molti altri animali. Ha dato alle api un istinto potente grazie al quale esse lavorano e si nutrono insieme; e ha dato all'uomo certi sentimenti di

⁶ [Punto ulteriormente chiarito nella lettera del 15 ottobre 1737 a Federico di Prussia: « Locke, il più saggio metafisico che io conosca, combattendo a ragione le idee innate, sembra pensare che non ci sia nessun principio universale di morale. Io ardisco di combattere o piuttosto di chiarire, su questo punto, il pensiero di quel grande uomo. Convengo con lui che non c'è realmente nessuna idea innata, dal che segue in modo evidente che non c'è nessuna proposizione di morale innata nella nostra anima; ma, dal fatto che non siamo nati con la barba, consegue forse che non siamo nati, noi abitanti di questo continente, per diventare barbuti a una certa età?... Così, nessuno reca con sé, nascendo, l'idea che bisogna essere giusti; ma Dio ha conformato gli organi dell'uomo in modo tale che tutti, a una certa età, finiscono con l'ammettere questa verità. Mi sembra evidente che Dio ha voluto che vivessimo in società, nello stesso modo che ha dato alle api un istinto e strumenti propri a fare il miele. Poiché la nostra società non può esistere senza le idee del giusto e dell'ingiusto, egli ci ha dato i mezzi di acquisirle. I nostri differenti costumi non permetteranno mai, è vero, di collegare la stessa idea del giusto alle medesime nozioni: quel che è delitto in Europa sarà virtù in Asia... Ma, se tutte le società non avranno le medesime leggi, nessuna sarà senza leggi. Ecco, dunque, in modo certo, il bene della società stabilito per tutti gli uomini, da Pechino sino all'Irlanda, come la norma immutabile della virtù: talché quel che è utile alla società sarà bene per ogni paese. Quest'unica idea concilia d'un colpo solo tutte le contraddizioni che si manifestano nella morale degli uomini... » (*Œuvr.*, XXXIV, 324; *Corr. cit.*, VI, 227-28). Cfr. anche *Met. di Newton*, V; *Disc. sur l'homme*, VII; *Il filosofo ignorante*, cap. XXXI, e nel *Diz. fil.* la voce « Morale ».]

cui non può mai disfarsi, e che costituiscono i vincoli eterni e le prime leggi della società in cui egli ha previsto che gli uomini sarebbero vissuti. La benevolenza per la nostra specie, per esempio, è nata con noi e opera sempre in noi, salvo che non sia combattuta dall'amore di sé, destinato ad aver sempre la meglio. Così l'uomo è sempre portato ad aiutare un suo simile, quando ciò nulla gli costi. Il più barbaro selvaggio, tornando dalla carneficina ancora intriso del sangue dei nemici da lui mangiati, si commuove alla vista delle sofferenze del suo compagno e gli dà tutti gli aiuti che può.

L'adulterio e l'amore per i giovinetti sono permessi in molti paesi, ma voi non ne troverete nessuno dove sia lecito non rispettare la parola data, perché la società è bensì possibile tra adùlteri o giovani che si amino, ma non tra persone che si vantino d'ingannarsi a vicenda.

Il furto era in onore a Sparta perché tutti i beni vi erano comuni; ma, una volta stabilite le norme del « tuo » e del « mio », diventa impossibile non considerare il furto come contrario alla società e, quindi, come ingiusto.

È talmente vero che il bene della società è l'unica misura del bene e del male morale che noi siamo costretti a modificare, a seconda delle occorrenze, tutte le idee che ci siamo formate intorno al giusto e all'ingiusto.

Noi proviamo un senso di orrore per un padre che giaccia con la figlia e stigmatizziamo egualmente col nome di « incestuoso » il fratello che abusi di sua sorella; ma, in una colonia nascente dove non ci siano che un padre con un figlio e due figlie, considereremo una buona azione la sollecitudine di quella famiglia di non lasciar perire la specie ⁷.

Un uomo che uccida suo fratello è un mostro; ma chi

⁷ [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Leggi (Delle) ».]

non avesse altro mezzo di salvare la propria patria fuorché di sacrificare il proprio fratello sarebbe un uomo divino.

Noi tutti amiamo la verità e la consideriamo una virtù; perché non esser ingannati è conforme al nostro interesse. Consideriamo tanto più infame la menzogna in quanto, tra tutte le cattive azioni, è la più facile da nascondere e quella che costa meno fatica. Ma in quante occasioni la menzogna diventa una virtù eroica! Quando si tratta, per esempio, di salvare un amico, chi dicesse la verità si coprirebbe d'infamia; e non facciamo nessuna differenza tra chi calunnii un innocente e uno che, potendo salvare la vita del fratello con una menzogna, preferisca abbandonarlo alla sua sorte dicendo la verità. La memoria del de Thou ⁸, cui fu mozzato il capo per non aver rivelato la cospirazione del Cinq-Mars, è presso i Francesi benedetta; se egli non avesse mentito, susciterebbe orrore.

Ma allora — si obietterà — virtù e vizio, bene e male morale, esisteranno solo in rapporto a noi: non esisterà, quindi, nessun bene in sé, indipendente dall'uomo? A chi mi fa quest'obiezione, domanderò a mia volta se il freddo e il caldo, il dolce e l'amaro, il buono e il cattivo odore, esistano altrimenti che in rapporto con noi. Chi sostenesse che il caldo esiste in sé non sarebbe forse ridicolo? Perché, allora, chi pretende che il bene morale esiste indipendentemente da noi ragionerebbe meglio? Il nostro bene e il nostro male fisico esistono solamente riguardo a noi; perché il nostro bene e il nostro male morale dovrebbero esistere in altro modo?

Le mire del Creatore, il quale voleva che l'uomo vivesse

⁸ Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CLXXXVI. [Nota del Beuchot.] [François-Auguste de Thou (1607-42), figlio dello storico Jacques-Auguste (cfr. *supra*, p. 39), consigliere di Stato, implicato nella congiura del marchese di Cinq-Mars contro il cardinal Richelieu, condannato a morte e decapitato il 12 settembre 1642.]

in società, non sono sufficientemente appagate? Se ci fosse qualche legge, caduta dal cielo, che avesse chiaramente insegnato agli umani la volontà di Dio, allora il bene morale consisterebbe nella conformità a tale legge. Se Dio avesse detto agli uomini: « Voglio che sulla terra ci siano tanti e tanti reami, e nemmeno una repubblica; che i cadetti ereditino l'intera sostanza del padre e che sia punito con la morte chiunque mangi carne di tacchino o di maiale », allora tali leggi diverrebbero certamente la norma immutabile del bene e del male. Ma poiché Dio, ch'io sappia, non si è degnato di interessarsi così della nostra condotta, dobbiamo accontentarci dei doni che ci ha fatti. Questi doni sono la ragione, l'amore di sé, la benevolenza verso la nostra specie, i bisogni, le passioni: tutti mezzi con i quali abbiamo costituito la società.

A questo punto, molti insorgeranno a dirmi: « Se io trovo il mio benessere nel mettere a soqquadro la società, nell'uccidere, nel rubare, nel calunniare, non sarò dunque trattenuto da nulla, e mi potrò abbandonare senza scrupoli a tutte le mie passioni? ». A costoro ho solo da dire che probabilmente finiranno impiccati, nello stesso modo che farei ammazzare i lupi che volessero portarmi via i miei montoni. Le leggi son fatte proprio per gente come loro, come le tegole sono state inventate contro la pioggia e la grandine.

Quanto ai principi che possiedono la forza, e ne abusano per desolare il mondo, mandare a morte una parte degli uomini e ridurre alla miseria l'altra, è colpa degli uomini se essi tollerano questi abominevoli misfatti, che spesso anzi onorano con il nome di « virtù »: perciò, essi debbono prendersela soltanto con se stessi, con le cattive leggi che han fatte o con lo scarso coraggio che impedisce loro di far eseguire le buone.

Tutti i principi che fecero tanto male agli uomini sono

i primi a gridare che Dio ci diede norme del giusto e dell'ingiusto. Non c'è nessuno di quei flagelli dell'umanità che non compia solenni atti di religione; e non mi sembra che si guadagni un granché ad avere norme simili. È una sventura inerente all'umanità che, nonostante il nostro desiderio di conservarci, ci distruggiamo a vicenda con insania e furore⁹. Quasi tutti gli animali si divorano a vicenda; e, nella specie umana, i maschi si sterminano con la guerra. Sembra anzi che Dio abbia preveduto questa calamità facendo nascere tra noi più maschi che femmine: infatti, i popoli che più sembra abbiano pensato agli interessi dell'umanità e che tengono un'esatta registrazione delle nascite e delle morti si sono accorti che, in media, nasce ogni anno un dodicesimo di maschi più che di femmine.

Da tutto questo è facile arguire che è molto verosimile che tutti questi assassini e atti di brigantaggio sono funesti alla società, senza interessare menomamente la Divinità. Dio ha posto sulla Terra gli uomini e gli animali: tocca a essi condursi nel modo migliore. Sventura alle mosche che cadono nelle reti del ragno; sventura al toro che venga aggredito da un leone e ai montoni che s'imbattano nei lupi! Ma, se un montone dicesse a un lupo: « Tu vieni meno al bene morale, e Dio ti punirà », il lupo gli risponderebbe: « Io faccio il mio bene fisico, ed è molto verosimile che Dio non si curi un granché che ti mangi o no ». Il meglio che il montone possa fare è di non allontanarsi dal pastore e dal cane che potrebbe difenderlo.

Volesse il cielo che un Essere supremo ci avesse dato delle leggi e proposto pene e ricompense, e ci avesse detto: « Questo è vizio in sé, quest'altro virtù in sé ». Ma noi siamo talmente lontani dal possedere regole del bene e del

⁹ [Cfr. *L'A, B, C, X*, e la voce « Guerra » nel *Diz. fil.*]

male che, tra tutti coloro che hanno osato di dare leggi agli uomini in nome di Dio, non ce n'è uno che ci abbia dato la decimillesima parte delle norme di cui abbiam bisogno nella condotta della vita.

Se qualcuno inferisse da tutto questo che più non gli resta se non abbandonarsi senza riserva a tutti i furori dei suoi sfrenati desideri e che, non essendoci né vizio né virtù in sé, può fare impunemente tutto quel che vuole, sarà bene che esamini anzitutto se abbia al proprio servizio un esercito di centomila soldati molto affezionati; e anche in queste condizioni correrà un grosso rischio dichiarandosi così il nemico del genere umano. Ma, se costui è un semplice privato, sol che abbia un briciolo di criterio, si renderà conto di aver scelto un pessimo partito e che verrà infallibilmente punito, sia con i castighi così saggiamente escogitati dagli uomini contro i nemici della società sia col solo timore del castigo, che è già per sé un supplizio abbastanza crudele¹⁰. Vedrà che la vita di chi sfida le leggi è, di solito, di tutte la più miserevole. È moralmente impossibile che un malvagio non sia riconosciuto come tale: appena è solamente sospettato, esso non tarda ad accorgersi di essere oggetto di orrore e di disprezzo. Ora, Dio ci ha saggiamente dotati di un orgoglio incapace di soffrire che gli altri ci odiino e ci disprezzino: essere disprezzati da coloro con i quali viviamo è una cosa che nessuno ha mai potuto né potrà mai sopportare¹¹. È forse il maggior freno che la natura abbia messo all'iniquità

¹⁰ [Da questo passo appare che, in quegli anni, V. — che in Dio vedeva essenzialmente l'« eterno geometra », il supremo artefice dell'universo — era ancora lontano da quel concetto di un « Dio remuneratore e vendicatore », destinato ad avere tanta parte negli scritti della sua vecchiaia, che doveva fare la sua comparsa, nel suo pensiero, solo dopo il 1750 (il più antico testo in cui ricorra l'espressione è la voce « Ateo » del *Diz. fil.*, la quale è del 1752). Cfr. R. POMEAU, *La religion de V.*, Paris, 1956, p. 202.]

¹¹ [Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, II, xxviii, 12.]

degli uomini: Dio ha giudicato opportuno legarli con questo timore reciproco. Così, ogni uomo ragionevole concluderà che è manifestamente conforme al suo interesse condursi da galantuomo. La sua conoscenza del cuore umano e la convinzione che non esistono né virtù in sé né vizio in sé non gl'impediranno mai di essere un buon cittadino e di adempiere tutti i doveri della vita. In ogni tempo, infatti, i filosofi, battezzati col nome d'increduli o di libertini, furono le più oneste persone del mondo¹². Senza citare tutti i grandi uomini dell'antichità, è risaputo che La Mothe le Vayer, precettore del fratello di Luigi XIV¹³, Bayle, Locke, Spinoza, lord Shaftesbury, Collins, ecc., erano uomini di rigida virtù; e che non fu solo il timore dell'altrui disprezzo, ma l'amore della virtù stessa a renderli virtuosi. Uno spirito retto è una persona da bene per la stessa ragione per cui chiunque non abbia un gusto depravato preferisce l'ottimo vino di Nuits a quello di Brie e le pernici di Le Mans alla carne di cavallo. Una sana educazione perpetua questi sentimenti in tutti gli uomini; e di qui ha tratto origine quel sentimento universale, detto dell'onore, di cui nemmeno le persone più corrotte riescono a disfarsi e che è il fulcro dell'umana società. Coloro che, per essere onesti, avessero bisogno dell'aiuto della religione sarebbero ben da compiangere e dovrebbero essere dei mostri della società se non trovassero in sé i sentimenti necessari alla società stessa e fossero costretti a cercare altrove quel che si deve trovare nella nostra natura.

¹² [Cfr. BAYLE, *Pensées diverses sur la Comète*, § 122 sgg.]

¹³ [François de La Mothe le Vayer (1588-1672), l'autore della *Vertu des payens* (1642) e del *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences* (1662), era stato precettore di Filippo d'Orléans, fratello di Luigi XIV. Su lui cfr. *Le Siècle de Louis XIV* (« Catalogue des écrivains français ») e le *Lettres à M. le Prince de****, VII (*Œuvr.*, XXVI, 499).]

METAFISICA DI NEWTON

(1740)

CAPITOLO I

Dio. — Ragioni che non tutti apprezzano. — Ragioni dei materialisti.

Newton era intimamente convinto dell'esistenza di un Dio: col quale nome intendeva non solo un Essere infinito, onnipotente, eterno e creatore, ma un Signore avente un rapporto con le sue creature, perché, senza questo rapporto, la conoscenza di un Dio sarebbe soltanto un'idea sterile che sembrerebbe invitare al malfare, con la speranza dell'impunità, ogni ragionatore d'indole perversa¹.

Così, alla fine dei suoi *Principi*, quel gran filosofo fa una singolare osservazione. Rileva cioè che nessuno dice: « Mio eterno, mio infinito », perché questi attributi nulla hanno di relativo alla nostra natura; ma che ognuno dice, e che si deve dire: « Mio Dio »; espressione con la quale bisogna intendere il signore e il conservatore della nostra esistenza e l'oggetto dei nostri pensieri². Mi ricordo che, durante molte conversazioni da me avute, nel 1726, col

¹ [Cfr. NEWTON, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, III, Scholium generale: « Egli [Dio] regge tutte le cose non come Anima del mondo, ma come Signore dell'Universo... 'Dio' è, infatti, un termine di relazione e si riferisce ai servi... Noi lo adoriamo come servi, perché un Dio senza dominio, provvidenza e cause finali non è che Fato o Natura ».]

² [Cfr. ID., *Ibid.*: « Il sommo Iddio è un Essere eterno, infinito, assolutamente perfetto; ma un qualsiasi essere perfetto senza dominio non sarebbe il Signore Iddio. Diciamo, infatti, 'il mio Dio'..., ma non 'il mio Eterno'..., 'il mio Infinito'... Questi appellativi non hanno riferimento ai servi ».]

dottor Clarke, quel filosofo pronunziava sempre il nome di Dio con un evidente tono di raccoglimento e di rispetto. Gli confessai l'impressione che ciò faceva su di me; ed egli mi disse che tale usanza, che dovrebbe essere quella di tutti gli uomini, l'aveva presa senz'avvedersene da Newton.

Tutta la filosofia di Newton conduce in modo necessario alla conoscenza di un Essere supremo, il quale ha creato e ordinato liberamente ogni cosa. Perché se, conforme all'opinione di Newton (e alla ragione), il mondo è finito, ed esiste il vuoto, la materia non esiste necessariamente, ma ha ricevuto l'esistenza da una causa libera. Se, com'è dimostrato, la materia gravita, essa non gravita per sua natura, com'è per sua natura estesa: dunque, ha ricevuto la gravitazione da Dio. Se i pianeti si muovono in un dato senso, anziché in un altro, in uno spazio non resistente, ciò significa che la mano del loro creatore ha orientato in tale senso il loro corso con assoluta libertà³.

I pretesi princìpi fisici di Descartes sono ben lontani dal condurre così la mente alla conoscenza del suo Creatore. Dio non voglia che, con un'orribile calunnia, io accusi quel grand'uomo di aver disconosciuto la suprema intelligenza alla quale tanto doveva, e che lo aveva innalzato sopra quasi tutti gli uomini del suo secolo! Dico soltanto che l'abuso che talvolta egli fece della sua ragione ha trascinato i suoi discepoli in precipizi, da cui il maestro si era tenuto molto lontano; dico che il sistema cartesiano produsse quello di Spinoza⁴; dico che ho conosciuto molte

³ [« Questa elegantissima compagine del Sole, dei pianeti e delle comete non è potuta nascere altrimenti che in virtù del consiglio d'un Essere intelligente e potente » (Id., *Ibid.*; cfr. *Opt.*, quaest. XXVIII e XXXI). Cfr. *Tratt. di Met.*, II (*supra*, p. 143 e nota 19).]

⁴ [Che la fisica cartesiana, con la sua pretesa di spiegare la formazione dell'universo per mezzo dei princìpi meccanici della materia e del movimento, conducesse logicamente e necessariamente al

persone che dal cartesianismo sono state condotte a non ammettere altro Dio che l'immensità delle cose⁵, mentre non ho veduto invece nessun newtoniano che non fosse teista nel senso più rigoroso.

Appena ci si è convinti, con Descartes, che è impossibile che il mondo sia finito, e che c'è sempre la medesima quantità di movimento; appena si osa dire: « Datemi materia e movimento, e io creerò un mondo »; allora, bisogna riconoscerlo, tali idee sembrano escludere, con conseguenze sin troppo rigorose, l'idea di un Essere infinito, solo autore del movimento, solo autore dell'organizzazione delle sostanze.

Molti stupiranno forse che, tra tutte le prove dell'esistenza di Dio, quella delle cause finali fosse considerata da Newton come la più valida. Il disegno o piuttosto i disegni infinitamente vari che si manifestano con evidenza nelle più vaste e nelle più piccole parti dell'universo producono una dimostrazione che, per la sua stessa evidenza, finisce quasi con l'esser disprezzata da alcuni filosofi. Ma Newton pensava che quei rapporti infiniti, ch'egli scorgeva

cosiddetto ateismo dello Spinoza, era stata, ed era, opinione comune di molti teologi e polemisti religiosi, e anche di qualche filosofo (come il Cudworth). Ancora di recente, V. aveva potuto leggere nei « Mémoires de Trévoux », il più importante periodico gesuitico, che la fisica cartesiana, « toute mécanique et, par conséquent, toute géométrique, n'a donné que trop lieu au matérialisme épicurien de Spinoza » (*ibid.*, février 1735, p. 331, cit. da R. POMEAU, *op. cit.*, p. 205). Già Pascal aveva osservato, del resto, che Descartes « avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi dal fargli dare un buffetto per mettere in moto il mondo; dopo di che, non sa più che farsene di Dio » (*Pensées cit.*, 77).]

⁵ [Probabile allusione al Meslier, cartesiano nella fisica come nella metafisica (cfr. *Testament*, ed. Charles, Amsterdam, 1864, pp. 380-81, 215-16), il quale aveva sostenuto che la dottrina cartesiana conduceva in ultima istanza al materialismo e all'ateismo (cfr. *ibid.*, p. 367). Sulle collusioni tra cartesianismo e naturalismo nell'età preilluministica, cfr. A. VARTANIAN, *Diderot e Descartes cit.*, pp. 71 sgg.]

più di qualsiasi altro, siano l'opera di un artefice infinitamente abile.

Egli non apprezzava molto, invece, la grande prova che si ricava dalla successione degli esseri⁶. Si dice comunemente che se gli uomini, gli animali, i vegetali, tutto quanto compone il mondo, fosse eterno, si dovrebbe ammettere una serie di generazioni senza causa. Tali esseri — si dice — non avrebbero nessuna origine della loro esistenza: non ne avrebbero nessuna esteriore, poiché si suppone che risalgano di generazione in generazione, senza cominciamento; non ne avrebbero nessuna interna, poiché nessuno di essi esisterebbe per sé. Così tutto sarebbe effetto, senza alcuna causa.

A Newton tale argomento sembrava fondato sull'equivoco dei concetti di « generazioni » e di « esseri formati gli uni dagli altri »: perché gli atei, i quali ammettono il pieno, rispondono che, a parlare con rigore, non esistono generazioni, né esseri prodotti, né una pluralità di sostanze. L'universo è un tutto, che esiste in modo necessario e si sviluppa senza posa; è un solo e medesimo essere, la cui natura è di essere immutabile nella sua sostanza ed eternamente vario nelle sue modificazioni: così l'argomento desunto soltanto dagli esseri che si succedono varrebbe forse ben poco contro l'ateo, il quale nega la pluralità degli esseri⁷. Egli chiamerebbe in aiuto gli antichi assiomi che nulla nasce dal nulla, che una sostanza non ne può produrre un'altra, che tutto è eterno e necessario. Bisognerebbe combatterlo con altre armi, dimostrargli che la materia non può avere di per sé nessun movimento, fargli intendere che, se essa possedesse per sé il minimo movimento, questo le sarebbe essenziale: e allora sarebbe con-

⁶ [La cosiddetta prova cosmologica « a contingentia mundi ».]

⁷ [Allusione a Spinoza.]

traddittorio che ci fosse della quiete. Ma, se l'ateo rispondesse che nulla è in quiete, che la quiete è una finzione, un'idea incompatibile con la natura dell'universo; che una materia infinitamente agile circola eternamente in tutti i pori dei corpi; se sostenesse che nella natura ci sono sempre egualmente forze motrici e che questa permanente eguaglianza delle forze sembra comprovare un movimento necessario; allora bisognerebbe ricorrere contro di lui ad altre armi, ed egli potrebbe prolungare il combattimento. Insomma, non so se ci sia prova metafisica più efficace, e che parli più fortemente all'uomo, dell'ordine ammirevole che regna nel mondo; e se ci sia mai stato un argomento più bello del versetto: « Coeli enarrant gloriam Dei »⁸. Così, Newton non ne adduce nessun altro al termine della sua *Ottica* e dei suoi *Principi*⁹. Nessun ragionamento in favore dell'esistenza di Dio gli sembrava più convincente e più bello di quello di Platone, il quale faceva dire a uno degli interlocutori dei suoi dialoghi: « Tu pensi che ho un'anima intelligente, perché scorgi nelle mie parole e nelle mie azioni un certo ordine; riconosci, dunque, vedendo l'ordine che regna nel mondo, che esiste un'anima sovraneamente intelligente ».

Ma, se è dimostrato che esiste un Essere eterno, infinito, onnipotente, non è dimostrato però che quest'Essere sia infinitamente benefico nel senso da noi dato a questo termine.

È questo il grande rifugio dell'ateo: « Se esiste un Dio, — egli dice, — questi dev'essere la bontà stessa: chi mi ha dato l'essere, mi deve il benessere; ora, nel genere umano non vedo che disordine e calamità; la necessità di una materia eterna mi ripugna meno di un Creatore che

⁸ [*Psalm.* XVIII, 2.]

⁹ [Anche V., dopo il *Trattato di metafisica*, lasciò cadere la prova cosmologica.]

tratta così male le sue creature¹⁰. Né si posson placare le mie giuste lamentele e i miei dubbi crudeli dicendomi che un primo uomo, composto di anima e di corpo, irritò il Creatore, e che il genere umano ne reca la pena. Anzi tutto, perché, se i nostri corpi derivano dal primo uomo, le nostre anime non discendono da lui, e, quand'anche potessero discenderne, punire a causa del fallo del padre tutti i suoi figli sarebbe la più orribile di tutte le ingiustizie; in secondo luogo, sembra evidente che gli Americani e i popoli del mondo antico, i Negri e i Lapponi, non discendano dal primo uomo¹¹. La struttura interna degli organi dei Negri ne è una dimostrazione tangibile. Nessuna ragione può dunque far tacere le proteste del mio cuore contro i mali da cui il mondo è inondato. Sono perciò costretto a respingere l'idea d'un Essere supremo, di un Creatore infinitamente buono che avrebbe prodotto infiniti mali; e preferisco ammettere la necessità della materia, e delle generazioni, e delle vicissitudini eterne, piuttosto di quella d'un Dio che abbia creato liberamente degli sventurati ».

A quest'ateo bisogna rispondere: « I termini di 'buono', di 'benessere', sono equivoci. Quel che per voi è cattivo, nell'ordine generale è buono. L'idea di un Essere infinito, onnipotente, che tutto intende ed è presente in ogni dove, non muove a ribellione la vostra ragione: vorrete forse negare l'esistenza di un Dio solo perché avete un accesso di febbre? Voi dite che egli era obbligato ad assicurarvi il 'benessere'; ma quale ragione avete di pensare così? Perché doveva assicurarvelo? Quale trattato aveva stipulato con voi? Vi manca, dunque, solo di esser

¹⁰ [Cfr. *Tratt. di met.*, II (*supra*, p. 138 e nota 11). — Sull'analogia di quest'obiezione con quelle del Meslier (*Testament cit.*, pp. 220 sgg.), cfr. R. POMEAU, *La Religion de V.* cit., p. 244.]

¹¹ [Cfr. *ibid.*, I (*supra*, p. 131 e nota 2).]

sempre felice per riconoscere un Dio? E perché, voi che non potete essere perfetto in nulla, pretendete di essere perfettamente felice? Mettiamo che, nel corso d'una felicità continua di cento anni, vi capiti di avere un giorno il mal di capo: quel momento di sofferenza vi farà forse negare il Creatore? Non mi sembra probabile. Ora, se un quarto d'ora di sofferenza non vi scoraggia, perché mai due ore, un giorno, un anno di tormenti vi dovrebbero far respingere l'idea d'un artefice supremo e universale?

« È comprovato che in questo mondo c'è più bene che male, tant'è vero che pochissimi uomini desiderano la morte: avete dunque torto di querelarvi in nome del genere umano, e più torto ancora di rinnegare il vostro sovrano col pretesto che alcuni dei suoi sudditi sono infelici. Quando esaminate i rapporti che si trovano negli organi di un animale, e i fini che si manifestano con evidenza da ogni parte nella maniera con cui esso riceve, sostiene e dà la vita, voi riconoscete senza difficoltà quell'artefice supremo: vorrete cambiare opinione perché i lupi mangiano i montoni e i ragni pigliano le mosche? Non vedete, invece, che quelle generazioni continue, sempre divorate e sempre riprodotte, rientrano nel piano complessivo dell'universo?

« 'In ciò ravviso abilità e potenza, — voi rispondete, — ma non bontà.' Come! Quando allevate degli animali che poi sgozzate, non volete che vi si tacci di malvagità; e accusate di crudeltà il padrone di tutti gli animali, che li ha creati perché vengano nel loro tempo mangiati! Infine, se potete esser felice per l'intera eternità, vi sembra che alcuni dolori sofferti in quest'attimo passeggero che si chiama 'la vita' meritino che se ne parli?

« A voi non sembra che il Creatore sia *buono*, perché nella terra esiste del *male*. Ma la necessità, che dovrebbe far le veci d'un Essere supremo, sarebbe forse alcunché

di migliore? Nel sistema che ammette un Dio, ci sono soltanto alcune difficoltà da superare, mentre in tutti gli altri sistemi si debbono trangugiare assurdità »¹².

La filosofia ci mostra bensì che esiste un Dio, ma è incapace d'insegnarci quel che è, quel che fa e come e perché lo fa.

Mi sembra che per saperlo bisognerebbe essere Dio stesso.

¹² [Cfr. *Tratt. di Met.*, II (*supra*, p. 145).]

CAPITOLO II

Dello spazio e della durata come proprietà di Dio. — Opinione di Leibniz. Opinione e ragioni di Newton. — Impossibilità d'una materia infinita. — Epicuro avrebbe dovuto ammettere un Dio creatore e governatore. Proprietà dello spazio puro e della durata.

Newton considera lo spazio e la durata come due esseri la cui esistenza consegue in modo necessario da Dio, perché l'Essere infinito è in ogni luogo, e quindi ogni luogo esiste; e l'Essere eterno dura sin dalla eternità, e quindi una durata eterna è reale.

Alla fine della sua *Ottica*, Newton si era lasciato sfuggire queste parole: « Questi fenomeni della natura non mostrano forse che esiste un Essere incorporeo, vivente, intelligente, onnipresente, che, nello spazio infinito come nel suo proprio *sensorium*, vede, discerne e comprende tutto nella maniera più intima e perfetta? »¹.

Il celebre filosofo Leibniz, il quale in precedenza aveva riconosciuto con Newton la realtà dello spazio puro e della durata, ma che da un pezzo dissentiva in ogni questione da lui e si era messo in Germania alla testa di una scuola opposta, attaccò tali espressioni del filosofo inglese in una lettera che scrisse, nel 1715, alla defunta regina di Inghilterra, sposa di Giorgio II²: questa principessa, degna di essere in commercio intellettuale con Leibniz e Newton,

¹ [*Opt.*, quaest. XXVIII.]

² [Guglielmina Carlotta di Anspach, che sposò nel 1705 il futuro Giorgio II di Hannover, re di Gran Bretagna (1727-60).]

diede avvio a una regolare disputa epistolare tra le due parti. Ma Newton, nemico delle dispute e avaro del suo tempo, lasciò entrare in lizza per lui il dottor Clarke, suo discepolo nella fisica e per lo meno suo pari nella metafisica. La polemica ebbe come oggetto quasi tutte le idee metafisiche di Newton e costituisce forse il più bell'esempio di duello letterario che noi possediamo³.

Clarke cominciò col giustificare il paragone desunto dal *sensorium*, di cui si era servito Newton, stabilendo che nessun essere può agire, conoscere, vedere dove esso non è⁴. Ora, Dio agendo e vedendo dappertutto, agisce e vede in tutti i punti dello spazio, che, in questo senso, può esser considerato come il suo *sensorium*, data l'impossibilità di esprimersi in cui ci si trova, in ogni lingua, quando si osa parlare di Dio.

Leibniz sostiene che lo spazio è semplicemente la relazione che noi concepiamo tra gli esseri coesistenti: l'ordine dei corpi, la loro disposizione, le loro distanze, ecc.⁵ Clarke, seguendo Newton, sostiene che, se lo spazio non fosse reale, ne conseguirebbe un'assurdità: perché se Dio avesse collocato la Terra, la Luna e il Sole al posto delle stelle fisse, lasciandole però nello stesso ordine in cui si trovano al presente, ne seguirebbe che la Terra, la Luna e il Sole sarebbero negli stessi punti dello spazio dove si trovano oggi: il che costituirebbe una contraddizione manifesta⁶.

³ [Cfr. la *Raccolta di lettere tra Leibniz e Clarke su Dio, l'anima, lo spazio, il tempo, ecc.* (1715-16) in G. G. LEIBNIZ, *Opere varie*, trad. it. di G. de Ruggiero, Laterza, Bari, 1912, pp. 253-328. Della celebre polemica V. aveva preso conoscenza attraverso il *Recueil de diverses pièces... par MM. Leibniz, Clarke, Newton*, tradotte e pubblicate da P. DESMAIZEAUX, Amsterdam, 1720, due voll.]

⁴ [Cfr. CLARKE, *Prima replica*, 3 (*op. cit.*, pp. 254-55).]

⁵ [Cfr. LEIBNIZ, *Terzo scritto*, 3-4 («Io consideravo lo spazio come qualcosa di puramente relativo, non altrimenti che il tempo: come un ordine delle coesistenze, allo stesso modo che il tempo è l'ordine delle successioni»: *Ibid.*, p. 265).]

⁶ [Cfr. CLARKE, *Terza replica*, 2 (*Ibid.*, p. 270).]

Secondo Newton, la durata va considerata nello stesso modo che lo spazio, ossia come qualcosa di realissimo, perché, se la durata si riducesse a un semplice ordine di successione tra le creature, ne seguirebbe che quel che avviene oggi e quel che accadde migliaia d'anni or sono avverrebbero in se stessi nel medesimo istante⁷: cosa anch'essa contraddittoria.

Infine, lo spazio e la durata sono quantità: ossia, qualcosa di molto positivo⁸.

È opportuno prestare attenzione a questo vecchio argomento, al quale non si è mai risposto. Se un uomo situato all'estremità dell'universo stende il braccio, questo braccio dev'essere nello spazio puro, perché non si trova nel nulla; e, se si rispondesse che è ancora nella materia, il mondo, in questo caso, sarebbe infinito, il mondo sarebbe Dio.

Dunque, lo spazio vuoto, il vuoto, esiste, quanto la materia; ed esiste in modo necessario, mentre la materia esiste solo in virtù della libera volontà del Creatore.

Ma, si dirà, voi ammettete uno spazio immenso infinito: perché non considerate tale anche la materia? Ecco la differenza. Lo spazio esiste in modo necessario perché Dio esiste in modo necessario: esso è immenso, è, come la durata, un modo, una proprietà infinita di un Essere necessario infinito. La materia nulla è di tutto questo: non esiste necessariamente; e, se fosse infinita, sarebbe o una proprietà essenziale di Dio o Dio stesso; ora, essa non è né l'una né l'altro: dunque, non è infinita, né potrebbe esser tale.

Farò qui un'osservazione che mi sembra degna di qualche attenzione.

Descartes ammetteva un Dio creatore, causa di tutto;

⁷ [ID., *Terza replica*, 4; *Quarta replica*, 41 (*Ibid.*, pp. 271 e 289).]

⁸ [ID., *Terza replica*, 4.]

ma negava la possibilità del vuoto. Epicuro negava un Dio creatore, e causa di ogni cosa, e ammetteva il vuoto. Ora, chi, in conseguenza dei suoi principi, avrebbe dovuto negare Dio, era Descartes; e chi avrebbe dovuto ammetterlo, Epicuro. Ed eccone la prova evidente.

Se il vuoto fosse impossibile, e la materia fosse infinita, se l'estensione e la materia fossero la medesima cosa, la materia sarebbe necessaria; ora, se la materia fosse necessaria, esisterebbe per sé con una necessità assoluta, inerente alla sua stessa natura, primordiale, antecedente a tutto, e sarebbe quindi Dio. Dunque, chi ammette l'impossibilità del vuoto, se ragiona con rigore logico, non deve ammettere altro Dio che la materia.

Viceversa, se esiste il vuoto, la materia non è un essere necessario, esistente per se stesso, e via dicendo, perché ciò che non è in ogni luogo non può esistere *in modo necessario* in nessun luogo. Dunque, la materia è un essere non-necessario; dunque, è stata creata; dunque, toccava a Epicuro credere non già a degli dèi inutili, ma a un Dio creatore e governatore dell'universo, e toccava a Descartes negarlo. Perché allora Descartes ha sempre parlato dell'esistenza di un Dio creatore e conservatore ed Epicuro l'ha invece negata? Perché gli uomini, nei loro sentimenti come nella loro condotta, seguono di rado i loro principi; e i loro sistemi, come le loro vite, sono pieni di contraddizioni.

Lo spazio è una conseguenza necessaria dell'esistenza di Dio. Dio, per parlare con rigore, non è nello spazio né in un luogo; ma, essendo necessariamente onnipresente, costituisce per ciò solo lo spazio immenso e il luogo. Similmente, la durata, la permanenza eterna è una conseguenza indispensabile dell'esistenza di Dio⁹. Dio non è nella durata infinita né in un determinato tempo; ma, esistendo

⁹ [Id., *Quarta replica*, 10 (« Lo spazio e il tempo... sono conseguenze immediate e necessarie dell'esistenza di Dio, senza le quali egli non sarebbe onnipresente ed eterno »: *Ibid.*, p. 284).]

eternamente, costituisce perciò stesso l'eternità e il tempo.

Lo spazio immenso esteso, inseparabile, può esser concepito in più parti: per esempio, lo spazio dove si trova Saturno non è lo spazio in cui si trova Giove; ma queste parti non si posson separare: l'una non può esser messa al posto di un'altra, come si può mettere invece un corpo al posto di un altro.

Similmente, la durata infinita, inseparabile e senza parti, può esser concepita in più parti, senza che si possa mai mettere una parte di essa al posto di un'altra. Gli esseri esistono in una certa porzione della durata, chiamata « tempo », e possono esistere in qualsiasi altro tempo; ma una parte concepita della durata, un tempo qualsiasi, non può essere altrove da dove è: il passato non può essere futuro.

Lo spazio e la durata sono due attributi necessari, immutabili, dell'Essere eterno e immenso.

Solo Dio può conoscere tutto lo spazio; solo Dio può conoscere tutta la durata. Noi misuriamo alcune parti dette impropriamente dello spazio per mezzo dei movimenti che percepiamo¹⁰.

Non entreremo qui nei particolari delle prove fisiche riservate ad altri capitoli. Basti qui dire che in tutto quanto concerne lo spazio, la durata, i limiti del mondo, Newton segue le antiche opinioni di Demòcrito, di Epicuro, e di molti altri filosofi emendati dal nostro celebre Gassendi. Newton disse più volte ad alcuni Francesi tuttora vivi e vegeti che considerava Gassendi come uno spirito molto retto e molto saggio; e che si faceva vanto di essere interamente del suo parere in tutte le cose di cui abbiamo testè parlato.

¹⁰ [Id., *Terza replica*, 3; *Quarta replica*, 3-4, 11-12 (*Ibid.*, pp. 270, 282 e 284). E, per la distinzione tra tempo, spazio e moto assoluti e relativi, cfr. NEWTON, *Phil. nat. princ. math.*, Definitio VIII, Scholium.]

CAPITOLO III

Della libertà in Dio e del grande principio della ragion sufficiente. Principi di Leibniz, spinti forse troppo oltre. Suoi ragionamenti seducenti. Risposta. Nuove istanze contro il principio degli indiscernibili.

Newton sosteneva che Dio, infinitamente libero quanto infinitamente potente, ha fatto molte cose che hanno come sola ragione della loro esistenza la sua volontà. Che, per esempio, i pianeti si muovono da ovest a est, anziché altrimenti; che esiste un determinato numero di animali, di stelle, di mondi; che l'universo finito è situato in un dato punto dello spazio, ecc., son tutti fatti aventi la loro unica ragione nella volontà dell'Essere supremo¹.

Il celebre Leibniz sosteneva il contrario, fondandosi sopra un antico assioma usato un tempo da Archimede: « Nulla — diceva — avviene senza causa o senza una ragione sufficiente »², e Dio ha fatto in ogni cosa il meglio, perché in caso diverso non avrebbe avuto ragione di farlo. « Ma nelle cose indifferenti non si dà il meglio »³, obiettavano i newtoniani. Al che i leibniziani replicavano che non esistono cose indifferenti. « La vostra dottrina conduce alla fatalità assoluta, — obiettava a sua volta Clarke: —

¹ [Cfr. NEWTON, *Opt.*, quaest. XXVIII; CLARKE, *Terza replica*, 2 (*op. cit.*, pp. 269-70).]

² [LEIBNIZ, *Secondo scritto*, 1 (*Ibid.*, p. 257).]

³ [E, quindi, in simili casi, « non si può allegare altra ragione che la semplice volontà di Dio » (CLARKE, *Seconda replica*, 1; cfr. *Terza replica*, 2).]

voi fate di Dio un essere il quale agisce per necessità e, quindi, un essere affatto passivo, il quale non è più Dio. »⁴ « Il vostro Dio — replicava Leibniz — è un operaio capriccioso che si determina senza nessuna ragione sufficiente. »⁵ « La ragione è la stessa volontà di Dio », rispondeva l'Inglese⁶. Leibniz insisteva, compiendo in questa maniera vigorosi attacchi.

Nella natura noi non conosciamo, e non possono esistere, due corpi assolutamente identici⁷, perché, se ce ne fossero, anzitutto ciò attesterebbe in Dio, ossia in un Essere onnipotente e sommamente fecondo, un difetto di potenza e di fecondità; e, in secondo luogo, non ci sarebbe più nessuna ragione perché uno si trovi in un dato luogo invece dell'altro.

I newtoniani rispondevano nella seguente maniera.

Anzitutto, è falso che l'esistenza di più esseri simili implichi una certa sterilità nella potenza del Creatore, perché, se è necessario che gli elementi delle cose siano interamente simili affinché possano produrre effetti simili, se, per esempio, gli elementi dei raggi eternamente rossi della luce debbono essere i medesimi per produrre quei raggi rossi; se gli elementi dell'acqua debbono essere i medesimi per costituire l'acqua; questa perfetta somiglianza, questa identità, nonché rappresentare una deroga alla grandezza di Dio, è una delle più belle testimonianze della sua potenza e della sua saggezza.

⁴ [CLARKE, *Seconda replica*, 1 (*Ibid.*, p. 261); *Quarta replica*, 1-2 (*Ibid.*, pp. 281-82).]

⁵ [LEIBNIZ, *Terzo scritto*, 7; *Quarto scritto*, 2 (*Ibid.*, pp. 266 e 274).]

⁶ [CLARKE, *Terza replica*, 2 (« Riguardo alle cose che sono indifferenti in se stesse, la semplice volontà è una ragione sufficiente a dar loro l'esistenza o a farle esistere in un certo modo... Quando Dio ha creato o situato una particella di materia in un luogo anziché in altro, mentre tutti i luoghi sono simili, non ha avuto altra ragione che la sua volontà »: *Ibid.*, pp. 269-70).]

⁷ [È il principio leibniziano degli indiscernibili (cfr. LEIBNIZ, *Quarto scritto*, 4, *Ibid.*, p. 274).]

Se, a questo punto osassi aggiungere qualcosa agli argomenti di un Clarke e di un Newton, e arrogarmi la libertà di disputare contro un Leibniz, direi che solo un Essere infinitamente potente può fare cose perfettamente identiche. Per quanto un uomo si affatichi per produrre cose di tal genere, esso non ci riuscirà mai, perché la sua vista non sarà mai abbastanza acuta da discernere le diseguglianze di due corpi: bisogna saper penetrare con lo sguardo sin nell'infinitamente piccolo per poter fare tutte le parti d'un corpo perfettamente identiche a quelle di un altro. E questo è il privilegio esclusivo dell'Essere infinito.

In secondo luogo, — possono aggiungere i newtoniani, — noi combattiamo Leibniz con le sue stesse armi. Se gli elementi delle cose sono tutti diversi, se le prime parti di un raggio rosso non sono perfettamente identiche, allora non c'è più una ragione sufficiente perché le differenti parti producano sempre un colore invariabile.

In terzo luogo, — potrebbero dire i newtoniani, — se domandate la ragione sufficiente perché l'atomo A si trova in un dato luogo e l'atomo B, assolutamente simile a esso, in un altro, essa sta nel movimento che li spinge; e se poi domandate qual è la ragione di tale movimento, sarete obbligati a dire o che esso è necessario o che Dio gli ha dato inizio. E, se domandate, infine, perché Dio gli ha dato inizio, quale ragione sufficiente potrete mai trovare fuorché quella che era necessario che Dio ordinasse quel movimento per effettuare le opere progettate dalla sua saggezza? Ma perché quel movimento avviene a destra anziché a sinistra, verso ovest anziché verso est, in un certo momento della durata anziché in un altro? Non bisogna allora ricorrere alla volontà di indifferenza del Creatore? Lo lascio esaminare a ogni lettore imparziale.

CAPITOLO IV

Della libertà nell'uomo. — Eccellente opera contro la libertà, così efficace, che il dottor Clarke vi rispose con ingiurie. Libertà d'indifferenza. Libertà di spontaneità. Privazione di libertà, cosa comunissima. Fortissime obiezioni contro la libertà.

Secondo Newton e Clarke, l'Essere infinitamente libero ha comunicato all'uomo, sua creatura, una porzione limitata di questa libertà. E per « libertà » non s'intende qui la semplice potenza di applicare il proprio pensiero a questo o a quell'oggetto e di cominciare un movimento, e neppure la semplice facoltà di volere, ma quella di volere molto liberamente con una volontà piena ed efficace, e di volere financo, qualche volta, senz'altra ragione che la propria volontà¹. Non c'è uomo che non senta talvolta di possedere tale libertà. Molti filosofi sono di avviso contrario: stimano cioè che tutte le nostre azioni siano necessitate e che la sola libertà che possediamo sia quella di portare talvolta di buon grado le catene a cui ci lega la fatalità.

Tra tutti i filosofi che scrissero arditamente contro la libertà quello che senza dubbio lo fece con maggior metodo, forza e chiarezza fu Collins, magistrato di Londra²,

¹ [Cfr. *Tratt. di Met.*, VII.]

² [Anthony Collins (1676-1729), uno dei maggiori rappresentanti del deismo inglese, alla cui giustificazione teorica contribuì in modo specifico con il *Discourse of Freethinking*, pubblicato anonimo nel 1713. Ma qui V. si riferisce alla sua critica del libero arbitrio, svolta nello scritto *A Philophical Inquiry concerning Human Liberty* (1711), tradotto in francese nel 1720 dal Pons col titolo *Recherche philosophique sur la liberté de l'homme.*]

autore del libro *Sulla libertà di pensiero* e di altri scritti altrettanto audaci che filosofici.

Clarke, che sulla libertà era interamente d'accordo con Newton e che, d'altronde, ne difendeva i diritti tanto come teologo d'una setta singolare³ quanto come filosofo, replicò vivacemente a Collins⁴, mettendo nei suoi argomenti tanta acredine da far intendere che per lo meno egli sentiva tutta la forza del suo avversario. Gli rimprovera di confondere tutte le idee, perché chiama l'uomo un agente necessario. Osserva che, in questo caso, l'uomo non è più agente; ma chi non vede che si tratta d'un autentico cavillo? Collins chiama « agente necessario » tutto quel che produce effetti necessari. Che importa che lo si chiami agente o paziente? Tutto sta nel sapere se sia determinato in modo necessario.

Sembra che, se si potesse trovare anche un solo caso in cui l'uomo sia veramente libero d'una libertà d'indifferenza, ciò basterebbe a troncane la contesa. Ora, quale caso sceglieremo se non quello in cui si vuol mettere alla prova la nostra libertà? Mi vien proposto, per esempio, di voltarmi a destra o a sinistra o di compiere una data azione, verso la quale non sono attirato da nessun sentimento di piacere né distolto da nessun senso di repugnanza. In questo caso, scelgo senza seguire il « dictamen » del mio intelletto che mi rappresenta il meglio, perché qui non c'è né meglio né peggio. Che cosa faccio allora? Esercito il diritto conferitomi dal Creatore di volere e di agire in certi casi senz'altra ragione che la mia stessa volontà. Io ho il diritto e il potere di cominciare il movimento, e di cominciarlo dal lato che voglio. Se in questo caso non c'è nessun'altra causa della mia volontà, perché cercarla

³ [Quella « ariana ». Cfr. *Lett. fil.*, VII (*supra*, p. 18).]

⁴ [Nei *Remarks upon a Book entitled Philosophical Inquiry concerning Human Liberty* (1715).]

altrove che nella volontà stessa? Sembra dunque che, nelle cose indifferenti, noi possediamo la libertà d'indifferenza. Perché chi potrà mai sostenere che Dio non ci ha fatto, e non ci ha potuto fare, questo dono? E, se ha potuto farcelo, e noi sentiamo in noi questo potere, chi mai sosterrà che non lo possediamo?

Ho spesso udito tacciare di chimera tale libertà di indifferenza: si obietta che determinarsi senza ragione sarebbe da insensati, ma non si riflette che gl'insensati sono degli infermi, privi di qualsiasi libertà. Essi sono determinati in modo necessario dalle imperfezioni dei loro organi; non sono padroni di se stessi, non compiono nessuna scelta. Libero è chi si determina da sé. Ora, perché mai nelle cose indifferenti non ci determineremmo da noi stessi, in virtù della nostra sola volontà?

In tutti gli altri casi, noi possediamo la libertà che chiamo « di spontaneità »: ossia, quando abbiamo dei motivi, la nostra volontà si determina in virtù di essi, e questi motivi sono sempre l'ultimo risultato del giudizio dell'intelletto o dell'istinto. Così, quando il mio intelletto giudica che per me è meglio obbedire alla legge che non violarla, io obbedisco alla legge con una libertà spontanea, faccio volontariamente quel che l'ultimo « dictamen » del mio intelletto mi obbliga a fare⁵.

Mai non sentiamo questa libertà come quando la nostra volontà si trova in conflitto con i nostri desideri. Io provo una violenta passione, ma il mio intelletto conclude che debbo resisterle: esso mi addita nella vittoria sulla mia inclinazione un bene più grande che non nell'asservimento a essa. Quest'ultimo motivo prevale sull'altro, e io combatto il mio desiderio con la mia volontà. E obbedisco ne-

⁵ [« Actio volendi hoc aut illud semper sequitur iudicium intellectus », aveva scritto Locke. Cfr. *Saggio cit.*, II, XXI, 48-49.]

cessariamente, ma di buon grado, all'ordine della mia ragione; faccio non quel che desidero, ma quel che voglio, e, in questo caso, sono libero di tutta la libertà possibile in una simile circostanza ⁶.

Infine, non sono libero in nessun senso nei casi in cui la mia passione è troppo forte e il mio intelletto troppo debole, o i miei organi sconvolti. Ed è questa, sventuratamente, la condizione nella quale si trovano spessissimo gli uomini. Mi sembra perciò che la libertà spontanea sia per l'anima quel che la salute è per il corpo: alcuni la possiedono intera e durevole, altri la smarriscono di frequente, altri ancora sono malati tutta quanta la vita. D'altronde, osservo che tutte le altre facoltà dell'uomo sono soggette alle medesime diseguaglianze. La vista, l'udito, il gusto, la forza, il dono di pensare sono talora più forti, talaltra più deboli: la libertà è, come tutto il rimanente, limitata, variabile, insomma ben poca cosa, perché l'uomo è ben poca cosa.

La difficoltà di conciliare la libertà delle nostre azioni con l'eterna prescienza di Dio non metteva in imbarazzo Newton, che si guardò bene dall'inoltrarsi in quel labirinto: una volta stabilita la libertà, non tocca a noi determinare come Dio preveda quel che faremo liberamente. Noi ignoriamo in quale guisa Dio vede attualmente quanto avviene. Non abbiamo nessuna idea della sua maniera di vedere; perché ne avremmo della sua maniera di prevedere? Tutti i suoi attributi ci debbono essere egualmente incomprendibili.

Bisogna riconoscere che contro quest'idea della libertà vengon mosse obiezioni che sgomentano.

Anzitutto, si osserva che la libertà d'indifferenza si ridurrebbe a un ben misero dono se essa si estendesse sol-

⁶ [Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, II, XXI, 54.]

tanto al potere di sputare a destra o a sinistra o di scegliere tra pari o dispari. Quel che importa è che Cartouche ⁷ e lo scià Nadir ⁸ abbiano la libertà di non versare il sangue umano; mentre importa ben poco che siano liberi di mettere avanti per primo il piede destro oppure quello sinistro.

In secondo luogo, questa libertà d'indifferenza è giudicata impossibile: perché, come determinarsi senza ragione? Tu vuoi: ma perché vuoi? Ti propongono pari o dispari, tu scegli pari, e non ne vedi il motivo; ma esso è questo: che, nell'istante della scelta, si presenta alla tua mente il pari.

Tutto ha una sua causa: anche la volontà ne ha quindi una. Dunque, si può volere solo in conseguenza dell'ultima idea che si sia ricevuta.

Nessuno può sapere quale idea avrà tra un momento: nessuno perciò è padrone delle proprie idee, nessuno è padrone di volere e di non volere.

Se fossimo tali, potremmo fare l'opposto di quanto Dio ha predisposto nella concatenazione delle cose di questo mondo. Ossia, ognuno potrebbe cambiare, e cambierebbe di fatto in ogni momento, l'ordine eterno delle cose.

Ecco perché il saggio Locke non ardisce pronunziare la parola « libertà »: una volontà libera gli sembra una chimera. Egli conosce una sola libertà: il potere di fare quel che si vuole. Il gottoso non ha la libertà di camminare, il prigioniero quella di uscire a passeggio: l'uno è libero quand'è guarito, l'altro quando gli viene aperta la porta della prigione ⁹.

⁷ [Louis-Dominique Bourguignon, detto Cartouche, celebre bandito parigino, giustiziato nella Place de Grève nel 1721.]

⁸ [Sovrano di Persia (1736-47), noto, oltre che per le sue vittoriose imprese guerresche contro gli Afgani, il Gran Mogol ed i Turchi, per la sua crudeltà. Cfr. i *Fragments historiques sur l'Inde* (1773), in *Œuvr.*, XXIX, 111-12.]

⁹ [Cfr. LOCKE, *op. cit.*, II, XXI, 10, 25-24.]

Per mettere in più vivido risalto queste difficoltà, supponiamo che Cicerone voglia dimostrare a Catilina che non deve cospirare contro la patria. Catilina gli dice che non è padrone di non farlo; che i suoi ultimi colloqui con Ceteo gli hanno impresso nella mente l'idea della cospirazione; che quell'idea gli va a genio più di ogni altra e che si può volere solo in conformità al proprio ultimo giudizio.

« Ma — direbbe Cicerone — tu, frequentandomi, potresti assorbire altre idee; applicare la tua mente ad ascoltarmi e renderti conto che bisogna essere buoni cittadini —. — Sarebbe inutile, — risponderbbe Catilina, — le tue idee mi ripugnano, e il desiderio di assassinarti è più forte —. — Compiango la tua frenesia — replicherebbe Cicerone; — ma perché non cerchi di prendere qualcuno dei miei rimedi? — Se sono frenetico, non ho nemmeno il potere di cercare di guarire —. — Ma — gli osserverebbe il console — gli uomini hanno un fondo sostanziale di ragione che possono sempre consultare, e che può rimediare a quello sconvolgimento degli organi che fa di te un uomo perverso: soprattutto quando esso non sia troppo grave —. — Indicami — risponderbbe Catilina — il punto in cui questa frenesia può cedere al rimedio. Per conto mio, confesso che, da quando ho preso a cospirare, tutte le mie riflessioni mi hanno condotto a perseguire su questa strada —. — Quando hai preso codesta funesta risoluzione? — Quando ho perduto al giuoco i miei averi —. — E non potevi fare a meno di giocare? — No, perché quel giorno l'idea del giuoco prevalse in me sopra ogni altra idea; e, se non avessi giocato, avrei sconvolto l'ordine dell'universo, il quale implicava che Quarsilla mi avrebbe vinto al giuoco quattrocentomila sesterzi, che con essi si sarebbe comperata una casa e un amante, che avrebbe avuto da costui un figlio, che Ceteo e Lentulo sarebbero venuti da me e che avremmo cospirato contro la repubblica. Il destino ha fatto di me un lupo,

di te un cane da pastore; il destino stabilirà chi di noi due dovrà sgozzare l'altro.»¹⁰ A queste parole, Cicerone replicherebbe con una *Catilinaria*: e, di fatto, alle obiezioni contro la libertà possiamo rispondere soltanto con un'eloquenza generica. È un triste tema su cui il più saggio paventa persino di osare di riflettere.

Una sola riflessione ci consola: che, qualunque sistema si accetti, e a qualsiasi fatalità si stimino soggette tutte le nostre azioni, si agirà sempre come se si fosse liberi¹¹.

¹⁰ [Sulla congiura di Catilina V. scrisse poi una tragedia, *Rome sauvée* (1748).]

¹¹ [L'edizione del 1756 e le sue successive ristampe recavano un capitolo in più, intitolato *Dubbi sulla libertà d'indifferenza*, che riportiamo in appendice. Capitolo assai importante, perché attesta il mutamento avvenuto, nel frattempo, nel pensiero del V. (secondo il POMEAU, *op. cit.*, p. 241, nel 1748), rispetto al problema della libertà. Ma già in questo capitolo, in cui si dà così forte rilievo alle difficoltà cui va incontro la concezione indeterministica, la sua posizione mentale rispetto a tale problema appare diversa da quella, informata ai concetti del Clarke, del cap. VII del *Trattato di metafisica*.]

CAPITOLO V

Della religione naturale. — Rimprovero poco fondato di Leibniz a Newton. Confutazione di un'opinione di Locke. Il bene della società. Religione naturale. Umanità.

Nel corso della sua disputa con Newton, Leibniz gli mosse tra l'altro il rimprovero d'aver dato idee molto basse di Dio e di distruggere la religione naturale.

Egli accusava Newton di rendere corporeo Dio: imputazione fondata, come si è visto, sull'espressione newtoniana « sensorium organe ». E aggiungeva che, nella concezione di Newton, il mondo che Dio ha creato appare come una macchina molto imperfetta, bisognosa di essere di tempo in tempo ripulita ¹ (tale l'espressione di cui si serve Leibniz; Newton aveva detto: « Manum emendatricem desideraret » ²).

Quest'ultimo rimprovero si fonda sull'asserzione di Newton che, con l'andar del tempo, i movimenti diminui-

¹ [Cfr. LEIBNIZ, *Primo scritto*, 4 (« Newton e i suoi seguaci hanno un'idea molto ridicola dell'opera di Dio. Secondo loro, Dio ha bisogno di caricare ogni tanto il suo orologio, che altrimenti cesserebbe d'agire: egli non ha avuto tanto accorgimento da dargli un moto perpetuo. Inoltre la macchina di Dio è, secondo loro, così imperfetta che Dio è costretto di tempo in tempo a ripulirla con un lavoro straordinario... » (*op. cit.*, p. 253).]

² [Cfr. NEWTON, *Opt.*, quaest. XXXI. Parlando delle irregolarità del moto dei pianeti, il Newton osservava che « verosimilmente con l'andar del tempo esse diventeranno maggiori fino a che questa compagine della natura sentirà il bisogno di una mano che la corregga ». Cfr. CLARKE, *Prima replica*, 4.]

ranno, le irregolarità dei pianeti aumenteranno e l'universo perirà o sarà rimesso in ordine dal suo autore.

Dall'esperienza risulta in modo sin troppo chiaro che Dio ha creato macchine destinate ad andar distrutte. Noi siamo l'opera della sua saggezza, eppure dobbiamo perire: perché al mondo non dovrebbe toccare la stessa sorte? Leibniz pretende che esso è perfetto; ma, se Dio lo ha creato solo perché esso duri un certo tempo, la sua perfezione consisterà nel durare sino al momento prestabilito per la sua dissoluzione.

Quanto alla religione naturale, nessuno ne è mai stato un più convinto fautore di Newton, fuorché lo stesso Leibniz, suo rivale in scienza e in virtù. Per « religione naturale » intendo i princìpi morali comuni al genere umano ³. Newton, è vero, non ammetteva nessuna nozione innata: né idee, né sentimenti, né princìpi. Al pari di Locke, era convinto che tutte le idee ci vengano per mezzo dei sensi, via via che questi si sviluppano; ma credeva che, avendo Dio dato a tutti gli uomini gli stessi sensi, ne derivino in loro gli stessi bisogni, gli stessi sentimenti, quindi le stesse nozioni grossolane, costituenti dappertutto il fondamento della società. È certo che Dio diede alle api e alle formiche perché vivano in comunità qualcosa che non ha dato né ai lupi né ai falchi; è certo che, vivendo tutti gli uomini in società, nel loro essere c'è un vincolo segreto col quale Dio ha voluto legarli gli uni agli altri. Ora se, a una certa età, le idee venute attraverso gli stessi sensi a uomini tutti organizzati nella stessa maniera non gli dessero, a poco a poco, i princìpi necessari a ogni società, è altrettanto certo che nessuna società sussisterebbe. Ecco perché, dal Siam sino al Messico, sono in onore la verità, la gratitudine, l'amicizia e così via ⁴.

³ [Concetto svolto poi dal V. nel poema *La loi naturelle* (1752).]

⁴ [Cfr. *Tratt. di met.*, cap. IX (*supra*, pp. 187-89).]

Mi sono sempre meravigliato che il savio Locke, nel primo libro del suo *Saggio sull'intelletto umano*, confutando così bene le idee innate, abbia sostenuto che non c'è nessuna nozione del bene e del male comune a tutti gli uomini. A me sembra che su questo punto egli sia in errore. Locke si fonda su racconti di viaggiatori che dicono che, in alcuni paesi, c'è l'usanza di mangiare i bambini, e anche le madri, quando non possono più far figli; che in altri vengono onorati col nome di « santi » certi entusiasti, i quali usano di asine anziché di donne⁵; ma un uomo saggio come lui doveva diffidare di quei viaggiatori. Nulla è più comune tra costoro come l'osservare male, il riferir male quel che han veduto; lo scambiare soprattutto in un popolo di cui s'ignora la lingua, l'abuso di una legge per la legge stessa, e infine il giudicare i costumi di un intero popolo da qualche episodio particolare, di cui non si conoscono le circostanze.

Se un Persiano passasse per Lisbona o per Madrid nel giorno di un autodafé, s'immaginerebbe, non senza qualche apparenza di ragione, che i cristiani sacrificino esseri umani a Dio; o se leggesse gli almanacchi diffusi in tutta Europa tra il popolino, penserebbe che noi crediamo tutti quanti agli effetti della Luna; eppure, siamo tanti alieni dal crederci che ne ridiamo. Così ogni viaggiatore il quale mi racconti, per esempio, che certi selvaggi divorano per sentimento di pietà il padre e la madre mi permetterà di rispondergli che, anzitutto, il fatto è molto dubbio; poi che, se fosse vero, anziché distruggere l'idea del rispetto dovuto ai genitori, costituirebbe probabilmente una maniera barbara di manifestare il proprio affetto, un abuso orrendo della legge naturale: è chiaro, infatti, che quando si uccide

⁵ [Cfr. *Saggio cit.*, I, II, 9. La stessa critica ricorrerà in *Il filosofo ignorante*, capp. XXXIV e XXXV. Ma cfr. già *Tratt. di met.*, cap. IX, nota 6.]

per dovere il padre e la madre, lo si fa per liberarli o dalle incomodità della vecchiaia o dai furori del nemico; e, se allora gli si dà una tomba nel seno filiale, anziché lasciarli mangiare dai vincitori, quest'usanza, per quanto spaventosa appaia all'immaginazione, nasce tuttavia necessariamente da bontà di cuore. La religione naturale consiste semplicemente in quella legge nota in tutto l'universo: « Fa' quel che vorresti venisse fatto a te ». Ora, il barbaro che uccide il padre per salvarlo dal nemico, e lo seppellisce nel proprio corpo, per timore che trovi la sua tomba in quello del nemico, desidera che in un caso simile suo figlio lo tratti nello stesso modo. Questa legge di trattare il nostro prossimo come noi stessi deriva in modo naturale dalle nozioni più grossolane, e si fa intendere presto o tardi da tutti gli uomini: perché, avendo tutti la medesima ragione, è pur necessario che, prima o poi, i frutti di questa pianta si somiglino; e infatti si somigliano, in quanto, in ogni società, si designa col nome di « virtù » quel che viene reputato utile alla società⁶.

Mi si indichi un paese, un'accolta di dieci persone, dove non mi si apprezzi quanto è utile al bene comune; e allora riconoscerò che non esiste nessuna legge naturale. Senza dubbio, questa legge varia all'infinito: ma quale conclusione trarne se non che essa esiste? La materia prende dappertutto forme diverse, ma conserva dappertutto la propria natura.

Inutile obiettarci, per esempio, che a Sparta era prescritto il furto: sarebbe un abusare delle parole. Quel che noi chiamiamo « furto » non era prescritto a Lacedemone; ma in una città dove tutto era comune, il permesso di portar via con destrezza quel che alcuni si appropriavano contro la legge era una maniera di punire lo spirito di pro-

⁶ [Cfr. *supra*, p. 186.]

prietà, vietato presso quel popolo. Il « tuo » e il « mio » erano un delitto, di cui quel che diciamo « furto » era la punizione; e presso gli Spartani, come presso di noi, imperava la regola per la quale ci ha fatti Dio, come ha fatto le formiche per vivere insieme.

Newton pensava che questa comune disposizione a vivere in società costituisca il fondamento di quella legge naturale, che il cristianesimo perfeziona.

Nell'uomo c'è, soprattutto, un'inclinazione alla compassione altrettanto generalmente diffusa quanto gli altri nostri istinti⁷: Newton coltivò questo sentimento di umanità, che estese anche agli animali: come Locke, era profondamente convinto che Dio ha dato agli animali (che sembrano brutta materia) un certo numero di idee e gli stessi sentimenti che a noi. Non poteva ammettere che Dio, il quale nulla fa invano, abbia dato agli animali organi del sentire perché non abbiano sentimenti. Giudicava una orribile contraddizione credere che le bestie sentano e farle soffrire. La sua morale si accordava su questo punto con la sua filosofia: egli sottostava solo con repugnanza al barbaro uso di nutrirci della carne e del sangue di esseri simili a noi, che accarezziamo tutti i giorni; e non permise mai che nella sua casa fossero fatti morire di morti lente e studiate, per renderne più appetitose le carni.

Questa sua compassione per gli animali si tramutava in verace carità per gli uomini. Infatti, senza l'umanità, virtù che comprende tutte quante le virtù, non si meriterebbe il nome di filosofo.

⁷ [Cfr. *Tratt. di met.*, VIII (*supra*, p. 180 e nota 2).]

CAPITOLO VI

Dell'anima e della materia com'è unita al corpo e ha le sue idee. Quattro opinioni sulla formazione delle idee: quella dei materialisti antichi, quella di Malebranche, quella di Leibniz; opinione di Leibniz combattuta.

Come quasi tutti i buoni filosofi, Newton era convinto che l'anima è una sostanza incomprensibile; e molte persone vissute vicine a Locke mi hanno assicurato che Newton aveva confessato a Locke *che non conosciamo abbastanza la natura da osar sentenziare che a Dio sia impossibile conferire a un essere esteso qual si sia il dono del pensiero*. La grande difficoltà non è tanto quella di sapere come un essere (qual si sia) possa pensare quanto di sapere come la materia possa diventare pensante. Sembra, è vero, che il pensiero nulla abbia di comune con gli attributi a noi noti dell'essere esteso chiamato « corpo »: ma conosciamo forse tutte le proprietà dei corpi? È una cosa molto ardita dire a Dio: « Tu hai potuto conferire a un essere il movimento, la gravitazione, la vegetazione, la vita, ma non puoi dargli il pensiero »¹.

Coloro che sostengono che, se la materia potesse ricevere il dono del pensiero, l'anima non sarebbe immortale, ragionano davvero a fil di logica? A Dio è forse più difficile conservare che fare? Inoltre, se un atomo indivisibile dura in eterno, perché il dono di pensare in lui non dovrebbe

¹ [Cfr. *Lett. fil.*, XIII (*supra*, pp. 44 sgg.).]

durare altrettanto? Se non m'inganno, coloro che ricusano a Dio il potere di conferire idee alla materia sono obbligati a dire che quel che si chiama « spirito » è un essere la cui essenza consiste nel pensare, e che esclude qualsiasi estensione². Ora, se l'essenza dello spirito sta nel pensiero, ne viene che esso pensa in modo necessario, e che pensa sempre, allo stesso modo che ogni triangolo ha sempre e necessariamente tre angoli, indipendentemente da Dio. Come! Dacché Dio crea qualcosa, che non è materia, è proprio assolutamente necessario che questo essere pensi? Miseri e temerari che siamo! Sappiamo forse che Dio non abbia formato milioni di esseri senza le proprietà dello spirito o della materia a noi note? Noi ci comportiamo come un mandriano che, avendo visto in vita sua soltanto dei buoi, dica: « Se Dio vuol fare altri animali, bisogna che abbiano le corna e che ruminino ». Che cos'è più rispettoso verso la Divinità: affermare che esistono esseri che hanno ricevuto da lui l'attributo divino del pensiero o pensare che Dio possa concedere questo attributo all'essere che si degna di scegliere?

Appare da ciò quanto siano stati ingiusti coloro che vollero imputare a Locke come un delitto la sua opinione e combattere, con maligna crudeltà, con le armi della religione un concetto puramente filosofico³.

Del resto, Newton era affatto alieno dall'arrischiare una definizione dell'anima, come osarono fare tanti altri. Egli credeva possibile l'esistenza di milioni di sostanze pensanti, la cui natura potrebbe essere assolutamente diversa da quella della nostra anima. Così la divisione dell'intera natura in corporeità e spirito, compiuta da qual-

² [Allusione alla concezione cartesiana dello spirito come « pensée ».]

³ [Allusione allo Stillingfleet (cfr. *supra*, p. 45 e nota 13), e anche ai critici della *XIII Lett. fil.*]

che filosofo⁴, appare simile alla definizione di un sordo e di un cieco i quali, definendo gli organi di senso, non sospettino nemmeno l'esistenza dell'udito o della vista. Con qual diritto, infatti, si può affermare che Dio non ha riempito lo spazio immenso di una infinità di sostanze non aventi nulla di comune con noi?

Newton non si era fatto un sistema sulla maniera con cui l'anima è unita al corpo e sulla formazione delle idee. Nemico dei sistemi, giudicava di tutto solo per mezzo dell'analisi; e, quando gli mancava questa fiaccola, sapeva fermarsi.

Sulla formazione delle idee ci sono state sinora quattro opinioni. La prima è quella di quasi tutte le antiche nazioni, le quali, nulla immaginando di là dalla materia, considerarono le idee nel nostro intelletto come simili all'impronta del sigillo sulla cera. Quest'opinione confusa era un istinto grossolano piuttosto che un ragionamento: i filosofi che vollero poi provare che la materia pensa per se stessa hanno errato molto di più, perché, mentre il volgo s'ingannava senza ragionare, costoro sbagliavano a causa dei loro principi: nessuno di loro riuscì mai a trovare nella materia qualcosa che potesse attestare ch'essa possiede di per sé il dono di pensare.

Locke sembra sia stato il solo ad aver eliminato la contraddizione tra la materia e il pensiero, ricorrendo tutto d'un colpo al creatore di ogni pensiero e di ogni materia, e osservando con modestia: « Forse che chi tutto può non può far pensare un essere materiale, un atomo, un elemento della materia? »⁵. Da uomo saggio, Locke si è accontentato di affermare questa possibilità: affermare che la materia pensa realmente, perché Dio può averle co-

⁴ [Descartes e i cartesiani.]

⁵ [Cfr. *Lett. fil.*, XIII (*supra*, p. 44 e nota 12).]

municato questo dono, costituirebbe infatti il colmo della temerità. Ma affermare il contrario è forse meno temerario?

La seconda opinione, e la più generalmente accolta, è quella che concepisce l'anima e il corpo come due realtà non aventi nulla di comune, ma che afferma nondimeno che Dio le ha create perché agiscano l'una sull'altra. La sola prova di quest'azione è l'esperienza che ognuno di noi presume di averne: noi osserviamo che il nostro corpo talora obbedisce alla nostra volontà, tal'altra la padroneggia; immaginiamo che essi agiscano realmente l'una sull'altro, perché lo sentiamo, e ci è impossibile spingere più oltre la ricerca. A questo sistema si suol fare un'obiezione che appare inconfutabile: che, se, per esempio, un oggetto esterno comunica una scossa ai nostri nervi, questo movimento o giunge sino alla nostra anima o non vi giunge: nel primo caso, le comunica movimento, il che supporrebbe l'esistenza di un'anima materiale; nel secondo caso, non c'è più azione. Tutto quel che si può rispondere a questa obiezione è che tale azione è una di quelle cose il cui meccanismo ci resterà sempre ignoto: triste conclusione, ma quasi la sola che venga additata all'uomo in più di un problema di metafisica.

Il terzo sistema è quello delle cause occasionali di Descartes, spinto ancor più oltre da Malebranche. Esso comincia col supporre che l'anima non possa esercitare nessuna influenza sul corpo: ipotesi troppo arrischiata, perché dal fatto che l'influenza dell'anima sul corpo non può esser concepita non consegue affatto ch'essa sia impossibile. Suppone poi che la materia, come causa occasionale, faccia impressione sul nostro corpo e che Dio produca allora nella nostra anima un'idea e che, reciprocamente, quando l'uomo compie un atto di volontà, Dio agisca immediatamente sul corpo in conseguenza di quell'atto: il che, mi sembra, può assumere un significato

chiaro solo aggiungendo che soltanto Dio agisce e pensa per noi.

Immane è il peso delle difficoltà che nascono da tale ipotesi. Invero, come mai, in questo sistema, l'uomo può volere lui stesso, ma non pensare lui stesso? Se Dio non ci ha dato la facoltà di produrre movimento e idee, se è lui solo ad agire e pensare, è egualmente lui solo a volere. Non solo noi non siamo più liberi, ma non siamo nulla oppure siamo semplici modificazioni di Dio stesso. In tal caso, nell'uomo non ci sarebbe più un'anima, un'intelligenza; e non metterebbe più conto di cercar di spiegare l'unione dell'anima e del corpo, poiché essa non esisterebbe, e soltanto Dio esisterebbe.

Il quarto sistema è quello di Leibniz dell'armonia prestabilita. Nella sua ipotesi l'anima non ha nessun commercio col corpo: si tratta di due orologi costruiti da Dio, aventi ciascuno un proprio meccanismo e che camminano per un certo tempo con perfetta sincronia: l'uno segna le ore, l'altro le suona. L'orologio che segna le ore non le indica per il fatto che l'altro suona; ma Dio ha predisposto il loro movimento in modo che la lancetta e la suoneria si rapportano di continuo l'una all'altra. Così l'anima di Virgilio produceva l'*Eneide* e la sua mano scriveva quel poema senza obbedire in nessun modo all'intenzione dell'autore; ma Dio aveva predisposto sin dall'eternità che l'anima di Virgilio facesse dei versi e che una mano attaccata al corpo di lui li mettesse per iscritto.

Senza parlare della grandissima difficoltà di conciliare con quest'armonia prestabilita la libertà, c'è da fare una obiezione ben forte: che se, come afferma Leibniz, nulla avviene senza una ragione sufficiente, tratta dal fondo delle cose, quale ragione ha avuto Dio di unire insieme due esseri incommensurabili, due esseri talmente eterogenei, così infinitamente diversi come l'anima e il corpo, e nes-

suno dei quali influisce menomamente sull'altro? Tanto valeva collocare la mia anima in Saturno anziché nel corpo: l'unione dell'anima e del corpo diventa, in questo sistema, affatto superflua. Ma il resto del sistema di Leibniz è ancor più singolare: se ne possono vedere i fondamenti nel « Supplemento agli Atti di Lipsia », tomo VII⁶; e si possono consultare gli ampi commenti che molti Tedeschi ne hanno dato con metodo puramente geometrico.

Secondo Leibniz, esistono quattro specie di esseri semplici, da lui chiamati « monadi », come vedremo nel capitolo VII: qui ci limiteremo a parlare di quella specie di « monade » che si chiama la nostra anima. L'anima — dice Leibniz — è un compendio, « uno specchio vivente dell'universo », avente in sé tutte le idee confuse di tutte le modificazioni di questo mondo, presenti passate e future. Newton, Locke e Clarke, quando udirono parlare di tale opinione, mostrarono per essa tanto disprezzo come se il suo autore non fosse Leibniz; ma, dacché alcuni grandissimi filosofi tedeschi⁷ si sono vantati di spiegare quel che nessun Inglese ha mai voluto capire, io sono obbligato a esporre con chiarezza tale ipotesi del famoso Leibniz, divenuta per me più rispettabile da quando voi ne avete fatto l'oggetto dei vostri studi.

Ogni essere semplice, creato — dice Leibniz — è soggetto al cambiamento, altrimenti sarebbe Dio: l'anima è un es-

⁶ [Allusione alla *Monadologie*, uscita postuma, nella traduzione latina del Hansche, negli « Acta eruditorum » di Lipsia (1721).]

⁷ [V. allude soprattutto al Wolff, particolarmente apprezzato da Federico II di Prussia (cfr. *Briefwechsel Friedrichs der Grossen mit V.* cit., t. I, p. 2). L'espressione « alcuni grandissimi filosofi » è ironica: in questo capitolo, come nel cap. VIII, V. mira a combattere la recente infatuazione per la filosofia leibniziana della sua amica, Madame du Châtelet, alla quale si rivolge tre righe più sotto e, insieme, quella del suo regale amico, Federico di Prussia, « cresciuto nell'adorazione di Leibniz ». Cfr. il suo scritto sulle *Institutions de physique* (1740) della sua amica in *Œuvr.*, XXIII, 129-46.]

sere semplice, creato; non può quindi permanere nel medesimo stato. Ma i corpi, essendo composti, non possono produrre in un essere semplice nessuna alterazione: bisogna, dunque, che i cambiamenti dell'anima abbiano la loro fonte nella sua stessa natura. I suoi cambiamenti sono perciò altrettante idee successive delle cose dell'universo: essa ne ha alcune di chiare; ma tutte le cose dell'universo (dice Leibniz) sono talmente dipendenti l'una dall'altra, così legate per sempre tra loro, che, se l'anima ha un'idea chiara di una di queste cose, ha di necessità idee confuse e oscure di tutte le altre.

Per chiarire questa concezione, possiamo ricorrere all'esempio di un uomo il quale abbia un'idea chiara d'un giuoco: esso ha, in pari tempo, parecchie idee confuse di molte combinazioni di quel giuoco. Un uomo che abbia attualmente un'idea chiara di un triangolo ha un'idea di molte proprietà del triangolo, che possono a loro volta presentarsi con maggior chiarezza alla sua mente.

È facile rispondere a una tale ipotesi che, se Dio avesse fatto dell'anima uno specchio, avrebbe fatto di essa uno specchio ben opaco; e che, se nel formulare supposizioni così singolari non si possiedono altre ragioni fuor che la presunta connessione indispensabile di tutte le cose di questo mondo, si costruisce un ardito edificio sopra fondamenta che non si scorgono. Infatti, chi ha un'idea chiara del triangolo, ha la conoscenza delle sue proprietà essenziali, e, se le idee di tutte queste proprietà non si offrono tutte d'un colpo in modo luminoso alla sua mente, esse vi sono tuttavia presenti, racchiuse in quell'idea chiara, perché hanno un rapporto necessario l'una con l'altra. Ma tutto l'insieme dell'universo si trova forse in questa condizione? Se togliamo al triangolo una delle sue proprietà, gli togliamo tutto; ma se togliamo all'universo un granello di sabbia, il rimanente sarà tutto cambiato? Se, su

cento milioni di esseri che si susseguano a due a due, i primi due cambiano tra loro di posto, gli altri cambieranno necessariamente posto? Non conserveranno tra loro gli stessi rapporti? E le idee d'un uomo hanno tra loro la stessa connessione che si suppone esista nelle cose di questo mondo? Quale vincolo, quale associazione necessaria c'è tra l'idea della notte e quelle degli oggetti sconosciuti che scorgo quando mi sveglio? Quale connessione c'è tra la morte passeggera dell'anima immersa in un profondo sonno o in uno svenimento e le idee che si ricevono risvegliandosi o riprendendo i sensi? Quand'anche fosse possibile che Dio avesse fatto tutto quanto Leibniz immagina, dovremmo crederci fondandoci su una semplice possibilità? Che cos'ha egli provato con tutti questi nuovi sforzi? Di possedere un grandissimo genio; ma ha forse illuminato se stesso e gli altri? Cosa strana: noi ignoriamo come la terra produce un filo d'erba, come una donna fa un figlio; e c'è chi presume di sapere come noi facciamo delle idee!

A chi mi domandasse che cosa Newton pensasse dell'anima, e del suo modo di operare, e quale di quei quattro sistemi seguisse, risponderei che non ne seguiva nessuno. Che cosa, dunque, sapeva su questo problema colui che aveva assoggettato l'infinito al calcolo e scoperto le leggi della gravitazione? Sapeva dubitare.

CAPITOLO VII

Dei primi principi della materia. — Esame della materia prima. — Malinteso di Newton. — Non ci sono vere trasmutazioni. Newton ammette gli atomi.

Non si tratta qui di esaminare quale sistema sia più ridicolo: quello che considerava come principio di ogni cosa l'acqua o quello che attribuiva tutto al fuoco o quello che immaginava dei dadi disposti senza intervalli l'uno dopo l'altro e giranti non si sa come sopra se stessi¹.

Il sistema più plausibile è sempre stato quello che afferma l'esistenza di una materia prima indifferente a tutto, uniforme e suscettibile di tutte le forme, la quale, combinata in differenti maniere, costituisce il nostro universo. I suoi elementi sono omogenei: essa si modifica a seconda delle diverse forme per cui passa, come un metallo in fusione diventa ora un'urna, ora una statua. Era l'opinione di Descartes; ed essa si accordava benissimo con la sua chimera dei tre elementi². Sulla materia, Newton era d'accordo con Descartes³; ma a questa conclusione era

¹ [V. allude successivamente a Talete, a Eraclito e al Descartes.]

² [L'elemento igneo, di cui sarebbero costituiti il Sole e le stelle fisse; l'elemento aereo e quello, più grossolano, di cui sarebbero composti la Terra, i pianeti e le comete (cfr. *Princ. phil.*, III, 52; *Le Monde*, chap. V). Ma « le differenze tra questi tre elementi e, più in generale, tutte le varietà che sono nella materia dipendono solo dal movimento delle sue parti » (cfr. *Princ. phil.*, II, 23; *Le Monde*, VI).]

³ [Allusione all'ipotesi newtoniana sulla struttura corpuscolare della materia, svolta nella seconda parte dell'*Opticks*.]

giunto per un'altra strada. Siccome non formulava quasi mai giudizi che non si fondassero sull'evidenza matematica o sull'esperienza, Newton credette di avere per sé in quest'esame l'esperienza. L'illustre Robert Boyle, il fondatore della fisica in Inghilterra, aveva tenuto a lungo dell'acqua in una storta, a fuoco sempre eguale; il chimico che lavorava con lui credette che l'acqua si fosse finalmente tramutata in terra. Il fatto era falso, come dimostrò poi Boerhaave⁴, fisico altrettanto rigoroso che abile medico: l'acqua era evaporata, e la terra comparsa al suo posto veniva da altrove⁵.

Sino a che punto dobbiamo diffidare dell'esperienza, dacché essa trasse in inganno persino Boyle e Newton? Quei grandi filosofi non ebbero difficoltà a credere che, siccome le parti primitive dell'acqua si trasformavano in parti primitive di terra, gli elementi delle cose siano la stessa materia combinata in modo differente.

Se una falsa esperienza non avesse condotto Newton a tale conclusione, è presumibile che egli avrebbe ragionato in tutt'altro modo.

Supplico di leggere con attenzione quanto segue.

La sola maniera di ragionare sugli oggetti concessa all'uomo è l'analisi⁶. Muovere di primo acchito dai primi principî spetta soltanto a Dio; e, se si può senza essere blasfemi paragonare Dio a un architetto e l'universo a un edificio, qual è il viaggiatore che, vedendo solo una parte dell'esterno di un edificio, oserà d'un subito immaginare tutta la struttura dell'interno? Eppure, ecco quel che

⁴ [Herman Boerhaave, medico e scienziato olandese (1668-1738), autore tra l'altro di importanti *Elementa chimiae* (1724).]

⁵ Tutte le acque contengono in sé, disciolte, materie solide che possono depositarsi. La terra di Boyle non era che un deposito. [Nota del Beuchot]

⁶ [Cfr. *supra*, p. 158 e nota 2.]

hanno osato fare quasi tutti i filosofi con una temerità mille volte più grande.

Esaminiamo dunque nei limiti del possibile quest'edificio. Che cosa troviamo intorno a noi? Degli animali, dei vegetali, dei minerali (tra cui comprendo tutti i sali, gli zolfi, ecc., il fango, la sabbia, l'acqua, il fuoco, l'aria, e nient'altro, almeno sino a oggi).

Prima di esaminare se quei corpi siano o no dei misti, domando a me stesso se sia possibile che una materia presunta uniforme, che in sé non è nulla di tutto ciò che esiste, produca tutto quanto esiste.

1) Che mai può essere una materia prima che non è nulla delle cose di questo mondo e che, nondimeno, le produce tutte quante? È qualcosa di cui non posso avere nessuna idea e che, di conseguenza, non debbo ammettere. È vero che non posso concepire in generale l'idea d'una sostanza estesa impenetrabile e figurabile, senza pensare in modo determinato a della sabbia, a del fango o a dell'oro, ecc.; ma tale sostanza o è realmente qualcuna di queste cose o non è nulla. Similmente, posso bensì pensare a un triangolo in generale, senza fermarmi in particolare al triangolo equilatero o isoscele o scaleno, ecc.; ma un triangolo che esista deve di necessità essere equilatero, isoscele o scaleno. Questa riflessione, ben soppesata, basta forse da sola a distruggere l'opinione d'una materia prima.

2) Se una tale materia, messa in movimento, bastasse a produrre quel che vediamo sulla terra, non ci sarebbe nessuna ragione perché della polvere scossa abilmente entro un tino non potesse produrre degli uomini o delle piante, o perché un campo seminato con grano non possa produrre, anziché frumento, balene o gamberi. Invano si risponderebbe che gli stampi e le filiere che ricevono le sementi vi si oppongono: resta sempre da spiegare questo punto: perché questi stampi, queste filiere sono così invariabilmente determinati?

Ora, se nessun movimento, nessun'arte ha mai potuto far nascere in un campo pesci anziché grano, o nel ventre d'una pecora nespole invece di un agnello, o rose sui rami d'una quercia o sogliole in un alveare di api, ecc.; se tutte le specie sono invariabilmente le stesse, non debbo forse credere, anzitutto, con qualche fondamento di ragione, che tutte le specie sono state determinate dal Signore del mondo⁷; che ci sono tanti differenti disegni quante specie, e che senza questi disegni dalla materia e dal movimento non nascerebbe se non un caos eterno?

Tutte le esperienze mi confermano in quest'opinione. Se esamino, da un lato, un uomo o un baco da seta, dall'altro, un uccello e un pesce, li vedo già costituiti sin dal principio delle cose; scorgo in loro soltanto un semplice sviluppo⁸. Quello dell'uomo e quello dell'insetto presentano alcuni rapporti e alcune differenze; quello del pesce e dell'uccello ne presentano altri: prima di esser ricevuti nella matrice di nostra madre noi siamo un verme⁹; di-

⁷ [« Nulla di tutto ciò che vegeta e che è animato è mai cambiato: tutte le specie sono rimaste invariabilmente le medesime » (*Dissertation... sur les changements arrivés dans le globe*, 1746; *Œuvr.*, XXIII, 228). V. rimarrà sempre tenacemente fedele a questa concezione dell'immutabilità delle specie viventi e, più in generale, della natura: donde, tra l'altro, il suo scetticismo nei riguardi della teoria delle rivoluzioni fisiche del globo (cfr. *infra*, II, p. 580 e nota 27). Su questo suo « fixisme », cfr. le acute osservazioni di É. BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, t. II, Paris, 1930, pp. 457 sgg.]

⁸ [Oltre che della fissità delle specie viventi, V. era (e rimase sempre) fautore del cosiddetto « preformismo »: della teoria cioè (che trovò nel suo secolo i maggiori sostenitori in Charles Bonnet e in Albert von Haller) per cui il futuro organismo sarebbe già contenuto in miniatura, in tutti i suoi particolari, nel germe: sicché, come diceva il Leibniz: « la sua apparente generazione » sarebbe soltanto « uno sviluppo ». Donde, più tardi, la sua ostilità alle teorie epigenetiche del Needham, del Buffon, del Diderot, ecc.]

⁹ [Com'è noto, i preformisti si dividevano in « ovulisti » (Malpighi, Swammerdam e, più tardi, Bonnet e von Haller), o sostenitori della preformazione dell'organismo nell'ovulo materno, e « animaluncolisti » (Gauthier d'Agoty, Hartsoeker, Leeuwenhoek), fautori della sua preformazione nello spermatozoo (« animalculum » o « vermicolo

ventiamo crisalidi, ninfe nell'utero, quando siamo dentro l'involucro chiamato « cuffia »; ne usciamo provvisti di braccia e di gambe, come il verme divenuto moscerino esce dalla sua tomba dotato di zampe e di ali; viviamo come lui qualche tempo e poi il nostro corpo si dissolve come il suo. Tra i rettili, gli uni sono ovipari, gli altri vivipari; presso i pesci, la femmina diventa feconda senza venire a diretto contatto col maschio, che si limita a passare sopra le uova per farle schiudere. Le pulci, le ostriche, ecc., producono i loro simili da sole, e senza congiunzione dei due sessi. I polipi possiedono la capacità di far rinascere le loro teste, quando esse vengon tagliate¹⁰. Ai gamberi possono ritornare le zampe. I vegetali, i minerali si formano in modo affatto diverso. Ogni genere d'essere è un mondo a sé; e, nonché esser vero che una materia cieca produca ogni cosa mediante il semplice movimento, è molto verosimile che Dio abbia creato un'infinità di esseri in infiniti modi, perché egli stesso è infinito.

Ecco, anzitutto, quel che sospetto considerando la natura. Ma, se mi addentro nei particolari, e faccio intorno a ogni cosa esperienze, ecco quel che ne risulta.

Vedo dei misti, come i vegetali e gli animali che decompongono, e da cui traggio fuori alcuni elementi grossolani: lo spirito, il flemma, lo zolfo, il sale, il « caput mortum »¹¹.

spermatico »). V. sta con i secondi. Cfr. *L'Homme aux quarante écus* (1768): « Due Olandesi [Leeuwenhoek e Hartsoeker], a furia... di osservare le cose col microscopio, ridussero l'uomo alla condizione di bruco. Da principio, noi siamo, come esso, un verme; poi, nel nostro involucro, diventiamo in nove mesi una vera crisalide. Infine, come questa diventa farfalla, noi diventiamo uomini: ecco le nostre metamorfosi » (*Œuvr.*, XXI, 39).]

¹⁰ [Lo straordinario potere rigenerativo dell'idra, o polipo di acqua dolce, era stato da poco messo in luce da Abraham Trembley (cfr. i suoi *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce*, Paris, 1744).]

¹¹ [Nome dato dagli alchimisti ai residui di processi di distillazione o di calcificazione.]

Vedo altri corpi, — per esempio, dei metalli, dei minerali, — da cui posso trarre soltanto le parti più attenuate. Mai dall'oro puro non si è potuto trarre altro che oro o col mercurio puro s'è potuto avere altro che mercurio. La sabbia, il fango semplice, l'acqua semplice non sono mai potuti venir cambiati in nessun'altra specie di esseri.

Quale conclusione ne possiamo trarre se non che i vegetali e gli animali son composti di quegli altri esseri primitivi non suscettibili di venir decomposti? Questi esseri primitivi, inalterabili, sono gli elementi dei corpi: l'uomo e il moscerino sono dunque un composto di parti minerali, di limo, di sabbia, di fuoco, di aria, di acqua, di zolfo, di sale; e tutte queste parti primitive, assolutamente indecomponibili, sono altrettanti elementi, ciascuno dei quali ha la sua natura propria e invariabile.

Per osare di sostenere il contrario, bisognerebbe aver osservato delle trasmutazioni; ma c'è forse qualcuno che ne abbia scoperto con l'aiuto della chimica? La pietra filosofale non è considerata da tutte le persone di senno come impossibile? E, nel presente stato di questo mondo, è forse maggiormente possibile tramutare del sale in zolfo, dell'acqua in terra, dell'aria in fuoco che non produrre oro con della polvere di proiezione?

Ogni qualvolta gli uomini hanno creduto nelle trasmutazioni propriamente dette, non sono forse stati ingannati dall'apparenza, quanto coloro che credevano nel movimento del Sole? Perché, vedendo grano e acqua trasformarsi nel corpo umano in carne e in sangue, chi mai non avrebbe creduto nelle trasmutazioni? Eppure, tutto ciò si riduce a un diverso combinarsi, nel grano e nel nostro corpo, di sali, di zolfi, di fango, eccetera. Più ci rifletto, e più una metamorfosi, nel senso rigoroso del termine ¹², mi appare

¹² [Ossia, una trasmutazione.]

come una contraddizione manifesta. Perché le parti primitive del sale si tramutassero in parti primitive di oro, sarebbero necessarie, credo, due cose: annichilare gli elementi del sale e creare elementi dell'oro. Ecco a che si riducono in definitiva, quelle presunte metamorfosi d'una materia omogenea e uniforme ammessa sino a oggi da tanti filosofi; ed eccone la prova.

È impossibile concepire l'immutabilità delle specie, ove non si ammetta ch'esse sono composte di princìpi inalterabili. Perché questi princìpi, queste prime particelle costitutive, non cambino, è necessario che esse siano perfettamente solide e che, quindi, conservino sempre la medesima figura: ora, se esse son tali, non possono divenire altri elementi, perché in tal caso dovrebbero ricevere altre figure. Dunque, essendo impossibile che, nella presente costituzione dell'universo, l'elemento che serve a fare un sale venga tramutato nell'elemento del mercurio, per fare uno di questi elementi bisognerebbe annichilare il primo di essi e crearne al suo posto un altro. Non riesco a capire come Newton, che pur ammetteva gli atomi, non ne avesse tratto quest'induzione così naturale. Egli ammetteva, come Gassendi, veri e propri atomi, corpi indivisibili; ma a tale concezione era giunto per mezzo delle sue matematiche. E ammetteva, in pari tempo, che tali atomi, tali elementi indivisi, si tramutano senza posa gli uni negli altri. Newton era uomo e, quindi, soggetto a sbagliare come tutti quanti.

Senza dubbio, qualcuno chiederà a questo punto come mai i germi delle cose, essendo duri e indivisi, possano accrescersi ed estendersi. Probabilmente, essi si accrescono per riunione, per contiguità: molti atomi d'acqua costituiscono una goccia, e così negli altri casi.

Resta da sapere come si produca tale contiguità, come le parti dei corpi siano connesse tra loro. Questo è forse

uno dei segreti del Creatore, destinato a rimaner sempre sconosciuto agli uomini. Per sapere come le parti costitutive dell'oro compongano un pezzo d'oro, bisognerebbe (sembra) vederle.

L'ipotesi più verosimile è quella che la causa di questa adesione e di questa continuità della materia sia l'attrazione¹³. Infatti, se, come vedremo più oltre¹⁴, è dimostrato che tutte le parti della materia gravitano le une verso le altre, qualunque ne sia la causa, si può forse pensare nulla di più naturale di ciò: che i corpi i quali si toccano in più punti sono quelli più uniti insieme dalla forza di questa gravitazione? Ma non è questo il luogo di entrare in questo particolare di fisica.

¹³ [Era l'ipotesi del Newton. Cfr. *Opt.*, quaest. XXXI; e, nelle *Quest. sur l'Enc.*, l'art. « Cohérence, Cohésion, Adhésion ».]

¹⁴ [Cfr. *Éléments de la philosophie di Newton*, p. III, chapp. VII e XIV.]

CAPITOLO VIII

Natura degli elementi della materia, o mónadi. — Opinione di Newton. Opinione di Leibniz.

Mai non si è potuto parlare più propriamente di « *audax Japeti genus* »¹ come a proposito della ricerca che gli uomini hanno osato compiere di questi primi elementi, che sembrano a una distanza infinita dalla sfera delle nostre conoscenze. E forse non c'è nulla di più modesto dell'opinione di Newton, il quale si è limitato ad ammettere che gli elementi della materia siano materia, ossia un essere esteso e impenetrabile di cui l'intelletto umano non può sondare l'intima natura; che Dio lo può dividere all'infinito, non meno che annientare; e che egli si vale di queste parti estese e indivisibili come di base di tutte le produzioni dell'universo².

Forse, d'altro lato, non c'è nulla di più ardito dell'impeto col quale Leibniz, movendo dal suo principio della ragion sufficiente, ha tentato di penetrare sin nell'intimo delle cause e nella natura inesplicabile di quegli elementi.

¹ [HOR., *Carm.*, I, III, 27.]

² [Com'è noto, secondo l'ipotesi corpuscolare del Newton i corpi sarebbero costituiti di particelle fisicamente indivisibili, di grandezza diversa, tutte dotate di alcune proprietà fondamentali (estensione, durezza, impenetrabilità, mobilità, inerzia) e tutte esercitanti le une sulle altre un'attrazione affatto simile (almeno per il suo comportamento fisico-matematico) all'attrazione gravitazionale e a quella elettro-magnetica.]

Ogni corpo — egli dice — è composto di parti estese; ma queste parti estese di che cosa son composte? Esse sono attualmente divisibili e divise all'infinito: dunque, noi non troviamo mai se non estensione. Ora, dire che l'estensione è la ragion sufficiente dell'estensione, significa aggirarsi in un circolo vizioso, e non dire un bel nulla; la ragione, la causa degli esseri estesi va trovata perciò in esseri che non sono tali, in esseri semplici: le *mònadi*. La materia è, quindi, soltanto un aggregato di esseri semplici. Nel capitolo sull'anima abbiamo veduto che, per Leibniz, ogni essere semplice è soggetto al mutamento³; ma le sue alterazioni, le determinazioni successive ch'esso riceve, non possono provenire dall'esterno, perché quest'essere è semplice, intangibile e non occupa nessun luogo, e ha perciò la fonte di tutte le sue determinazioni in se stesso, in occasione degli oggetti esterni; possiede cioè idee. Ma esso ha un rapporto necessario con tutte le parti dell'universo: possiede, dunque, idee attinenti all'intero universo. Gli elementi del più vile escremento hanno pertanto un numero infinito d'idee; le loro idee, a dire il vero, non sono molto chiare, giacché essi non hanno (per dirla con Leibniz) l'*appercezione*, non hanno cioè in sé la testimonianza intima dei loro pensieri, ma solo *percezioni* confuse del presente, del passato e dell'avvenire. Leibniz ammette quattro specie di mònadi: 1) gli elementi della materia, che non hanno nessuna idea chiara; 2) le mònadi degli animali, che hanno alcune idee chiare, ma non ne hanno nessuna distinta; 3) le mònadi degli spiriti finiti, che hanno idee confuse, chiare e distinte; 4) infine, la mònade di Dio, che solo ha idee adeguate.

I filosofi inglesi, — l'ho già detto, — i quali non rispettano i nomi, hanno risposto a tutto questo sistema con ri-

³ [Cfr. *supra*, p. 230.]

sate; ma a me è lecito confutare Leibniz solo con ragionamenti. Ora, a me sembra che mi piglierei la libertà di dire a coloro che hanno accreditato tali opinioni: « Tutti consentono con voi sul principio di ragion sufficiente; ma, in questo caso, ne traete forse una conseguenza esatta?

« 1) Voi concepite la materia come attualmente divisibile all'infinito: impossibile, dunque, trovarne la parte più piccola. Non ce n'è nessuna che non abbia dei lati, che non occupi un luogo, che non abbia una figura: come è possibile, allora, che la materia sia costituita solo di esseri senza figura, senza luogo e senza lati. Non andate forse contro il principio di contraddizione volendo seguire quello di ragion sufficiente?

« 2) È forse ragionevole che in un composto non ci sia nulla di simile a quel che lo compone? Ma che dico, nulla di simile? Tra un essere semplice e un essere esteso c'è una distanza infinita; e voi pretendete che l'uno sia fatto dell'altro? Chi dicesse che molti elementi di ferro costituiscono dell'oro o che le parti costitutive dello zucchero fanno una colloquintida direbbe forse qualcosa di più assurdo di voi?

« 3) Potete forse sostenere che una goccia di orina sia un'infinità di mònadi e che ognuna di esse abbia le idee, benché oscure, dell'intero universo; e ciò perché, secondo voi, tutto è pieno, e nel pieno tutto è connesso insieme, e, tutto essendo connesso insieme e una mònade avendo necessariamente idee, essa non può avere una percezione che non sia connessa a tutto quanto esiste?

« Ma è forse provato che tutto è pieno, nonostante la gran quantità degli argomenti metafisici e fisici in favore del vuoto? E che tutto essendo pieno, la vostra presunta mònade debba avere le idee inutili di tutto quanto accade in quel pieno? Mi rivolgo alla vostra coscienza: non vi rendete conto che codesto sistema è puramente immagi-

nario? La confessione dell'umana ignoranza nei confronti degli elementi della materia non è forse superiore a una scienza così vana? È un bel modo di servirsi della logica e della geometria quello di valersi di questo filo per smarrirsi in un tale labirinto e di procedere metodicamente verso l'errore con la stessa fiaccola destinata a illuminarci! »⁴

⁴ [Nella edizione del 1656 e nelle sue ristampe, questo capitolo si chiudeva col seguente capoverso: « Ecco tuttavia le cose che si è creduto di spiegare per mezzo di lemmi, teoremi e corollari. Che cosa si è provato in codesto modo? Quel che disse Cicerone: che non c'è nulla di così singolare che non sia stato sostenuto dai filosofi [De Divin., II, 58]. O metafisica! Noi siamo altrettanto progrediti quanto al tempo dei primi druidi ».]

CAPITOLO IX

Della forza attiva che mette tutto in movimento nell'universo. — Se ci sia nel mondo la stessa quantità di forze. — Esame della forza. — Maniera di calcolare la forza. — Conclusione delle due parti.

Suppongo anzitutto che si sia d'accordo nell'ammettere che la materia non può avere per se stessa il movimento e che deve, quindi, riceverlo da qualcos'altro. Ma essa non può riceverlo da un'altra materia, perché ciò sarebbe contraddittorio: bisogna, dunque, che a produrre il movimento sia una causa immateriale. Questa causa immateriale è Dio; e qui va ricordato che l'assioma volgare: « Nella filosofia non bisogna ricorrere a Dio » vale soltanto per le cose da spiegare con cause prossime d'ordine fisico. Per esempio, se debbo spiegare perché un peso di quattro libbre è controbilanciato da un peso di una libbra, e dico che Dio ha voluto così, io sono un ignorante; mentre sodisferò alla domanda se risponderò che ciò avviene perché il peso di una libbra si trova quattro volte lontano dal punto di appoggio di quello di quattro libbre. Lo stesso criterio non vale per i primi princìpi delle cose: in questo campo, il non ricorrere a Dio è da ignoranti, perché o Dio non esiste o non ci sono primi princìpi fuor che in lui.

Fu lui a comunicare ai pianeti la forza in virtù della quale essi si muovono da ovest a est; è lui a far muovere i pianeti e il Sole ciascuno intorno al proprio asse.

Egli ha imposto a tutti i corpi una legge per la quale essi tendono tutti egualmente verso il loro centro. Infine,

ha creato degli animali, cui ha conferito una forza attiva con la quale producono movimento.

Il grande problema è quello di sapere se questa forza data da Dio per cominciare il movimento rimanga sempre la medesima nella natura.

Descartes, senza far menzione della forza, sosteneva senza prove che c'è sempre una quantità eguale di movimento¹: opinione tanto meno fondata in quanto le leggi del movimento gli erano assolutamente ignote.

Leibniz, venuto in tempi più illuminati, è stato obbligato a confessare, con Newton, che parte del movimento va perduto; ma pretende che, sebbene non esista la medesima quantità di movimento, la forza rimanga sempre la medesima².

Prima di addentrarci su questo punto in una discussione di meccanica, dobbiamo considerare le cose nella loro stessa natura: il metafisico deve sempre guidare il matematico. Un uomo possiede una certa quantità di forza attiva: ma dov'era tale forza prima ch'esso nascesse? Si trovava — si dice — nel germe del bambino. Ma che cos'è una forza che non si può esercitare? E, quel bambino, una volta divenuto uomo, non è forse libero, e non può quindi impiegare in maggiore o minor misura la propria forza? Suppongo ch'esso eserciti una forza di trecento libbre allo scopo di muovere una macchina; suppongo, com'è possibile, che la eserciti abbassando una leva e che la macchina attaccata a questa leva si trovi nel recipiente del vuoto: la macchina può acquistare facilmente una forza di duemila libbre³.

Compiuta quest'operazione, sollevato il braccio, tolta

¹ [Cfr. *Princ. phil.*, II, 40; *Le Monde*, chap. VII.]

² [È il principio della conservazione della forza viva ($f=mv^2$), dal Leibniz contrapposto a quello cartesiano della costanza della quantità del moto ($f=mv$).]

³ [Cfr. il breve scritto *Doutes sur la mesure des forces motrices et sur leur nature* (1745) in *Œuvr.*, XXIII, 165-72.]

la leva, rimasto immobile il peso, domando se quel po' di materia che si trovava nel recipiente abbia ricevuto dalla macchina una forza di duemila libbre: tutte queste considerazioni non fanno forse vedere che nella natura la forza attiva si ricupera e si perde di continuo? Si presti un po' d'attenzione al seguente argomento.

Non può esserci movimento senza vuoto: ora, se un corpo A B C D riceve un'impressione in tutte le sue parti, domando se le parti B C D, dietro le quali non ci sia nessun corpo, non perderanno movimento; e, se le parti B e C perdono il loro movimento, non è evidente che perdono la loro forza?

Ascoltiamo ora Newton e l'esperienza per concludere questa disputa metafisica. Il movimento — si dice — si produce e si perde. Ma, a causa della tenacia dei fluidi e della scarsa elasticità dei solidi, nella natura si perde molto più movimento di quanto ne rinasca⁴.

Ciò posto, ove si consideri l'assioma indubitabile che l'effetto è sempre proporzionato alla causa, là dove il movimento diminuisce, anche la forza, di necessità, diminuisce; per conservare sempre nell'universo la medesima quantità di forze, bisognerebbe, quindi, che l'assioma cessasse di esser vero.

Si è pensato che, per conservare sempre nella natura questa stessa forza, bastasse cambiare la maniera ordinaria di valutare questa forza: così, mentre Mersenne⁵, Des-

⁴ [Cfr. NEWTON, *Opt.*, quaest. XXXI (« Il movimento può nascere e perire. Ma, per la resistenza dei corpi fluidi, per l'attrito delle loro parti e per la debolezza della forza elastica nei corpi solidi, la natura delle cose tende sempre molto di più a far perire che non a far nascere il movimento »).]

⁵ [Il padre Marin Mersenne (1588-1658), dell'ordine dei Minimi, teologo e scienziato, amico del Descartes (di cui fu in certo modo il « residente » a Parigi), dei Pascal, del Roberval, ecc. e attivo corrispondente del Huygens, del Torricelli e di altri, autore tra l'altro d'una *Synopsis mathematica* (1626) e di *Cogitata physico-mathematica* (1644).]

cartes, Newton, Mariotte⁶, Varignon⁷, eccetera, procedendo sulle orme di Archimede, hanno tutti misurato il movimento di un corpo moltiplicando la sua massa per la velocità, i Leibniz, i Bernoulli⁸, i Hermann⁹, i Poleni¹⁰, gli s'Gravesande¹¹, i Wolff, eccetera, hanno moltiplicato la massa per il quadrato della velocità.

Tale disputa ha diviso l'Europa; ma mi sembra che ormai si riconosca che si trattava, in fondo, d'una disputa di parole. È impossibile che quei grandi filosofi, sebbene assolutamente agli antipodi gli uni degli altri, s'ingannino nei loro calcoli. Questi sono tutti esatti: gli effetti meccanici corrispondono egualmente all'una e all'altra maniera di calcolare. C'è, dunque, indubbiamente un senso nel quale tutti hanno ragione. Ora, questo punto in cui quei filosofi hanno ragione, deve metterli d'accordo; ed eccolo, come lo ha indicato per primo, sebbene un po' duramente, il dottor Clarke.

Se considerate il tempo in cui un mobile agisce, la sua forza in capo a quel tempo è eguale al quadrato della sua velocità moltiplicato per la sua massa. Perché? perché lo spazio percorso dalla sua massa è come il quadrato del tempo in cui viene percorso. Ora il tempo è come la velocità: dunque, il corpo che ha percorso quel dato spazio in

⁶ [Il fisico Edme Mariotte (1620-83), lo scopritore della nota legge sul rapporto di proporzionalità inversa tra pressione e volume di un gas.]

⁷ [Il matematico francese Pierre Varignon (1654-1722), autore d'una *Nouvelle mécanique* e d'un *Traité du mouvement* (1725).]

⁸ [Il matematico e fisico Johann Bernoulli (1667-1748), autore tra l'altro d'un *Discours sur les lois de la communication des mouvements* (1727).]

⁹ Il matematico svizzero Jacob Hermann (1678-1733), autore d'una *Phoronomia seu de viribus et motibus corporum* (1716).]

¹⁰ [Giovanni Poleni, matematico e ingegnere veneziano (1685-1761).]

¹¹ [Willem Jacob s'Gravesande, matematico e fisico olandese (1688-1742), professore nell'Università di Leida, dove aveva diffuso le teorie del Newton. Nel gennaio '37, V. si era recato a visitarlo e consultarlo.]

un certo tempo agisce in capo a questo tempo con la sua massa, moltiplicata per il quadrato della sua velocità: così, quando la massa 2 percorre in due tempi uno spazio qualsiasi con due gradi di velocità, al termine di quel tempo la sua forza è 2 moltiplicato per il quadrato della sua velocità: il tutto fa 8, e il corpo esercita un'impressione pari a 8. In questo caso, i leibniziani non hanno torto. Ma anche i cartesiani e i newtoniani riuniti hanno grandemente ragione quando considerano la cosa in un altro senso, perché dicono: « In un tempo eguale un corpo di quattro libbre, avente un certo grado di velocità, agisce esattamente come un corpo di una libbra avente una velocità quadrupla, e i corpi elastici che si urtano rimbalzano sempre in ragione reciproca della loro velocità e della loro massa: vale a dire, una palla da biliardo di massa 2, avente una velocità pari a 1, e una palla di massa 1, avente una velocità pari a 2, lanciate l'una contro l'altra, si raggiungono in un tempo eguale e rimbalzano ad altezze eguali. Dunque, bisogna considerare non già quel che accade a dei mobili in tempi diseguali, ma quel che accade loro in tempi eguali »; ed ecco chiarita l'origine del malinteso.

Pertanto, la nuova maniera di considerare le forze è vera in un senso e falsa in un altro: serve solo cioè a complicare, a render intricata un'idea semplice; e bisogna, quindi, attenersi all'antica regola.

Qual conclusione dobbiamo trarre da queste due maniere di considerare le cose? Che tutti debbono riconoscere che l'effetto è sempre proporzionato alla causa, sicché, se nell'universo perisce movimento, la forza che ne è causa perisce anch'essa.

Ecco quel che pensava Newton intorno alla maggior parte dei problemi attinenti alla metafisica: tocca a voi giudicare tra lui e Leibniz.

APPENDICE

L'edizione del 1756 e le sue successive ristampe contenevano in più il seguente capitolo.

CAPITOLO V

Dubbi sulla libertà d'indifferenza.

1. — Le piante sono esseri organizzati in cui tutto avviene in modo necessario. Alcune attengono al regno animale, e sono infatti animali attaccati al suolo.
2. — Questi animali-piante, che hanno radici, foglie e sentimento, possiedono forse qualche libertà? Sembra di no.
3. — Gli animali non hanno forse un sentimento, un istinto, una ragione embrionale, una certa quantità d'idee e di memoria? Che cos'è, in fondo, quest'istinto? non è uno di quei meccanismi segreti che mai non conosceremo? Nulla si può conoscere se non per mezzo dell'analisi o di deduzione dai cosiddetti « primi principi »: ora, quale analisi o quale sintesi può farci conoscere la natura dell'istinto? Noi osserviamo solamente che l'istinto è sempre necessariamente accompagnato da idee. Un baco da seta ha la percezione delle foglie di cui si nutre; la pernice, del vermicciattolo ch'essa cerca e inghiotte; la volpe, della pernice ch'essa mangia e il lupo della volpe da lui divorata. Non è verosimile che quegli esseri possiedano quel che noi chiamiamo « libertà ». Dunque, si possono avere idee senza però essere liberi.
4. — Gli uomini ricevono e combinano insieme idee anche durante il sonno. Non si può certo dire che allora siano liberi. Non è questa una nuova prova che si può avere idee senza essere liberi?
5. — L'uomo è superiore agli altri animali per il dono di una memoria più vasta. Questa è la fonte di tutti i pensieri. Questa fonte, comune agli animali e agli uomini, può produrre la libertà? Certe idee riflesse in un dato cervello possono essere di una natura assolutamente diversa da quella delle idee riflesse in un altro cervello.
6. — Gli uomini non sono tutti determinati dal loro istinto?

E non è questa la ragione per cui non mutano mai carattere? E quest'istinto non è quel che si suol chiamare il « naturale »?

7. — Se fossimo liberi, chi non muterebbe il proprio naturale? Ma si è mai veduto in questo mondo un uomo dare a se stesso un'inclinazione? Si è mai veduto un uomo nato con l'avversione a danzare dare a se stesso la passione del ballo? O un uomo sedentario e pigro cercare il moto? E l'età e gli alimenti non diminuiscono forse le passioni che la ragione crede di aver domate?

8. — La volontà non è sempre la conseguenza delle ultime idee ricevute? E, essendo queste idee necessarie, la volontà non è forse tale anch'essa?

9. — La libertà è forse altro che il potere di agire o di non agire? E Locke non ha avuto ragione di chiamarla un « potere »?

10. — Il lupo ha la percezione di alcuni montoni che pascolano in un prato; il suo istinto lo spinge a divorarli; i cani glielo impediscono. Un conquistatore ha la percezione d'una provincia che il suo istinto lo spinge a invadere; ma trova fortezze ed eserciti che gli sbarrano il passo. C'è proprio una gran differenza tra quel lupo e quel principe?

11. — L'universo non appare soggetto in tutte le sue parti a leggi immutabili? Se un uomo potesse dirigere a sua guisa la propria volontà, non è chiaro che potrebbe allora sovvertire tali leggi?

12. — Per quale privilegio l'uomo non dovrebbe esser soggetto alla stessa necessità cui sottostanno gli astri, gli animali, le piante e tutto il rimanente della natura?

13. — Si ha davvero ragione di dire che in questo sistema della fatalità universale le pene e le ricompense sarebbero inutili e assurde? L'inutilità e l'assurdità delle pene e delle ricompense non appaiono in modo evidente piuttosto nel sistema della libertà? Se, infatti, un ladrone di strada possiede una volontà libera, determinantesi esclusivamente da sé, la paura del supplizio potrà benissimo non determinarlo a rinunciare al brigantaggio; mentre, se agiscono solamente le cause fisiche, se l'immagine della forca o della ruota produce in lui un'impressione necessaria e violenta, allora essa corregge di necessità lo scellerato che sia stato testimone del supplizio di un altro scellerato.

14. — Per sapere se l'anima sia libera, non dovremmo sapere anzitutto che cos'è l'anima? C'è un solo uomo che si possa vantare che la sua ragione gli dimostra da sola la spiritualità e l'im-

mortalità dell'anima? Quasi tutti i fisici riconoscono che il principio del sentimento è situato nel punto in cui i nervi si riuniscono nel cervello. Ma questo punto non è un semplice punto matematico. L'origine di ogni nervo è estesa. C'è lì come un bottone di campanello sul quale battono i cinque organi dei nostri sensi. Chi mai negherà che questo bottone occupi spazio? Noi siamo automi nati a volere sempre, a fare qualche volta quel che vogliamo e qualche altra il contrario. Dalle stelle sino al centro della Terra, fuori di noi e in noi, ogni sostanza ci è sconosciuta. Noi non vediamo se non apparenze: viviamo in un sogno.

15. — Sia che, durante questo sogno, si creda la volontà libera o schiava e il limo organizzato di cui siamo impastati come dotato di una facoltà immortale o di una facoltà peritura, sia che si pensi come Socrate o come Epicuro, le ruote che fan muovere la macchina dell'universo saranno sempre le medesime.

SUL DEISMO

(1742)

Il deismo è una religione diffusa in tutte le religioni; è un metallo che fa lega con tutti gli altri e le cui vene si protendono nel sottosuolo sino ai quattro angoli del mondo. Questa miniera si trova più allo scoperto, ed è più attivamente lavorata, nella Cina; altrove, è dappertutto nascosta, e il segreto è unicamente nelle mani degli adepti.

Non c'è paese che conti maggior numero di adepti dell'Inghilterra. In quel paese, nel secolo scorso, c'erano molti atei, come in Francia e in Italia. Si avverava alla lettera quel che aveva detto il cancelliere Bacone: che poca filosofia rende atei e che molta conduce alla conoscenza di Dio¹. Quando si credeva, con Epicuro, che tutto dipenda dal caso o, con Aristotele e anche con molti antichi teologi, che nulla nasca per corruzione, e che materia e movimento bastino a far procedere da solo il mondo, si poteva non credere alla Provvidenza. Ma, da quando s'intravede la natura, che gli antichi non vedevano affatto; e ci si è resi conto che tutto è organizzato, che tutto ha un germe; e si sa che un fungo è, come tutti i mondi, l'opera di una saggezza infinita; coloro che pensano hanno adorato, mentre i loro predecessori avevano bestemmiato. I fisici sono divenuti gli araldi della Provvidenza: un catechista annunzia Dio ai fanciulli, e un Newton lo dimostra ai saggi.

¹ [*Essays*, XVI.]

Molti si domandano se il deismo, considerato a parte, e senz'alcuna cerimonia religiosa, sia veramente una religione. La risposta è facile: chi riconosce soltanto un Dio creatore, chi considera in Dio solo un essere infinitamente potente, e vede nelle sue creature solo ammirabili macchine, non ha verso di lui un'attitudine religiosa più di quanto un Europeo che ammira l'imperatore della Cina non è per questo suddito di quel sovrano. Ma chi pensa che Dio si degnò di stabilire un rapporto tra lui e gli uomini, che li fece liberi, capaci del bene e del male, e che dette a tutti quel buon senso² che è l'istinto dell'uomo, e sul quale riposa la legge naturale, costui ha senza dubbio una religione, e una religione molto migliore di tutte le sette esistenti fuori della nostra Chiesa: perché tutte quelle sette son false, mentre la legge naturale è vera³. La nostra stessa religione rivelata non è, e non poteva essere, se non quella legge naturale perfezionata. Perciò il deismo è il buon senso non ancora istruitosi intorno alla rivelazione, e le altre religioni sono il buon senso pervertito dalla superstizione.

² [Nel senso cartesiano dell'espressione (cfr. *Disc. de la méth.*, I): il *lumen rationale* della ragione.]

³ [Questo tema dell'universalità o ecumenicità del deismo, rispetto al quale le varie religioni positive rappresentano solo altrettante « sette », più o meno inquinate di errori e di superstizioni, ritornerà spesso negli scritti della tarda maturità e della vecchiaia di V. Basti qui ricordare l'« avant-propos » all'*Examen important de Milord Bolingbroke*, 1767 (« I principi della religione universale sono comuni a tutte le nazioni civili, che tutte riconoscono un Dio e che possono quindi lusingarsi che questa conoscenza sia una verità. Ma ciascuna di esse professa una religione diversa: sicché esse possono concludere che, avendo ragione di adorare un Dio, hanno torto per tutto quanto hanno immaginato di là da questo »: *Œuvr.*, XXVI, 198); la *Profession de foi des théistes*, 1768 (in cui il teismo è rappresentato come « rimasto esso solo in piedi tra tanti vicissitudini, e nel frastuono di tante rovine, immutabile come il Dio che ne è l'autore e ne costituisce l'oggetto eterno »: *ibid.*, XXVII, 71) e la voce « Superstizione » nel *Diz. fil.*]

Tutte le sette differiscono l'una dall'altra, perché provengono dagli uomini; la morale è in ogni dove la medesima, perché proviene da Dio.

Ci si domanda perché, su cinque o seicento sette, non ce n'è una sola che non abbia fatto versare sangue umano, mentre i deisti, che sono dappertutto tanto numerosi, non hanno mai causato il minimo tumulto? Perché sono filosofi. Ora, i filosofi posson bensì fare pessimi ragionamenti, ma non mai intrighi. Così coloro che perseguitano un filosofo, col pretesto che le sue idee possono esser pericolose per il pubblico, sono altrettanto assurdi di coloro che temessero che lo studio dell'algebra possa far rincarare il pane sul mercato. Bisogna compiangere un essere pensante che fuorvii; perseguitarlo, è insensato e orribile. Noi siamo tutti fratelli: se qualcuno dei miei fratelli, pieno di rispetto e di amor filiale, animato dalla carità più fraterna, non onora il nostro padre comune con le mie stesse cerimonie, dovrò forse sgozzarlo e strappargli il cuore?⁴

⁴ [Nella ristampa del 1756 nei *Mélanges*, III^e partie, V. aggiunse due capoversi, di cui il primo diceva: « Qual è un vero teista? Colui che dice a Dio: 'Ti adoro e ti servo', e al Turco, al Cinese, all'Indiano, al Russo: 'Ti amo' ».]

CONSIDERAZIONI SULLA STORIA

1. - CONSIGLI A UN GIORNALISTA

(1737)

Quel che i giornalisti forse prediligono sono gli scritti di storia, che sono maggiormente accessibili a tutti e più di loro gusto. Non che, in fondo, non si sia desiderosi per lo meno di conoscere la natura quanto di sapere quel che fecero Bacco e Sesostri. Ma ci vuole un non piccolo impegno intellettuale per esaminare, per esempio, con quale macchina si potrebbe fornire alla città di Parigi una grande quantità di acqua potabile (cosa che pur c'interessa moltissimo), mentre basta aprire gli occhi per leggere le antiche favole, trasmesseci sotto il nome di « storie », che ci vengono ripetute tutti i giorni e che non c'importano nulla.

Se dovete parlare della storia antica, proscrivete, ve ne supplico, tutte le consuete declamazioni contro certi conquistatori. Lasciate pure che, dal loro scrittoio, Giovenale e Boileau¹ volgano in ridicolo Alessandro, che avrebbero incensato a tutto spiano se fossero vissuti sotto il suo regno, e che gli diano dell'insensato. Voi, filosofo imparziale, dovete considerare in Alessandro quel supremo capitano dei Greci, simile suppergiù a uno Scanderbeg o a un Hunyadi, incaricato come loro di vendicare il proprio

¹ [Cfr. JUVEN., *Sat.*, X, v. 168; BOILEAU, *Sat.*, III, vv. 99, 109-10.]

paese, ma più fortunato, più grande, più raffinato e più splendido. Non mostratelo soltanto in atto di soggiogare tutto l'impero del nemico dei Greci e di estendere le proprie conquiste sino all'India, dove giungeva il dominio di Dario; ma rappresentatelo anche in atto di promulgare leggi pur nel pieno della guerra, d'istituire colonie, di promuovere il commercio, di fondare Alessandria e Sken-derum, che oggi sono il centro dei traffici dell'Oriente. I re vanno giudicati soprattutto per quest'aspetto, troppo sovente trascurato. C'è forse un buon cittadino che non preferisca parlare delle città e dei porti costruiti da Cesare o della sua riforma del calendario piuttosto che degli uomini che fece ammazzare?

Soprattutto ispirate ai giovani maggior interesse per la storia dei tempi recenti, la quale ci è necessaria, che non per quella antica, che attira soltanto la curiosità: sì che essi riconoscano che la storia moderna presenta il vantaggio di essere più certa, per il fatto stesso che è moderna.

Vorrei specialmente che voi raccomandaste di cominciare seriamente lo studio della storia dal secolo immediatamente anteriore a Carlo V. Nello spirito umano, come nel nostro mondo, avvenne allora una rivoluzione che cambiò ogni cosa².

Il bel secolo di Luigi XIV recò a perfezione quello cui avevan dato l'avvio Leone X, tutti i Medici, Carlo V, Francesco I. Io lavoro già da un pezzo alla storia di quel secolo³, che deve servire da esempio ai secoli venturi; e

² [Nell'edizione del 1744, V. aggiunse qui due capoversi, in cui illustrava tale affermazione con argomenti analoghi a quelli svolti nello scritto *Osservazioni sulla storia*, e che, quindi, omettiamo di tradurre.]

³ [Allusione a *Le Siècle de Louis XIV*, al quale V. aveva cominciato a lavorare nel 1735, ma la cui prima idea risaliva al '32 (cfr. la lettera al Thieriot del 13 maggio 1732: *Œuvr.*, XXXIII, 265; *Corr. cit.*, II, p. 315).]

cerco di far vedere i progressi dello spirito umano, e di tutte le arti, sotto Luigi XIV. Possa io, prima di morire, lasciare questo monumento in onore della mia nazione. Per costruire tale edificio, dispongo di non pochi materiali. Non difetto di memorie sui vantaggi che Colbert procurò, e voleva procurare, alla nazione e al mondo; sull'infaticabile vigilanza e sulla preveggenza d'un ministro della guerra⁴ nato a fare il ministro di un conquistatore; sulla vita privata di Luigi XIV. Possiedo memorie sulle colpe inseparabili dal genere umano, di cui amo parlare solo perché danno risalto alle virtù; e applico già a Luigi XIV quella felice battuta di Enrico IV, da lui detta all'ambasciatore don Pedro: « Come! il vostro re non ha abbastanza virtù da avere qualche difetto? ». Ma temo di non avere né il tempo né la forza di condurre a termine questa grande opera.

Vi prego inoltre di metter bene in risalto che, se le nostre storie moderne scritte da contemporanei sono in generale più certe di tutte le storie antiche, sono però qualche volta più dubbie nei particolari. Mi spiego. Gli uomini differiscono tra loro per condizione, partito, religione. Il guerriero, il magistrato, il molinista, il gianse-nista, non vedono gli stessi fatti nel medesimo modo: è un vizio comune a tutti i tempi. Un Cartaginese non avrebbe scritto le guerre puniche con l'animo di un Romano e avrebbe imputato a Roma la malafede di cui Roma accusava Cartagine. Noi non possediamo storici antichi che abbiano scritto gli uni contro gli altri sul medesimo avvenimento: essi avrebbero seminato il dubbio su cose che oggi consideriamo incontestabili. Per quanto poco verosimili esse siano, noi le rispettiamo per due ragioni: perché sono antiche e perché non furono contraddette.

⁴ [Il Louvois.]

Noi storici contemporanei ci troviamo in una condizione molto diversa: ci capita di frequente la stessa cosa che alle potenze le quali si trovano in guerra tra loro. A Vienna, a Londra, a Versailles si accendono fuochi di gioia per battaglie che nessuno ha vinte; ogni partito canta vittoria, ognuno ha dal suo verso ragione. Guardate quante contraddizioni su Maria Stuart, sulle guerre civili d'Inghilterra, sui torbidi d'Ungheria, sulle origini della religione protestante, sul concilio di Trento! Provate a parlare della revoca dell'editto di Nantes con un borgomastro olandese: è un'imprudente tirannide; consultate un ministro della corte di Francia: è una politica saggia. Che dico? La stessa nazione, in capo a vent'anni, non ha più le medesime idee sullo stesso avvenimento o sulla stessa persona: ne fui testimone a proposito del defunto re Luigi XIV. E in quali contraddizioni non dovei imbartermi a proposito della storia di Carlo XII! Scrisi la sua vita singolare con la scorta delle memorie di Fabrice, che fu otto anni il suo favorito; delle lettere del signor di Fierville, inviato di Francia presso di lui; di quelle del signor di Villelongue, che fu a lungo colonnello al suo servizio; e di quelle del signor di Poniatowski. Consultai il signor di Croissy, ambasciatore francese presso quel re, ecc. Apprendo adesso che il signor Nordberg, cappellano di Carlo XII, scrive una storia del suo regno⁵. Sono sicuro

⁵ [La *Storia* del Nordberg, in svedese, uscì poi a Stoccolma nel 1740. Cfr. la *Lettre à M. Nordberg* del 1744 (o, secondo il Besterman, del '42), in *Œuvr.*, XXXVI, 278-83 (*Corr. cit.*, XII, pp. 37 sgg.), in cui, nella chiusa, V. ribadisce il concetto che, « quando si scrive di storia, non bisogna essere di nessun paese e bisogna affrancarsi da ogni spirito di partito ». E cfr. anche la lettera al redattore della « *Bibliothèque française* » del 30 agosto 1738 (*Œuvr.*, XXXIV, 562 sgg.; *Corr. cit.*, VII, pp. 346 sgg.), in cui V. si dichiarava disposto ad accogliere le eventuali novità o rettifiche del Nordberg, che (osservava) « può aver veduto le medesime cose con occhio affatto diverso »; e riaffermava: « Io non ho né posso avere altro scopo che l'amore della verità ». — Sull'indipendenza di giudizio di V., cfr. F. DIAZ, *Voltaire storico*, Torino, 1958, pp. 116 sgg.]

che il cappellano avrà visto sovente le stesse cose con altri occhi che il favorito o l'ambasciatore. Qual partito prendere, in questo caso? Quello di correggermi immediatamente nelle cose in cui quel nuovo storico avrà in modo evidente ragione, e di lasciare le altre al giudizio dei lettori disinteressati. In tutto ciò io sono soltanto un pittore il quale cerca di rappresentare con un pennello tenue, ma veridico, gli uomini quali sono stati. In Carlo XII e in Pietro il Grande tutto mi è indifferente, tranne il bene che quest'ultimo poté fare agli uomini. Non ho nessun motivo per adularli o per parlare di loro. Li tratterò come Luigi XIV: con il rispetto dovuto alle teste coronate morte da poco e con il rispetto dovuto alla verità, che non morirà mai.

2. - OSSERVAZIONI SULLA STORIA ¹

(1742)

Se si volesse usare la ragione, anziché la memoria, ed esaminare più che trascrivere, non si moltiplicherebbero all'infinito i libri e gli errori. Bisognerebbe scrivere soltanto di cose nuove e vere. Quel che manca di solito a coloro che scrivono di storia è lo spirito filosofico: la maggior parte, invece di discutere dei fatti con degli uomini, raccontano storielle a dei bambini. Com'è possibile, nel secolo in cui viviamo, stampare ancora la storia degli orecchi di Smerdi ², o quella di Dario, proclamato re dal suo cavallo, che fu il primo a nitrare ³, o quella di Sanacharib o Sennacherib o Sennacabon, il cui esercito fu miracolosamente distrutto dai topi? ⁴ Chi voglia ripetere simili storielle, deve per lo meno presentarle per quel che sono.

¹ [Abbiamo ommesso tre pagine introduttive, nelle quali V. sviluppa, attraverso vari esempi, il concetto che «l'uomo dev'essere davvero nato nell'errore, se, in questo secolo illuminato, si prova ancora tanto gusto a ripetere le favole di Erodoto, e, inoltre, favole che Erodoto non avrebbe mai osato raccontare nemmeno ai Greci».]

² [Come faceva ad esempio Charles Rollin, nella sua celebrata *Histoire ancienne* (1730-38), presa qui particolarmente di mira (cfr. *op. cit.*, Paris, 1809, t. II, p. 240).]

³ [Cfr. ROLLIN, *op. cit.*, t. II, p. 246.]

⁴ [Id., *Ibid.*, t. II, 48. Il Rollin scrive che i 185.000 uomini dell'esercito di Sennacherib che assediavano Gerusalemme furono distrutti in una notte sola «dalla spada dell'angelo vendicatore», ma non parla d'intervento miracoloso di topi.]

È lecito a una persona di buon senso, nato nel secolo decimottavo, parlarci seriamente degli oracoli di Delfi e ripeterci ora che quell'oracolo indovinò che Creso faceva cuocere in una tortiera una tartaruga e dei pezzi di montone, ora che certe battaglie furono vinte conforme alla predizione di Apollo, e spiegare tutto ciò con l'intervento del diavolo? ⁵ Il Rollin, nella sua compilazione della storia antica, difende gli oracoli contro Van Dale, Fontenelle e Basnage ⁶. «Per quanto riguarda il Fontenelle, — egli scrive, — il suo libro contro gli oracoli, ricavato dal Van Dale, va considerato come un'opera di gioventù ⁷.» Ho una gran paura che tale sentenza della vecchiaia di Rollin contro la giovinezza di Fontenelle venga cassata dal tribunale della ragione, davanti al quale i retori non vincono i loro processi contro i filosofi. Basta vedere quel che il Rollin scrive nel tomo decimo, in cui pretende di parlare di fisica: egli pretende che Archimede, volendo dimostrare al suo buon amico il re di Siracusa la potenza delle forze meccaniche, abbia fatto tirare in secco una galera, l'abbia fatta caricare il doppio del normale e infine, l'abbia calata soavemente in mare, movendo soltanto un dito, senza alzarsi dalla sua sedia. Qui parla il re-tore: se il Rollin fosse stato un po' filosofo, si sarebbe reso conto dell'assurdità di quel che scriveva.

A me sembra che chi volesse mettere a profitto il presente, non dovrebbe perdere le sue ore a infatuarsi delle antiche favole. A un giovine consiglieri di avere una tinta di quelle età passate; ma vorrei che uno studio serio

⁵ [Id., *Ibid.*, t. V, p. 33; t. II, p. 164.]

⁶ [Allusione al *De oraculis veterum ethnicorum* (1683) dell'Olandese Van Dale, alla *Histoire des oracles* (1687) del Fontenelle e a quanto ne aveva scritto Henri Basnage, scrittore riformato (1656-1710), nelle «Nouvelles de la République des Lettres».]

⁷ ROLLIN, *op. cit.*, t. V, p. 34 (citazione non testuale.)

della storia lo si cominciasse dal tempo in cui essa diventa veramente interessante per noi: ossia, mi pare, verso la fine del secolo XV. L'arte della stampa, che venne inventata in quel tempo, comincia a renderla meno incerta. L'Europa muta faccia: i Turchi, che vi penetrano, cacciano da Costantinopoli le belle lettere; esse fioriscono in Italia, s'insediano in Francia, non tardano a digrossare l'Inghilterra, la Germania e i paesi nordici. Una nuova religione stacca metà dell'Europa dall'obbedienza papale. Si afferma un nuovo sistema politico. Con l'aiuto della bussola, si compie il periplo dell'Africa e si commercia con la Cina più facilmente che tra Parigi e Madrid. Viene scoperta l'America; si soggioga un nuovo mondo, e il nostro cambia quasi del tutto: l'Europa cristiana diventa una specie d'immensa repubblica, nella quale la bilancia del potere finisce con l'affermarsi meglio che nell'antica Grecia. Una perpetua corrispondenza ne collega tutte le parti, nonostante le guerre, suscitate dall'ambizione dei re, e persino nonostante le guerre di religione, ancor più distruttive. Le arti, che fanno la gloria degli Stati, sono portate a un culmine che né la Grecia né Roma mai non conobbero.

Ecco la storia che tutti debbono conoscere. In essa non si trovano né predizioni chimeriche, né oracoli menzogneri, né falsi miracoli, né favole senza senso; tutto vi è vero, sin quasi nei piccoli particolari, di cui solo le menti piccole si occupano. Tutto ci concerne, tutto è fatto per noi. Il denaro con cui acquistiamo i nostri mobili, paghiamo i nostri pasti, diamo soddisfazione ai nostri bisogni, gustiamo i nostri nuovi piaceri, tutto ci fa rammemorare ogni giorno che l'America e le grandi Indie, e quindi tutte le parti del mondo intero, sono riunite insieme da due secoli e mezzo grazie all'industria dei nostri padri. Non possiamo fare un sol passo senza che ci rendiamo conto

del mutamento intervenuto dopo di allora nel mondo. Qui, ecco cento città che un tempo obbedivano al papa, e che sono divenute libere. Là, si sono fissati per un certo tempo i privilegi di tutta la Germania. Qui nasce la più bella repubblica⁸ in un territorio che il mare minaccia ogni giorno d'inghiottire. L'Inghilterra ha saputo associare con la regalità la vera libertà; la Svezia la imita, e la Danimarca non imita la Svezia. Se viaggio in Germania, in Francia, in Spagna, scorgo dappertutto le tracce di quel lungo conflitto tra le case d'Austria e di Borbone, unite da tanti trattati, che tutti produssero guerre funeste. Non c'è in Europa privato cittadino sulla fortuna del quale tali avvenimenti non abbiano influito. E, dopo tutto questo, vi sembra ragionevole che ci si occupi di Salmannassar e di Mardokempad e che si vada alla caccia degli aneddoti sul persiano Cayammarat o sul faraone Sabako? Un uomo maturo, che si occupi di affari seri, non ripete le favole della sua balia.

⁸ [Quella delle Province Unite.]

3. - NUOVE CONSIDERAZIONI SULLA STORIA

(1744)

Forse nella maniera di scrivere la storia avverrà ben presto quanto è avvenuto nella fisica. Le nuove scoperte hanno fatto proscrivere gli antichi sistemi. Si verrà a conoscere il genere umano in quei particolari pieni d'interesse che sono oggi alla base della filosofia naturale.

Oggi, si comincia a rispettare pochissimo l'avventura di Curzio, il quale chiuse un abisso precipitandovisi dentro, lui e il suo cavallo. Si ride degli scudi scesi dal cielo e di tutti i bei talismani di cui gli dèi facevano liberalmente dono agli uomini; delle vestali che rimettevano a galla un vascello con le loro cinture e di tutta quella moltitudine di celebri corbellerie di cui pullulano gli antichi storici. Neppure si è più contenti che, nella sua storia dell'antichità, Rollin ci parli seriamente del re Nabide, che faceva abbracciare sua moglie da tutti coloro che gli desero del denaro, e che metteva coloro che glielo rifiutavano nelle braccia di una bella bambola affatto simile alla regina e armata sotto il suo corpetto di punte di ferro¹. Si ride quando si vedono tanti autori ripetere, gli uni dopo gli altri, che il famoso Ottone, arcivescovo di Magonza, fu assediato e divorato da un esercito di topi, nel 698; che piogge di sangue inondarono la Guascogna nel 1017; che due eserciti di serpenti combatterono tra

¹ [Cfr. ROLLIN, *Histoire ancienne* cit., t. VIII, pp. 146-47.]

loro a Tournai nel 1059². I prodigi, le predizioni, le prove del fuoco, eccetera, sono oggi messe sullo stesso piano dei racconti di Erodoto³.

Voglio parlare qui della storia moderna, nella quale non si trovano né bambole che abbracciano i cortigiani né vescovi mangiati dai topi.

Ci si prende grande cura di precisare in quale giorno sia stata combattuta una battaglia, e a ragione. Si pubblicano i trattati, si descrivono la pompa d'una incoronazione, la cerimonia dell'imposizione d'una berretta cardinalizia e persino il ricevimento di un ambasciatore, in cui non si dimenticano né il suo svizzero né i suoi lacché. È bene che ci siano archivi di ogni cosa, perché sia possibile all'occorrenza consultarli; e io considero oggi tutti i grossi libri come altrettanti dizionari. Ma, dopo aver letto tre o quattromila descrizioni di battaglie e il contenuto di alcune centinaia di trattati, mi sono reso conto di non essere, in definitiva, più istruito di prima. Apprendevo soltanto degli avvenimenti. La battaglia di Carlo Martello non mi fa conoscere i Franchi e i Saraceni più di quanto la vittoria riportata da Tamerlano su Baiazid non mi faccia conoscere i Tàtari e i Turchi. Confesso che, dopo aver letto le memorie del cardinale di Retz e di Madame de Motteville⁴, so, parola per parola, quel che la regina

² [Il Mézeray (1610-83) parla della pioggia di sangue nel suo *Abrégé chronologique ou Extrait de l'histoire de France*, Paris, 1676, p. 416, e della battaglia dei serpenti, *ibid.*, t. II, p. 446; ma non dell'arcivescovo di Magonza mangiato dai topi.]

³ [Per il giudizio di V. su Erodoto, cfr. *Le Pyrrhonisme de l'histoire* (1769), chapp. VI-VII; *Quest. sur l'Enc.* (1771), art. « Hérodote » (*Œuvr.*, XVIII, 389-93).]

⁴ [Françoise Bertaut Langlois de Motteville (1621-89), moglie del presidente della Camera dei conti di Normandia, autrice di *Mémoires pour servir à l'histoire d'Anne d'Autriche* (1723), interessanti soprattutto per il periodo della Fronda e della minorità di Luigi XIV, cui si riferiscono anche i *Mémoires* del cardinale di Retz: chiamato più oltre « il coadiutore » perché, nel tempo della Fronda, era coadiutore dell'arcivescovo di Parigi.]

disse al signor di Jersay; ho appreso quale contributo il coadiutore dette alle barricate; mi son potuto fare un concetto dei lunghi discorsi da lui tenuti con la signora di Bouillon: per la mia curiosità è molto, ma per la mia istruzione è ben poca cosa. Ci sono libri che mi fanno conoscere gli aneddoti veri o falsi di una corte. Chiunque abbia visto le corti, o avuto desiderio di vederle, è altrettanto avido di quelle illustri bagattelle quanto una provinciale delle notizie della propria cittadina: in fondo, si tratta della stessa cosa e dello stesso merito. Sotto Enrico IV ci s'intratteneva degli aneddoti del tempo di Carlo IX; nei primi anni di Luigi XIV, si parlava ancora del duca di Bellegarde⁵. Tutte quelle piccole miniature durano una generazione o due, e poi periscono per sempre.

Ma per esse si trascurano conoscenze ricche d'una più considerevole e durevole utilità. Io vorrei sapere quali erano le forze di un paese prima di una certa guerra, e se questa le abbia aumentate o diminuite. Prima della conquista del Nuovo Mondo la Spagna era o no più ricca di oggi? Quant'era più popolata nei tempi di Carlo V che non in quelli di Filippo II? Perché Amsterdam duecento anni fa contava soltanto ventimila abitanti? E come lo si sa in modo positivo? Quant'è più popolata oggi l'Inghilterra che non sotto Enrico VIII? È vero quanto si legge nelle *Lettres persanes*: che non ci sono abbastanza braccia per coltivare il suolo e che la Terra, in confronto di quel che era duemila anni fa, è oggi spopolata?⁶ Roma, è vero,

⁵ [Roger de Saint-Lary, signore di Bellegarde (1562-1646), gentiluomo di camera di Enrico III, governatore della Borgogna sotto Enrico IV, e fatto duca e pari da Luigi XIII nel 1619.]

⁶ [Nelle *Lettres persanes*, CXII, il Montesquieu aveva tracciato un fosco quadro dello spopolamento dell'Europa e degli altri continenti, concludendo: «Dopo un calcolo così esatto quale può esserlo in questa specie di cose, ho trovato che sulla Terra c'è oggi solamente la decima parte degli uomini che ci vivevano nell'antichità».]

aveva allora più cittadini che non al presente. Riconosco che Alessandria e Cartagine erano in quei tempi grandi città; ma Parigi, Londra, Costantinopoli, il gran Cairo, Amsterdam, Amburgo non esistevano. Nelle Gallie c'erano trecento nazioni, ma quelle trecento nazioni non valevano la nostra né per numero di uomini né per industria. La Germania era una foresta: oggi è coperta di cento città opulente. Sembra che oggi lo spirito di critica, stanco di perseguire solo degl'individui singoli, abbia preso come proprio oggetto l'universo. Non si cessa di gridare che il mondo degenera; e si vuole per giunta che si spopoli. Come! Dovremo forse rimpiangere i tempi in cui non c'era nessuna strada maestra tra Bordeaux e Orléans e Parigi era una piccola città in cui ci si scannava? Si ha un bel dire: l'Europa ha più uomini che non allora e gli uomini valgono di più. Tra qualche anno si potrà sapere qual è l'effettiva popolazione dell'Europa, perché, in quasi tutte le grandi città, si rende pubblico alla fine dell'anno il numero delle nascite e, grazie alla regola esatta e sicura procurataci testè da un Olandese altrettanto abile che infaticabile⁷, si può calcolare, fondandosi sul numero delle nascite, quello degli abitanti.

Ecco già uno degli oggetti della curiosità di chiunque voglia leggere la storia da cittadino e da filosofo. Costui non si appagherà certamente di tale conoscenza. Cercherà quale sia stato il vizio radicale e la virtù dominante di una nazione; perché sia stata potente o debole sul mare; come e sino a qual punto si sia arricchita nell'ultimo secolo (i registri delle esportazioni possono farcelo sapere). Vorrà sapere come si siano affermate le arti e le manifatture; ne seguirà il passaggio e il ritorno da un paese

⁷ [Il Kersseboom (1691-1771), che scrisse varie opere di statistica demografica. Cfr. nelle *Quest. sur l'Enc.* la voce «Age».]

in un altro. Ma il suo grande oggetto saranno i mutamenti intervenuti nei costumi e nelle leggi. Si saprebbe così la storia degli uomini, e non soltanto una piccola parte della storia dei re e delle corti ⁸.

Invano leggo gli annali della Francia: su tutti quei particolari, i nostri storici nulla dicono. Nessuno ha scelto come suo motto: « Homo sum, humani nil a me alienum puto ». Bisognerebbe, quindi, incorporare con arte nel tessuto degli avvenimenti quelle conoscenze utili. Penso che sia la sola maniera di scrivere la storia moderna da vero politico e da vero filosofo. Narrare la storia antica mi sembra che significhi compilare alcune verità miste a mille menzogne. Essa può riuscir utile solo come le favole: in grazia di grandi avvenimenti che costituiscono il perpetuo soggetto dei nostri quadri, dei nostri poemi, delle nostre conversazioni, e da cui si traggono esempi di morale. Bisogna conoscere le gesta di Alessandro come si conoscono le fatiche d'Ercole. In breve, la storia antica mi sembra, rispetto alla moderna, quel che sono le vecchie medaglie rispetto alle monete correnti: le prime restano nei gabinetti dei collezionisti; le seconde circolano dappertutto per il commercio degli uomini.

Ma, per intraprendere un'opera simile, occorrono uomini che non conoscano soltanto i libri. Bisogna ch'essi siano incoraggiati dai governi, per quello che fanno, al-

⁸ [Cfr. *Le Pyrrhonisme de l'histoire* (1768), chap. XVI: « Se gli uomini fossero ragionevoli, non vorrebbero altre storie fuorché quelle che mettessero sotto i loro occhi i diritti dei popoli, le leggi secondo le quali ogni padre di famiglia può disporre dei propri beni, gli avvenimenti che interessano un'intera nazione, i trattati che la legano alle nazioni vicine, i progressi delle arti utili, gli abusi che espongono continuamente il maggior numero alla tirannide dei pochi. Ma questa maniera di scrivere la storia è tanto difficile quanto pericolosa... E il pubblico preferisce le favole. Gli vengon date senza risparmio » (*Œuvr.*, XXVII, 266).]

meno quanto lo furono i Boileau, i Racine, i Valincour ⁹, per quel che non fecero. E che non si dica di loro quel che di quei signori diceva un commesso del Tesoro regio, uomo di spirito: « Di loro abbiamo visto sinora soltanto le firme ».

⁹ [Jean-Henri du Troussel de Valincour, letterato parigino (1653-1730), storiografo di re Luigi XIV, al pari del Racine e del Boileau, il quale lo chiamava il suo « illustre associé à l'histoire » e gli dedicò la sua XI satira. — Sugli storiografi di corte, Voltaire (che fu anche lui per alcuni anni tale) scrive nelle *Quest. sur l'Enc.*, voce « Historiographe »: « Titolo molto diverso da quello di storico. In Francia si chiama comunemente 'storiografo' l'uomo di lettere provvisto d'una pensione e, come si diceva un tempo, stipendiato (*appointé*) per scrivere la storia ».]

4. STORIA E STORIOGRAFIA ¹

(1757)

DEFINIZIONE. — La storia è il racconto dei fatti dati come veri, al contrario della favola, che è il racconto dei fatti come falsi.

C'è la storia delle opinioni, la quale è semplicemente la raccolta degli errori umani.

La storia delle arti può essere di tutte la più utile, se alla conoscenza dell'invenzione e del progresso delle arti unisca la descrizione dei loro meccanismi.

La storia naturale, detta impropriamente « storia », è una parte essenziale della fisica.

La storia degli avvenimenti è stata divisa in « sacra » e « profana ». La storia sacra è il susseguirsi delle operazioni divine e miracolose con le quali Dio si compiacque in passato di guidare la nazione ebraica e si compiace oggi di mettere alla prova la nostra fede. Io non toccherò quella materia così degna di rispetto.

PRIMI FONDAMENTI DELLA STORIA. — I primi fondamenti di ogni storia sono i racconti orali dei padri ai figli, tramandati poi di generazione in generazione. Nella loro ori-

¹ [I titoletti dei primi tre paragrafi sono desunti non dal testo dell'*Encyclopédie*, dove questo scritto uscì primamente, bensì da quello delle *Quest. sur l'Enc.* (1771), in cui esso venne riprodotto con alcune varianti. Il titolo è del traduttore.]

gine sono tutt'al più probabili, sempre che non offendano il senso comune; e a ogni generazione essi perdono un grado di probabilità. Col passar del tempo, la parte favolosa aumenta e la verità va perduta: ragion per cui tutte le origini dei popoli sono assurde² [...]

È noto quale risibile meraviglioso regni nella storia antica dei Greci.

I Romani, per seri che fossero, avvilupparono egualmente di favole la storia dei loro primi secoli. Quel popolo, così recente in confronto di quelli asiatici, rimase cinquecento anni senza storiografi³. Così, non fa meraviglia che Romolo sia stato figlio di Marte, che una lupa lo abbia allattato, che egli abbia marciato con cinquecento uomini del suo villaggio di Roma contro venticinquemila combattenti del villaggio dei Sabini; che poi sia divenuto un dio; che Tarquinio Prisco abbia tagliato una pietra con un rasoio; che una vestale abbia tirato a terra un vascello con la propria cintura, e così via.

Altrettanto favolosi sono gli annali di tutte le nostre nazioni moderne. Le cose prodigiose e improbabili vanno talvolta riferite; ma solo come prove dell'umana credulità: esse fan parte della storia delle opinioni⁴.

SUI MONUMENTI. — Per conoscere con un minimo di certezza qualcosa della storia antica, c'è un solo mezzo:

² [V. cita come esempi i Fenici e gli Egiziani.]

³ [Cfr. *Essai sur les mœurs*, Introd., chap. LII: « La storia d'una nazione non può mai essere scritta che assai tardi... E la sua prima storia è sempre commista d'un falso meraviglioso col quale si cerca di sostituire la verità che manca. Così i Greci ebbero il loro Erodoto solo nella ventiquattresima olimpiade, più di mille anni dopo la prima epoca registrata nei marmi di Paro. E il più antico storico dei Romani, Fabio Pittore, scrisse nel tempo della seconda guerra punica, circa cinquecentoquarant'anni dopo la fondazione di Roma » (*Œuvr.*, XI, 151).]

⁴ [Cfr. *Ibid.*, chapp. LII e CXC VII (*Œuvr.*, XI, 153-55; XIII, 173-75).]

esaminare se restino alcuni monumenti incontestabili. Di scritti ne possediamo soltanto tre.

Il primo è la raccolta delle osservazioni astronomiche compiute per diciannove secoli di fila a Babilonia, inviate in Grecia da Alessandro e impiegate da Claudio Tolomeo nel suo *Almagesto*⁵. Questa serie di osservazioni, che risalgono a duemilacentotrentaquattro anni prima della nostra èra, attesta in modo invincibile che i Babilonesi esistevano come popolo già parecchi secoli prima, perché le arti sono opera del tempo, e la pigrizia naturale lascia gli uomini per migliaia d'anni senza altre conoscenze o doti che quelle di nutrirsi, di difendersi dalle intemperie e di scannarsi a vicenda. Si giudichi dai Germani e dai Britannici dei tempi di Cesare, dai Tàtari di oggi, dai due terzi dell'Africa e da tutti i popoli da noi trovati in America, fuorché, per alcuni aspetti, i regni del Perù e del Messico e la repubblica di Tlaxcala.

Il secondo monumento è l'eclissi centrale del Sole calcolata nella Cina duemilacentocinquantacinque anni prima della nostra èra, e riconosciuta esatta da tutti i nostri astronomi⁶. Dei Cinesi va detto il medesimo che dei popoli di Babilonia: che indubbiamente costituivano già da un pezzo un vasto impero ben organizzato. Ma quel che mette i Cinesi sopra tutti i popoli della terra è che né le loro leggi né i loro costumi né la loro lingua letteraria sono mutate da circa quattromila anni. Eppure, quella nazione e quella dell'India⁷, le più antiche di tutte quelle oggi esistenti; quelle che possiedono il paese più vasto e più bello, e che inventarono tutte o quasi le arti prima che noi ne avessimo apprese alcune, sono state sempre omesse sino ai giorni nostri nelle nostre sedicenti storie univer-

⁵ [Cfr. *Ibid.*, Introd., X (*Œuvr.*, XI, 28-33).]

⁶ [Cfr. *Ibid.*, chap. I (*Œuvr.*, XI, 165).]

⁷ [Sulla Cina e l'India, cfr. *op. cit.*, chapp. I-IV.]

sali⁸. E, quando uno Spagnolo o un Francese passavano in rassegna le varie nazioni, né l'uno né l'altro si astenevano dal chiamare il proprio paese la prima monarchia del mondo.

Il terzo monumento, molto inferiore agli altri due, è rappresentato dai marmi di Arundel-House⁹: la cronaca di Atene vi fu scolpita duecentosessantatré anni prima della nostra èra, ma essa risale soltanto sino a Cecrope, ossia a milletrecentodiciannove anni prima del tempo nel quale venne scolpita. Ecco, nella storia dell'antichità, le sole conoscenze incontestabili che possediamo.

Non fa meraviglia che non ci sia nessuna storia antica profana che risalga di là di tremila anni circa¹⁰. Le rivoluzioni avvenute nel nostro mondo e la lunga e universale ignoranza dell'arte che tramanda i fatti mediante la scrittura ne sono la cagione. Anche oggi esistono popoli che non la praticano. Essa fu praticata solo da un piccolissimo numero di nazioni incivilite e, per giunta, da un ristretto numero di persone [...]

Restano alcuni monumenti d'un'altra specie, che servono soltanto ad attestare la remota antichità di certi popoli e che precedettero tutte le età a noi note e tutti i libri: i prodigi di architettura, come le piramidi e i palazzi dell'Egitto, che hanno resistito al tempo. Eròdoto, il quale visse duemiladuecento anni or sono, e li aveva veduti,

⁸ [Cfr. più oltre, pp. 295-96.]

⁹ [I cosiddetti « Marmora Arundelliana », comprendenti tra l'altro la preziosa tavola cronologica proveniente dall'isola di Paro, raccolti da Thomas Howard, conte di Arundel (1586-1646).]

¹⁰ [Punto parzialmente rettificato, oltreché nell'*Essai sur les mœurs*, nel *Pyrrhonisme de l'histoire*, chap. V: « Il mondo è vecchio, ma la storia è di ieri. Quella che noi chiamiamo 'antica', e che è di fatto recentissima, risale soltanto a quattro o cinquemila anni. Prima di allora abbiamo solo alcune probabilità, che ci furono trasmesse negli annali dei brahmani, nella cronaca cinese, nella storia di Er » (*Œuvr.*, XXVII, 245).]

non era riuscito a sapere dai sacerdoti egiziani in quale età erano stati costruiti [...]

In ogni modo, sia che una o due di tali portentose masse siano state costruite da Mène, da Thoth, da Cheope o da Ramsete, non ne saremo certo più istruiti intorno alla storia dell'Egitto antico: la lingua di quel popolo è perduta. Sappiamo soltanto che, prima dei più antichi storiografi, c'era di che comporre una storia antica ¹¹.

UTILITÀ DELLA STORIA. — Essa consiste nella possibilità che un uomo di Stato, un cittadino ha di mettere a confronto leggi e usanze straniere con quelle del proprio paese: il che stimola le nazioni moderne a gareggiare tra loro nelle arti, nel commercio, nell'agricoltura. I grandi errori del passato servono parecchio. Non si metteranno mai abbastanza davanti agli occhi i crimini e le sciagure causati da contrasti assurdi. È certo che, a furia di rinfrescare la memoria di tali contrasti, s'impedisce loro di rinascere [...]

Infine, la grande utilità della storia moderna, e la sua superiorità sull'antica, stanno nell'insegnare a tutti i po-

¹¹ [Segue un'analisi della storiografia di Erodoto (ripresa più tardi nello scritto *Le Pyrrhonisme de l'histoire*), imperniata sul concetto che « tutto quel che egli racconta sulla fede degli stranieri è favoloso, ma tutto quel che vide con i suoi occhi è vero ». E, dopo un accenno a Tuciddide, seguono alcuni sobri accenni alla storia romana (« quella che più merita la nostra attenzione perché i Romani furono i nostri maestri e i nostri legislatori »), a quella del Medioevo (« storia barbara di popoli barbari, che, diventati cristiani, non divennero per questo migliori », per « penetrare nel cui tenebroso labirinto occorre l'aiuto degli archivi ») e, infine, alle condizioni della storiografia dopo le grandi scoperte del secolo XV e il rinnovamento della politica dell'Europa, delle scienze e delle arti (« In Europa ogni nazione non tarda ad avere i propri storici. L'antica indigenza si tramuta in superfluità: non c'è città che non voglia avere la propria storia particolare. Si è schiacciati sotto il peso delle minuzie. Un uomo che voglia istruirsi è obbligato ad attenersi al filo degli avvenimenti, respingendo tutti i fatterelli particolari: esso coglie nella molteplicità delle rivoluzioni lo spirito dei tempi e dei costumi dei popoli »).]

tentati che, dal secolo XV in poi, ci si è sempre collegati contro una potenza troppo preponderante. Questo sistema d'equilibrio rimase sempre ignoto agli antichi; e fu questa la ragione del successo del popolo romano, che, essendosi costituito una forza militare superiore a quella degli altri popoli, li soggiogò l'uno dopo l'altro, dal Tevere sino all'Eufrate.

CERTEZZA DELLA STORIA. — Ogni certezza che non si fondi su una dimostrazione matematica è soltanto un'estrema probabilità: non esiste altra certezza storica.

Allorché Marco Polo parlò per primo, ma lui solo, della grandezza e della popolazione della Cina, non venne creduto, e non poté esigere che gli venisse prestata fede. I Portoghesi, che molti secoli dopo penetrarono in quel vasto impero, cominciarono a rendere probabile la cosa. Oggi essa è certa, di quella certezza che nasce dalle testimonianze unanimi di mille testimoni oculari di diverse nazioni, senza che nessuno abbia reclamato contro la loro testimonianza.

Se due o tre storici soltanto avessero scritto l'avventura del re Carlo XII, il quale, ostinandosi a restare negli Stati del sultano suo benefattore, si batté con i propri domestici contro un'intera armata di giannizzeri e di Tàtari ¹², io avrei tenuto in sospenso il mio giudizio; ma, avendo parlato con parecchi testimoni oculari e non avendo mai udito mettere in dubbio tale episodio, ho dovuto prestarvi fede, perché, in definitiva, se quell'azione non fu né saggia né comune, non era però contraria alle leggi della natura né al carattere dell'eroe ¹³ [...]

¹² [Cfr. *Histoire de Charles XII*, deuxième partie, chap. I.]

¹³ [Omettiamo alcune righe in cui V. esponeva le ragioni che lo avevano indotto ad attribuire, nel *Siècle de Louis XIV*, « un alto grado di probabilità » alla storia dell'uomo dalla maschera di ferro.]

Quel che contrasta con il corso ordinario della natura non va creduto, salvo che non sia attestato da uomini manifestamente animati dallo spirito divino e che sia impossibile dubitare della loro ispirazione. Ecco perché, nell'articolo « Certezza » del *Dictionnaire encyclopédique*, è un gran paradosso dire che dovremmo credere a Parigi se mai affermasse di aver visto risuscitare un morto, come le si crede quando afferma che noi Francesi abbiamo vinto la battaglia di Fontenoy¹⁴. Appare evidente che la testimonianza dell'opinione parigina intorno a una cosa improbabile non può equivalere quella intorno a una cosa probabile. Son queste le prime nozioni della retta logica. Un dizionario simile dovrebbe essere consacrato esclusivamente alla verità.

INCERTEZZA DELLA STORIA. — Si suol distinguere i tempi in favolosi e in storici. Ma anche gli eventi storici dovrebbero essere distinti, a loro volta, in verità e in favole. Non alludo qui alle favole riconosciute oggi come tali: per esempio, ai prodigi con i quali Tito Livio abbellì, o guastò, la sua storia; ma, anche nei confronti dei fatti più generalmente accolti, quante ragioni di dubbio!¹⁵

Non va dimenticato che per cinquecento anni la repubblica romana non ebbe storici; che lo stesso Tito Livio deplora la perdita degli altri monumenti, quasi tutti scomparsi nell'incendio di Roma, « pleraque interiere »; che, nei primi tre secoli, l'arte di scrivere era nota solo a pochissimi, « rarae per eadem tempora litterae »¹⁶; e che, pertanto, è lecito dubitare di tutti gli avvenimenti non conformi al corso ordinario delle cose umane.

¹⁴ [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Certezza ».]

¹⁵ [Tema poi ampiamente sviluppato nello scritto *Le Pyrrhonisme de l'histoire*, 1768 (*Œuvr.*, XXVII, 235-300).]

¹⁶ [*Ab Urbe cond.*, VI, 1.]

È forse probabile che Romolo, nipote del re dei Sabini, sia stato obbligato a rapire delle donne sabine per procurarsi delle donne? E la storia di Lucrezia è forse verosimile? E si crederà facilmente, sulla fede di Tito Livio, che il re Porsenna sia fuggito pieno di ammirazione per i Romani perché un fanatico aveva tentato di assassinarlo? Non ci sentiamo portati, invece, a credere a Polibio, anteriore a Tito Livio di duecento anni, il quale afferma che Porsenna soggiogò i Romani? E l'avventura di Regolo, chiuso dai Cartaginesi in una botte irta di punte di ferro, merita proprio di esser creduta? Se fosse stata vera, Polibio, contemporaneo, non ne avrebbe forse parlato? Non è assai presumibile che sia stata inventata parecchio tempo dopo, per rendere odiosi i Cartaginesi? [...] Su tutti i fatti famosi e generalmente accolti di cui è necessario dubitare, si potrebbero scrivere enormi volumi. Ma i limiti di questo articolo non consentono di dilungarsi.

I TEMPLI, LE FESTE, LE CERIMONIE SOLENNI, LE MEDAGLIE, SONO PROVE STORICHE? — Si è naturalmente proclivi a credere che un monumento eretto da una nazione per celebrare un avvenimento attesti la certezza di questo. Tuttavia, se tali monumenti non furono costruiti dai contemporanei, se celebrarono fatti poco verosimili, che mai provano se non che si volle consacrare una credenza popolare?

La colonna rostrata eretta in Roma dai contemporanei di Duilio è, senza dubbio, una prova della sua vittoria navale; ma la statua dell'aùgure Nevio, raffigurato in atto di tagliare una pietra con un rasoio, prova forse che Nevio abbia compiuto un tale miracolo? Le statue di Cerere e di Trittolemo, in Atene, costituivano forse testimonianze incontestabili che Cerere era discesa da non so qual pianeta per insegnare agli Ateniesi l'agricoltura?

E il famoso *Laocoonte*, che sopravvive oggi intatto, attesta forse la verità del cavallo di Troia?

Le cerimonie, le feste annuali stabilite da tutta una nazione non attestano in modo più sicuro l'origine cui vengono fatte risalire. La festa di Arione portata da un delfino veniva celebrata dai Romani come dai Greci. Quella di Fauno ricordava la sua avventura con Ercole e Onfale, quando quel dio, innamoratosi di Onfale, scambiò il letto di Ercole per quello della sua bella. La celebre festa dei Lupercali veniva celebrata in onore della lupa che allattò Romolo e Remo [...]

Quasi tutte le feste romane, siriane, greche, egiziane si fondavano, come i templi e le statue degli antichi eroi, su storie di tal sorta: erano monumenti che la credulità dedicava all'errore.

Una medaglia, anche contemporanea, non sempre costituisce una prova. Quante medaglie sono state coniate dall'adulazione, in occasione di battaglie dall'esito incerto qualificate da vittorie o di imprese fallite compiute solo nella leggenda. Ancora di recente, durante la guerra del 1740 degl'Inglesi contro il re di Spagna, non venne forse coniate una medaglia in onore della conquista di Cartagena da parte dell'ammiraglio Vernon, proprio mentre quell'ammiraglio levava l'assedio alla città?¹⁷

Le medaglie sono testimonianze indiscutibili solo quando l'evento è attestato da autori contemporanei: allora, tali prove, suffragandosi l'una con l'altra, attestano la verità.

NELLE OPERE STORICHE SI DEBBONO INTRODURRE ARRINGHE E RITRATTI? — Se, in un'occasione importante, un generale, un uomo di Stato parlò in maniera singolare ed efficace, tale da caratterizzare il suo genio e quello del suo secolo,

¹⁷ [Cfr. *Précis du siècle de Louis XV*, chap. VIII.]

bisogna indubbiamente riferire testualmente il suo discorso: tali orazioni sono forse la parte più utile della storia. Ma perché far dire a uno quel che mai non disse? Tanto varrebbe attribuirgli azioni che non compì. Si tratta d'una finzione imitata da Omero; ma ciò che in un poema è finzione diventa in uno storico una menzogna. Molti storici antichi si attennero a tale metodo: ciò prova soltanto che molti antichi vollero far mostra della loro eloquenza a spese della verità.

Anche i ritratti mostrano spesso più desiderio di brillare che d'istruire. Dei contemporanei hanno il diritto di fare il ritratto degli uomini di Stato con i quali hanno negoziato, dei generali sotto i quali hanno combattuto. Ma com'è da temere che il pennello sia guidato dalla passione! Sembra che i ritratti di Clarendon¹⁸ siano eseguiti con maggior imparzialità, gravità e saggezza di quelli che si leggon con piacere nelle memorie del cardinale di Retz.

Ma voler dipingere gli antichi, sforzarsi di ritrarre minutamente le anime, guardare gli avvenimenti alla stregua di caratteri con i quali si possa leggere facilmente nei cuori, è un'impresa delicata, ed è in molti una puerilità.

SULLA MASSIMA DI CICERONE CHE LO STORICO NON OSA DIRE UNA FALSITÀ NÉ NASCONDERE UNA VERITÀ. — La prima parte di questa massima è incontestabile; bisogna esaminare l'altra.

Se una verità può essere di qualche utilità allo Stato, il tacerla è condannabile. Ma, se scriviamo la storia d'un

¹⁸ [Edward Hyde, conte di Clarendon (1609-74), cancelliere dello Scacchiere sotto Carlo I e, dal 1658 al '67, lord cancelliere sotto Carlo II, autore di una *History of Civil War* (pubblicata postuma nel 1702-4), d'una autobiografia (*The Life of Edward Earl of Clarendon*) e di altri scritti storici e memorialistici.]

principe che ci abbia confidato un segreto, dobbiamo rivelarlo? Dobbiamo dire alla posterità quel che non potremmo dire a un uomo solo senza commettere una colpa? Il dovere dello storico prevarrà sopra un più alto dovere?

Suppongo ancora che si sia stati testimoni d'una debolezza, che non abbia influito sui pubblici affari: dobbiamo rivelarla? In questo caso, la storia diverrebbe una satira.

Bisogna riconoscere che la maggior parte degli scrittori di aneddoti sono più indiscreti che utili. Ma che dire di quegli insolenti compilatori che, facendosi un vanto dello sparlare della gente, stampano e vendono scandali come la Voisin¹⁹ vendeva veleni? [...] ²⁰

SUL METODO O MANIERA DI SCRIVERE LA STORIA E SULLO STILE. — Su questo tema si è scritto tanto che qui ne dovremo dire assai poco. È abbastanza noto che il metodo e lo stile di Tito Livio, la sua gravità, la sua saggia eloquenza, si addicono alla maestà della repubblica romana; che Tacito è fatto maggiormente per dipingere tiranni; Polibio, per dare lezioni di guerra; Dionigi di Alicarnasso, per illustrare le antichità.

Ma chi oggi voglia modellarsi su quei grandi maestri ha da sopportare un fardello più pesante del loro. Dagli storici moderni si esigono maggiori particolari, più fatti accertati, date precise, autorità, maggior attenzione agli usi, alle leggi, ai costumi, al commercio, alle finanze, all'agricoltura, alla popolazione. Alla storia è accaduto il medesimo che alle matematiche e alla fisica: il loro campo di azione si è straordinariamente ampliato. Quanto è facile

¹⁹ [Catherine Deshayes Movoisin, detta Voisin (1640-80), la protagonista del cosiddetto « affaire des poisons » che, nel 1679-80, mise a rumore Parigi e la Corte (cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXVI).]

²⁰ [Sopprimiamo quattro capoversi sulla « storia satirica » d'intonazione libellistica.]

fare una raccolta di gazzette, altrettanto oggi è difficile la storia ²¹.

Si esige che la storia d'un paese straniero non sia gettata nello stesso stampo di quella della nostra patria.

Chi narra la storia della Francia non è obbligato a descrivere il corso della Senna e della Loira. Ma, se racconta invece le conquiste dei Portoghesi in Asia, è necessaria una topografia dei paesi scoperti. Bisogna ch'egli conduca per mano il lettore lungo l'Africa e le coste della Persia e dell'India; che gli fornisca ragguagli sui costumi, le leggi, le usanze di quei popoli nuovi per l'Europa.

Noi possediamo venti storie della colonizzazione portoghese nelle Indie; ma nessuna ce ne ha fatto conoscere i vari governi, le religioni, le antichità, i brahmani, i discepoli del Battista ²², i ghebri ²³, i baniani ²⁴, e così via. Questa osservazione può valere per quasi tutte le storie dei paesi stranieri. Se si ha da dire soltanto che, sulle rive dell'Oxus e dell'Iassarte, un barbaro è succeduto a un altro barbaro, in che si può esser utili al pubblico?

²¹ « Il padre Daniel credette di essere uno storico perché trascriveva date e racconti di battaglie in cui non si capisce un'acca. Egli avrebbe dovuto insegnare i diritti della nazione, i diritti dei suoi principali corpi, le sue leggi, le sue usanze, i suoi costumi, e il loro mutamento. La nazione ha il diritto di dirgli: « Vi domando non tanto la storia di Luigi il Grosso e di Luigi l'Attaccabrighe quanto la mia storia. Voi mi dite, conforme a una vecchia cronaca scritta a vanvera, che, essendo Luigi VIII affetto da una malattia mortale, estenuato, languente e ridotto agli estremi, i medici ordinarono a quel cadavere di giacere con una bella figliola per rifarsi, e che il santo re respinse una così dissennata prescrizione. Ah, Daniel, non conoscete dunque il proverbio italiano che dice: 'Donna ignuda manda l'uomo sotterra'? Dovevate conoscere un po' più la storia politica e la storia naturale. » [Capoverso aggiunto nel 1771 nelle *Questions sur l'Encyclopédie*.]

²² [I Mandei.]

²³ [I Persiani rimasti fedeli al mazdeismo. Cfr. *Essai sur les mœurs*, CLXIII (*Œuvr.*, XII, 369), dove si parla anche dei Baniani.]

²⁴ [Casta di commercianti indù, che già prima dell'arrivo dei Portoghesi nei porti dell'India anteriore si erano diffusi nelle cittadine costiere dell'Arabia meridionale e dell'Africa orientale.]

Il metodo adatto alla storia del vostro paese non si addice alla narrazione delle moderne scoperte. Voi non scriverete su una città come su un grande impero; né racconterete la vita d'un privato cittadino come narrate la storia della Spagna o dell'Inghilterra.

Sono regole abbastanza note; ma l'arte di scriver bene la storia resterà sempre molto rara. È risaputo che occorre uno stile grave, puro, vario, piacevole. Alle leggi per scrivere la storia accade come a quelle di tutte le arti intellettuali: molti precetti, e pochi grandi artisti.

5. - SULLA STORIA UNIVERSALE

(1763)

Molte persone sanno che *l'Essai sur l'Histoire générale des Mœurs*¹ venne intrapreso verso l'anno 1740 per riconciliare con la scienza della storia un'illustre dama² che conosceva alla perfezione quasi tutte le altre. Quella donna filosofa era disgustata da due cose della maggior parte delle nostre compilazioni: i particolari noiosi e le menzogne ributtanti. E non riusciva a superare il senso di disgusto cagionatole dai primi tempi delle nostre monarchie moderne: prima e dopo Carlo Magno, tutto le appariva meschino e selvaggio³.

Aveva voluto leggere la storia di Francia, di Germania, di Spagna, d'Italia, e ne era rimasta nauseata. Vi aveva trovato solo un caos, una congerie di fatti inutili, in

¹ [*L'Essai sur l'Histoire générale et sur les Mœurs et l'Esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*, pubblicato a Ginevra nel 1756, e che solo nell'edizione del 1769, anch'essa di Ginevra, doveva prendere il titolo definitivo di *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, e venir completato con l'*Introduction*, in cinquantatré paragrafi, già uscita nel '65 col titolo *La Philosophie de l'histoire* e sotto il nome dell'abate Bazin.]

² La marchesa du Châtelet.

³ [Cfr. *l'Avant-Propos* all'*Essai sur les mœurs*: « Voi volete finalmente sormontare il disgusto causatovi dalla storia moderna, dopo la decadenza dell'impero romano, e farvi un'idea generale delle nazioni che abitano e desolano la terra. E cercate in quell'immensità solo ciò che merita di esser conosciuto da voi: lo spirito, i costumi, le usanze delle nazioni principali, suffragate da fatti che non è permesso d'ignorare... » (*Œuvr.*, XI, 157).]

grandissima parte falsi e mal digesti. Si tratta, come si è detto altrove⁴, di azioni barbare sotto nomi barbari, di storie insipide riferite da Gregorio di Tours: nessuna cognizione dei costumi, del governo, delle leggi, delle opinioni: cosa per nulla straordinaria in un'età in cui non c'erano altre opinioni che le leggende dei monaci e altre leggi che quelle del brigantaggio. Tale la storia di Clodoveo e dei suoi successori.

Quale conoscenza certa e utile si può trarre dalle avventure attribuite a Cariberto, a Chilperico, a Clotario? Di quei tempi miserabili restano soltanto dei conventi fondati da alcuni superstiziosi, i quali credevano di riscattare i loro crimini dotando l'infigardaggine.

Nulla moveva a ribellione quella dama come la puerilità di certi scrittori che pretendono di abbellire quei secoli di barbarie e che tracciano il ritratto di Agilulfo o di Grifone come se si trattasse di Scipione o di Cesare. Essa non poteva sopportare, nel Daniel⁵, i continui racconti di battaglie, mentre essa cercava invece la storia degli Stati generali, dei parlamenti, delle leggi municipali, della cavalleria, di tutte le nostre usanze, e, soprattutto, della società, un tempo barbara e oggi incivilita. Cercava nel Daniel la storia del grande Enrico IV, e vi trovava quella del gesuita Cotton⁶; vedeva, in quello storico, i cortigiani proporre al padre di Luigi il Santo, colpito da

⁴ [Cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, « Catalogue des écrivains français », art. « Daniel »: « Bisogna confessare che la nostra storia e quella degli altri popoli, dal secolo V dell'era volgare sino al secolo XV, è soltanto un caos di avventure barbare, sotto nomi barbari » (*Œuvr.*, XIV, 61).]

⁵ [Il gesuita Gabriel Daniel (1649-1728), storiografo di Luigi XIV, autore di una *Histoire de France* (1713), condotta in parte sulle fonti, allora assai celebrata. Cfr. nel *Siècle de Louis XIV* il « Catalogue » cit.]

⁶ [Il confessore di Enrico IV. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CLXXIV (*Œuvr.*, XI, 538).]

una mortale malattia, come un rimedio infallibile, una giovinetta, e quel sovrano morire martire della sua castità⁷. Tale storiella, tante volte ripetuta, e riferita in precedenza a tanti principi, smentita dalla medicina e dalla ragione, si trova, nel Daniel, in testa alla vita di Luigi VIII.

Quella dama non riusciva a capire come uno storico di buon senso potesse scrivere, al séguito di tanti altri mal informati, che i Mamelucchi vollero scegliere in Egitto come loro re Luigi il Santo, principe cristiano, loro nemico, e nemico della loro religione, loro prigioniero, che non conosceva né la loro lingua né le loro usanze⁸. Le veniva obiettato che quel fatto si legge nel Joinville; ma esso vi è riferito solo come una diceria popolare, ed essa non poteva sapere che noi non possediamo la vera storia del Joinville⁹.

La favola del Vecchio della Montagna, che invia due devoti del Monte Libano ad assassinare a Parigi Luigi il Santo, e che, il giorno dopo, giunta gli orecchio la voce delle sue virtù, ne fa partire altri due per sospendere la pia missione dei primi due, le sembrava molto più incredibile di quelle delle *Mille e una notte*.

Infine, quando essa leggeva che il Daniel, sulle orme di tutti gli altri cronisti, spiegava la disfatta di Crécy con il fatto che, durante la battaglia, le corde degli archi dei nostri balestrieri erano state bagnate dalla pioggia, senza pensare che le balestre inglesi dovevano anch'esse essersi bagnate, o quando leggeva che re Edoardo III aveva concesso la pace perché un temporale lo aveva spaventato,

⁷ [Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. LI (*Œuvr.*, XI, 426-27).]

⁸ [*Ibidem*, chap. LVIII (*Œuvr.*, XI, 471).]

⁹ [*L'Histoire de Saint-Louis* del Joinville era stata primamente pubblicata nel 1547 a Poitiers da A. de Rieux; ma solo nel 1761 ne venne data un'edizione condotta sull'originale.]

e che è la pioggia a regolare in questo modo le sorti della pace e della guerra¹⁰, gettava via il libro.

Essa domandava se tutto quanto si raccontava del profeta Maometto e del conquistatore Maometto II fosse vero; e, quando leggeva che Maometto II fece sventrare quattordici suoi paggi (come se abbia avuto dei paggi!) per sapere chi di loro avesse mangiato uno dei suoi poponi, concepiva per le nostre storie il più profondo e giustificato disprezzo.

Le venne dato da leggere un compendio delle norme religiose dei musulmani. Ed essa rimase stupita dell'austerità di quella religione, di quella quaresima pressoché insopportabile, di quella circoncisione qualche volta mortale, dell'obbligo rigoroso di pregare cinque volte il giorno, del comandamento assoluto dell'elemosina, del divieto del vino e del giuoco. E, in pari tempo, restò indignata della viltà imbecille con la quale i Greci vinti, e i nostri storici loro imitatori, accusarono Maometto di aver istituito una religione puramente sensuale, per la sola ragione che ridusse a quattro mogli il numero indeterminato permesso in tutta l'Asia, e, soprattutto, nella legge ebraica.

Il poco ch'essa aveva appreso della storia della Spagna e dell'Italia le sembrava ancor più disgustevole. Essa cercava una storia che parlasse alla ragione; voleva la pittura dei costumi, delle origini di tante usanze, leggi, pregiudizi, che si combattono tra loro; desiderava sapere come tanti popoli sono passati volta per volta dalla civiltà alla barbarie, quali arti sono andate perdute, quali si sono conservate, quali altre sono nate tra le scosse di tante rivoluzioni. Tali conoscenze eran degne della sua mente.

Ella lesse, infine, il *Discours sur l'Histoire universelle* dell'illustre Bossuet. Fu colpita dall'eloquenza con cui quel

¹⁰ [Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. LXXVI (*Œuvr.*, XII, 27).]

celebre scrittore dipinge gli Egiziani, i Greci e i Romani. Volle sapere se in tale pittura ci sia tanta verità quanto genio; e rimase ben stupita quando vide che gli Egiziani, tanto celebrati per le loro leggi, le loro cognizioni e le loro piramidi, non erano stati quasi sempre che un popolo schiavo, superstizioso e ignorante¹¹, il cui merito era consistito solamente nell'inalzare le une sopra le altre, per ordine dei loro tiranni, inutili file di pietre; che nel costruire i loro superbi palazzi non seppero mai costruire una volta; che ignoravano il taglio delle pietre; che tutta la loro architettura si riduceva a collocare lunghe pietre piatte sopra pilastri senza proporzione; che l'Egitto antico non possedette mai una statua tollerabile che non fosse opera di Greci; che né i Greci né i Romani si degnarono mai di tradurre un solo libro degli Egiziani; che gli *Elementi di geometria* composti in Alessandria furono opera d'un Greco¹², ecc. Quella dama filosofa non vide nelle leggi dell'Egitto che le leggi di un popolo di corte vedute; seppe che, dopo Alessandro, quella nazione fu sempre soggiogata da chiunque volle sottometterla; ammirò il pennello di Bossuet e giudicò molto infedele il suo quadro.

Essa si dolse che un uomo così eloquente abbia di fatto dimenticato in una storia universale l'universo e si sia limitato a parlare di tre o quattro nazioni oggi scomparse.

Ma quel che più la urtò fu il vedere che quelle tre o quattro potenti nazioni sono sacrificate, in quell'opera, al piccolo popolo ebraico, che ne occupa i tre quarti. Alla fine del discorso sugli Ebrei, si legge, in margine, questa osservazione di sua mano: « Si può parlare molto di quel popolo in teologia, ma nella storia esso merita poco posto ».

Invero, quale interesse può suscitare per se stessa una

¹¹ [Cfr. *Ibid.*, Introd., XIX (*Œuvr.*, XI, 59-65).]

¹² [Euclide.]

nazione debole e barbara, che non possedette mai un paese paragonabile a una delle nostre province, non s'illustrò né con il commercio né con le arti, fu quasi sempre sediziosa e schiava, finché i Romani non la dispersero, come, più tardi, i vincitori musulmani dispersero i Persiani, popolo così superiore agli Ebrei, a lungo loro sovrano e di una ben più grande antichità?

A lei sembrava molto strano che i maomettani, che cambiarono la faccia dell'Asia, dell'Africa e della più bella parte dell'Europa, fossero dimenticati nella storia del mondo. Né doveva venir passata sotto silenzio l'India, di cui il nostro lusso ha così grande bisogno, e dove si sono insediate tante potenti nazioni dell'Europa¹³.

Infine, quella dama, dalla mente così solida e illuminata, non poteva ammettere che ci si soffermasse a lungo sugli oscuri abitanti della Palestina e non si facesse parola del vasto impero della Cina, il più antico del mondo e indubbiamente il meglio organizzato, dacché è stato il più duraturo di tutti. Essa desiderava un supplemento a quell'opera, la quale finisce con Carlo Magno; e questo studio fu intrapreso per istruirsi insieme con lei.

¹³ [« Nutriti dei prodotti delle loro terre, vestiti delle loro stoffe, divertiti dai giuochi da essi inventati, istruiti persino dalle loro antiche favole morali, perché mai trascureremmo di conoscere lo spirito di quelle nazioni (l'India e la Cina), nelle quali i commercianti della nostra Europa hanno viaggiato da quando poterono trovare un cammino per giungere sino a esse? » (*Essai sur les mœurs, Avant-propos: Œuvr.*, XI, 158). — E, infatti, l'*Essai* si apre con due capitoli sulla Cina, due sull'India, uno sulla Persia preislamica e due sull'Arabia e sull'Islam (*ibid.*, XI, 165-221): capitoli che, com'è noto, traggono il loro significato e valore dal fatto che rappresentarono una netta, definitiva rottura con quella tradizionale concezione unitaria della storia universale, incentrata nella storia ebraico-cristiana, che aveva trovato la sua ultima, tipica espressione nel *Discours sur l'histoire universelle* (1681) del Bossuet. — Sulla derivazione critica di V. dal Bossuet, cfr. W. KAEGI, *V. e la disgregazione della concezione cristiana della storia*, nel vol. *Meditazioni storiche*, trad. it. di D. Cantimori, Bari, Laterza, 1960, pp. 217 sgg.; e F. DIAZ, *V. storico cit.*, pp. 163 sgg.]

Il suo oggetto era la storia dello spirito umano, e non fatti particolari quasi sempre deformati. Si trattava cioè non di cercare, per esempio, di quale famiglia fosse il signore di Puiset o il signore di Montlhéry, i quali fecero la guerra a dei re di Francia, bensì di vedere per quali gradi si è pervenuti dalla barbara rusticità di quei tempi sino alla civiltà dei giorni nostri.

Si osservò, anzitutto, che, dopo Carlo Magno, nella parte cattolica della nostra Europa cristiana, la guerra tra l'impero e il sacerdozio costituì, sin quasi agli ultimi tempi, il principio di tutte le rivoluzioni. Tale il filo che serve da guida nel labirinto della storia moderna.

I re di Germania, da Ottone I in poi, stimarono di avere un diritto incontestabile su tutti gli Stati già posseduti dagli imperatori romani e considerarono tutti gli altri sovrani come usurpatori delle loro province. Con questa pretesa e degli eserciti, l'imperatore riusciva a fatica a tenere una parte della Lombardia; mentre un semplice sacerdote, che a stento otteneva in Roma i diritti di regalia, sprovvisto di soldati e di denaro, e senza altre armi fuorché l'opinione, riuscì a elevarsi sopra gli imperatori, a obbligarli a baciargli i piedi, a istituirli e a deporli. Senza dire che, dal regno di Minorca al reame di Francia, non c'è nell'Europa cattolica sovranità di cui i papi non abbiano disposto, o effettivamente, per mezzo di moti sediziosi, o teoricamente, per mezzo di semplici bolle. Tale il sistema di grandissima parte dell'Europa sino al regno di Enrico IV, re di Francia.

Fu, dunque, la storia dell'opinione quella che si dové scrivere¹⁴. E in tal modo quel caos di avvenimenti, di fazioni, di rivoluzioni e di delitti diventava degno di essere presentato agli sguardi dei saggi.

¹⁴ [Sul potere dell'« opinione » nella storia, cfr. *Remarques sur l'Essai sur les mœurs*, chapp. V e VI (*Œuvr.*, XXIV, 551-54).]

Fu l'opinione a provocare le funeste crociate dei cristiani contro i musulmani e gli stessi cristiani. È chiaro che i pontefici di Roma promossero quelle crociate solo per il loro interesse. Se avessero avuto buon esito, essi avrebbero asservito la Chiesa greca. Cominciarono col dare a un cardinale il regno di Gerusalemme, conquistato da un eroe¹⁵. Avrebbero parimenti conferito tutti i principati e tutti i benefici dell'Asia Minore e dell'Africa; e Roma avrebbe fatto per mezzo della religione molto di più di quanto non abbia fatto un tempo in grazia delle virtù degli Scipioni e dei Paoli Emilii.

Nella storia così concepita, si vedono gli errori e i pregiudizi susseguirsi via via e cacciare in bando la verità e la ragione. Si vedono gli scaltri e i fortunati incatenare gli imbecilli e schiacciare gli sventurati, ma essere anch'essi i balocchi della fortuna, non meno degli schiavi da loro governati. Infine, gli uomini s'inciviliscono un po', grazie a questo quadro delle loro sciagure e delle loro minchionerie. Con l'andar del tempo, le società imparano a rettificare le loro idee, e gli uomini apprendono a pensare.

Si è quindi mirato non tanto a raccogliere un'enorme quantità di fatti, che finiscono col cancellarsi tutti gli uni con gli altri, quanto a riunire quelli più importanti e più sicuri, che possano servire a guidare il lettore, a fargli giudicare da sé dell'estinzione, della rinascita e dei progressi dello spirito umano e a fargli riconoscere i popoli per mezzo delle loro stesse usanze.

¹⁵ [Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. LIV: « Alcuni mesi dopo la conquista di Gerusalemme giunse un legato di nome Damberto, che si fece nominare patriarca dal clero; e la prima cosa che quel patriarca fece fu di prendere per sé il piccolo regno di Gerusalemme in nome del papa. Goffredo di Buglione, il quale aveva conquistato la città a prezzo del suo sangue, dovette cederla a quel vescovo » (*Œuvr.*, XI, 447).]

Questo metodo, — il solo, mi sembra, che convenga a una storia generale, — è stato subito accolto dal filosofo che scrive la storia particolare dell'Inghilterra¹⁶. E l'abate Velly e il suo dotto continuatore¹⁷ ne hanno anch'essi fatto uso nella loro *Histoire de France*: dimostrandosi in ciò, nonostante i loro errori, nettamente superiori al Mézeray e al Daniel.

¹⁶ [Hume: la cui *History of England* aveva visto la luce tra il 1754 e il '61. Cfr. nelle *Œuvr.*, XXV, 169-73, il settimo degli *Articles extraits de la « Gazette littéraire de l'Europe »* (1764).]

¹⁷ [Il padre gesuita Paul-François Velly (1709-59), autore di una *Histoire de France* (i cui primi volumi videro la luce nel 1755), che egli, morendo, lasciò interrotta al 1329 e che venne poi continuata sino al 1469 da Claude Villaret (1716-66), l'autore dell'*Esprit de M. de Voltaire* (e, successivamente, dal Garnier e dal Fantin-Des Odoards, il quale la condusse a compimento nel 1812).]

DAI
« PENSIERI SUL GOVERNO »

(1752)

I (7) — La libertà consiste nel dipendere solamente dalle leggi. In questo senso, oggi ogni uomo è libero nella Svezia, nell'Inghilterra, nell'Olanda, nella Svizzera, a Ginevra, ad Amburgo, e anche a Venezia e a Genova, sebbene chi non appartenga al corpo dei sovrani vi si trovi in una condizione inferiore. Ma esistono ancora province e vasti regni cristiani dove la maggior parte degli uomini sono schiavi.

II (8) — In quei paesi verrà un tempo in cui qualche principe più intelligente degli altri farà comprendere ai coltivatori delle terre che non è affatto conforme al loro utile che un uomo il quale possieda uno o più cavalli, ossia un nobile, abbia diritto di ammazzare un contadino mettendo poi sulla sua fossa dieci scudi. È vero che per un uomo nato in certi paesi dieci scudi sono una bella somma; ma essi finiranno col rendersi conto, nel corso dei secoli, che per un morto sono poca cosa. Potrà avvenire allora che anche i comuni abbiano parte al governo, e che l'amministrazione inglese e svedese si stabilisca persino nelle vicinanze della Turchia.

III (9) — Un cittadino di Amsterdam è un uomo; un cittadino che abiti alcuni gradi di longitudine più in là è una bestia da soma.

IV (10) — Tutti gli uomini sono nati eguali; ma un borghese del Marocco non sospetta nemmeno che esista questa verità.

V (11) — Tale eguaglianza non significa l'annientamento della subordinazione: noi siamo tutti egualmente uomini, ma non membri eguali della società. Tutti i diritti naturali appartengono egualmente al sultano e al bostangi: tutti e due debbono disporre con egual potere delle loro persone, delle loro famiglie, dei loro beni. Gli uomini sono quindi eguali nell'essenziale, sebbene sostengano sulla scena parti differenti.

VI (12) — Si chiede quale governo sia da preferire. Un ministro o i suoi addetti, se interrogati in proposito, saranno indubbiamente per il potere assoluto; un barone vorrà che i suoi pari abbian parte al potere legislativo; i vescovi non la penseranno altrimenti; e il cittadino vorrà, a ragione, essere consultato e l'agricoltore non essere dimenticato. Il governo migliore sembra sia quello in cui tutte le condizioni sono egualmente protette dalle leggi.

VII (13) — Un repubblicano è sempre più attaccato alla sua patria che non un suddito alla propria, perché ognuno preferisce il proprio bene a quello del suo padrone.

VIII (14) — Che cos'è l'amor di patria? Un misto d'amor proprio e di pregiudizi, che il bene della società tramuta nella maggiore delle virtù. Bisogna che questo termine generico, « il pubblico », faccia un'impressione profonda.

IX (15) — Quando il signore d'un castello o l'abitante d'una città accusano il potere assoluto e compiangono il povero contadino, non dovete crederci. Non si piangono i mali che non si provano. I cittadini, i gentiluomini, odiano assai di rado la persona del sovrano, fuor che nelle guerre civili. Quel che odiano è il potere assoluto di quarta o quinta mano: a causare i risentimenti è l'anticamera di un impiegato o del segretario d'un intendente. E si geme sulle campagne desolate perché si è ricevuto in un palazzo il rabbuffo di un valletto insolente.

X (22) — In un libro pieno d'idee profonde e di osservazioni ingegnose il despotismo è annoverato tra le forme naturali di governo¹. L'autore, che è molto spiritoso, ha voluto prendere in giro il lettore.

Non esiste Stato despotico per sua natura. Non esiste nessun paese in cui la nazione abbia detto a un uomo: « Sire, noi doniamo a Vostra graziosa Maestà il potere di prendere le nostre donne, i nostri figli, i nostri averi e le nostre vite, e di farci impalare secondo il vostro libito e il vostro adorabile capriccio ».

Il Gran Signore giura sul *Corano* di rispettare le leggi. Non può far morire nessuno senza un decreto del Divano e l'autorizzazione del *mufti*. È tanto poco despotico che non può mutare il valore delle monete né sciogliere il corpo dei giannizzeri. È falso ch'egli sia il padrone dei beni dei sudditi. Egli dona terre, chiamate « timar », come da noi, un tempo, si donavano feudi.

XI (23) — Il despotismo è l'abuso della monarchia, così come l'anarchia è l'abuso della repubblica. Un principe che, senza osservare le forme giuridiche e senza giustizia, faccia imprigionare o morire dei cittadini è un ladrone di strada, che vien chiamato « Sua Maestà »².

XII (25) — Una repubblica non si fonda sulla virtù³, ma sull'ambizione di ogni cittadino, che contiene l'ambizione degli altri; sull'orgoglio, che reprime l'orgoglio; sul desiderio di dominare, che non tollera che un altro domini. Ne derivano leggi che conservano quant'è possibile l'eguaglianza; è una società in cui dei commensali, dotati di egual appetito, mangiano alla stessa tavola, finché non venga un uomo vorace e vigoroso che pigli tutto per sé e lasci agli altri solo le briciole.

¹ [Cfr. MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, libro II, cap. I.]

² [Cfr. ID., *Ibid.*, libro III, capp. III e VI.]

³ [Come aveva sostenuto MONTESQUIEU, *op. cit.*, l. III, cap. III.]

XIII (26) — Le piccole macchine non funzionano bene in grande, a cagione degli attriti. Altrettanto dicasi degli Stati: la Cina non può governarsi come la repubblica di Lucca.

XIV (29) — Si è preteso che le religioni siano fatte per i climi⁴; ma il cristianesimo ha regnato a lungo in Asia. Nacque nella Palestina, ed è giunto sin nella Norvegia⁵. L'Inglese che disse che le religioni nascono in Asia e trovano la loro tomba in Inghilterra ha visto meglio le cose.

XV (34) — Dedurre da un avvenimento dato tutti gli avvenimenti dell'universo è un problema ben arduo; ma la sua soluzione appartiene soltanto al signore dell'universo.

DAI
« ROMANZI E RACCONTI »

⁴ [Cfr. *Id.*, *Ibid.*, l. XXIV, cap. xxvi.]

⁵ [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Religion » e nelle *Quest. sur l'Enc.* (1771) l'art. « Climat », in cui l'influsso del « clima » sulle religioni è limitato alle « cerimonie ed usanze » (*Œuvr.*, XVIII, 200).]

MICROMEGA

(1748)

CAPITOLO I

Viaggio di un abitatore del mondo della stella Sirio nel pianeta di Saturno.

In uno dei pianeti che ruotano intorno alla stella chiamata Sirio, viveva un giovine di grande ingegno, che ebbe l'onore di conoscere in occasione dell'ultimo suo viaggio nel nostro piccolo formicaio. Si chiamava Micromega, nome convenientissimo a tutti i grandi. Era alto otto leghe: voglio dire ventiquattromila passi geometrici di cinque piedi ciascuno.

Qualche algebrista, gente sempre utile al pubblico, impugnerà subito la penna e troverà che, siccome il signor Micromega, abitante del paese di Sirio, misura dalla testa ai piedi ventiquattromila passi, pari a centoventimila piedi francesi, mentre noi, cittadini della Terra, ne misuriamo appena cinque, e il nostro globo ha una circonferenza di novemila leghe, — il globo da cui egli fu prodotto deve necessariamente avere una circonferenza ventun milioni e seicentomila volte più grande di quella della nostra piccola Terra. Nella natura, nulla di più comune e di più semplice. Gli Stati di alcuni sovrani di Germania e d'Italia, di cui si può compiere il giro in mezz'ora, paragonati agli imperi di Turchia, di Moscovia o della Cina, dànno appena una debolissima immagine delle straordinarie differenze poste dalla natura tra tutti gli esseri.

Poiché la statura di Sua Eccellenza è quale ho detto, tutti i nostri scultori e tutti i nostri pittori non avranno

difficoltà ad ammettere che la sua cintura può essere di cinquantamila piedi francesi di circonferenza: una bellissima proporzione.

Quanto al suo ingegno, esso è uno dei più coltivati a noi noti: molte cose sa, alcune ne ha inventate; non aveva ancora duecentocinquant'anni, e studiava, secondo l'uso, nel collegio di gesuiti del suo pianeta, quando indovinò, da solo, per forza d'ingegno, più di cinquanta proposizioni di Euclide: diciotto di più di Blaise Pascal, il quale (a quanto narra sua sorella¹), indovinatene trentadue come per scherzo, diventò poi un matematico abbastanza mediocre e un pessimo metafisico. Verso i quattrocentocinquant'anni, all'uscir dall'infanzia, egli disseccò molti di quei piccoli insetti, di neppure cento piedi di diametro, che sfuggono ai microscopi ordinari; e compose su essi un libro molto interessante, ma che gli procurò qualche briga. Il *mufti* del suo paese, grande spulciatore d'inezie e ignorantissimo, trovò nel suo libro alcune proposizioni sospette, male sonanti, temerarie, eretiche o che sapevan d'eresia, e lo perseguì vivacemente. Si trattava di sapere se le forme sostanziali delle pulci di Sirio fossero della stessa natura di quella delle lumache. Micromega si difese con abilità, mise dalla sua le donne; il processo durò duecentoventi anni, e, alla fine, il *mufti* fece condannare il libro da dei giureconsulti che non l'avevano letto, e l'autore ricevette l'ordine di non comparire a corte per ottocento anni.

Micromega non soffrì un granché per essere bandito da una corte tutta brighe e piccinerie; scrisse una canzone molto spassosa contro il *mufti*, che rimase affatto indifferente; e si mise a viaggiare di pianeta in pianeta,

¹ [Cfr. G. PÉRIER, *Vie de Blaise Pascal*, in PASCAL, *Pensées et Opuscules*, ed. Brunshvieg cit., p. 5.]

per formare, come si suol dire, « la mente e il cuore »². Coloro che viaggiano in vettura di posta o in berlina saranno certamente stupiti degli equipaggi di lassù, perché noi, sul nostro mucchietto di fango, non concepiamo nulla fuori dalle nostre usanze. Il nostro viaggiatore conosceva alla perfezione le leggi della gravitazione e tutte le forze attrattive e repulsive. E se ne serviva talmente a proposito che, ora con l'aiuto d'un raggio di sole ora con la comodità d'una cometa, andava di globo in globo, lui e i suoi domestici, come un uccello svolazza di ramo in ramo. Percorse in poco tempo la Via Lattea; e debbo confessare che non scorse mai, attraverso le stelle di cui è seminata, quel bel cielo empireo che l'illustre vicario Derham si vanta di aver veduto all'estremità del suo canocchiale³. Non pretendo con questo che il signor Derham abbia visto male: a Dio non piaccia! Ma Micromega si trovava sui luoghi, è un buon osservatore e io non voglio contraddire nessuno.

Dopo molti giri, Micromega giunse sul globo di Saturno. Per quanto avvezzo a vedere cose nuove, al primo scorgere quant'ero piccoli quell'astro e i suoi abitanti, non poté reprimere quel sorriso di superiorità che sfugge talvolta anche ai più saggi. Perché, in fin dei conti, Saturno è grande appena novecento volte la Terra, e i cittadini di quel paese sono nani alti solo mille tese o supergiù. Sulle prime, il Siriano ne rise un po' con la sua gente, press'a poco come un musicista italiano, quando càpita in Francia, si mette a ridere della musica di Lulli. Ma, siccome aveva una mente retta, egli non tardò a com-

² [Allusione ironica al titolo dell'opera del letterato e storico Charles Rollin (1661-1741) *De la manière d'enseigner les belles-lettres par rapport à l'esprit et au cœur* (1726).]

³ [Il pastore protestante William Derham (1657-1735), autore di una *Physico-Theology* (1713) e di un'*Astro-Theology* (1715).]

prendere che un essere pensante può benissimo esser alto soltanto seimila piedi, senza essere per questo ridicolo. Si familiarizzò con i Saturniani, dopo averli fatti stupire, e legò stretta amicizia con il segretario dell'Accademia di Saturno⁴, persona di grande ingegno, che, per vero, non aveva fatto nessuna scoperta, ma che rendeva ottimamente conto di quelle degli altri e che componeva in modo passabile piccoli versi e grandi calcoli. Per sodisfazione dei lettori riferirò qui una singolare conversazione che Micro-mega ebbe un giorno con il signor segretario.

CAPITOLO II

Conversazione dell'abitatore di Sirio con quello di Saturno.

Dopo che Sua Eccellenza si fu coricato, e il segretario accostato al suo viso: « Bisogna riconoscere — disse Micro-mega — che la natura è molto varia. — Sì, — disse il Saturniano, — la natura è come un'aiuola i cui fiori... — Eh! — disse l'altro, — lasciate stare l'aiuola! — È — riprese il segretario — come un'accolta di bionde e di brune, le cui acconciature...¹ — Eh — interruppe nuovamente l'altro, — che m'importa delle vostre brune? — È, dunque, come una galleria di pitture i cui tratti... — Eh, no! — disse il viaggiatore, — ripetiamolo: la natura è come la natura. Perché cercate paragoni? — Per farvi piacere, — rispose il segretario —. — Io non voglio che si cerchi di farmi piacere, — replicò il viaggiatore, — ma che mi s'istruisca. Ditemi, anzitutto, quanti sensi hanno gli uomini del vostro globo. — Settantadue, e ogni giorno ci lamentiamo che siano così pochi. La nostra immaginativa si spinge di là dai nostri bisogni, e ci sembra che, con i nostri settantadue sensi, il nostro anello e le nostre cinque lune², siamo troppo limitati; e, nonostante tutta la nostra curiosità e le

¹ [Allusione ironica alle similitudini in cui si compiaceva il Fontenelle. Cfr. *Entretiens sur la pluralité des mondes*, I: « La natura è un grande spettacolo che somiglia a quello dell'Opera... La bellezza del giorno è una beltà bionda... Ma la bellezza della notte è una beltà bruna ».]

² [Quanti erano i satelliti di Saturno allora conosciuti.]

⁴ [Nel segretario dell'Accademia di Saturno V. raffigura il Fontenelle, segretario dell'Accademia parigina delle Scienze.]

passioni abbastanza numerose che derivano dai nostri settantadue sensi, abbiamo tutto il tempo di annoiarci. — Lo credo, — disse Micromega, — perché nel nostro globo noi possediamo quasi un migliaio di sensi; eppure, ci resta non so qual vago desiderio, non so qual inquietudine, che ci avverte senza posa che siamo ben misera cosa e che esistono esseri superiori a noi. Ho viaggiato un po', ho veduto mortali molto inferiori a noi, altri superiori assai, ma nessuno che non abbia più desideri che reali bisogni e più bisogni che soddisfazione. Un giorno giungerò forse nel paese dove nulla manca, ma sinora nessuno me ne ha dato notizie sicure ». Il Siriano e il Saturniano si prodigarono allora in congetture; ma, dopo lunghi ragionamenti, tanto ingegnosi quanto incertissimi, si dovè tornare ai fatti. « Quanto tempo vivete? — chiese il primo —. — Pochissimo, — rispose l'ometto di Saturno —. — Proprio come noi, — disse il Siriano, — noi ci lamentiamo sempre del poco: dev'essere una legge universale di natura —. — Ahimè! — disse il Saturniano, — noi viviamo appena cinquecento grandi rivoluzioni solari. (Il che equivale, contando alla nostra guisa, a quindicimila anni.) Lo vedete: è come un morire quasi nello stesso momento in cui si nasce; la nostra esistenza è un punto, la nostra durata un istante, il nostro globo un atomo. Appena cominciamo a istruirci un po', sopraggiunge la morte, prima che si abbia un po' di esperienza. Per me, non oso fare nessun progetto: mi sento come una goccia d'acqua in un oceano immenso. Mi vergogno, soprattutto davanti a voi, della figura ridicola che faccio in questo mondo. »

Micromega gli replicò: « Se non foste filosofo, temerei di affliggervi con l'insegnarvi che la nostra vita è lunga settecento volte la vostra. Ma voi sapete benissimo che, quando bisogna restituire agli elementi il nostro corpo e rianimare sotto altra forma la natura, ciò che chiamasi

'morire', quando giunge il momento della metamorfosi, aver vissuto un'eternità o un giorno è tutt'eguale. Sono stato in paesi dove si vive mille volte più a lungo che nel mio, e ho trovato che anche in essi ci si lamentava. Ma ci sono dappertutto persone di buon senso che sanno farsi una ragione e ringraziare l'autore della natura. Egli ha diffuso su quest'universo una profusione di varietà con un'ammirevole sorta di uniformità. Per esempio, tutti gli esseri pensanti differiscono gli uni dagli altri e si somigliano sostanzialmente per il dono del pensiero e dei desideri; la materia è dappertutto estesa, ma possiede in ogni globo proprietà diverse. Quante ne annoverate voi? — Se parlate, — disse il Saturniano, — di quelle proprietà senza le quali crediamo che questo globo non potrebbe essere com'è, noi ne annoveriamo trecento: come l'estensione, l'impenetrabilità, la mobilità, la gravitazione, la divisibilità e le rimanenti —. — A quanto pare, — replicò il viaggiatore, — codesto piccolo numero basta ai fini che il Creatore si proponeva nei confronti della vostra piccola dimora. Ammiro in ogni cosa la sua saggezza; scorgo dappertutto differenze, ma anche proporzioni. Il vostro globo è piccolo, e i vostri abitanti anche; avete poche sensazioni; la vostra materia possiede poche proprietà: tutto ciò è opera della Provvidenza. Di qual colore è il vostro Sole, ben esaminato? — D'un bianco molto giallastro; e, quando dividiamo un suo raggio, scopriamo che contiene sette colori —. — Il nostro, — disse il Siriano, — tira al rosso, e i nostri colori primitivi sono trentanove. Tra tutti i soli che ho avvicinati, non ce n'è due che si somiglino, come da voi non c'è viso che non sia diverso dagli altri ».

Dopo molti quesiti del genere, Micromega domandò quante sostanze essenzialmente differenti si contassero in Saturno. Seppe che ce n'erano soltanto una trentina, come Dio, lo spazio, la materia, gli esseri estesi senzienti e pen-

santi, quelli pensanti ma inestesi, quelli che si compenetrano e quelli che no, eccetera. Il Siriano, nel cui globo se ne annoveravano trecento e che nel corso dei suoi viaggi ne aveva scoperto altri tremila, fece andare in visibilio il filosofo di Saturno. Finalmente, dopo essersi comunicati un po' di quel che sapevano e molto di quel che non sapevano, dopo aver ragionato per un'intera rivoluzione solare, essi risolsero di fare insieme un viaggetto filosofico.

CAPITOLO III

Viaggio di due abitatori di Sirio e di Saturno.

I nostri due filosofi erano pronti a imbarcarsi nell'atmosfera di Saturno, con una bellissima provvista di strumenti matematici, quando l'amante del Saturniano, appresa la notizia, venne tutta in lacrime a fargli le sue rimostranze. Era una graziosa brunetta, alta soltanto seicentosessanta tese, ma che rimediava alla sua piccola statura con molti vezzi. « Ah, crudele! — esclamò, — dopo averti resistito millecinquecento anni, quando cominciavo finalmente ad arrendermi, e ho appena trascorso cento anni tra le tue braccia, tu mi abbandoni per andare a viaggiare con un gigante di un altro mondo! Va', sei solo un curioso; non mi hai mai amato: se fossi un vero Saturniano, saresti fedele. Dove mai vuoi correre? Che cosa vuoi? Le nostre cinque lune non sono meno vagabonde di te, né il nostro anello meno volubile. È fatta: non amerò mai più nessuno. » Il filosofo l'abbracciò, pianse con lei, pur filosofo com'era; e la signora, dopo essere svenuta, andò a consolarsi con un bellimbusto del paese.

Intanto i nostri due curiosi partirono: prima saltarono sull'anello, che trovarono piuttosto piano, come ben indovinò un illustre abitante del nostro piccolo globo¹;

¹ [Christian Huygens, nel 1655.]

di là passarono di luna in luna. Una cometa stava passando rasente all'ultima, e si lanciarono sopra di essa, con i domestici e gli strumenti. Percorsi circa centocinquantamiloni di leghe, incontrarono i satelliti di Giove, e passarono sullo stesso Giove, dove restarono un anno, durante il quale appresero bellissimi segreti, che sarebbero ora in corso di stampa, senza i signori inquisitori, ai quali certe proposizioni sono riuscite un po' ostiche. Io le ho lette manoscritte nella biblioteca dell'illustre arcivescovo di ***, il quale mi ha permesso di vedere i suoi libri con quella generosa bontà che non sarà mai abbastanza lodata.

Ma torniamo ai nostri viaggiatori. Usciti di Giove, essi attraversarono uno spazio di cento milioni di leghe e costeggiarono Marte, che, come si sa, è cinque volte più piccolo del nostro modesto pianeta; videro due lune, che servono a quel pianeta, e che sono sfuggite agli occhi dei nostri astronomi. So bensì che padre Castel² scriverà, e anche in modo spassoso, contro l'esistenza di queste due lune, ma io mi riferisco a coloro che ragionano per analogia³. Quei bravi filosofi sanno quanto sarebbe difficile che Marte, tanto lontano dal Sole, potesse starsene con meno di due lune. Sia come si vuole, ai nostri due amici quel pianeta parve così piccolo che temettero di non trovarvi neppure da dormire; e tirarono di lungo, come viaggiatori che sdegnino una cattiva osteria di villaggio e si spingano sino alla città vicina. Ma il Siriano e il suo compagno non tardarono a pentirsene, perché, pur procedendo a-lungo, non trovarono nulla. Finalmente scorsero

² [Il gesuita Louis-Bertrand Castel, matematico e fisico (1688-1757), sostenitore della teoria cartesiana dei vortici.]

³ [Per « analogia » s'intendeva, nel Settecento, un tipo di ricerca inteso a colmare, con l'« esprit de divination », le insufficienze dell'osservazione sperimentale.]

un lumicino: era la Terra; essa fece pietà a gente che veniva da Giove. Ma, per timore di pentirsi un'altra volta, essi decisero di sbarcare. Passarono sulla coda della cometa e, trovata bell'e pronta un'aurora boreale, atterrarono sulle rive settentrionali del Mar Baltico, il cinque luglio millesettecentotrentasette, nuovo stile.

CAPITOLO IV

Quel che capitò loro sul globo della Terra.

Dopo essersi riposati un po' di tempo, i due viaggiatori mangiarono due montagne, apparecchiate abbastanza pulitamente dai loro domestici. Poi, vollero riconoscere il luoghicciolo dove stavano. Andarono dapprima dal Nord al Sud. Il passo ordinario del Siriano e dei suoi era di circa trentamila piedi francesi; il nano di Saturno teneva loro dietro di lontano, anfanando: e per ogni apertura di gamba dell'altro doveva fare dodici passi circa: figuratevi, se mi son permessi tali paragoni, un minuscolo cagnolino da manicotto che segua un capitano delle guardie del re di Prussia!

Siccome quegli stranieri camminano molto lesti, il giro del globo fu compiuto in trentasei ore. Vero è che il Sole, o meglio la Terra, compie lo stesso viaggio in una sola giornata; ma bisogna riflettere che è molto più agevole girare sul proprio asse che non camminare coi propri piedi. Rieccoli, dunque, là donde eran partiti, dopo aver visto quella pozzanghera, per loro quasi impercettibile, che si chiama Mediterraneo e quell'altro piccolo stagno che, con il nome di « grande Oceano », circonda il nido di talpe. Le sue acque erano arrivate tutt'al più a mezza gamba del nano, e avevano appena bagnato i calcagni dell'altro. I due, andando in su e in giù, fecero il possibile

per vedere se quel globo fosse abitato o no: si abbassarono, si sdraiarono per terra, tastarono dappertutto, ma, non avendo né occhi né mani proporzionati agli esserini che strisciano quaggiù, non ebbero la minima sensazione che potesse far loro supporre che noi e i nostri confratelli abitanti questo globo abbiamo l'onore di esistere.

Il nano, che qualche volta nei suoi giudizi era un po' spiccio, sentenziò, in un primo tempo, che sulla Terra non c'è nessuno; e la sua prima ragione era di non aver veduto nessuno. Micromega gli fece capire gentilmente che ragionava piuttosto male. « Dacché — gli disse — con i vostri occhiuzzi non vedete certe stelle di cinquantesima grandezza che io discerno benissimo, ne inferite forse che non esistono? — Ma — disse il nano — ho pur tastato bene —. — Si vede — replicò l'altro — che avete sentito male —. — Ma — rispose il nano — questo globo è fatto talmente male, è così irregolare e d'una forma che mi sembra così ridicola! Tutto qui sembra nel caos: non vedete quei ruscelletti, nessuno dei quali procede diritto, quegli stagni che non sono né tondi né ovali né quadrati né di alcuna forma regolare; tutti quei granellini puntuti di cui questo globo è irto e che mi hanno scorticato i piedi? (Voleva dire le montagne.) Osservate, inoltre, la forma di tutto questo pianeta: com'è appiattita ai poli, come gira malamente intorno al Sole, in modo che le zone dei poli sono necessariamente incolte! In verità, a farmi pensare che qui non ci sia nessuno è che mi sembra che persone di buon senso non vorrebbero viver qui —. — E sia, — replicò Micromega. — E se quella che lo abita non fosse gente di buon senso? Insomma, non è probabile che questa roba sia fatta per niente. Voi dite che qui tutto vi sembra irregolare, perché su Saturno e su Giove tutto è tirato col cordino. Eh! forse proprio per questa ragione

qui tutto è un po' confuso. Non vi ho detto che, nei miei viaggi, ho sempre osservato una certa varietà? »

Il Saturniano replicò a tutti i suoi argomenti, e la disputa non sarebbe mai finita, se, fortunatamente, Micromega, scaldandosi nel parlare, non avesse rotto il filo della sua collana di diamanti. Essi caddero a terra: erano dei graziosi diamantini piuttosto diseguali, i più grossi dei quali pesavano quattrocento libbre e i più piccoli cinquanta. Il nano ne raccolse alcuni e, accostandoli all'occhio, si avvide che, per il modo com'erano tagliati, quei diamanti erano eccellenti microscopi. Ne prese uno piccolino, di centosessanta piedi di diametro, e vi mise l'occhio. Micromega fece altrettanto con uno di duemilacinquecento piedi. Erano ottimi, ma, finché non li ebbero accomodati alla vista, non videro un bel nulla. Finalmente, l'abitatore di Saturno scorse qualcosa d'impercettibile che si moveva tra due acque nel Mar Baltico; era una balena. La acciappò molto abilmente col mignolo e, messala sull'unghia del pollice, la fece vedere al Siriano, che si mise a ridere per la seconda volta dell'eccessiva piccolezza degli abitanti del nostro globo. Il Saturniano, convintosi che il nostro mondo è abitato, immaginò subito che sia abitato solo da balene; e, da quel gran loico che era, volle scoprire donde traesse il proprio movimento quel piccolo atomo, e se avesse idee, volontà, libertà. Esaminò con molta pazienza l'animale, e il risultato dell'esame fu che non c'era modo di credere che in lui ci fosse un'anima. I due viaggiatori eran quindi propensi a pensare che nella nostra dimora non esista nessun essere spirituale, quando, con l'aiuto del microscopio, scorsero galleggiare sul Mar Baltico una cosa più grossa di una balena. È noto che, in quei giorni, una nidiata di filosofi tornava dal Circolo polare, sotto il quale si erano recati a fare osservazioni sino allora nuove

per tutti¹. Le gazzette scrissero che il loro vascello si arenò sulle coste di Botnia e che essi riuscirono a salvarsi solo a stento; ma il nostro è un mondo in cui non si gioca mai a carte scoperte. Racconterò schiettamente come andarono le cose, senza nulla metterci del mio: il che, per uno storico, non è uno sforzo da poco.

¹ I signori de Maupertuis, Clairaut, Le Monnier, ecc., andarono nel 1736 a Tornea per misurare un grado del meridiano, e ne riportarono due ragazze lapponi. [Si trattava della famosa spedizione scientifica recatasi con la nave *Astrolabe* nella Lapponia per misurare il grado di latitudine che passa per il Circolo polare artico. Essa confermò l'appiattimento della sfera terrestre in corrispondenza dei due poli.]

CAPITOLO V

Esperienze e ragionamenti dei due viaggiatori.

Micromega stese pian pianino la mano verso il punto dove appariva l'oggetto, mise avanti due dita, poi le tirò indietro per timore di sbagliare, e, aprendole e chiudendole, afferrò con gran destrezza il vascello che portava quei messeri, e lo mise daccapo sull'unghia, senza premerlo troppo per paura di spiaccicarlo. « Ecco un animale molto diverso da quello di prima », disse il nano di Saturno. Il Siriano si mise nel cavo della mano il presunto animale. I passeggeri e i marinai, i quali si erano creduti rapinati da un uragano e finiti su uno scoglio, si mettono tutti in moto: i marinai afferrano barili di vino e li rovesciano sulla mano di Micromega, precipitandosi dietro a essi; i matematici prendono quadranti, settori e ragazze lapponi, e scendono sulle dita del Siriano. Tanto fecero che, alla fine, questi sentì solletico alle dita: era un bastone ferrato che stavano ficcandogli nell'indice, profondo un piede. Dal pizzicore egli arguì che dall'animaletto che teneva in mano fosse uscito qualcosa, ma senza capire sulle prime nulla di più. Il microscopio, che permetteva di discernere appena una balena e una nave, non riusciva a cogliere esseri così impercettibili come degli uomini. Non voglio ferire qui l'amor proprio di nessuno. Ma sono costretto a pregare chi si dà importanza che faccia qui con me un'os-

servazioncella: che, se consideriamo la statura umana come di cinque piedi, noi sulla Terra non facciamo figura di essere più grandi di quel che farebbe, sopra una palla di dieci piedi di circonferenza, un animale alto circa la seicentomillesima parte d'un pollice. Immaginatevi un essere tale da poter tenere nella mano la Terra e i cui organi siano proporzionati come i nostri (e può darsi benissimo che di esseri simili ce ne siano in gran numero); e cercate d'immaginare, vi prego, quel che penserebbero di certe battaglie che ci hanno procurato il possesso di due villaggi, che si son poi dovuti restituire!

Sono sicuro che, se qualche capitano dei grandi granatieri leggerà quest'opera, si affretterà ad alzare di almeno due piedi abbondanti i berretti dei suoi soldati; ma lo avverto che, per quanto faccia, lui e i suoi uomini resteranno sempre degli infinitamente piccoli.

Quale mirabile abilità occorse, dunque, al nostro filosofo di Sirio per scorgere gli atomi di cui parlavo! Quando Leeuwenhoek e Hartsoeker videro per primi, o credettero di vedere, la grana di cui siamo fatti¹, fecero una scoperta molto meno stupefacente. Che piacere provò Micromega nel veder muoversi quelle macchinette, nell'osservare tutti i loro andirivieni e nel seguirli in tutte le loro operazioni! Quali esclamazioni fece! E con quanta gioia mise uno dei suoi microscopi nelle mani del suo compagno di viaggio! « Li vedo, — dicevano tutt'e due a un tempo, — non vi accorgete che portano pesi, che si chinano, che si rialzano? » E, mentre così parlavano, tremavan loro le mani per il piacere di vedere oggetti tanto nuovi e per la paura di perderli. Il Saturniano, passando da un eccesso

¹ [Allusione alle osservazioni microscopiche degli spermatozoi compiute da Anthony van Leeuwenhoek (1632-1723) e da N. Hartsoeker (1656-1725).]

di diffidenza a un eccesso di credulità, credette di vedere che stessero lavorando alla propagazione della specie. « Ah! — diceva — ho colto la natura sul fatto! »² Ma le apparenze lo ingannavano, come accade sin troppo spesso, si usino o no microscopi.

² [« La natura... fu, per così dire, colta sul fatto » (FONTENELLE, *Éloge de M. Tournefort*).]

CAPITOLO VI

Quel che loro avvenne con alcuni uomini.

Micromega, osservatore molto più preciso del nano, si rese chiaramente conto che quegli atomi parlavano tra loro e lo fece notare al suo compagno, che, vergognandosi di aver preso abbaglio sul fatto della generazione, non volle credere che simili esseri potessero comunicarsi idee. Egli aveva il dono delle lingue, come il Siriano; non udiva parlare i nostri atomi, e supponeva che non parlassero. D'altronde, come avrebbero potuto possedere gli organi vocali quegli esseri impercettibili e che cosa si sarebbero potuto dire? Per parlare bisogna pensare, o giù di lì; ma, se costoro avessero pensato, avrebbero dovuto possedere l'equivalente di un'anima. Ora, gli sembrava assurdo attribuire a una specie simile l'equivalente di un'anima. « Ma — disse il Siriano — voi credevate dianzi che facessero all'amore: stimate forse possibile fare all'amore senza pensare e senza proferire qualche parola, o, per lo meno, senza farsi intendere? Supponete, d'altronde, che sia più difficile produrre un argomento che non un figlio? Per me, l'una e l'altra cosa mi sembrano gran misteri —. — Non oso più né credere né negare, — rispose il nano; — non ho più opinioni. Dobbiamo cercare di esaminare da vicino quegli insetti; ragioneremo dopo —. — Benissimo detto », riprese Micromega; e subito cavò un paio di forbici, con cui si tagliò le unghie, e con un

frammento dell'unghia del pollice fece lì per lì una specie di gran tromba parlante, simile a un vasto imbuto, di cui s'infilò il cannello nell'orecchio. La circonferenza dell'imbuto abbracciava il vascello e tutto l'equipaggio; la più debole voce entrava nelle fibre circolari dell'unghia, di modo che, grazie alla sua industria, il filosofo di lassù poté udire perfettamente il brusio dei nostri insetti di quaggiù. In poche ore egli riuscì a distinguere le parole, e finalmente a capire il francese; e il nano anche lui, sebbene con maggior difficoltà. Lo stupore dei due viaggiatori cresceva a ogni istante: essi udivano dei vermiciattoli parlare, e abbastanza con buon senso; quello scherzo della natura sembrava loro inesplicabile. Potete pensare che il Siriano e il nano ardevano dall'impazienza di attaccar discorso con gli atomi; ma il nano temeva che il tuono della sua voce, e soprattutto di quella di Micromega, assordasse i vermiciattoli senza che riuscissero a intenderla. Bisognava diminuirne la forza: perciò si misero in bocca dei piccoli stuzzicadenti, le cui estremità, molto sottili, giungevano sin nei pressi del vascello. Il Siriano teneva sulle ginocchia il nano e sopra l'unghia la nave con l'equipaggio, abbassava il capo e parlava sottovoce. Finalmente, grazie a tutti questi accorgimenti e a moltissimi altri, esso cominciò così il suo discorso:

« Insetti invisibili, che la mano del Creatore si è compiaciuta di far nascere nell'abisso dell'infinitamente piccolo, io lo ringrazio di aver degnato di scoprirmi segreti che sembravano impenetrabili. Forse alla mia corte non ci si degnerebbe di guardarvi, ma io non disprezzo nessuno e vi offro la mia protezione ».

Se mai ci fu gente stupita, fu quella che udì queste parole senza indovinare di dove venissero. Il cappellano della nave recitò le preghiere degli esorcismi, i marinai bestemmiarono, i filosofi fecero un sistema, ma, qualunque

sistema escogitassero, non riuscirono a indovinare chi parlasse. Il nano di Saturno, che aveva una voce più dolce, disse loro in poche parole con quali esseri avessero a che fare. Raccontò il viaggio di Saturno, li istruì chi fosse il signor Micromega, e, dopo averli compianti per essere così piccoli, domandò loro se fossero sempre stati in una condizione così miserabile, tanto vicina all'annientamento, e che cosa facessero in un globo che pareva dominio delle balene, se fossero felici, se si moltiplicassero, se avessero un'anima, e cento altre cose del genere.

Un loico della compagnia, più ardito degli altri, e offeso che si dubitasse della sua anima, osservò l'interlocutore attraverso le mire del traguardo d'un quadrante, fece due punti livellati e alla terza parlò in questo modo: « Signore, voi credete, dunque, perché siete lungo mille tese, di essere un... — Mille tese! — esclamò il nano — Giusto cielo, come può costui sapere la mia altezza? Mille tese; non sbaglia d'un pollice. Ché? Quest'atomo mi ha misurato! È geòmetra, e conosce la mia dimensione, e io, che lo scorgo appena col microscopio, non conosco ancora la sua! — Già, — disse il fisico, — vi ho misurato e misurerò egualmente il vostro compagno, così grande ». La proposta fu accettata, e Sua Eccellenza si sdraiò quant'era lungo, perché se fosse rimasto in piedi, il suo capo avrebbe sorpassato di troppo le nuvole. I nostri filosofi gli piantarono un grand'albero in un luogo che il dottor Swift nominerebbe, ma che io mi guarderò bene dal designare col suo nome, per il mio gran rispetto per le dame; poi, per mezzo di triangoli congiunti insieme, conclusero che quel che vedevano era effettivamente un giovinotto alto centoventimila piedi francesi.

Allora Micromega disse: « Vedo più che mai che non bisogna mai giudicare di nulla dalle grandezze apparenti. O Dio, voi che avete dato un'intelligenza a sostanze che

appaiono tanto disprezzabili, l'infinitamente piccolo vi costa tanto poco quanto l'infinitamente grande. E, se è possibile che esistano esseri ancor più piccoli di questi, può darsi che anch'essi possiedano un intelletto superiore a quelli di quei superbi animali da me veduti nel cielo, che con un sol piede coprirebbero il globo dove sono disceso ».

Uno dei filosofi gli rispose che poteva star pienamente certo che esistono esseri intelligenti molto più piccoli dell'uomo. Gli raccontò non già tutto quello che Virgilio ha detto di favoloso sulle api, ma quel che fu scoperto da Swammerdam e disseccato da Réaumur¹. Gli apprese, infine, che ci sono animali che stanno alle api come le api stanno all'uomo, e come il Siriano rispetto a quegli animali enormi da lui ricordati; e come quei grandi animali stavano rispetto ad altre sostanze, di fronte alle quali apparivano atomi. A poco a poco la conversazione si fece interessante, e Micromega parlò in questo modo.

¹ [Allusione agli studi sulle api e, più in generale, sugli insetti dell'olandese Jan Swammerdam (1637-80) e del francese René-Antoine Ferchault de Réaumur (1683-1757) (cfr. *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, Paris, 1734-42).]

CAPITOLO VII

Conversazione con gli uomini.

« O atomi intelligenti, nei quali l'Essere supremo si è compiaciuto di mostrare la sua potenza e la sua abilità, voi dovete indubbiamente gustare sul vostro globo gioie ben pure, dacché, possedendo così poca materia ed essendo (a quanto pare) tutti spirito, passate certamente la vostra vita ad amare e a pensare: che è la vera vita degli spiriti. In nessun luogo ho trovato la vera felicità: essa è certamente qui. » A questo discorso, tutti i filosofi scossero il capo; e uno di essi, più franco degli altri, confessò con schiettezza che, eccettuato uno scarso numero di abitanti della Terra tenuti in scarsa considerazione, tutto il rimanente è un'accolta di pazzi, di malvagi e di infelici. « Abbiamo più materia di quanta non ci occorra per fare il male, — disse, — sempre che il male venga dalla materia, e troppo intelletto, se il male viene da questo. Sapete che, per esempio, mentre vi parlo, centomila pazzi della specie nostra, i quali portano il cappello, vanno uccidendo centomila altri animali, che portano il turbante, e sono trucidati da loro?¹ e che questa è un'usanza immemorabile in quasi tutta la Terra? » Il Siriano rabbrividì e domandò quale potesse essere il motivo di quegli orribili litigi tra

¹ [Allusione alla guerra del 1735-39 tra gli Austro-Russi e i Turchi.]

animali così miseri. « Si tratta — rispose il filosofo, — di qualche mucchietto di fango grande come il vostro calcagno. Non che alcuno tra quei milioni di uomini che si fanno sgozzare pretenda su quel mucchio una festuca; si tratta solo di sapere se esso appartenga a un tale chiamato ' Sultano ' o a un altro chiamato, non so perché, ' Cesare '. Né l'uno né l'altro vide né vedrà mai il cantuccio di terra per cui litigano, e non uno, o quasi, degli animali che si scannano a vicenda vide mai l'animale per il quale si vanno ammazzando —. — Ah sciagurati! — esclamò indignato il Siriano, — è mai possibile un tale eccesso di rabbia forsennata? Mi vien voglia di fare tre passi e di spiacciare con tre pedate tutto quel formicaio di ridicoli assassini —. — Non datevene la briga, — gli fu risposto, — lavorano già abbastanza da sé alla loro rovina. Sappiate che, in capo a dieci anni, di quei miserabili non rimane nemmeno la centesima parte; e che, quand'anche non sguainassero la spada, la fame, le fatiche o l'intemperanza li torrebbero di mezzo quasi tutti. D'altronde, da punire non sono loro, ma quei barbari sedentari, che, dal fondo dei loro gabinetti, ordinano, nell'ora del chilo, lo sterminio di un milione di uomini e ne fanno poi ringraziare solennemente Iddio. » Il viaggiatore si sentiva mosso a pietà della piccola stirpe umana, nella quale scopriva così stupefacenti contrasti. « Poiché — disse a quei signori — voi siete del piccolo numero dei saggi, e, a quanto sembra, non ammazzate nessuno per denaro, ditemi di che vi occupate —. — Noi dissechiamo mosche, — rispose il filosofo, — misuriamo linee, riuniamo insieme numeri, siamo d'accordo su due o tre punti, che comprendiamo, e disputiamo intorno a due o tremila, che non intendiamo affatto. » Al Siriano e al Saturniano venne subito voglia d'interrogare quegli atomi pensanti per sapere su quali cose andassero d'accordo. « Qual è secondo voi la distanza che passa dalla stella della

Canicola alla stella grande dei Gemelli? » Essi risposero, tutti insieme: « Trentadue gradi e mezzo —. — E da qui alla Luna? — Sessanta mezzi diametri terrestri in cifra tonda —. — Quanto pesa la vostra aria? ». Il Siriano credeva di prenderli in fallo, ma tutti gli risposero che l'aria pesa circa novecento volte meno d'un egual volume d'acqua, della più leggera, e diciannovemila volte meno dell'oro di ducato. Il nanetto di Saturno, stupefatto delle loro risposte, fu tentato di prendere per stregoni quegli stessi cui un quarto d'ora prima aveva negato un'anima.

Infine Micromega disse loro: « Poiché conoscete tanto bene quel che è fuori di voi, conoscerete certamente ancora meglio quel che è dentro di voi. Ditemi, dunque, che cos'è la vostra anima e come formate le vostre idee ». I filosofi si misero a parlare tutti insieme, come prima; ma si mostrarono tutti di opinioni diverse. Il più anziano citava Aristotele, un altro pronunziava il nome di Descartes, un terzo quello di Malebranche, un quarto il nome di Leibniz, un altro ancora di Locke. Un vecchio peripatetico disse ad alta voce, in tono sicuro: « L'anima è un'entelechia, e una ragione per la quale ha la potenza di essere quel che è. È quanto dichiara formalmente Aristotele, pagina 633 dell'edizione del Louvre²: ' Ἐντελέχεια τις ἐστὶ καὶ λόγος τοῦ δύνανται ἔχοντος τοιοῦδ' εἶναι ' ».

« Non capisco molto bene il greco, — disse il gigante —. — E io neppure, — replicò il vermiciattolo filosofico —. — E allora perché citate un certo Aristotele in greco? — Perché bisogna pur citare quel che non si capisce affatto nella lingua che si capisce meno ».

Prese allora la parola il cartesiano, che disse: « L'ani-

² [Si trattava dell'edizione delle opere aristoteliche di Guillaume du Val pubblicata nel 1619 e ristampata nel 1629. Il testo citato da V. è in *De Anima*, II, II, 425 a (« L'anima è un'entelechia e concetto dell'essere che ha capacità di esser tale »).]

ma è un puro spirito, che ha ricevuto nel ventre di sua madre tutte le idee metafisiche e che, uscito di lì, deve andare a scuola per imparare daccapo quel che sapeva così bene e che non saprà più —. — Non metteva conto — rispose l'animale alto otto leghe — che la tua anima fosse così dotta nel ventre di tua madre per essere così ignorante quando avrai tanto di barba³. Ma che intendi tu per 'spirito'? — Che cosa mai mi chiedete? — rispose il loico — Non ne ho la minima idea: si dice che non è materia —. — Ma sai almeno che cos'è la materia? — Alla perfezione. Per esempio, questa pietra è grigia, ha una certa forma, ha tre dimensioni, è pesante e divisibile —. — Ebbene, — replicò il Siriano, — codesta cosa che ti pare divisibile, pesante e grigia, sai dirmi che cos'è? Tu ne vedi alcuni attributi; ma la sostanza della cosa, la conosci? — No, — disse l'altro —. — Dunque, non sai che cos'è la materia »⁴.

Allora messer Micromega, rivoltosi a un altro sapiente, che reggeva sul proprio pollice, gli domandò che cosa fosse la sua anima e che cosa facesse. « Non fa un bel nulla, — rispose quel tale, che era un seguace di Malebranche, — chi fa ogni cosa per me è Dio; io vedo tutto in lui, faccio tutto in lui: è lui a far tutto senza che io me ne immischi punto —. — Tanto varrebbe non esistere neppure, — replicò il saggio di Sirio —. — E tu, amico mio, — chiese a un leibniziano che si trovava là, — che cos'è la tua anima? — È — rispose costui — una lancetta che indica le ore mentre il mio corpo le suona; oppure, se preferite, è lei a sonar le ore mentre il mio corpo le indica. O anche, la mia anima è lo specchio dell'universo e il mio corpo la sua cornice. Chiaro, neh? »

³ [Cfr. *Lett. fil.*, XIII (*supra*, p. 42).]

⁴ [Cfr. *supra*, p. 153 e nota 2.]

Un piccolo seguace di Locke si trovava là vicino; e, quando gli fu finalmente rivolta la parola: « Io non so come penso, — disse, — ma so che non ho mai pensato se non in occasione dei miei sensi. Che esistano sostanze immateriali e intelligenti, non ne dubito affatto; ma che a Dio sia impossibile comunicare il pensiero alla materia, ne dubito alquanto⁵. Io m'inchino con reverenza davanti alla potenza eterna; non appartiene a me imporle limiti; io non affermo nulla, mi accontento di credere che ci siano più cose possibili di quanto non si pensi ».

L'abitatore di Sirio sorrise: costui non gli sembrava il meno saggio; e il nano di Saturno avrebbe volentieri abbracciato il seguace di Locke, se tra loro non ci fosse stata una così grande sproporzione. Ma c'era là, per disgrazia, un piccolo animalucolo⁶ con una berretta quadra, che tolse la parola a tutti gli animalucoli filosofi. Disse che lui sapeva tutto il segreto, ch'esso si trovava nella *Somma* di san Tommaso; guardò con dispregio i due abitanti celesti e gli disse che le loro persone, i loro mondi, i loro soli, le loro stelle, tutto era fatto unicamente per l'uomo. A questo discorso, i nostri due viaggiatori si lasciarono andare l'uno contro l'altro, soffocando di quel riso inestinguibile che, a detta di Omero, è il dono degli dèi; le loro spalle e i loro ventri andavano e venivano in su e in giù e, durante queste convulsioni, il vascello, che il Siriano teneva sull'unghia del pollice, cadde in una tasca dei calzoni del Saturniano. I due valentuomini lo cercarono a lungo; finalmente, ritrovarono l'equipaggio e lo riassettarono con molto garbo. Il Siriano riprese in mano gli insettuzzi; e parlò nuovamente loro con molta bontà, sebbene in fondo al cuore sentisse un po' d'irritazione nel

⁵ [Cfr. *Lett. fil.*, XIII (*supra*, pp. 44 sgg.).]

⁶ [Un dottore della Sorbona. Il testo ha « animalcule »: termine col quale si designavano, in quel tempo, gli spermatozoi.]

vedere che gl'infinitamente piccoli avevano un orgoglio quasi infinitamente grande. Egli promise loro un bel libro di filosofia, scritto in caratteri minuti adatti a loro, nel quale avrebbero potuto leggere il segreto delle cose. E, di fatto, diede loro quel libro prima di partire. Esso venne portato a Parigi, all'Accademia delle scienze; ma, quando il segretario lo ebbe aperto, si accorse che le sue pagine erano bianche. « Ah, — disse — lo sospettavo! »

DA « CANDIDO »
(1759)

CONCLUSIONE

Era più che naturale immaginare che, dopo tante traversie, Candido, ammogliato con la donna amata, in compagnia del filosofo Pangloss, del filosofo Martino, del prudente Cacambo e della vecchia, e con tanti diamanti portati con sé dalla patria degli antichi Incas, avrebbe condotto la più piacevole vita del mondo. Niente affatto. Egli fu talmente imbrogliato dagli Ebrei che gli rimase solamente il suo piccolo podere; sua moglie, sempre più brutta, diventò bisbetica e insopportabile; la vecchia era malata, e di un umore peggio di quello di Cunegonda; Cacambo, che lavorava all'orto e andava a vendere i legumi a Costantinopoli, era estenuato dalla fatica e malediceva il suo destino; e Pangloss si disperava di non brillare in qualche università tedesca. Quanto a Martino, era più convinto che mai che si stia egualmente male dappertutto, e prendeva le cose con pazienza. Ogni tanto Candido, Pangloss e Martino disputavano di metafisica e di morale. Spesso vedevan passare sotto le finestre della fattoria battelli carichi di effendì e pascià e cadì, mandati in esilio a Lemno, a Mitilene, a Erzerum. E si vedevano arrivare altri effendì, altri pascià, altri cadì, chiamati a prenderne il posto e che venivano poi a loro volta sbanditi. Si scorrevano teste ottimamente impagliate, che dovevano venir presentate alla Sublime Porta. Tali spettacoli davano maggior esca alle dissertazioni; e, quando non si disputava, la

noia era tale che un giorno la vecchia non si peritò di dire: « Vorrei sapere se sia peggio esser violata cento volte da pirati negri, rimetterci una natica, passare per le verghe dei Bùlgari, essere frustato e impiccato in un autodafé, esser sezionato, remare in una galera, insomma, provare tutte le miserie che abbiamo provate, oppure starcene qui senza far nulla ». « È un grosso problema », rispose Candido.

Quel discorso dette l'avviò a nuove riflessioni; e specialmente Martino concluse esser l'uomo nato a vivere nelle convulsioni dell'inquietudine o nella letargia della noia. Candido non voleva ammetterlo, ma non affermava nulla; Pangloss riconosceva di aver sempre sofferto in modo orribile, ma, avendo sostenuto una volta che tutto va a meraviglia, continuava a sostenerlo, pur senza cerci menomamente.

Una cosa finì col confermare Martino nei suoi detestabili princìpi, col render più dubbioso che mai Candido e col mettere in difficoltà Pangloss. Essi videro un giorno capitare nella loro fattoria Pasquetta e fra Garofolo, ridotti nella più nera miseria. Avevan dato prestissimo fondo alle loro tremila piastre, si erano lasciati, rappacati, avevano litigato di nuovo; erano stati messi in prigione e ne erano scappati, e, alla fine, fra Garofolo si era fatto Turco. Pasquetta aveva continuato dappertutto a fare il suo mestiere, che non le rendeva più un soldo.

Questa nuova avventura li spinse a filosofare più che mai.

C'era nelle vicinanze della fattoria un celeberrimo derviscio, che passava per il miglior filosofo della Turchia. Essi andarono a consultarlo; Pangloss parlò per primo e gli disse: « Maestro, siamo venuti a pregarti di dirci perché un animale così singolare come l'uomo è stato formato? — Di che ti immischi? — rispose il derviscio — È forse

affar tuo? — Ma, reverendo padre, — disse Candido, — c'è sulla terra un'orrenda quantità di mali —. — E che importa? — replicò il derviscio — Quando Sua Altezza manda un vascello in Egitto, si dà forse pensiero che i topi della stiva stiano comodi? — Che cosa convien fare, allora? — riprese Pangloss —. — Stare zitto, — rispose il derviscio —. — Io mi lusingavo, — continuò Pangloss, — di ragionare un po' con te degli effetti e delle cause, del migliore dei mondi possibili, dell'origine del male, della natura dell'anima e dell'armonia prestabilita ». A queste parole, il derviscio chiuse loro la porta in faccia.

Durante questa conversazione, si era sparsa la notizia che a Costantinopoli erano stati strangolati proprio allora due visir di corte e il muftì e che molti dei loro amici erano stati impalati. Per alcune ore questa catastrofe fece dappertutto un gran chiasso. Mentre tornavano al loro podere, Pangloss, Candido e Martino incontrarono un buon vecchio, il quale stava prendendo il fresco davanti a casa sua, sotto una pergola di aranci. Pangloss, altrettanto curioso che ragionatore, gli domandò come si chiamasse il muftì da poco strangolato. « Non so e non ho mai saputo il nome di nessun visir e muftì, — gli rispose quel buon uomo. — Ignoro del tutto la storia di cui discorrete. In genere, presumo che quanti s'immischiano nelle pubbliche faccende facciano qualche volta una brutta fine, e che lo meritino; ma non m'informo mai di quanto succede a Costantinopoli: mi accontento di mandarvi a vendere i frutti del mio orto. » E, detto questo, fece entrare i forestieri nella sua casa, dove le sue due figlie e i suoi due figli offriron loro varie qualità di sorbetti fatti da loro stessi, « kaimac » picchiato con bucce di cedro candito, arance, limoni, ananassi, pistacchi, caffè di Moka non mescolato col cattivo caffè di Batavia e delle Antille. Dopo di che, le figlie di quel bravo musulmano profumarono la barba di Candido, di Pangloss e di Martino.

« Voi avete certamente — disse Candido a costui — un vasto e magnifico podere. — Ho soltanto una ventina di arpent, — rispose il Turco, — li coltivo con i miei figlioli, e il lavoro tiene lontani da noi tre grandi mali: la noia, il vizio e il bisogno. »

Durante il ritorno alla sua fattoria, Candido fece profonde riflessioni sul discorso di quel Turco. Disse a Pangloss e a Martino: « Mi sembra che quel buon vecchio abbia saputo farsi uno stato molto preferibile a quello dei sei re con i quali abbiamo avuto l'onore di cenare¹. — Le grandigie — disse Pangloss — sono, a detta di tutti i filosofi, molto pericolose. In fin dei conti, Eglon, re dei Moabiti, fu assassinato da Aod; Assalonne impiccato per i capelli e trafitto da tre dardi; il re Nabad, figlio di Geroboamo, ucciso da Baasa; il re Ela, da Zimri; Ochosia, da Jehu; Atalia, da Joas; e i re Joiakin, Ieconia e Sedekia finirono schiavi. E voi sapete benissimo come perirono Creso, Astiage, Dario, Dionisio di Siracusa, Pirro, Pèrseo, Annibale, Giugurta, Ariovisto, Pompeo, Cesare, Nerone, Otone, Vitellio, Domiziano, Riccardo II d'Inghilterra, Edoardo VI, Enrico VI, Riccardo III, Maria Stuarda, Carlo I, i tre Enrichi di Francia, l'imperatore Enrico VII. Voi sapete... — So anche — lo interruppe Candido — che bisogna coltivare il nostro orto —. — Avete ragione, — replicò Pangloss, — perché, quando fu messo nel giardino dell'Eden, l'uomo vi fu messo *ut operaretur eum*², perché lo lavorasse: il che comprova ch'esso non è nato per il riposo —. — Lavoriamo senza tanto ragionare, — disse Martino, — è il solo mezzo per rendere sopportabile la vita ».

Tutta la piccola comunità fece proprio questo lodevole

¹ [I sei sovrani che avevan perduto il loro regno, con i quali Candido e Martino avevan cenato a Venezia (cap. XXVI).]

² [Gen., II, 15.]

proposito; ognuno si diede a esercitare il suo talento. Cunegonda, per vero, era molto brutta, ma diventò un'ottima pasticciera; Pasquetta ricamò; la vecchia si occupò della biancheria. Persino fra Garofolo rese servizio: diventò un ottimo falegname, e financo un galantuomo. Pangloss diceva ogni tanto a Candido: « Tutti gli eventi sono concatenati nel migliore dei mondi possibili. Perché, in fin dei conti, se non foste stato scacciato a calci nel deretano da un bel castello per amore di madamigella Cunegonda, se non foste caduto nelle mani dell'Inquisizione, se non aveste corso a piedi l'America e dato un bel colpo di spada al barone e non aveste perduto tutti i vostri montoni del bel paese dell'Eldorado, adesso non sareste qui a mangiare pistacchi e cedri canditi —. — Benissimo, — rispondeva Candido, — ma dobbiamo coltivare il nostro orto ».

STORIA DI UN BUON BRAHMANO

(1759)

Durante i miei viaggi, incontrai un vecchio brahmano, uomo di grande saggezza, intelligente e dottissimo; per di più ricco, e, di conseguenza, anche più saggio, perché, non mancando di nulla, non aveva bisogno d'ingannare nessuno. La sua casa era ottimamente governata da tre donne, sollecite di piacergli; ed egli, quando non si divertiva con loro, si occupava di filosofare.

Vicino alla sua casa, che era bella, adorna e cinta da deliziosi giardini, abitava una vecchia Indù, scema, bigotta e piuttosto povera.

Il brahmano mi disse un giorno: « Vorrei non esser nato ». Gli domandai perché. Mi rispose: « Studio da quarant'anni, e sono stati quarant'anni perduti: insegno agli altri, e ignoro tutto; questa condizione suscita nell'animo mio tanta umiliazione e tanto disgusto che la vita mi è insopportabile. Sono nato, vivo nel tempo, e non so che cosa sia il tempo; mi trovo situato, come dicono i nostri saggi, in un punto tra due eternità, e non ho la menoma idea dell'eternità. Sono fatto di materia; penso e non sono mai riuscito a sapere quel che produce il mio pensiero; ignoro se l'intelletto sia in me una semplice facoltà, come quella di camminare o di digerire, e se io pensi con la mia testa, come ghermisco con le mie mani. Non solo il prin-

cipio del mio pensiero mi è sconosciuto, ma egualmente ignoto mi è il principio dei miei movimenti: non so perché esisto. Eppure, ogni giorno mi vengon rivolte domande su tutti questi punti; debbo rispondere, ma non ho nulla di buono da dire; parlo a non finire e, dopo aver parlato, rimango confuso e vergognoso di me. Peggio assai quando mi domandano se Brahma sia stato prodotto da Visnù, o se siano eterni entrambi. Dio mi è testimone che non ne so nulla, e ben si vede nelle mie risposte. — Ah! reverendo padre, — mi dicono, — insegnateci perché il male inonda tutta la terra! — Mi trovo nelle stesse angustie di quelli che mi fanno queste domande: talvolta rispondo loro che tutto è il meglio possibile, ma coloro che sono stati rovinati e mutilati in guerra non ci credono, e io neppure. Rincaso accasciato a causa della mia curiosità e della mia ignoranza; leggo i nostri antichi libri, i quali raddoppiano le mie tenebre. Parlo con i miei compagni: gli uni mi dicono che bisogna goder la vita e infischiarci degli uomini; gli altri credono di saper qualcosa, e si perdono in idee stravaganti: tutto accresce il sentimento doloroso che provo. Qualche volta, sto per cadere nella disperazione, pensando che, dopo tante ricerche, non so né di dove vengo, né quel che sono, né dove andrò, né quel che sarà di me ».

Lo stato di quel brav'uomo mi fece veramente pena: nessuno era più in buona fede e più ragionevole di lui. Compresi che era tanto più infelice quanto più aveva lumi nel suo intelletto e sensibilità nel suo cuore.

Lo stesso giorno vidi la vecchia che abitava nei suoi paraggi. Le domandai se fosse mai stata afflitta di non sapere come fosse fatta la sua anima. Non capì nemmeno la mia domanda: non aveva mai riflettuto un solo momento sopra uno dei problemi che tormentavano il brahmano. Credeva nelle metamorfosi di Visnù, e purché

potesse avere ogni tanto un po' di acqua del Gange per lavarsi, si stimava la donna più felice del mondo.

Colpito dalla felicità di quella creatura povera, tornai dal mio filosofo e gli dissi: « Non vi vergognate di essere infelice, quando accosto alla vostra casa c'è un vecchio automa che non pensa a nulla e vive contento? — Avete ragione, — mi rispose, — mi son detto cento volte che, se fossi sciocco quanto la mia vicina, sarei felice. Eppure, una tal felicità non la vorrei ».

Questa risposta del brahmano mi colpì più di tutto il resto: esaminai me stesso, e mi resi conto che, effettivamente, non avrei voluto esser contento a patto di essere imbecille.

Proposi il problema ad alcuni filosofi, ed essi furono del mio avviso. « Eppure, — dicevo, — in questa maniera di pensare c'è un'incredibile contraddizione. » Perché, in fin dei conti, di che si tratta? Di essere felici. Che importa allora che si sia intelligenti o stupidi? Né basta: chi è contento dell'esser suo è ben certo di esser contento, mentre chi ragiona non è altrettanto certo di ragionare bene. « È chiaro, dunque, — concludevo, — che bisognerebbe scegliere di essere senza il senso comune, se questo contribuisse anche minimamente a farci infelici. » Tutti furono della mia opinione; ma non ne trovai nessuno che volesse accettare di diventare imbecille per vivere felice. Ne conclusi che, se facciamo gran conto della felicità, ne facciamo ancora di più della ragione.

Tuttavia, dopo averci riflettuto, sembra che il preferire la ragione alla felicità sia da insensati. In che modo risolvere questa contraddizione? Come tutte le altre. C'è di che discorrerne per un bel pezzo.

DALLA
« ENCICLOPEDIA »

GUSTO

(1756)

Il gusto, questo senso, questa capacità di discernere i nostri alimenti, ha dato origine in tutte le lingue conosciute al termine metaforico « gusto », usato per designare il sentimento delle bellezze e delle imperfezioni in tutte le arti belle. Si tratta d'un discernimento immediato, come quello della lingua e del palato, e che, al pari di questo, precede la riflessione; anch'esso sensibile a quanto è buono e pronto a goderne, mentre respinge con pronta ribellione quanto è cattivo; anch'esso sovente incerto e facile a fuorviarsi, e ignaro persino se quel che gli vien presentato debba piacergli; e anch'esso bisognoso dell'abitudine per educarsi.

Non basta vedere, conoscere la bellezza di un'opera per gustarla: bisogna sentirla, restarne colpiti. Né basta sentire o restare colpiti in maniera confusa: bisogna saper discernere le varie sfumature. Nulla deve sfuggire alla prontezza del discernimento: anche per quest'aspetto, il gusto intellettuale, il gusto artistico, somiglia al gusto sensuale, perché, come il buongustaio sente e riconosce di colpo il miscuglio di due liquori, così l'uomo di gusto, l'intenditore, scorge con pronto intuito la mescolanza di due stili o la presenza di un difetto accanto a un pregio. Esso è colto da entusiasmo davanti a questo verso di *Les Horaces*:

Que vouliez vous qu'il fit contre trois — Qu'il mourût!

ma prova un involontario senso di disgusto davanti al verso successivo:

Ou qu'un beau desespoir alors le secourût¹.

Come, nell'ordine fisico, il cattivo gusto consiste nell'essere allettati solo da cibi troppo piccanti e ricercati, così, nelle arti, consiste nel compiacersi negli ornamenti ricercati e nel non sentire la schietta natura.

Riguardo agli alimenti, la depravazione del gusto sta nel preferire quelli che disgustano gli altri uomini: è una sorta di malattia. Nelle arti, sta nel compiacersi di soggetti che muovono a ribellione gli spiriti ben conformati, nel preferire il burlesco al nobile, il prezioso e il manierato al bello semplice e schietto: è una malattia dello spirito. Il gusto artistico è molto più educabile di quello sensuale, perché, in questo, sebbene si finisca talvolta con l'apprezzare cose per le quali si provava da principio ripugnanza, la natura non ha voluto che gli uomini, in generale, imparino a sentire quel che è loro necessario; ma esige, per la sua educazione, maggior tempo. Un giovine sensibile, ma privo di qualsiasi conoscenza specifica, non distingue da principio le parti di un grande coro musicale o, in un quadro, le gradazioni, il chiaroscuro, la prospettiva, l'armonia dei colori, la correttezza del disegno; ma poi, a poco a poco, i suoi orecchi imparano ad ascoltare, i suoi occhi a vedere. Similmente, egli resta commosso assistendo per la prima volta alla rappresentazione d'una bella tragedia; ma non sa discernervi il pregio delle unità, né quell'arte delicata per cui nessun personaggio entra in scena o ne esce senza ragione, né quell'arte ancor più grande che sa concentrare più interessi in uno solo, né, infine, le altre difficoltà superate dall'autore. Solo mercè l'abitudine e la

¹ [Op. cit., atto III, scena VI.]

riflessione egli riesce a sentire d'un colpo quel che prima non discerneva. Il gusto si forma a poco a poco in una nazione che ne era priva perché a poco a poco vi si prende familiarità con lo spirito dei buoni artisti. Ci si assuefà a vedere dei quadri con gli occhi di Le Brun, di Poussin, di Lesueur; ad ascoltare la declamazione musicale di Quinault con l'orecchio di Lulli e le arie e le sinfonie con quello di Rameau; a leggere con il gusto dei buoni autori.

Se, nei primi tempi della cultura delle belle arti, intere nazioni furono unanimi nell'apprezzare autori pieni di difetti, fu perché in quegli autori c'erano bellezze naturali che tutti sentivano e non si era ancora capaci di scorgere le imperfezioni. Così Lucilio piacque ai Romani finché Orazio non lo fece dimenticare; Régnier fu gustato dai Francesi finché non comparve Boileau. E se alcuni autori antichi, che pur incespicano a ogni passo, hanno conservato in alcune nazioni la loro grande reputazione, è perché in esse non è ancora sorto nessuno scrittore puro e castigato che apra loro gli occhi, come Orazio presso i Romani o Boileau presso i Francesi.

Si suol dire che intorno ai gusti non bisogna disputare. E a ragione, quando si tratta del gusto sensuale, della ripugnanza che si prova per un dato cibo o della predilezione per un altro: in questo caso, non se ne disputa perché è impossibile correggere un difetto dei nostri organi. Ma nelle arti le cose vanno altrimenti: come in esse ci sono bellezze reali, così c'è un buon gusto che le discerne e un cattivo gusto che le ignora; e si correggono di frequente i difetti spirituali che cagionano gli sviamenti del gusto. Ci sono tuttavia anime frigide, cervelli storti, che non si possono né riscaldare né raddrizzare: inutile disputare con loro intorno ai gusti, perché mancano di gusto.

In molte cose, — nelle stoffe, negli ornamenti, negli

equipaggi, in quanto non appartiene alle belle arti, — il gusto è arbitrario, e merita piuttosto il nome di capriccio: a produrre tante mode nuove, è più il capriccio che non il gusto.

Il gusto d'una nazione si può corrompere: è una sventura che capita di solito dopo secoli di perfezione. Gli artisti, per paura di essere imitatori, cercano vie fuor del comune: si allontanano dalla bella natura, cara ai loro predecessori; nei loro sforzi, c'è un certo pregio, che dissimula i loro difetti. Il pubblico, cui piaccion le novità, corre loro dietro e non tarda a disgustarsene; e compaiono allora altri artisti che compiono nuovi sforzi per piacere e si allontanano ancor più dalla natura; il gusto si corrompe; si è attornati da novità che vengono rapidamente annullate le une dalle altre: il pubblico non ci si raccapezza più, e rimpiange invano il secolo del buon gusto, che non può più tornare: esso è un deposito che alcuni spiriti ben conformati custodiscono ancora, lontano dalla folla.

Ci sono vasti paesi in cui il buon gusto è sconosciuto: sono quelli in cui la società non si è perfezionata, dove gli uomini e le donne non si riuniscono insieme, dove certe arti — la scultura e la pittura degli esseri animati, per esempio — sono vietate dalla religione. Dove la vita di società langue, lo spirito si restringe, le sue punte si smussano, non c'è modo di educare il gusto. E dove molte belle arti mancano, le altre hanno solo di rado modo di svilupparsi, perché tutte si tengono per mano e dipendono le une dalle altre. È questa una delle ragioni per cui gli Asiatici non hanno mai avuto opere ben fatte in quasi nessun genere artistico, e il gusto è stato il retaggio esclusivo di alcuni popoli dell'Europa².

² [Sul tema del gusto V. ritornò, nel 1771, nell'art. « Goût » delle *Quest. sur l'Enc. (Œuvr., XIX, 273-84).*]

IMMAGINAZIONE

(1757)

È il potere che ogni essere senziente sente in sé di rappresentarsi nel proprio cervello le cose sensibili. È una facoltà che dipende dalla memoria. Vediamo uomini, animali, giardini; queste percezioni penetrano in noi per mezzo dei sensi; la memoria le conserva e l'immaginazione le compone. Ecco perché gli antichi Greci chiamavano « figlie della Memoria » le Muse.

È di capitale importanza osservare che le facoltà di ricevere idee, di ritenerle e di comporle appartengono a quelle cose di cui non sappiamo rendere menomamente ragione. Queste molle invisibili del nostro essere sono opera della natura, non di noi.

Forse questo dono di Dio, l'immaginazione, è il solo strumento con il quale componiamo delle idee, persino le più metafisiche.

Tu pronunzi la parola « triangolo », ma, finché non ti rappresenti l'immagine di un triangolo qual si sia, preferisci soltanto suoni. Non avresti certamente l'idea di un triangolo se non ne avessi mai veduti, avendo la vista, o toccati, se cieco. Né potresti pensare al triangolo in generale se l'immaginazione non ti raffigurasse, per lo meno in modo confuso, qualche triangolo particolare. Tu effettui calcoli; ma è necessario che tu ti rappresenti delle unità raddoppiate: altrimenti, ad agire sarebbe solo la tua mano.

Tu pronunzi i termini astratti « grandezza », « verità », « giustizia », « finito », « infinito »; ma che cos'è la parola « grandezza » se non un moto della tua lingua che percuote l'aria, se non possiedi l'immagine di una qualche grandezza? Che significano codeste parole « verità » e « menzogna » se non hai percepito con i tuoi sensi che una data cosa, di cui ti avevan affermato l'esistenza, esiste realmente e un'altra no? E, sulla base di codesta esperienza, non componi tu le idee generali di verità e di menzogna? E, quando ti chiedono che cosa significhino codeste parole, puoi forse fare a meno di raffigurarti qualche immagine sensibile che ti fa ricordare che, in passato, ti fu detto quel che era e spesso quel che non era?

E i concetti di « giusto » e di « ingiusto » li hai forse altrimenti che sul fondamento di azioni che ti son sembrate tali? Nell'infanzia, cominciasti a imparare a leggere sotto la guida d'un maestro; avevi desiderio di compitare bene, e compitavi male; il maestro ti picchiò, e ciò ti parve molto ingiusto. Hai veduto rifiutare il salario a un operaio, e cento altre cose simili. L'idea astratta del giusto e dell'ingiusto è forse altra cosa che questi fatti, mescolati in modo confuso nella tua immaginazione?

Che cos'è il tuo concetto del finito se non l'immagine d'una qualche misura limitata? E quello dell'infinito se non l'immagine di questa stessa misura prolungata indefinitamente? E tutte queste operazioni non avvengono in te press'a poco nella stessa maniera con cui leggi un libro? Tu vi leggi le cose, ma senza pensare ai caratteri dell'alfabeto, senza i quali non ne avresti però nessuna nozione: prestaci attenzione un momento, e vedrai subito quei caratteri su cui il tuo sguardo sorvolava. Così tutti i tuoi ragionamenti, tutte le tue conoscenze si fondano su immagini tracciate nel tuo cervello. Tu non te ne accorgi; ma riflettici un poco, e ti renderai conto che tali immagini

costituiscono la base di tutte le tue cognizioni. Tocca a te meditare su quest'idea, svilupparla, correggerla.

Il celebre Addison, nei suoi undici *Saggi sull'immaginazione*, con cui ha arricchito i fogli dello « Spectator »¹, afferma che « il senso della vista è il solo a fornire le idee all'immaginazione ». Bisogna riconoscere però che anche gli altri sensi vi recano il loro contributo. Un cieco nato ode nella sua immaginazione l'armonia che più non colpisce il suo orecchio; è a tavola in sogno; gli oggetti che hanno resistito o ceduto alle sue mani producono ancora nel suo cervello lo stesso effetto. È vero, tuttavia, che solo il senso della vista fornisce le immagini; e, siccome esso è una specie di tatto che giunge sino alle stelle², la sua immensa estensione arricchisce l'immaginazione più di tutti gli altri sensi insieme.

Ci sono due specie d'immaginazione: l'una che consiste nel ritenere una semplice impressione degli oggetti; l'altra che combina insieme tali immagini ricevute in mille guise. La prima è stata chiamata « immaginazione passiva »; la seconda, « immaginazione attiva ». La prima non si spinge molto più in là della memoria, ed è comune agli uomini e agli animali. Ecco perché tanto il cacciatore quanto il suo cane inseguono egualmente in sogno delle fiere, odono egualmente lo squillo dei corni e il primo grida e il secondo abbaia nel sonno. In casi simili, si ha qualcosa di più del semplice ricordarsi, perché i sogni non sono mai immagini fedeli. Questo genere d'immaginazione compone gli oggetti, ma in esso non è l'intelletto ad agire, è la memoria a fraintendere.

Questa immaginazione passiva non ha certamente bisogno dell'ausilio della volontà, né nello stato di veglia né

¹ [Cfr. « The Spectator », nn. 411-21.]

² [Cfr. *Tratt. di Met.*, IV (*supra*, p. 155).]

nel sogno: si raffigura, nostro malgrado, quel che i nostri occhi hanno veduto, ode quel che abbiamo udito, tocca quel che abbiamo toccato; e vi aggiunge o toglie qualcosa. È un senso interno il quale agisce in modo necessario: così nulla è più comune del sentir dire: « Non si è padroni della propria immaginazione ».

Proprio in questo caso bisogna meravigliarsi e convincersi del suo scarso potere. Come mai avviene che si facciano talvolta in sogno discorsi coerenti e pieni di eloquenza o versi migliori di quelli che si scriverebbero sullo stesso tema da svegli, e che si risolvano persino problemi matematici? Ecco certamente delle idee molto ben combinate insieme che non dipendono affatto da noi. Ora, se è incontestabile che idee coerenti si producono in noi, nostro malgrado, durante il sonno, chi ci assicura che non si producano nella stessa guisa anche nello stato di veglia? C'è forse qualcuno che sia capace di prevedere l'idea che avrà tra un minuto? Non sembra forse che esse ci siano date come i moti delle nostre fibre? E se padre Malebranche si fosse limitato a dire che tutte le idee ci son date da Dio, si sarebbe forse potuto combatterlo?³

Questa facoltà passiva, indipendente dalla riflessione, è la fonte delle nostre passioni e dei nostri errori; anziché dipendere dalla volontà, la determina, spingendoci verso gli oggetti da lei raffiguratici o distogliendocene, secondo come li rappresenta. L'immagine d'un pericolo suscita paura, quella d'un bene violenti desideri; solo l'immaginazione produce l'entusiasmo della gloria, di partito, di fanatismo: è lei a produrre tante malattie mentali, facendo immaginare a dei cervelli deboli, fortemente colpiti, che i loro corpi sono stati tramutati in altri corpi; fu lei

³ [Cfr. la voce « Sogni » nel *Diz. fil.*; la voce « Idea » nelle *Quest. sur l'Enc.* e *Bisogna prendere un partito ovvero Il principio di azione*, cap. IX.]

a convincere tanta gente di essere stregata od ossessa e di aver realmente partecipato al sabba, perché le dicevano che vi aveva preso parte. Questa sorta d'immaginazione servile, propria del popolo ignorante, fu lo strumento di cui si servirono per i loro fini di dominio uomini dall'immaginazione imperiosa. Ed è quest'immaginazione passiva, propria dei cervelli facilmente impressionabili, a trasmettere talvolta nel bambino i segni evidenti dell'impressione subita dalla madre⁴: ne possediamo innumerevoli esempi, e l'autore di queste pagine ne ha veduti di così evidenti che, se ne dubitasse, smentirebbe i propri occhi. Questi effetti dell'immaginazione sono inesplicabili, ma nessun'altra operazione della natura si può spiegare meglio: non conosciamo meglio in qual maniera abbiamo percezioni, come le riteniamo e come le combiniamo insieme: tra noi e i meccanismi del nostro essere c'è l'infinito!

L'immaginazione attiva è quella che associa alla memoria la riflessione, la combinazione. Essa raccosta gli uni agli altri più oggetti lontani; separa quelli che si mescolano insieme, li compone e li modifica; sembra che crei, sebbene si limiti di fatto a combinare insieme. Infatti, all'uomo non è dato di produrre idee, ma solo di modificarle.

Quest'immaginazione attiva è, pertanto, una facoltà altrettanto indipendente da noi di quella passiva. E una prova che essa non dipende da noi è che, se proponete a cento persone egualmente ignoranti d'immaginare una macchina di nuovo genere, novantanove, nonostante tutti i loro sforzi, non immagineranno un bel nulla. E se la centesima riuscirà a immaginare alcunché, lo farà — com'è evidente — solo in grazia d'un dono singolare: quel dono

⁴ [Cfr. nelle *Quest. sur l'Enc.* la voce « Influence des passions des mères sur leur fœtus ».]

che si usa chiamare « genio » e nel quale si è ravvisato qualcosa d'ispirato e di divino.

Tale dono della natura consiste nell'immaginazione inventiva delle arti, nella composizione d'un quadro o di un poema. Anch'esso non può esistere senza la memoria; ma di questa si serve come d'uno strumento col quale compie tutti i suoi lavori.

Dopo aver osservato che con un bastone si poteva sollevare una grossa pietra che il braccio era incapace di smuovere, l'immaginazione inventò la leva e poi le forze motrici composte, che sono semplicemente leve camuffate: bisogna cominciare col raffigurarsi mentalmente le macchine e i loro effetti per poi costruirle.

L'immaginazione attiva non è quella specie di immaginazione che il volgo chiama, al pari della memoria, « la nemica del giudizio »: tutt'al contrario, non può agire senza un vigoroso giudizio. Essa combina senza posa i propri quadri, corregge i propri errori, costruisce con ordine i propri edifici. Nella matematica pratica opera una stupefacente immaginazione: Archimede possedeva per lo meno altrettanta immaginazione quanta Omero. In virtù di essa il poeta crea i suoi personaggi, dà loro dei caratteri, certe passioni, inventa la sua favola, ne presenta l'esposizione, ne complica l'intreccio, ne prepara lo scioglimento: lavoro che esige anch'esso il giudizio più profondo e, insieme, più acuto.

In tutte queste immaginazioni inventive, e anche nei romanzi, occorre moltissima arte. Chi ne è privo è disprezzato dagli spiriti ben conformati. Nelle favole di Esopo regna sempre un sano giudizio: esse costituiranno sempre la delizia delle nazioni. Nelle fiabe c'è maggior fantasia; ma quelle immaginazioni fantastiche, prive d'ordine e di buon senso, non possono essere stimate: le leggiamo per debolezza e le condanniamo con la ragione.

Il secondo aspetto dell'immaginazione attiva è quello che si riferisce ai particolari: è ciò che vien comunemente chiamato « immaginazione mondana »⁵. È essa a fare l'attrattiva della conversazione, perché presenta senza posa alla mente quel che più piace agli uomini: oggetti nuovi. Essa dipinge in modo vivido quel che gl'intelletti deboli disegnano appena; si serve delle circostanze meglio atte a colpire; adduce esempi e, quando questo talento si manifesta con la sobrietà che si addice a tutti i doni intellettuali, esso conquista l'imperio del bel mondo. L'uomo è talmente macchina che il vino procura talvolta quell'immaginazione che di solito l'ebbrezza distrugge: c'è qui di che umiliare, ma anche di che far stupire. Come può accadere che un po' d'un certo liquore, che impedisce di eseguire un calcolo, ispiri idee brillanti?

Quest'immaginazione di particolari e di modo di esprimersi deve regnare soprattutto nella poesia. Altrove essa è piacevole, ma nella poesia è necessaria. In Omero, in Virgilio, in Orazio, quasi tutto è immagine, senza che nemmeno il lettore se ne renda conto. La tragedia esige meno immagini, meno espressioni pittoresche, meno grandi metafore e allegorie del poema epico o dell'ode; ma la maggior parte di queste bellezze, usate con abilità, producono in essa un effetto ammirevole. Un uomo che, senza essere poeta, osi comporre una tragedia, fa dire a Ippolito:

Depuis que je vous vois, j'abandonne la chasse⁶.

Ma, quando a far parlare Ippolito è un vero poeta, egli dice:

Mon arc, mes javelots, mon char, tout m'importune⁷.

⁵ [« Imagination dans le monde ».]

⁶ [PRADON, *Phèdre et Hippolyte*, atto I, scena II.]

⁷ [RACINE, *Phèdre*, atto II, scena II.]

Tali immagini non debbono mai essere forzate, ampollate, gigantesche. Parlando in un Consiglio di una battaglia che non ha veduta, perché avvenuta lontano da lui, Tolomeo non deve dipingere

Ces montagnes de morts privés d'honneurs suprêmes,
Que la nature force à se venger eux-mêmes,
Et dont les troncs pourris exhalent dans les vents
De quoi faire la guerre au reste des vivants⁸.

Né una principessa deve esprimersi così con un imperatore:

La vapeur de mon sang ira grossir la foudre
Que Dieu tient déjà prête à le réduire en cendre⁹.

Il vero dolore non ammette una metafora così ricercata.

L'immaginazione attiva dei poeti ispira loro l'entusiasmo: ossia, secondo la parola greca, quell'emozione interna che agita l'animo e che trasforma l'autore nel personaggio ch'egli fa parlare. L'entusiasmo consiste nelle emozioni e nelle immagini: l'autore dice proprio le medesime cose che direbbe la persona da lui portata sulla scena:

Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue;
Un trouble s'éleva dans mon âme éperdue.
Mes yeux ne voyaient plus, je ne pouvais parler¹⁰.

L'immaginazione, in questo caso ardente e saggia, non accumulò figure incoerenti: non dice, per esempio, a proposito di un uomo grosso di mente e di corpo, che è

Flanqué de chair, gabionné de lard;

⁸ [CORNEILLE, *Mort de Pompée*, atto I, scena I.]

⁹ [ID., *Héraclius*, atto I, scena III.]

¹⁰ [RACINE, *Phèdre*, atto I, scena III.]

e che la natura,

En maçonnant les remparts de son âme,
Songea plutôt au fourreau qu'à la lame¹¹.

In questi versi c'è immaginazione, ma grossolana, sregolata, falsa: l'immagine del baluardo non si armonizza con quella del fodero: è come se uno dicesse che un vascello è entrato nel porto a briglia sciolta!

Nell'eloquenza l'immaginazione trova minor posto che nella poesia, e la ragione è evidente. Il discorso ordinario deve discostarsi meno dalle idee comuni: l'oratore parla il linguaggio di tutti. Mentre la base dell'opera del poeta è la finzione e, quindi, l'immaginazione è l'essenza della sua arte, nell'oratore essa costituisce, invece, soltanto l'accessorio.

Alcune trovate immaginative hanno conferito — si dice — grandi bellezze alla pittura. Si cita soprattutto l'artificio con cui un pittore¹², dipingendo il sacrificio d'Ifigenia, mise un velo sul capo di Agamennone: artificio meno bello tuttavia che se il pittore avesse scoperto il segreto di rappresentare sul volto di Agamennone la lotta tra il dolore del padre, l'autorità del re e il rispetto per gli dèi, come Rubens ebbe l'arte di far apparire negli sguardi e nell'attitudine di Maria de' Medici il dolore del parto, la gioia di avere un figlio e la compiacenza da lei provata nel contemplarlo¹³.

In generale, le invenzioni immaginative degli artisti, quando sono meramente ingegnose, fanno onore al loro talento più di quanto non contribuiscano alle bellezze

¹¹ [J.-B. ROUSSEAU, *Midas*.]

¹² [Timante, nella sua celebre tavola raffigurante il sacrificio d'Ifigenia.]

¹³ [Cfr. *Œuvr.*, XVII, 235-36.]

dell'arte. Tutte le composizioni allegoriche non valgono la felice esecuzione della mano, che conferisce pregio ai quadri.

In tutte le arti, l'immaginazione bella è sempre informata a naturalezza; la falsa è quella che riunisce insieme oggetti incompatibili; la bizzarra dipinge oggetti privi di analogie, di significato allegorico, di verosimiglianza: per esempio, degli spiriti che, combattendo tra loro, si avventano sulle cime dei monti, sparano il cannone in cielo, costruiscono una massicciata nel caos; Lucifero che si tramuta in un rospo; un angelo che viene tagliato in due da una cannonata e le due parti del quale tornano di colpo a riunirsi, e così via¹⁴. L'immaginazione vigorosa approfondisce i suoi oggetti; la debole li sfiora appena; la dolce si riposa in dilette pitture; la saggia si serve con discrezione di tutti questi diversi elementi, ma ammette solo di rado la bizzarria e respinge sempre la falsità.

Se la memoria nutrita ed esercitata è la fonte dell'immaginazione, la stessa memoria sovraccarica la fa perire. Così, chi si sia riempito la testa di nomi e di date non possiede il magazzino adatto per comporre immagini. Gli uomini immersi in calcoli o in affari spinosi hanno di solito l'immaginazione sterile.

Quando è troppo ardente, troppo tumultuosa, l'immaginazione può degenerare in demenza. Ma si è osservato che questa malattia degli organi del cervello è spesso propria di quelle immaginazioni passive che si limitano a ricevere la profonda impronta degli oggetti; molto più di quelle immaginazioni attive e laboriose che riuniscono e compongono idee, perché l'immaginazione attiva ha sempre bisogno del giudizio, e l'altra ne è indipendente.

¹⁴ [Allusione al *Paradise Lost* di Milton, libro VI; cfr. (*Euvr.*, XVIII, 582-83).]

Forse non sarà inutile aggiungere che con le parole « percezione », « memoria », « immaginazione », « giudizio », non s'intendono organi distinti, il primo dei quali abbia il dono di sentire, l'altro di ricordarsi, il terzo d'immaginare e l'ultimo di giudicare. Gli uomini sono più proclivi di quanto non si pensi a considerarli facoltà differenti e separate. Ma è sempre il medesimo essere a compiere quelle operazioni: che noi conosciamo solo dai loro effetti, senza poter conoscere nulla di quell'essere¹⁵.

¹⁵ [Anche su questo tema V. ritornerà nelle *Quest. sur l'Enc.* (1771), art. « Imagination » (*Euvr.*, XIX, 435-38).]

TRATTATO SULLA TOLLERANZA

(1763)

CAPITOLO I

Breve storia della morte di Jean Calas.

L'assassinio di Jean Calas, commesso a Tolosa, il 9 marzo 1762, con la spada della giustizia, è uno dei fatti più singolari degni di attirare l'attenzione dell'età nostra e della posterità. La moltitudine dei morti caduti in innumerevoli battaglie vien presto dimenticata, non solo perché si tratta dell'inevitabile fatalità della guerra, ma perché coloro che muoiono per la sorte delle armi avrebbero potuto anch'essi uccidere i loro nemici, e non sono caduti senza difendersi. Dove il pericolo e il vantaggio sono eguali, cessa lo stupore e la stessa pietà si attenua. Ma se un padre di famiglia innocente vien dato in balia dell'errore o della passione o del fanatismo; se l'accusato ha come unica difesa la propria virtù; se gli àrbitri della sua vita non rischiano, mettendolo a morte, che d'ingannarsi; se possono uccidere impunemente con una sentenza, allora insorge la pubblica protesta, ciascuno paventa per sé, ci si rende conto che nessuno è sicuro della propria vita davanti a un tribunale istituito per vegliare sulla vita dei cittadini, e tutte le voci si uniscono per chiedere vendetta ¹.

¹ [Sul caso Calas, cfr. altri scritti e documenti in *Œuvr.*, XXIV, 365-410; XXV, 517-38; e le lettere di Voltaire al Fyot de la Marche, 25 marzo 1762; al d'Alembert, 29 marzo '62; al consigliere Le Bault, 22 marzo e 2 aprile '62; al d'Argental, 17, 18 e 20 aprile '62; al Delbrus, maggio 1762, ecc. (*Œuvr.*, XLII).]

Si trattava, in questa strana storia, di religione, di suicidio, di parricidio; si trattava di sapere se un padre e una madre avessero strangolato il loro figlio per piacere a Dio, se un fratello avesse strangolato il fratello, un amico l'amico; e se i giudici dovessero rimproverarsi d'aver fatto morire sulla ruota un padre innocente o di aver risparmiato una madre, un fratello, un amico colpevoli.

Jean Calas, di sessantotto anni, esercitava a Tolosa da più d'un quarantennio la professione di negoziante ed era considerato da tutti coloro che lo avevan praticato come un buon padre. Era protestante, come sua moglie e tutti i suoi figli, tranne uno², che aveva abiurato l'eresia e al quale egli passava una pensioncina. Sembrava talmente alieno da quell'assurdo fanatismo che spezza tutti i vincoli sociali che aveva approvato la conversione di suo figlio Louis Calas e da trent'anni teneva in casa come domestica una zelante cattolica³, la quale aveva allevato tutti i suoi figli.

Uno di questi, Marc-Antoine, era un uomo istruito; passava per un tipo inquieto, cupo e violento. Non potendo entrare né nel commercio, per cui non era tagliato, né nell'ordine degli avvocati, per il quale occorreano certificati di cattolicità che non riuscì a ottenere, egli decise di metter fine ai suoi giorni e lasciò intravedere questo suo proposito a un amico. In esso egli si confermò con la lettura di tutto quanto fu scritto sul suicidio.

Infine, avendo un giorno perduto il proprio denaro al giuoco, si risolse a mettere in atto il suo proposito. Un amico suo e della sua famiglia, un tal Lavaisse, giovine di

² [Louis. Aveva abiurato a diciotto anni col consenso del padre, che gli aveva pagato i debiti, assicurato una pensione annua di cento lire tornesi e, più tardi, aveva contribuito generosamente a metterlo nel commercio.]

³ [Jeanne Viguiet.]

diciannove anni, noto per il candore e la dolcezza dei costumi, figlio d'un celebre avvocato di Tolosa, era arrivato il giorno prima da Bordeaux⁴. Egli si recò per caso a cena dai Calas. Il padre, la madre, il figlio maggiore, Marc-Antoine, e il secondogenito, Pierre, mangiarono con lui. Dopo cena, si ritirarono in un salottino, mentre Marc-Antoine scomparve. Quando il giovine Lavaisse volle andarsene, egli e Pierre Calas, scesi al pianterreno, trovarono in basso, vicino al magazzino, Marc-Antoine in camicia, impiccato a una porta, e il suo vestito ripiegato sul banco. La camicia era in perfetto ordine; i suoi capelli erano ben acconciati; sul corpo non aveva nessuna ferita, nessuna contusione⁵.

Sorvoliamo su tutti i particolari riferiti poi dagli avvocati: impossibile descrivere il dolore e la disperazione del padre e della madre; le loro grida furon udite dai vicini. Lavaisse e Pierre Calas, fuori di sé, corsero a cercare un chirurgo e la giustizia.

Mentre adempivano questo dovere, e i genitori del suicida piangevano e singhiozzavano, il popolo di Tolosa si adunò intorno alla loro casa⁶. È un popolo superstizioso e impulsivo; che considera come dei mostri i suoi fratelli che non siano della sua confessione religiosa. Basti dire che a Tolosa vennero rese a Dio solenni grazie per la morte di Enrico III e si parlò di trucidare il primo che parlasse di riconoscere come re il grande, il buono En-

⁴ Il 12 ottobre 1761.

⁵ Dopo il trasporto del cadavere nell'Hôtel de Ville, non gli si trovò che un piccolo graffio sulla punta del naso e una macchiolina sul petto, forse causata per inavvertenza nello spostare il corpo.

⁶ [Voltaire omette qui di dire che, — essendo allora il suicidio punito dalle leggi (tanto che si faceva il processo al cadavere, che veniva poi trascinato per le strade sopra un graticcio e, infine, appeso alla forca), — i Calas cercarono, in un primo momento, di far credere che Marc-Antoine fosse stato ucciso in una rissa davanti alla porta di casa.]

rico IV; e che ancor oggi la città celebra, tutti gli anni, con una processione e con fuochi di gioia, l'eccidio di quattromila cittadini eretici compiuto due secoli fa⁷. In vano sei decreti del Consiglio regio hanno vietato quella festa odiosa: i Tolosani hanno continuato a celebrarla al pari dei giuochi floreali⁸.

Qualche fanatico della plebaglia gridò che Jean Calas aveva impiccato suo figlio Marc-Antoine. Il grido, ripetuto da altri, divenne in un momento unanime; altri aggiunsero che il giorno dopo il morto avrebbe dovuto abiurare e che i suoi familiari e il giovine Lavaisse lo avevano strangolato per odio contro la religione cattolica. Un momento dopo nessuno più ne dubitava: tutta la città era convinta che, presso i protestanti, fosse un obbligo di religione che un padre e una madre assassino il figlio che intenda convertirsi.

Una volta eccitati, gli animi non si placano più. Ci si immaginò che i protestanti della Linguadoca si fossero riuniti il giorno prima, che avessero designato a maggioranza uno della loro setta come carnefice, che la scelta fosse caduta sul giovine Lavaisse, e che questi, nel giro di ventiquattro ore, avesse ricevuto la notizia della sua designazione e fosse arrivato da Bordeaux per aiutare Jean Calas, sua moglie e il loro secondogenito Pierre a strangolare l'amico, il figlio, il fratello.

Messer David, *capitoul* di Tolosa⁹, eccitato da queste voci e risoluto a segnalarsi con una pronta esecuzione,

⁷ [Il 17 maggio 1562. Dopo la revoca dell'editto di Nantes (1685), la municipalità aveva perpetuato il ricordo dell'eccidio, facendo dipingere dal Rivals, nelle sale dell'Hôtel de Ville degli affreschi che rappresentavano i cattolici in atto di dare la caccia ai riformati, di ucciderli e di gettarne i cadaveri dall'alto dei bastioni.]

⁸ [Concorso poetico annuale, istituito nel 1323 da un gruppo di «troubadours».]

⁹ [Uno dei magistrati (*capitouls*, dal latino *capitulares*) della municipalità.]

seguì una procedura non conforme alle regole e alle ordinanze¹⁰. I Calas, la domestica cattolica, Lavaisse furono messi ai ferri.

Fu pubblicato un monitorio¹¹ altrettanto irregolare della procedura. Ci si spinse ancor più oltre: Marc-Antoine era morto calvinista e, se avesse attentato ai suoi giorni, sarebbe dovuto esser trascinato per le strade su un graticcio; venne invece sepolto con grandissima pompa nella chiesa di Saint-Étienne, sebbene il curato protestasse contro simile profanazione.

Nella Linguadoca ci sono quattro confraternite di penitenti: la bianca, la turchina, la grigia e la nera. I confratelli portano un lungo cappuccio e una maschera di stoffa, con due buchi per gli occhi; essi tentarono di far entrare nel loro corpo il comandante della provincia, il duca di Fitz-James, ma questi rifiutò. I confratelli bianchi celebrarono un solenne ufficio funebre per Marc-Antoine Calas, come per un martire. Nessuna chiesa aveva mai celebrato con tanta pompa la festa d'un vero martire; ma fu una pompa terribile. Sopra un magnifico catafalco venne messo uno schelétro, movibile: esso rappresentava Marc-Antoine Calas, con in mano una palma e nell'altra la penna con la quale avrebbe dovuto firmare l'abiura e che scriveva, di fatto, la condanna a morte di suo padre.

Allo sciagurato che si era tolta la vita non mancava più che la canonizzazione. Tutto il popolo lo considerava come un santo: alcuni lo invocavano, altri andavano a pregare sulla sua tomba, altri gli chiedevano miracoli, altri ancora raccontavano quelli che aveva fatti. Una

¹⁰ [L'ordinanza regia del 1670 che regolava la procedura penale.]

¹¹ [Ingiunzione fatta dal pulpito delle chiese, con la minaccia della scomunica, per intimare ai testimoni di presentarsi. In questo caso, fu «irregolare» perché, presumendo già accertata la colpevolezza dei Calas, mirava solo a suscitare contro di loro testimoni di accusa.]

beghina un po' dura di orecchio affermò di aver udito il suono delle campane; un monaco gli strappò alcuni denti per procurarsi delle reliquie durature; un prete apoplettico prese un emetico, e guarì. Si stesero i verbali di questi miracoli. L'autore della presente relazione possiede la testimonianza che un giovine di Tolosa impazzì per aver pregato molte notti sulla tomba del nuovo santo senza ottenere il miracolo da lui invocato.

Alcuni magistrati appartenevano alla confraternita dei penitenti bianchi. Da quel momento la morte di Jean Calas apparve sicura.

A preparare il suo supplizio contribuì soprattutto l'approssimarsi della singolare festa che i Tolosani celebrano tutti gli anni in memoria dell'eccidio di quattromila ugonotti. Il 1762 era l'anno secolare. Nella città si andava preparando la solenne celebrazione, e ciò accendeva ancor più la immaginazione già eccitata del popolo. Si diceva pubblicamente che il patibolo sul quale i Calas sarebbero stati arrotati sarebbe stato il più bello ornamento della festa; si diceva che la stessa Provvidenza aveva designato le vittime da offrire in sacrificio alla nostra santa religione. Venti persone udirono simili discorsi e altri ancor più violenti. E questo nei giorni nostri, in un tempo nel quale la filosofia ha compiuto tanti progressi, e cento accademie scrivono per insegnare la mitezza dei costumi! Sembra che il fanatismo, da qualche tempo indignato per i progressi della ragione, si dibatta ancora più iroso sotto i colpi di questa.

Tredici giudici¹² si riunirono tutti i giorni per condurre a termine il processo. Non c'era né ci poteva essere nessuna prova contro i Calas, ma la religione tradita te-

¹² [Della Chambre de la Tournelle, che si occupava dei processi penali.]

neva il posto delle prove. Sei giudici persistettero a lungo nel condannare alla ruota Jean Calas, suo figlio e Lavaisse, e al rogo sua moglie. Sette altri, più moderati, volevano almeno che si esaminasse la cosa. I dibattiti furono lunghi e ripetuti. Uno dei giudici¹³, convinto dell'innocenza degli'imputati e dell'impossibilità del delitto, parlò con molto impegno in loro favore: contrappose lo zelo dell'umanità allo zelo del rigore, divenne il pubblico difensore dei Calas in tutte le case di Tolosa, dove le grida incessanti della religione tradita chiedevano il sangue di quegli sventurati. Un altro giudice¹⁴, noto per la sua violenza, parlava invece con tanta ira contro i Calas quanto il primo era ardente nel difenderli. Alla fine lo scandalo fu tale che entrambi furono costretti a rifiutarsi e a ritirarsi in campagna. Ma, per una singolare disavventura, il giudice favorevole ai Calas ebbe la delicatezza di persistere nella sua astensione, mentre l'altro tornò a dare il proprio voto contro coloro che non avrebbe dovuto giudicare. Fu il suo voto a determinare la condanna di Calas alla ruota, perché essa venne decisa con soli otto voti contro cinque, uno dei sei giudici contrari essendo alla fine passato, dopo molte diatribe, dalla parte dei più severi.

Sembra che, quando si tratta d'un parricidio e di condannare al più atroce supplizio un padre di famiglia, il giudizio dovrebbe essere unanime, perché le prove d'un crimine così inaudito dovrebbero essere chiaramente manifeste a tutti: in un caso simile, il minimo dubbio dovrebbe esser sufficiente a far tremare un giudice che stia per firmare una condanna a morte. La debolezza della nostra ragione e la insufficienza delle nostre leggi si fanno sentire tutti i giorni; ma in qual occasione la loro miseria si mani-

¹³ [Un tal de Lassalle.]

¹⁴ [Un tal Laborde.]

fešta più chiara come in quella in cui la maggioranza d'un sol voto condanna alla ruota un cittadino? Ad Atene, eran necessari cinquanta voti più della metà perché si osasse pronunziare una condanna a morte. Che ne consegue? Quel che sappiamo senza frutto: che i Greci erano più saggi e più umani di noi.

Pareva impossibile che Jean Calas, vecchio di sessantotto anni, da parecchio tempo con le gambe gonfie e deboli, avesse da solo strangolato e impiccato un figlio di ventotto anni, dotato d'una forza non comune: bisognava assolutamente che, nel far questo, fosse stato aiutato dalla moglie, dal figlio, da Lavoisier e dalla domestica. Orbene, la sera della fatale avventura costoro non si erano lasciati un solo istante. Ma tale ipotesi era altrettanto assurda della prima, perché come una domestica zelante cattolica avrebbe potuto permettere che degli ugonotti assassinassero un giovine da lei allevato per punirlo di amare la sua stessa religione? Come sarebbe potuto Lavoisier venire da Bordeaux apposta per strangolare l'amico, di cui ignorava la pretesa conversione? E come una tenera madre avrebbe levato la mano sul figlio? Come tutti insieme avrebbero potuto strangolare un giovine robusto quanto tutti loro senza una lotta lunga e violenta, senza grida spaventose che avrebbero richiamato tutto il vicinato, senza reiterati colpi, senza ferite, senza abiti strappati?

Era evidente che, se il delitto fosse potuto essere stato commesso, tutti gli accusati erano egualmente colpevoli, non essendosi lasciati un solo istante; era evidente che non erano tali; era evidente che tale non poteva essere il solo padre: eppure, solo questi fu condannato a morire sulla ruota.

Il motivo della sentenza fu tanto inconcepibile quanto il resto. I giudici risoluti a inviare al supplizio Jean Calas convinsero gli altri che quel debole vecchio non avrebbe

resistito ai tormenti e che, sotto i colpi dei carnefici¹⁵, avrebbe confessato il proprio delitto e quello dei suoi complici. Essi restarono delusi quando il vecchio, spirando sulla ruota, chiamò Dio testimone della sua innocenza e lo scongiurò di perdonare i suoi giudici.

Questi furono obbligati a pronunziare una seconda sentenza in contrasto con la prima: a rimettere in libertà la madre, il figlio Pierre, il giovane Lavoisier e la domestica. Ma, uno dei consiglieri avendo fatto loro capire che questa seconda sentenza smentiva la prima, che essi si condannavano da sé, e che, essendo rimasti tutti gli accusati insieme nel tempo in cui sarebbe avvenuto il delitto, la liberazione di tutti i superstiti avrebbe provato in modo incontrastabile l'innocenza del padre di famiglia giustiziato, essi decisero di condannare al bando Pierre Calas, suo figlio. Condanna altrettanto incongruente, altrettanto assurda, perché Pierre Calas era colpevole o innocente del fratricidio: se era colpevole, bisognava mandarlo alla ruota, come il padre; se innocente, non bisognava condannarlo al bando. Ma i giudici, atterriti dal supplizio del padre e dalla commovente pietà con cui era morto, crederono di salvare il loro onore lasciando credere che facevan grazia al figlio: come se il far grazia non rappresentasse una nuova iniquità. Credettero che il bando del giovine, povero e senza appoggi, non potendo avere gravi conseguenze, non fosse una grande ingiustizia, dopo quella che avevan avuto la disgrazia di commettere.

Si cominciò col minacciare Pierre Calas, nella sua cella, di trattarlo come il padre, se non avesse abiurato la sua religione. Il giovine lo attesta con giuramento¹⁶.

¹⁵ [Gli vennero spezzate dal boia braccia, gambe, cosce e reni.]

¹⁶ « Un domenicano venne nella mia cella e mi minacciò lo stesso genere di morte se non avessi abiurato: lo attesto davanti a Dio » (Pierre Calas, 23 luglio '62).

Uscendo dalla città, egli incontrò un abate convertitore che lo fece tornare a Tolosa. Qui fu rinchiuso in un convento di domenicani, dove lo si costrinse a osservare tutte le pratiche del cattolicesimo. Era in parte quel che si voleva; era il prezzo del sangue di suo padre, e la religione, che si era creduto di vendicare, sembrava paga.

Si strapparono alla madre le figlie, che vennero chiuse in un convento. La donna¹⁷, quasi bagnata del sangue del marito, dopo avere stretto tra le braccia il cadavere del primogenito e visto condannare al bando il secondo figlio, privata delle figlie, spogliata di ogni avere, rimase sola al mondo, senza pane, senza speranza, e ridotta vicina a morte per l'eccesso del suo dolore. Alcune persone, avendo esaminato con attenzione tutte le circostanze di quell'orribile storia, ne restarono talmente colpite che insistettero presso la signora Calas, ritiratasi in solitudine, perché osasse recarsi a chiedere giustizia ai piedi del trono. Ella non poteva allora più reggersi, si andava spegnendo.

D'altra parte, essendo nata in Inghilterra e trapiantata sin dalla più giovine età in una provincia francese, il solo nome di Parigi la atterriva. Ella s'immaginava che la capitale del reame fosse ancora più barbara di quella della Linguadoca. Alla fine, il dovere di vendicare la morte del marito prevalse sulla sua debolezza. Ella giunse a Parigi quasi moribonda. Stupì di trovarvi buona accoglienza, aiuti e lagrime.

A Parigi la ragione prevale sul fanatismo, per quanto grande questo possa essere, mentre in provincia il fanatismo prevale quasi sempre sulla ragione.

Il signor di Beaumont, celebre avvocato del Parlamento di Parigi, prese per primo le sue difese e stese un parere consultivo che fu sottoscritto da quindici avvocati.

¹⁷ [Anne-Rose Cabibel.]

Il signor Loisau, non meno eloquente, scrisse una memoria in favore della famiglia Calas. Il signor Mariette, avvocato al Consiglio, stese una memoria giuridica, che suscitò la convinzione in tutti gli animi.

Quei tre generosi difensori della legge e dell'innocenza cedettero alla vedova Calas i profitti delle edizioni delle loro difese¹⁸. Parigi e l'Europa intera si mossero a pietà, e chiesero giustizia insieme con quella donna sventurata. La sentenza fu pronunciata da tutto il pubblico molto tempo prima che potesse venire sottoscritta dal Consiglio.

La commozione penetrò sin nel ministero, nonostante il torrente degli affari, che spesso esclude la pietà, e la consuetudine di vedere dei disgraziati, che può indurire ancor più gli animi. Le figlie vennero restituite alla madre e tutte e tre furon viste, coperte di gramaglie e bagnate di lagrime, far lagrimare i giudici.

Ma, poiché era in causa la religione, quella famiglia trovò ancora nemici. Molte persone che in Francia si chiamano « devote »¹⁹ dichiararono ad alta voce che era meglio lasciar arrotare un vecchio calvinista che non esporre otto consiglieri della Linguadoca a riconoscere di essersi ingannati. Ci si servì persino dell'espressione: « Ci sono più magistrati che Calas »; e se ne inferiva che la famiglia Calas doveva essere immolata all'onore della magistratura. Non si pensava che l'onore dei giudici, come degli altri uomini, consiste nel riparare i loro errori. In Francia non si crede che il papa, assistito dai suoi cardinali, sia infallibile: si può, del pari, pensare che tali non siano otto giudici di Tolosa. Tutte le altre persone sensate e

¹⁸ In molte città ne vennero fatte edizioni apócrife; e la signora Calas perdette così il beneficio di quell'atto generoso.

¹⁹ « Devoto » deriva dal latino « devotus ». I « devoti » dell'antica Roma erano coloro che si votavano al bene della repubblica: i Curzi, i Deci.

disinteressate dicevano che la sentenza di Tolosa sarebbe stata cassata in tutta Europa, anche se particolari considerazioni potessero impedire che fosse cassata dal Consiglio.

Tale lo stato di questa stupefacente storia, quand'essa fece nascere in alcune persone imparziali, ma sensibili, il proposito di presentare al pubblico alcune considerazioni sulla tolleranza, sull'indulgenza, sulla compassione: tutte cose che l'abate Houtteville²⁰, nella sua declamazione ampollosa ed errata in via di fatto, chiama « dogma mostruoso » e che la ragione chiama « prerogativa della natura ».

Una delle due: o i giudici di Tolosa, trascinati dal fanatismo della moltitudine, condannarono alla ruota un padre di famiglia innocente, il che è senza esempio; o questo padre di famiglia e sua moglie strozzarono il loro primogenito, aiutati in questo crimine da un altro figlio e da un amico: il che è fuori della natura. Nell'uno come nell'altro caso, l'abuso della più santa delle religioni ha prodotto un grande delitto. È, dunque, interesse del genere umano esaminare se la religione debba essere caritatevole o barbara.

²⁰ [Claude-François d'Houtteville, dell'Oratorio (1688-1742), autore della *Vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits* (1722), uno dei maggiori successi librari del tempo.]

CAPITOLO II

Conseguenze del supplizio di Jean Calas.

Se i penitenti bianchi furono causa del supplizio d'un innocente, della completa rovina d'una famiglia, della sua dispersione e dell'obbrobrio che dovrebbe colpire soltanto l'ingiustizia, ma colpisce invece il supplizio; se la loro precipitazione nell'esaltare come un santo colui che, secondo le nostre barbare usanze, si sarebbe dovuto trascinare su un graticcio, fece perire sulla ruota un padre di famiglia virtuoso, questa sciagura deve sicuramente renderli veramente penitenti per il resto della loro vita. Essi e i giudici debbono piangere, ma non coperti d'un lungo càmicc bianco e con la maschera sul volto per nascondere le loro lagrime.

Si rispettano tutte le confraternite: sono edificanti. Ma, per quanto bene possano fare allo Stato, eguaglia esso il male orribile che hanno causato? Esse sembrano istituite dallo zelo che anima nella Linguadoca i cattolici contro tutti coloro che chiamiamo « ugonotti ». Si direbbe che si sia fatto voto di odiare i propri fratelli, perché noi siamo abbastanza religiosi da odiare e perseguitare, ma non abbastanza da amare e soccorrere. E che mai accadrebbe se quelle confraternite fossero guidate da fanatici, come un tempo certe congregazioni di artigiani e di consiglieri

del Parlamento, in cui — come dice uno dei nostri più dotti ed eloquenti magistrati — si riduceva ad arte e a sistema l'abitudine di avere visioni? Che mai accadrebbe se nelle confraternite s'introducessero quelle camere buie, dette « camere di meditazione », sulle cui pareti si facevan dipingere diavoli armati di corna e di artigli, abissi di fiamme, croci e pugnali, insieme col santo nome di Gesù sopra? Quale spettacolo per occhi già abbagliati, per immaginazioni tanto esaltate quanto sottomesse ai loro direttori spirituali!

Ci furono tempi (lo sappiamo sin troppo) in cui certe confraternite furono pericolose. I fraticelli, i flagellanti, provocarono torbidi. La Lega¹ trasse origine da tali associazioni. Perché differenziarsi così dagli altri cittadini? Forse perché si crede di esser migliori di loro? Questa è già un'ingiuria contro il resto della nazione. Si voleva, invece, che tutti i cristiani entrassero nelle confraternite? Che splendido spettacolo l'Europa con il cappuccio e la maschera e due piccoli fori rotondi davanti agli occhi! Si pensa davvero in buona fede che Dio preferisca simile abbigliamento a un abito comune? C'è di peggio: quel modo di vestire è un'uniforme di controversisti, che avverte gli avversari d'impugnare le armi; può suscitare negli animi una specie di guerra civile e finirebbe forse col provocare eccessi funesti, se il re e i ministri non fossero tanto saggi quanto i fanatici sono insensati.

È abbastanza risaputo quanto sono costate le dispute dei cristiani intorno al dogma: dal quarto secolo sino ai giorni nostri, hanno fatto scorrere il sangue sia sui patiboli sia nelle battaglie. Consideriamo soltanto le guerre e

¹ [La *Lega santa* o *cattolica*, costituitasi in Francia nel 1576, e che trasse effettivamente origine da confraternite.]

gli orrori causati dalle controversie della Riforma, e vediamo quale ne fu la fonte in Francia. Forse un quadro compendioso e fedele di tante calamità aprirà gli occhi di qualche persona poco istruita e toccherà gli animi ben nati.

CAPITOLO III

Idea della Riforma nel secolo decimosesto.

Quando, rinate le lettere, le menti cominciarono a rischiararsi, ci si lamentò generalmente degli abusi; e tutti riconoscono che la lagnanza era legittima.

Il papa Alessandro VI aveva pubblicamente comperato la tiara, e i suoi cinque bastardi se ne spartivano gli utili. Suo figlio, il cardinale duca di Borgia, fece perire, d'accordo col papa suo padre, i Vitelli, gli Orsini, i Gravina, gli Oliverotto e cento altri signori per impossessarsi dei loro domini. Giulio II, animato dello stesso spirito, scomunicò Luigi XII e ne assegnò il regno al primo occupante; ed egli stesso, con l'elmo in capo e la corazza addosso, mise a ferro e a fuoco parte dell'Italia. Leone X, per pagare i suoi piaceri, trafficò in indulgenze, come si vendono le derate in un pubblico mercato. Coloro che insorsero contro tanti costumi briganteschi non avevano, nella morale, nessun torto. Vediamo se ne avessero contro di noi nella politica.

Essi dicevano che, non avendo Gesù Cristo mai preteso né « annate »¹ né riserve, né venduto dispense per questo mondo o indulgenze per l'altro, ci si poteva esimere dal

¹ [Il reddito d'un anno che il nuovo concessionario d'un beneficio doveva pagare, per il concordato del 1516, alla Santa Sede. Cfr. nelle *Quest. sur l'Enc.* l'art. « Annates » (*Œuvr.*, XVII, 258-60) e *Le Cri des Nations* (*ibid.*, XXVII, p. 566).]

pagare a un sovrano straniero il prezzo di tutte queste cose. Anche se le « annate », i processi alla Corte di Roma e le dispense, che tuttora sussistono, ci costassero soltanto cinquecentomila franchi l'anno, è evidente che, da Francesco I sino ad oggi, abbiamo pagato, in duecentocinquant'anni, centoventicinque milioni; e, calcolando i differenti valori del marco d'argento, questa somma ammonta a circa duecentocinquanta milioni di oggi. Si può dunque, senza bestemmia, convenire che gli eretici, proponendo l'abolizione di quelle imposte singolari di cui i posteri stupiranno, non facevano un gran male allo Stato, ed eran piuttosto buoni calcolatori che cattivi sudditi. Aggiungiamo che erano i soli che sapessero la lingua greca e conoscessero il mondo antico. Non nascondiamo che, nonostante i loro errori, andiamo loro debitori dello sviluppo dello spirito umano, a lungo sepolto nella più fitta barbarie.

Ma, poiché negavano il purgatorio, di cui non è lecito dubitare (e che, d'altronde, rendeva parecchio ai frati); poiché non veneravano certe reliquie, che vanno venerate e che fruttavano ancor di più; poiché, infine, attaccavano certi dogmi molto rispettati², da principio non si replicò loro che facendoli bruciare. Il re³, che in Germania li

² Essi rinnovavano le opinioni di Berengario [Berengario di Tours] sull'eucaristia, negavano che un corpo possa, nemmeno in virtù dell'onnipotenza divina, trovarsi simultaneamente in cento luoghi diversi e che gli attributi possano sussistere senza il soggetto; stimavano assolutamente impossibile che ciò che per gli occhi, il palato, lo stomaco è pane e vino, venga annichilato nello stesso momento in cui esiste; sostenevano tutti questi errori già condannati in Berengario [...] Ripetevano tutto quanto era stato detto nei primi secoli contro il culto delle reliquie [...] Infine, volevano ricondurre ogni cosa ai tempi apostolici; e non volevano ammettere che, essendosi intanto la Chiesa estesa e rafforzata, era stato necessario estenderne e rafforzarne la disciplina; condannavano le ricchezze che pur sembrano necessarie per sostenere la maestà del culto.

³ [Francesco I. La processione espiatoria cui allude Voltaire fu quella svoltasi, dopo il famoso « affaire des placards », o manifesti contro la messa, il 21 gennaio 1735.]

protegeva e li aveva al proprio soldo, a Parigi camminò alla testa d'una processione dopo la quale molti di quegli sventurati furono messi a morte. Ed ecco quale fu il loro supplizio. Venivano sospesi all'estremità di una lunga trave in bilico su un palo diritto: sotto, ardeva un gran fuoco, nel quale venivano alternatamente calati e poi ritirati: così provavano i tormenti e la morte per gradi, finché spiravano mediante il supplizio più lungo e spaventoso che mai la barbarie non abbia inventato.

Poco prima della morte di Francesco I, alcuni membri del Parlamento di Provenza, sobillati da certi ecclesiastici contro gli abitanti di Mérindol e di Cabrières, chiesero al re soldati per appoggiare l'esecuzione di diciannove persone di quei due borghi, da essi condannate: ne fecero sgozzare seimila, senza risparmiare né il sesso né la vecchiaia né l'infanzia, e ridussero in cenere trenta villaggi⁴. Gli abitanti di quei paesi, sino allora sconosciuti, avevano indubbiamente il torto di esser nati Valdesi: era questa la loro sola iniquità. Da tre secoli vivevano in deserti e montagne che avevan reso fertili con un lavoro incredibile. La loro vita pastorale e tranquilla ricordava l'innocenza attribuita alle prime età del mondo. Essi non conoscevano le città vicine che per il commercio delle frutta che vi andavano a vendere; ignoravano i processi e la guerra. Non si difesero, furono ammazzati come animali in fuga che vengano uccisi dopo essere stati spinti in un recinto.

Dopo la morte di Francesco I, principe più noto tuttavia per le sue galanterie e le sue avventure che per le sue crudeltà, l'esecuzione di mille eretici, soprattutto quella

⁴ [Con un'ordinanza della Corte di Aix del 18 novembre 1540. Mérindol, Cabrières e altri ventidue villaggi furono distrutti nell'aprile 1545. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. XXXVIII (*Œuvr.*, XII, 331-32); *Conspirations contre les peuples* (*ibid.*, XXVI, 11-13).]

del consigliere del Parlamento du Bourg⁵, e, infine l'eccidio di Vassy⁶, armarono i perseguitati, la cui setta si era sviluppata alla luce dei roghi e sotto il ferro dei carnefici; alla pazienza subentrò l'ira ed essi imitarono le crudeltà dei loro nemici. Nove guerre civili coprirono la Francia di stragi; una pace più funesta della guerra produsse la notte di san Bartolomeo, senza precedenti negli annali dei delitti.

La Lega assassinò Enrico III ed Enrico IV, per mano d'un frate domenicano e di un mostro che era stato frate fogliante⁷. C'è chi pretende che l'umanità, l'indulgenza e la libertà di coscienza siano cose orribili; ma, in coscienza, avrebbero esse prodotto calamità simili?

⁵ [Anne du Bourg, consigliere del Parlamento di Parigi, arso vivo a Parigi nel dicembre 1559. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. XXXVIII, e *l'Hist. du Parlement de Paris*, chap. XXI.]

⁶ [Compiuto dai « cattolici » del Guisa nel marzo 1562.]

⁷ Ravaillac non era stato fogliante [*Moland*]. [Un frate domenicano: Jacques Clément.]

CAPITOLO IV

Se la tolleranza sia pericolosa e presso quali popoli è permessa.

Certuni hanno detto che, se si fosse indulgenti verso i nostri fratelli in errore, i quali pregano Dio in cattivo francese, sarebbe come metter loro le armi in mano: si vedrebbero nuove battaglie di Jarnac, di Moncontour, di Coutras, di Dreux, di Saint-Denis e via dicendo¹. Io non lo so, perché non sono profeta; mi sembra tuttavia che non sia un ragionamento logico il dire: « Costoro sono insorti quando ho fatto loro del male; dunque, insorgeranno se farò loro del bene ».

Vorrei prendermi la libertà di invitare coloro che sono alla testa del governo e coloro che sono destinati agli alti uffici a voler esaminare e riflettere se si debba davvero temere che la clemenza produca le stesse ribellioni provocate dalla crudeltà; se ciò che accadde in certe circostanze debba ripetersi in altre diverse; se i tempi, l'opinione, i costumi sono sempre i medesimi.

Gli ugonotti furono certamente ebbri di fanatismo e si macchiarono di sangue al pari di noi; ma la generazione presente è altrettanto barbara dei suoi padri? Il tempo, la ragione, che compie tanti progressi, i buoni libri, la gentilezza dei costumi non sono forse penetrati in coloro

¹ [Tutte battaglie delle guerre civili e religiose della seconda metà del Cinquecento. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CLXXI.]

che guidano lo spirito di questi popoli? E non ci avvediamo che, da circa cinquant'anni, quasi tutta l'Europa ha cambiato aspetto?

Il governo si è dappertutto consolidato, mentre i costumi son diventati più miti. La polizia dello Stato, sostenuta da numerosi eserciti permanenti, non consente, d'altro canto, di temere il ritorno di quei tempi d'anarchia in cui contadini calvinisti combattevano contro contadini cattolici irreggimentati in fretta e furia nell'intervallo tra le semine e il raccolto.

Altri tempi, altre cure. Oggi sarebbe assurdo decimare la Sorbona perché in passato fece istanza che fosse bruciata la Pulzella d'Orléans, dichiarò Enrico III decaduto dal diritto di regnare e lo scomunicò, proscrisse il grande Enrico IV. Non si molestano certo gli altri corpi del regno, i quali, in quei tempi di frenesia, commisero gli stessi eccessi: sarebbe non solo ingiusto, sarebbe una pazzia simile al voler purgare oggi tutti gli abitanti di Marsiglia, perché nel 1720 ebbero la peste.

Andremo forse a saccheggiare Roma, come i soldati di Carlo V, perché Sisto V, nel 1585, accordò nove anni d'indulgenza a tutti i Francesi che prendessero le armi contro il loro re? Non basta impedire a Roma di trascendere a simili eccessi?

Il furore ispirato dallo spirito dogmatico e dagli abusi della religione cristiana mal intesa ha fatto spargere tanto sangue e prodotto tanti disastri in Germania, in Inghilterra e persino in Olanda quanti in Francia; tuttavia, oggi, in quegli Stati, la differenza delle confessioni non causa nessun torbido: l'Ebreo, il cattolico, il luterano, il calvinista, l'anabattista, il sociniano, il mennonita, il Fratello moravo e tanti altri vivono come fratelli e contribuiscono egualmente al bene comune.

Non si teme più in Olanda che le dispute di un Gomar

sulla predestinazione faccian tagliare la testa al grande pensionario². Non si teme più a Londra che le liti tra i presbiteriani e gli episcopali per una liturgia o una stola facciano scorrere il sangue d'un re sul patibolo³. L'Irlanda, divenuta più popolosa e più ricca, non vedrà più i suoi cittadini cattolici sacrificare a Dio per due mesi i suoi cittadini protestanti⁴, seppellirli vivi, appendere le madri alle forche e i bambini al collo delle madri per vederli spirare insieme; aprire il ventre alle donne gravide, estrarne i bambini formati a mezzo e darli in pasto ai cani e ai porci; mettere un pugnale nelle mani dei prigionieri ammanettati e costringere il loro braccio a colpire il seno delle loro mogli, dei loro padri, delle loro madri, delle figlie, immaginando così di renderli tutti parricidi e di dannarli tutti sterminandoli tutti. Questo riferisce Rapi-Thoyras, ufficiale in Irlanda, quasi contemporaneo ai fatti;

² Francesco Gomar [1563-1641] era un teologo protestante. Sostenne contro il suo collega Arminius [Jakobus Arminius (1560-1609)] che Dio, sin dall'eternità, ha condannato la maggior parte degli uomini a essere bruciati in eterno. Questo dogma infernale fu suffragato, come doveva esserlo, dalla persecuzione. Il gran pensionario Barneveldt [Jan van Oldenbarneveldt (1547-1619)], che era del partito avverso a Gomar, venne decapitato, a settantadue anni, il 13 maggio 1619, « per aver seriamente rattristato la Chiesa di Dio ». [Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CLXXXVII.]

³ Un declamatore, in una sua apologia della revoca dell'editto di Nantes, scrive, a proposito dell'Inghilterra: « Una falsa religione doveva di necessità produrre frutti di tal sorta. Ne mancava uno: il disprezzo delle altre nazioni, e quegli insulari lo vanno ora raccogliendo ». Bisogna riconoscere che l'autore ha scelto un momento sbagliato per dire che gl'Inglesi sono spregevoli e disprezzati da tutti. Quando un'intera nazione mostra la propria bravura e generosità, ed è vittoriosa nelle quattro parti del mondo, non mi sembra che sia il momento adatto per dire che è spregevole e disprezzata. Quel passo singolare si trova in un capitolo sull'intolleranza: coloro che predicano l'intolleranza meritano di scrivere in questo modo. [Il « declamatore » era l'abate di Caveyrac, autore di un'*Apologie de Louis XIV et de son Conseil sur la révocation de l'édit de Nantes* (1658), che era effettivamente un'apologia dell'intolleranza.]

⁴ [Allusione agli eccidi compiuti nel 1641 nell'Ulster dai cattolici irlandesi. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CLXXX.]

questo riferiscono tutti gli annali, tutte le storie d'Inghilterra; e non c'è dubbio che simili gesta non saranno più imitate. La filosofia, la sola filosofia, questa sorella della religione, ha disarmato le mani che la superstizione aveva così a lungo macchiate di sangue; e lo spirito umano, destatosi dalla sua ebrietà, stupisce degli eccessi cui lo aveva trascinato il fanatismo.

Noi stessi abbiamo in Francia una provincia fiorente, dove il luteranesimo prevale sul cattolicesimo. L'Università di Alsazia è nelle mani dei luterani; essi detengono parte delle cariche municipali, eppure, mai il minimo litigio religioso non turbò la tranquillità di quella provincia da quando essa appartiene ai nostri re. Perché? Perché nessuno vi fu perseguitato. Non cercate di vessare i cuori, e tutti i cuori saranno vostri.

Non dico che tutti coloro che non sono della religione del principe debbano dividere gli uffici e gli onori con coloro che sono della religione dominante. In Inghilterra, i cattolici, considerati come legati al partito del Pretendente⁵, non hanno accesso ai pubblici impieghi; pagano persino il doppio d'imposte, ma, nel rimanente, godono tutti i diritti dei cittadini.

Si è sospettato che alcuni vescovi francesi pensino che non si addica né al loro onore né al loro interesse avere nelle loro diocesi dei calvinisti, e che questo sia il più grave ostacolo alla tolleranza. Non lo posso credere. Il corpo dei vescovi in Francia è composto di uomini di qualità, che pensano e operano con una nobiltà degna dei loro natali. Sono caritatevoli e generosi: bisogna render loro questa giustizia. Essi devono pensare che certamente i loro diocesani riparati all'estero non si converti-

⁵ [Giacomo Francesco Edoardo Stuart, figlio di re Giacomo II e di Maria Beatrice d'Este (1688-1766).]

ranno nei paesi stranieri e che, ritornati presso i loro pastori, potrebbero essere illuminati dalle loro istruzioni e toccati dai loro esempi. Convertirli sarebbe una cosa onorevole: il temporale nulla vi perderebbe e, quanti più fossero i cittadini, tanto più crescerebbero i redditi delle terre dei prelati.

Un vescovo di Varmia, in Polonia, aveva come fittavolo un anabattista e come esattore delle imposte un sociniano. Gli suggerirono di cacciare e perseguire l'uno perché, per battezzare suo figlio, aspettava che avesse quindici anni e l'altro perché non credeva nella consustanzialità. Rispose che nell'altro mondo sarebbero stati dannati in eterno, ma che in questo gli erano necessarissimi.

Usciamo dalla nostra piccola cerchia ed esaminiamo quanto avviene nel resto del mondo. Il Gran Signore governa in pace venti popoli di religioni diverse. Duecentomila Greci vivono sicuri a Costantinopoli; lo stesso *muffi* nomina e presenta all'imperatore il patriarca greco e vi è tollerato un patriarca latino. Il sultano nomina vescovi latini per alcune isole della Grecia; ed ecco la formula di cui si serve: « Io gli ordino di andare a risiedere come vescovo nell'isola di Chio, secondo l'antico costume e le loro vane cerimonie »⁶. Quell'impero è pieno di giacobiti⁷, di nestoriani, di monoteliti; vi si trovano copti, gioanniti, ebrei, ghebri, baniani. Gli annali turchi non fanno menzione di nessuna insurrezione provocata da alcuna di quelle religioni.

Andate nell'India, nella Persia, nella Tartaria: vi troverete la stessa tolleranza e la stessa tranquillità. Pietro il Grande favorì nel suo vasto impero tutti i culti; il com-

⁶ Si veda Ricaut. [Paul Ricaut o Rycaut, storico londinese (1628-1700), autore di un'opera *The Present State of Ottoman Empire* (1688), subito tradotta anche in francese, e d'una *History of Turkish Empire* (1679).]

⁷ [Monofisiti.]

mercio e l'agricoltura ne hanno tratto beneficio, e lo Stato non ne ha mai sofferto.

Il governo della Cina non ha mai adottato, da più di quattromila anni che è conosciuto, altro culto che quello dei discendenti di Noè: la semplice adorazione d'un unico Dio; ciò nonostante, tollera le superstizioni di Fo e una moltitudine di bonzi, che sarebbe pericolosa se la saggezza dei tribunali non li avesse sempre tenuti a freno.

Vero è che il grande imperatore Yung-Cheng, il più saggio e il più magnanimo forse che la Cina abbia avuto, cacciò via i gesuiti⁸; ma non perché fosse intollerante, bensì, tutt'al contrario, perché tali erano i gesuiti. Essi stessi riferiscono, nelle loro *Lettres curieuses*, le parole che quel buon principe disse loro: « So che la vostra religione è intollerante; so quel che avete fatto nel Giappone e nelle Filippine; avete ingannato mio padre, non sperate d'ingannare me ». Si legga tutto il discorso ch'egli si degnò di tener loro: si vedrà che era il più saggio e il più clemente degli uomini. Poteva forse tenere presso di sé dei fisici europei, che, con il pretesto di far vedere a Corte dei termometri e delle colípile, avevano già spinto alla ribellione un principe del sangue? e che avrebbe detto quell'imperatore se avesse letto le nostre storie e conosciuto i nostri tempi della Lega e della congiura delle polveri?⁹

Gli bastava essere a conoscenza delle indecenti controversie tra i gesuiti, i domenicani, i cappuccini e i preti secolari inviati nei suoi stati dall'altra estremità del mondo. Eran venuti a predicare la verità e si coprivano a vicenda di anatemi. L'imperatore si limitò, quindi, a licenziare dei

⁸ [Con l'editto del 1724. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CXCIV; *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXIX; e la *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine*, 1768 (*Œuvr.*, XXVII, 1-16).]

⁹ [La congiura ordita nel 1605 da un gruppo di cattolici inglesi, che si proponevano di far saltare in aria re Giacomo I e il Parlamento. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CLXXXIX.]

perturbatori stranieri, ma con quanta bontà! Quali cure paterne ebbe per il loro viaggio e per impedire che, lungo il cammino, fossero ingiuriati! Il loro stesso bando fu un esempio di tolleranza e di umanità.

I Giapponesi erano i più tolleranti degli uomini¹⁰. Avevano nel loro impero dodici religioni pacifiche; i gesuiti andarono a introdurre la tredicesima, ma ben presto, non volendo essi tollerarne nessun'altra, si sa che cosa accadde: una guerra civile, non meno atroce di quelle della Lega, devastò quel paese. La religione cristiana fu infine sommersa in flutti di sangue; i Giapponesi chiusero il loro impero al resto del mondo¹¹, e non ci considerarono più che come bestie feroci, simili a quelle di cui gl'Inglesi hanno purgato la propria isola. Invano il ministro Colbert, rendendosi conto del bisogno che avevamo dei Giapponesi, i quali non hanno nessun bisogno di noi, tentò di avviare un commercio col loro impero: li trovò inflessibili.

Così, dunque, il nostro continente tutt'intero ci prova che non bisogna né predicare né praticare l'intolleranza.

Volgiamo ora lo sguardo verso l'altro emisfero. Guardate la Carolina, il cui legislatore fu il saggio Locke: là bastano sette padri di famiglia per istituire un culto politico approvato dalla legge, e tale libertà non ha prodotto nessun disordine. Dio ci preservi dal citare quest'esempio per spingere la Francia a imitarlo! Lo riferiamo solo per far vedere che l'estremo più grande cui possa giungere la tolleranza non fu seguito dal minimo dissenso; ma ciò che è utile e buono in una colonia nascente non si addice a un vecchio reame.

¹⁰ Si veda Kaempfer e tutte le relazioni sul Giappone. [Engelbrecht Kaempfer (1651-1716), autore di una *Storia naturale, civile ed ecclesiastica dell'impero del Giappone*, di cui esistevano due traduzioni francesi (1729 e 1731) condotte su quella inglese di J. C. Scheutzer.]

¹¹ [Nel 1640. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CXCVI.]

Che diremo dei primitivi, chiamati per derisione *quakers*¹², i quali, pur praticando usi forse ridicoli, sono stati così virtuosi e hanno insegnato inutilmente la pace al resto degli uomini? Nella Pennsylvania, essi sono centomila; la discordia, la disputa teologica sono ignorate nella felice patria che si sono costituita, e il solo nome della città di Filadelfia, che ricorda loro in ogni momento che gli uomini sono fratelli, è l'esempio e la vergogna dei popoli che ancora non conoscono la tolleranza¹³.

In breve, la tolleranza non ha mai provocato una guerra civile, mentre l'intolleranza ha coperto la terra di eccidi. Si giudichi ora tra queste due rivali: tra la madre che vuole si sgozzi suo figlio e la madre che vi rinuncia purché esso viva¹⁴.

Non parlo qui che dell'interesse delle nazioni; e rispettando, com'è mio dovere, la teologia, considero su questo punto soltanto il bene fisico e morale della società. Supplico ogni lettore imparziale di meditare queste verità, di correggerle, di estenderle. Dei lettori attenti, che si comunicano i loro pensieri, si spingono sempre più in là dell'autore.

¹² [« Primitivi » in quanto « professavano la semplicità e l'eguaglianza dei primi discepoli del Cristo ».]

¹³ [Cfr. *Lett. fil.*, IV; *Essai sur les mœurs*, chap. CXXXVI, e l'art. « Quakers » nelle *Quest. sur l'Enc.*]

¹⁴ [Allusione alle due madri del giudizio di Salomone (*I Re*, III, 16-28).]

CAPITOLO V

Come può essere ammessa la tolleranza.

Oso supporre che un ministro illuminato e magnanimo, un prelado umano e saggio, un principe il quale sappia che il suo interesse sta nell'averne un gran numero di sudditi e la sua gloria nella loro felicità, degni di volgere lo sguardo su questo scritto informe e difettoso, ne colmi col proprio intelletto le lacune e dica a se stesso: « Che cosa arrischierò nel vedere la terra coltivata e resa più bella da un maggior numero di braccia operose, più grande il gettito delle imposte, più florido lo Stato? ».

La Germania sarebbe oggi un deserto cosparso di ossa di cattolici, di evangelici, di riformati, di anabattisti, scanatisi gli uni cogli altri, se la pace di Vestfalia non avesse infine assicurato la libertà di coscienza.

Noi abbiamo degli Ebrei a Bordeaux, a Metz, nell'Alsazia; abbiamo dei luterani, dei molinisti, dei giansenisti: perché non potremmo tollerare e tenere a freno dei calvinisti press'a poco nelle medesime condizioni con cui i cattolici sono tollerati a Londra? Quanto più le sette sono numerose, tanto meno ognuna di esse è pericolosa. La molteplicità le indebolisce; tutte son contenute da giuste leggi che vietano le assemblee tumultuose, le ingiurie, le sedizioni, e che vengon sempre fatte valere con la forza della coazione.

Sappiamo che molti capifamiglia, i quali hanno accu-

mulato grandi beni di fortuna in paesi stranieri, sono pronti a tornare in patria. Chiedono soltanto la protezione della legge naturale, la validità dei loro matrimoni, la certezza dello stato dei loro figli: né templi pubblici, né diritto alle cariche municipali e agli onori: i cattolici non ne hanno né a Londra né in molti altri paesi. Non si tratta più di concedere immensi privilegi, piazzeforti di sicurezza a una fazione, ma di lasciar vivere tranquillo un popolo, di mitigare editti forse in passato necessari, ma che oggi non sono più tali. Non sta a noi indicare al ministero quel che può fare: a noi basta implorarlo per degli sventurati.

Quanti mezzi per renderli utili e per impedire che diventino pericolosi! La prudenza del ministero e del Consiglio del re, sostenuta dalla forza, troverà facilmente questi mezzi, che tante altre nazioni usano così felicemente.

Ci sono ancora dei fanatici nella plebaglia calvinista; è certo però che non ce ne sono più nella plebaglia convulsionaria. La feccia degli insensati di Saint-Médard¹ non conta più nulla nella nazione; quella dei profeti calvinisti è annientata². Il miglior mezzo per diminuire il numero dei maniaci, se ne rimangono, è di affidare la cura di questa malattia dello spirito alla ragione, che in modo lento ma infallibile illumina gli uomini. Essa è mite, umana; ispira l'indulgenza, soffoca la discordia, consolida la virtù, rende gradita l'obbedienza delle leggi più che la forza non ne assicuri l'osservanza. E non si vorrà tener

¹ [Il cimitero di Saint-Médard, a Parigi, dov'era la tomba del diacono giansenista François de Paris (morto in odore di santità nel 1727), era stato teatro di manifestazioni di isterismo religioso, che assunsero varie e strane forme, specialmente di convulsioni (dove i cosiddetti « convulsionari »). Cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXXVII; e *Diz. fil.*, voce « Convulsioni ».]

² [Sui « profeti » calvinisti delle Cevenne, cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXXVI.]

conto del ridicolo che oggi colpisce il fanatismo da parte di tutti i valentuomini? Esso costituisce una potente barriera contro le stravaganze di tutti i settari. I tempi passati è come se non fossero stati. Bisogna sempre partire dal punto in cui si è, e da quello cui sono giunte le nazioni.

Ci fu un tempo in cui si credeva obbligati a far leggi contro coloro che insegnassero una dottrina contraria alle categorie di Aristotele, all'orrore del vuoto, alle quiddità, all'universale « in re ». In Europa ci sono più di cento volumi di giurisprudenza sulla stregoneria e sul modo di distinguere i falsi stregoni dai veri. La scomunica delle cavallette e degli altri insetti nocivi è stata molto in auge, e sopravvive tuttora in molti rituali. Non se ne fa più uso, e si lasciano in pace Aristotele, gli stregoni e le cavallette. Innumerevoli sono gli esempi di simili gravi pazzie, in passato così importanti; ma, quando hanno fatto il loro tempo, e la gente ne è stufa, esse si distruggono da sé. Se qualcuno decidesse oggi di essere carpocraziano, eutichiano, monotelita, monofisita, nestoriano, manicheo, ecc., che accadrebbe? La gente ne riderebbe, come d'un gentiluomo vestito all'antica, con il collareto e il giustacuore.

La nazione cominciava ad aprire gli occhi, quando i gesuiti Le Tellier e Doucin fabbricarono e mandarono a Roma la bolla *Unigenitus*³. Costoro credevano di vivere

³ [La bolla con la quale, nel 1713, papa Clemente XI condannò centouno proposizioni attinenti alla grazia, alla predestinazione, all'ala morale e alle regole della penitenza estratte dall'opera *Le Nouveau Testament en français* (più nota con il titolo di *Réflexions morales sur le N. T.*) del teologo giansenista Pasquier Quesnel (1634-1719), dell'Oratorio. L'arcivescovo di Parigi, cardinale di Noailles, altri sette vescovi e il Parlamento di Parigi rifiutarono di accettarla: donde una serie di lotte e di polemiche che si prolungò per qualche decennio e per cui la bolla, che il re Luigi XIV « aveva chiesta per prevenire uno scisma, poco mancò che invece non lo provocasse » (cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXXVII). — Tra i maggiori promotori e difensori della bolla fu il padre gesuita Michel Le Tellier (1643-1719), « uomo cupo, ardente, inflessibile », già

ancora in quei tempi d'ignoranza, in cui i popoli accoglievano senza esame le più assurde asserzioni. Osarono mettere al bando la seguente proposizione, universalmente vera, in tutti i casi e in tutti i tempi: « Il timore di un'ingiusta scomunica non deve impedire di fare il proprio dovere ». Era come mettere al bando la ragione, la libertà della Chiesa gallicana e il fondamento della morale; era come dire agli uomini: « Dio vi ordina di non fare più il vostro dovere, non appena voi avrete paura dell'ingiustizia ». Mai non ci si era messi con tanta sfrontatezza contro il senso comune. I consultori di Roma non ci fecero caso. Si convinse la corte di Roma che la bolla era necessaria e che la nazione la desiderava. Fu scritta, sigillata e spedita. Le conseguenze sono a tutti note: certo, se fossero state previste, si sarebbe mitigata la bolla. Le dispute furon vive; ma la prudenza e la calma del re le hanno infine sedate.

Il medesimo si può dire di gran parte dei punti che dividono noi cattolici e i protestanti: alcuni sono senza importanza, altri sono più gravi, ma il furore delle dispute intorno a essi si è talmente smorzato che, oggi, gli stessi protestanti non fanno controversie teologiche in nessuna delle loro Chiese.

Si può perciò considerare questo periodo di disgusto, di sazietà, o piuttosto di ragione, come un'età e un pegno di pubblica tranquillità. La controversia teologica è una malattia epidemica prossima a finire; questa peste, da cui si è guariti, non esige più che un regime di mitezza. Infine, l'interesse dello Stato è che i figli espatriati ritornino con modestia nella casa del padre: l'umanità lo chiede, la ragione lo consiglia e la politica non può paventarlo.

rettore del collegio parigino di Louis-le-Grand, e dal 1709 confessore del re. Il padre Louis Doucin (1652-1726) fu un suo devoto collaboratore.]

incontrasse, e questi potrebbe strozzare il Persiano, che potrebbe sterminare il Turco; e tutti insieme si precipiterebbero contro i cristiani, che così a lungo si sono divorati tra loro.

Il diritto all'intolleranza è, dunque, assurdo e barbaro: è il diritto delle tigri; anzi, è più orribile, perché le tigri sbranano soltanto per mangiare, e noi ci siamo sterminati per dei paragrafi.

CAPITOLO VI

Se l'intolleranza sia di diritto naturale o umano.

Il diritto naturale è quello che la natura indica a tutti gli uomini. Avete allevato vostro figlio: egli vi deve rispetto perché siete suo padre, riconoscenza perché siete suo benefattore. Avete diritto ai prodotti della terra coltivata con le vostre mani. Avete fatto o ricevuto una promessa: questa va mantenuta.

Il diritto umano non si può in nessun caso fondare che su questo diritto di natura; e il grande principio, il principio universale di tutt'e due è in tutto il mondo questo: « Non fare ciò che non vorresti fosse fatto a te ». Ebbene, non si vede come, seguendo tale principio, un uomo possa dire a un altro: « Credi in quello che io credo, e che non puoi credere; altrimenti morrai! ». È quanto si dice nel Portogallo, nella Spagna, a Goa. In qualche altro paese ci si accontenta di dire: « Credi, o ti aborrisco; credi, o ti farò tutto il male possibile! Mostro, che non segui la mia religione, tu non hai nessuna religione; bisogna che i tuoi vicini, la tua città, la tua provincia provino orrore di te! ».

Se questa condotta fosse conforme al diritto umano, il Giapponese dovrebbe esecrare il Cinese, che a sua volta dovrebbe aborrire il Siamese; questi perseguirebbe i Gangaridi, che si scaglierebbero contro gli abitanti dell'Indo; un Môngolo strapperebbe il cuore al primo Malabarico che

CAPITOLO VII

Se l'intolleranza sia stata praticata dai Greci.

I popoli di cui la storia ci ha lasciato qualche modesta conoscenza hanno tutti considerato le loro differenti religioni come altrettanti nodi che li univano insieme, come un'associazione del genere umano. C'era una specie di diritto d'ospitalità tra gli dèi come tra gli uomini. Quando uno straniero giungeva in una città, cominciava con l'adorare gli dèi locali. Non si mancava mai di venerare persino gli dèi nemici. I Troiani rivolgevano preghiere agli dèi che combattevano per i Greci.

Alessandro si recò a consultare nei deserti della Libia il dio Ammone, che i Greci chiamavano *Zeus* e i Latini *Jupiter*, sebbene gli uni e gli altri avessero a casa loro il loro Zeus e il loro Jupiter. Quando si assediava una città, si celebrava un sacrificio e si rivolgevano preghiere agli dèi di quella città per renderseli propizi. Così, anche in piena guerra, la religione univa gli uomini e talora ne mitigava i furori, anche se altre volte imponeva loro azioni inumané e orribili.

Può darsi che m'inganni: mi sembra tuttavia che, di tutti i popoli antichi, nessuno abbia ostacolato la libertà di pensiero. Tutti avevano una religione; mi sembra però che si comportassero con gli uomini come con gli dèi: riconoscevano tutti un Dio supremo, ma gli associavano un numero straordinario di divinità inferiori; non avevano

che un culto, ma permettevano una gran quantità di concezioni particolari.

I Greci, ad esempio, per quanto religiosi fossero, ammettevano che gli epicurei negassero la Provvidenza e l'esistenza dell'anima. Non parlo delle altre sette, che tutte offendevano le sane idee che si debbono avere dell'Essere creatore, e che eran tutte tollerate.

Socrate, che più di tutti si avvicinò alla conoscenza del Creatore, ne portò la pena — si dice — e morì martire della Divinità: fu il solo che i Greci abbiano fatto morire per le sue opinioni. Se questa fu veramente la causa della sua condanna, la cosa non fa onore all'intolleranza, perché si punì il solo che rendesse gloria a Dio e si onorarono tutti coloro che diffondevano le più indegne idee della Divinità. A mio avviso, i nemici della tolleranza non si sarebbero dovuti avvalere dell'esempio odioso dei nemici di Socrate.

È, d'altronde, evidente che egli fu vittima d'un partito eccitato contro di lui sino al furore. Si era reso nemici inconciliabili i sofisti, gli oratori, i poeti che insegnavano nelle scuole, e persino i precettori che educavano i giovani di alta condizione. Egli stesso confessa, nel suo discorso riferito da Platone, che andava di casa in casa per provare a quei precettori che erano ignoranti. Non era una condotta degna di colui che un oracolo aveva dichiarato il più saggio degli uomini. Vennero aizzati contro di lui un prete e un consigliere dei Cinquecento, i quali lo accusarono non so bene di che, perché nella sua *Apologia* trovo soltanto vaghi accenni: gli si fa dire, in generale, che era accusato di ispirare ai giovani massime contrarie alla religione e al governo. È ciò che usano sempre fare i calunniatori; ma davanti a un tribunale occorrono fatti provati, capi d'accusa precisi e circostanziati. Il processo di Socrate nulla ci offre di simile; sappiamo soltanto che, in un primo

tempo, ebbe duecentoventi voti favorevoli. Il tribunale dei Cinquecento contava, dunque, duecentoventi filosofi: è molto, e dubito che altrove se ne potessero trovare tanti. Da ultimo, la maggioranza votò per la cicuta. Va ricordato però che gli Ateniesi, ritornati in sé, ebbero orrore degli accusatori e dei giudici; che Meleto, il principale autore della sentenza, fu per quest'ingiustizia condannato a morte; che gli altri vennero esiliati e che a Socrate fu eretto un tempio. Mai la filosofia non fu così ben vendicata né tanto onorata. L'esempio di Socrate è, in fondo, il più terribile argomento contro l'intolleranza. Gli Ateniesi avevano un'ara consacrata agli dèi stranieri, agli dèi che essi non potevan conoscere. C'è prova più evidente non solo d'indulgenza verso tutte le nazioni, ma anche di rispetto per i loro culti?

Un onest'uomo, il quale non è nemico né della religione né delle lettere né della probità né della patria¹, giustificando testè la notte di san Bartolomeo, cita la guerra dei Focesi, detta « sacra », come se quella guerra fosse stata scatenata a causa del culto, del dogma, di argomenti di teologia, mentre si trattava di sapere a chi dovesse appartenere un campo: oggetto, questo, di tutte le guerre. Le messi non sono un simbolo di fede: nessuna città greca combatté mai per contrasti di opinioni. Che cosa pretende, d'altronde, quell'uomo modesto e mite? Vuol forse che facciamo anche noi una guerra sacra?

¹ [L'abate Malvaux, autore di un'opera (di cui V. parlerà a lungo più oltre, nel cap. XXIV) su *L'Accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance* (1762).]

CAPITOLO VIII

Se i Romani siano stati intolleranti.

Tra gli antichi Romani, da Romolo sino al tempo in cui i cristiani entrarono in conflitto con i sacerdoti dell'impero, non trovate un solo uomo che sia stato perseguitato per le sue idee. Cicerone dubitò di tutto, Lucrezio negò tutto; eppure, non venne loro mosso il minimo rimprovero. La licenza giunse anzi a tanto che Plinio il Naturalista comincia la sua opera negando Dio, e affermando che, se ce n'è uno, esso è il Sole. Cicerone dice, parlando dell'inferno: « Non est anus tam excors quae credat », « Non c'è vecchietta così sciocca da crederci »¹. Giovenale dice: « Nec pueri credunt » (*Sat.*, II, v. 152), « Nemmeno i bambini ci credono ». In teatro si cantava: « Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil », « Dopo la morte, non c'è nulla, e la morte stessa è nulla » (*SEN., Troades*, coro della fine del secondo atto).

Detestiamo pure tali massime o perdoniamole a un popolo non illuminato dai Vangeli; esse sono false, sono empie. Concludiamo però che i Romani erano tollerantissimi, perché esse non suscitavano mai il minimo mormorio di protesta.

La grande massima del Senato e del popolo romano

¹ [« Quaeve anus tam excors inveniri posset, quae illa, quae quondam credebantur, apud inferos portenta extimescat? » (*De natura deorum*, II, II).]

era: « *Deorum offensa diis curae* », ossia: « Abbiamo cura gli dèi delle offese fatte agli dèi ». Quel popolo-re pensava solamente a conquistare l'universo, a governarlo, a dargli ordine. I Romani furono i nostri legislatori, oltre che i nostri conquistatori: mai però Cesare, che ci dette catene leggi e giuochi, non volle forzarci a lasciare i nostri druidi per lui, sebbene fosse pontefice massimo di una nazione nostra sovrana.

I Romani non professavano tutti i culti, né davano a tutti pubblica sanzione, ma li permisero tutti. Nel tempio di Numa non avevano nessun oggetto materiale di culto, nessun simulacro o statua. Presto ne eressero agli dèi « *maiorum gentium* », che i Greci fecero loro conoscere. La legge delle Dodici tavole « *Deos peregrinos ne colunto* » (« Non si adorino dèi stranieri ») si ridusse ad accordare il culto pubblico alle sole divinità superiori, approvate dal Senato. Iside ebbe a Roma un tempio, finché Tiberio non lo demolì, quando i sacerdoti di esso, corrotti dal denaro di un tal Mundus, fecero giacere costui nel tempio, sotto il nome di dio Anubi, insieme con una donna di nome Paulina. Va notato però che il solo che racconti questa storia è Giuseppe Flavio, il quale non era contemporaneo ed era credulo e incline a esagerare. È poco verosimile, infatti, che, in tempi così progrediti come quelli di Tiberio, una dama dell'alta società fosse tanto stupida da credere di godere i favori del dio Anubi.

Ma, vero o falso che sia l'aneddoto, è certo che la superstizione egiziana aveva eretto a Roma, col pubblico consenso, un tempio. Gli Ebrei vi commerciavano sin dal tempo delle guerre puniche; nell'età di Augusto vi possedevano sinagoghe, e le conservarono quasi sempre, come nella Roma odierna. Ci può essere prova migliore che la tolleranza era considerata dai Romani come la legge più sacra del diritto delle genti?

Ci si dice che, appena apparvero i cristiani, essi furono perseguitati da quegli stessi Romani che non perseguitavano nessuno. Mi pare evidente che è falso; e non ne voglio altra prova che lo stesso san Paolo. Gli *Atti degli Apostoli*² ci fanno sapere che, essendo stato san Paolo accusato dagli Ebrei di voler distruggere la legge mosaica per sostituirvi quella di Gesù Cristo, san Giacomo gli propose di farsi radere il capo e di andare a purificarsi nel tempio di Gerusalemme insieme con quattro Ebrei: « affinché — gli disse — tutti sappiano che tutto quanto si dice di te è falso, e che tu continui a osservare la legge di Mosè »³.

Paolo, cristiano, per sette giorni andò dunque a compiere tutte le cerimonie ebraiche; ma i sette giorni non erano passati che alcuni Ebrei d'Asia lo riconobbero e, vedendo che era entrato nel tempio non solo con degli Ebrei ma con dei Gentili, gridarono alla profanazione; lo presero e lo condussero davanti al governatore Felice e, più tardi, ci si rivolse al tribunale di Porcio Festo. Gli Ebrei in folla chiesero la sua morte; Festo rispose loro: « Non è usanza dei Romani condannare un uomo prima che l'accusato abbia avuto davanti a sé gli accusatori e gli sia stato dato modo di difendersi »⁴.

Queste parole di quel magistrato romano appaiono tanto più degne di nota in quanto pare che egli non facesse nessuna stima di san Paolo e non sentisse per lui che disprezzo. Ingannato dalle false luci della sua ragione, lo prese per un pazzo, gli disse che era in preda alla pazzia: « *Multae te litterae ad insaniam convertunt* », « I troppi studi ti fanno uscire di senno ». Festo dette retta soltanto all'equità della legge romana, accordando protezione a uno sconosciuto per il quale non poteva nutrire stima.

² *Acta Ap.*, XXI e XXIV.

³ *Ibid.*, XXV, 16.

⁴ *Ibid.*, XXVI, 24.

Ecco, dunque, lo stesso Spirito santo dichiarare che i Romani non erano persecutori e che erano giusti. A insorgere contro san Paolo non furono i Romani, ma gli Ebrei. San Giacomo, fratello di Gesù, fu lapidato per ordine d'un Ebreo sadduceo, come furono gli Ebrei a lapidare santo Stefano; e, quando san Paolo custodiva i mantelli dei giustizieri ⁵, non agiva certo come cittadino romano.

I primi cristiani non avevano indubbiamente nessun contrasto con i Romani; non avevano nemici che gli Ebrei, dai quali cominciarono a separarsi. È noto quale odio implacabile i seguaci di una setta nutrano contro coloro che l'abbandonano. Nelle sinagoghe di Roma ci furono certamente disordini: Svetonio dice, nella *Vita di Claudio* (cap. XXV): « Judaeos, impulsore Christo, assidue tumultuantes, Roma expulit » (« Cacciò da Roma gli Ebrei, che, per istigazione di Cristo, facevano continui tumulti »). Sbagliava, affermando che ciò era avvenuto per istigazione di Cristo: non poteva essere a giorno delle vicende speciali d'un popolo così disprezzato come a Roma gli Ebrei; non s'ingannava però circa il motivo delle dispute. Svetonio scriveva sotto Adriano, nel secondo secolo: i cristiani non si distinguevano allora, agli occhi dei Romani, dai Giudei. Il testo di Svetonio mostra che in quel tempo i Romani, nonché opprimere i primi cristiani, colpivano gli Ebrei che li perseguitavano. Volevano che la sinagoga di Roma avesse verso i suoi fratelli scismatici la stessa indulgenza che il Senato aveva per lei; e gli Ebrei cacciati tornarono subito dopo; salirono financo agli onori, nonostante le leggi che li escludevano da essi: ce lo fanno sapere Dione Cassio e Ulpiano ⁶. È mai ammissibile che, dopo la distruzione di Gerusalemme, gl'imperatori abbian prodigato

⁵ *Ibid.*, VII, 57.

⁶ ULPIAN., *Digest.*, lib. I, tit. II: « Eis quid judaicam superstitionem sequuntur honores adipisci permiserunt », ecc.

dignità agli Ebrei e perseguitato invece, dato ai carnefici e alle fiere i cristiani, considerati come una setta ebraica?

Nerone, si dice, li perseguitò. Tacito c'informa che essi furono accusati dell'incendio di Roma e abbandonati al furore popolare ⁷. In quest'accusa entrava per qualcosa la loro fede? No, senza dubbio. Diremo forse che i Cinesi sgozzati alcuni anni fa nei sobborghi di Batavia dagli Olandesi furono immolati alla religione? Per quanto ci si voglia ingannare, è impossibile attribuire all'intolleranza la sventura capitata sotto Nerone ad alcuni disgraziati, mezzo Ebrei e mezzo cristiani.

⁷ Tacito scrive: « Quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat » (*Ann.*, XV, 44).

CAPITOLO IX

Dei màrtiri.

Ci furono più tardi dei màrtiri cristiani. È ben difficile sapere con precisione per quali ragioni essi siano stati condannati: oso credere che, sotto i primi Cesari, nessuno lo fu solo per la sua religione. Le religioni eran tutte tollerate: come si sarebbe potuto perseguire e processare uomini oscuri, che seguivano un loro culto particolare, mentre si permettevano tutti gli altri culti?

I Titi, i Traiani, gli Antonini, i Deci, non erano barbari: è mai concepibile che abbiano privato i soli cristiani di una libertà di cui tutti godevano? E che si sia mosso loro l'accusa di praticare dei misteri segreti, quando i misteri di Iside, di Mitra, della dea di Siria, tutti estranei al culto romano, eran permessi senza ostacolo?

Bisogna ammettere che la persecuzione abbia avuto altre cause e che odî particolari, alimentati dalla ragion di Stato, abbiano spinto a versare il sangue dei cristiani.

Per esempio, quando san Lorenzo ricusò di consegnare al prefetto di Roma, Cornelio Secolare, il denaro dei cristiani da lui tenuto in deposito, è naturale che il prefetto e l'imperatore si irritassero. Essi non sapevano che san Lorenzo aveva distribuito il denaro ai poveri e fatto opera caritatevole e santa; lo considerarono un ribelle, e lo fecero perire.

Esaminiamo il caso di san Poliuto. Fu condannato solo

per la sua religione? Egli entra in un tempio dove si rendono grazie agli dèi per la vittoria dell'imperatore Decio; ingiuria i sacrificatori, abbatte e spezza le statue e gli altari: qual è il paese dove si permetterebbe un attentato simile? Il cristiano che strappò in pubblico l'editto dell'imperatore Diocleziano e attirò sui propri confratelli la grande persecuzione degli ultimi anni di regno di quel sovrano non aveva uno zelo giustificato, ed ebbe la sventura di essere la causa del disastro del suo partito. Tale zelo inconsulto, che scoppiò spesso e che fu persino condannato da alcuni Padri della Chiesa, fu probabilmente la causa di tutte le persecuzioni.

Io non voglio certamente accostare ai primi cristiani i primi sacramentari: non metto accanto alla verità l'errore; ma Farel, predecessore di Giovanni Calvino, fece ad Arles la stessa cosa compiuta in Armenia da san Poliuto. Si portava in processione per le strade la statua di sant'Antonio eremita. Farel, con alcuni dei suoi seguaci, si scagliò sui frati che portavano sant'Antonio, li picchiò, li disperse e gettò il santo nel fiume. Meritava la morte, che non subì perché riuscì a fuggire. Se si fosse contentato di gridare a quei frati che non credeva che un corvo abbia portato la metà di un pane a sant'Antonio eremita, né che sant'Antonio abbia conversato con centauri e con satiri, avrebbe meritato un severo rimprovero per aver turbato l'ordine; ma se, la sera, dopo la processione, avesse esaminato pacatamente la storia del corvo, dei centauri e dei satiri, nulla ci sarebbe stato da rimproverargli.

Come! I Romani avrebbero tollerato che l'infame Antinoo venisse elevato alla dignità degli dèi secondari, e avrebbero fatto a pezzi o dato in pasto alle fiere tutti coloro cui ci sarebbe stato da rimproverare soltanto l'adorazione d'un Dio pacificamente giusto? Avrebbero riconosciuto un Dio supremo, un Dio sovrano, signore di tutti gli

dèi secondari, come attesta la formula « Deus optimus maximus », e perseguitato coloro che adoravano un solo Dio?

Non si può credere che, sotto gl'imperatori, ci sia stata un'inquisizione contro i cristiani: che cioè si sia andati a interrogarli intorno alla loro fede. Né gli Ebrei, né i Siriacci, né gli Egiziani, né i bardi, né i druidi, né i filosofi furon mai molestati per tale motivo. Màrtiri furono, dunque, quelli che insorsero contro i falsi dèi. Non credere in quegli dèi era molto saggio, molto pio; ma, in fin dei conti, se essi, non paghi di adorare un solo Dio in spirito e verità, insorsero con violenza contro il culto tradizionale, per assurdo che questo fosse, si è costretti a riconoscere che erano essi stessi intolleranti.

Tertulliano, nel suo *Apologeticum*¹, confessa che i cristiani eran considerati faziosi. L'accusa era ingiusta, ma attesta però che a provocare lo zelo dei magistrati non era soltanto la religione dei cristiani. Egli confessa che essi rifiutavano di adornare le loro porte con rami di lauro nelle pubbliche feste per le vittorie degl'imperatori: era facile scambiare quella riprovevole ostentazione per un crimine di lesa maestà².

Il primo rigore legale usato contro i cristiani fu quello di Domiziano, ma si limitò a un esilio che non durò nemmeno un anno: « Facile coeptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat », dice Tertulliano (*Apol.*, V). Lattanzio, il cui stile è così collerico, riconosce che da Domiziano sino a Decio la Chiesa visse tranquilla e fiorente³. Quella lunga pace — egli dice — fu interrotta quando quell'execrabile animale di Decio oppresse la Chiesa: « Extitit enim post annos plurimos execrabile animal Decius, qui vexaret Ecclesiam ».

¹ *Op. cit.*, XXXIX.

² *Ibid.*, XXXV.

³ [*De mortibus persecutorum*, III.]

Non si vuol discutere qui l'opinione del dotto Dodwell circa il piccolo numero dei màrtiri⁴; ma, se i Romani avessero tanto perseguitato la religione cristiana, se il Senato avesse fatto morire tanti innocenti con supplizi inusitati, se avessero tuffato i cristiani nell'olio bollente e dato in pasto alle fiere nel circo le ragazze ignude, come mai avrebbero lasciato in pace i primi vescovi di Roma? Sant'Ireneo non considera martire, tra quei vescovi, che il solo Telèsforo, nell'anno 139 della nostra èra, e non ha nessuna prova che sia stato messo a morte. Zeffirino governò il gregge di Roma per diciotto anni, e morì in pace nel 219. È vero che negli antichi martirologi sono menzionati tutti i primi papi; ma la parola « martire » era usata allora solo nel suo vero significato: « martirio » voleva dire non già supplizio, ma testimonianza.

È difficile conciliare questo furore persecutorio con la libertà ch'ebbero i cristiani di riunire i cinquantasei concili annoverati nei tre primi secoli dagli scrittori ecclesiastici.

Ci furono certamente persecuzioni; ma, se fossero state così violente come si dice, è verosimile che Tertulliano, il quale scrisse con tanta forza contro il culto tradizionale, non sarebbe morto nel suo letto. Sappiamo bene che gli imperatori non lessero il suo *Apologeticum*; che uno scritto oscuro, composto in Africa, non giungeva sino a coloro che erano investiti del governo del mondo. Tuttavia, quello scritto doveva esser noto a coloro che frequentavano il proconsole d'Africa, e attirare molto odio sul suo autore: ciò nonostante, questi non subì il martirio.

Origene insegnò pubblicamente ad Alessandria, e non fu messo a morte. Questo stesso Orìgene, che parlava con

⁴ [Allusione all'XI delle *Dissertationes Cyprianicae (De Martyrum paucitate)*, Oxford, 1684, dell'inglese Henry Dodwell (1641-1711).]

tanta libertà ai cristiani e ai pagani, che annunciava a questi Gesù e negava ai primi un Dio in tre persone, riconosce apertamente, nel terzo libro del suo *Contro Celso*, che « ci furono pochissimi màrtiri e solo a lunghi intervalli ». Tuttavia, egli aggiunge, « i cristiani nulla trascurano per far accogliere la loro religione da tutti: corrono nelle città, nei borghi, nei villaggi ».

È certo che quelle corse continue potevano esser facilmente denunciate dai preti nemici come atti sediziosi; eppure, quelle missioni furono tollerate a dispetto del popolo egiziano, sempre turbolento, sedizioso e vile, che aveva fatto a pezzi un Romano per aver ucciso un gatto⁵; un popolo che meritò sempre il disprezzo, checché dicano gli ammiratori delle Piramidi.

Chi poteva eccitare contro di sé i preti e il governo più di san Gregorio il Taumaturgo, discepolo di Orìgene? Gregorio aveva visto, durante la notte, un vecchio, inviato da Dio, insieme a una donna splendente di luce: quella donna era la santa Vergine, e il vecchio era san Giovanni l'Evangelista. San Giovanni gl'insegnò un simbolo che san Gregorio andò a predicare. Mentre si recava a Nuova Cesarea, passò vicino a un tempio dove si davano oracoli e dove un acquazzone lo obbligò a trascorrere la notte. Egli tracciò sulle pareti del tempio parecchi segni di croce. Il giorno dopo, il grande sacrificatore del tempio stupì che i demoni, che prima gli rispondevano, non volessero più proferire oracoli. Li chiamò; e i diavoli vennero per dirgli che non sarebbero più venuti, non potendo più abitare quel tempio, dacché Gregorio vi aveva trascorso la notte e tracciato tutti quei segni di croce. Il sacrificatore fece prendere Gregorio, il quale gli rispose: « Io posso cacciare i demoni da dove voglio, e farli rientrare dove mi piace —

⁵ [Cfr. Juv., *Sat.*, XI, vv. 81-83.]

— Falli dunque ritornare nel mio tempio », gli disse il sacrificatore. Allora Gregorio strappò un foglietto da un volume che teneva in mano e vi scrisse queste parole: « Gregorio a Satana: ' Ti ordino di ritornare in questo tempio ' ». Il biglietto venne collocato sull'altare; i demoni ubbidirono, e quel giorno dettero come di consueto i loro oracoli; dopo di che, smisero di farlo, com'è noto.

San Gregorio di Nissa riferisce questi fatti nella sua *Vita* di san Gregorio il Taumaturgo. I sacerdoti degli idoli dovevano certamente odiare Gregorio e, nel loro accecamento, lo deferirono al magistrato; ma il loro peggiore nemico non subì nessuna persecuzione.

Nella storia di san Cipriano è detto che egli fu il primo vescovo di Cartagine condannato a morte. Il suo martirio avvenne nel 258 della nostra èra: il che significa che, per un lungo periodo di tempo, nessun vescovo di Cartagine fu immolato a causa della sua religione. La storia non ci riferisce quali accuse siano state mosse a san Cipriano, quali nemici avesse, perché mai il proconsole d'Africa ce l'avesse con lui. San Cipriano scrisse a Cornelio, vescovo di Roma: « Poco tempo fa, ci fu qui a Cartagine un tumulto popolare, e due volte si è gridato che bisognava gettarmi ai leoni ». È molto verosimile che i tumulti del feroce popolo di Cartagine siano stati la causa della morte di Cipriano; ed è ben certo che non fu l'imperatore Gallo a condannarlo, da tanto lontano, per la sua fede religiosa, perché lo stesso imperatore lasciò in pace Cornelio, il quale viveva sotto i suoi occhi.

Tante cause segrete si mescolano spesso alla causa apparente, tanti moventi sconosciuti servono di pretesto per perseguire un uomo, che, nei secoli successivi, è impossibile discernere la sorgente segreta delle sciagure degli uomini più eminenti e, a maggior ragione, quella del supplizio di un privato, che poteva esser nota soltanto agli uomini del suo partito.

Notate che san Gregorio il Taumaturgo e san Dionigi vescovo di Alessandria, i quali non furono suppliziati, vissero nei tempi di san Cipriano. Perché, pur essendo conosciuti per lo meno quanto quel vescovo di Cartagine, vennero lasciati tranquilli? E perché san Cipriano fu messo a morte? Non è verosimile che egli sia stato vittima di nemici personali e potenti, della calunnia, del pretesto della ragion di Stato, che così spesso si unisce alla religione, e che gli altri abbiano avuta la fortuna di sfuggire all'umana malvagità?

Non è possibile che sotto il clemente e giusto Traiano la sola accusa di esser cristiano abbia condotto a morte sant'Ignazio: prova ne sia che si permise ai cristiani di accompagnarlo e di consolarlo, mentre lo si conduceva a Roma. C'erano state frequenti sommosse ad Antiochia, città sempre turbolenta, dove Ignazio era vescovo clandestino dei cristiani: forse quei moti sediziosi, attribuiti in mala fede ai cristiani innocenti, attrassero l'attenzione del governo, che fu ingannato, com'è accaduto sin troppo spesso.

San Simeone, per esempio, fu accusato davanti a Shapur di essere una spia dei Romani. La storia del suo martirio dice che re Shapur gli propose di adorare il Sole; ma è noto che i Persiani non adoravano il Sole, che consideravano soltanto come un emblema del principio buono, di Oromazio od Oromasde, del Dio creatore da essi riconosciuto.

Per quanto tolleranti si sia, non si può non provare un certo sdegno contro quei retori che accusano Diocleziano di aver perseguitato durante il suo regno i cristiani. Sentiamo che cosa ne dice Eusebio di Cesarea: la sua testimonianza non può essere respinta; il favorito di Costantino e il suo panegirista, nemico violento degli imperatori precedenti, dev'essere creduto quando li giustifica.

Orbene, ecco le sue parole: « Gl'imperatori dettero per lungo tempo ai cristiani grandi segni di benevolenza; affidarono loro province, ne accolsero molti a corte, sposarono persino donne cristiane. Diocleziano prese in moglie Prisca, la cui figlia andò sposa a Massimiano Galerio », ecc.⁶

Insegni questa testimonianza risolutiva a non più calunniare; e si consideri se la persecuzione promossa da Galerio dopo diciannove anni d'un regno di clemenza e di opere buone non debba aver avuto come causa un qualche intrigo a noi sconosciuto.

Si veda quanto assurda è la favola della legione di Tebaide o tebea, sterminata, si dice, tutta intera a causa della religione⁷. È ridicolo pensare che quella legione sia stata fatta venire dall'Asia attraverso il Gran San Bernardo; è impossibile che sia stata chiamata dall'Asia per soffocare una rivolta nelle Gallie, un anno dopo che questa era stata repressa; ed è altrettanto impossibile che si siano sgozzati seimila fanti e settecento cavalieri in un passo dove duecento uomini possono arrestare un intero esercito. La relazione di quel preteso eccidio comincia con un'evidente impostura: « Mentre la terra gemeva sotto la tirannide di Diocleziano, il cielo si popolava di martiri ». Infatti, si suppone che questo episodio sia avvenuto nel 286, nel tempo cioè in cui Diocleziano più favorì i cristiani e l'impero fu più felice. Infine, ciò che avrebbe dovuto tagliar corto a ogni discussione è che non ci fu mai una legione tebea: i Romani erano troppo fieri e sensati per

⁶ *Hist. eccles.*, libro VIII.

⁷ [Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. VIII (*Œuvr.*, XI, 229); e *l'Histoire de l'établissement du Christianisme*, chap. XIV. — Si trattava — secondo la *Passio Acaunensium Martyrum* del vescovo di Lione Eucherio (prima metà del secolo V) — di una coorte ausiliaria o *vexillata*, composta di soldati cristiani, chiamata nel 286 a reprimere una sollevazione di contadini e di schiavi nei pressi di Lutetia, e che, essendosi rifiutata di partecipare a un sacrificio pagano, sarebbe stata sterminata, nel Vallese, dall'imperatore Massimiano Erculio.]

costituire una legione con quegli Egiziani che servivano Roma solo come schiavi, *Verna Canopi*: è come se avessero avuto una legione di Ebrei! Conosciamo i nomi delle trentadue legioni che costituivano le principali forze dell'esercito romano: tra esse non c'è di certo la legione tebea. Mettiamo, dunque, questo racconto insieme agli acrostici delle Sibille che avrebbero predetto i miracoli di Gesù Cristo e a tante altre prove accumulate da un falso zelo per trarre in inganno la credulità.

CAPITOLO X

Del pericolo delle false leggende e della persecuzione.

Troppo a lungo la menzogna ha dominato i popoli: è tempo che si conosca quanto poche sono le verità che si possono discernere attraverso quelle nubi di favola che coprono la storia romana dei tempi di Tacito e di Svetonio e che hanno quasi sempre avvolto gli annali degli altri popoli antichi.

Come credere, per esempio, che i Romani, popolo grave e severo, da cui provengono le nostre leggi, abbiano condannato alla prostituzione delle vergini cristiane, delle ragazze nobili? Ciò significa conoscer ben poco l'austera dignità dei nostri legislatori, che punivano con tanta severità i falli delle vestali. Gli *Acta sincera* di Ruinart¹ raccontano queste turpitudini; ma dobbiamo forse credere agli *Acta sincera* di Ruinart come agli *Atti degli Apostoli*? Quegli *Acta* raccontano, sulle orme di Bolland, che nella città di Ancira vivevano sette vergini cristiane, di settant'anni ciascuna; che il governatore Teodecto le obbligò a subire le voglie dei giovani della città, ma che, essendo state le vergini rispettate, a ragion veduta, le obbligò a servire, interamente nude, nei misteri di Diana, ai quali però si assisteva soltanto velati. San Teodoto, che

¹ [Si tratta degli *Acta primorum martyrum sincera et selecta* (1689) del dotto benedettino Thierry Ruinart (1657-1709), che aveva cercato di estrarre dalla copiosa congerie di relazioni su martiri di antichi cristiani quanto si poteva considerare criticamente accertato.]

di fatto era solo un taverniere, ma non per questo meno zelante, pregò ardentemente Dio di far morire quelle sante ragazze, per timore che finissero col soccombere alla tentazione. Dio lo esaudì; il governatore le fece gettare in un lago, ognuna con una pietra al collo; esse apparvero immediatamente a san Teodoto, pregandolo di non lasciare che i loro corpi finissero in pasto ai pesci: furono queste le loro precise parole.

Il santo taverniere e i suoi compagni si recarono durante la notte sulla riva del lago, guardato dai soldati. Una fiaccola celeste si spostava di continuo davanti a loro e, quando essi giunsero nel luogo dov'erano le guardie, un cavaliere celeste, armato di tutto punto, disperse con la lancia in pugno le guardie. San Teodoto ritirò dal lago i corpi delle vergini; fu tradotto dinanzi al governatore, e il cavaliere celeste non impedì che gli venisse mozzato il capo. Diciamo e ripetiamo che noi veneriamo i santi martiri, ma che è difficile prestar fede a questa storia di Bolland e di Ruinart.

C'è bisogno di riferire la storia del giovine san Romano? Lo gettarono nel fuoco, narra Eusebio, e alcuni Ebrei presenti ingiuriarono Gesù Cristo che lasciava bruciare i suoi confessori, mentre Dio aveva tratto dalla fornace ardente Shadrac, Meshac e Abednego². Appena gli Ebrei ebbero parlato, san Romano uscì trionfante dal rogo. L'imperatore ordinò che gli si perdonasse, e disse al giudice che non voleva avere contese di sorta con Dio: strane parole in bocca di Diocleziano. Nonostante l'indulgenza dell'imperatore, il giudice ordinò che a Romano venisse tagliata la lingua e, pur avendo a sua disposizione dei carnefici, incaricò dell'operazione un medico. Il giovine Romano, che era balbuziente dalla nascita, appena ebbe tagliata la lingua, prese a parlare con scioltezza. Il medico si buscò

² [EUSEB., *De martyr. Palestinae*, II; cfr. *Dan.*, III, 19-27.]

una lavata di capo; allora, per dimostrare che l'operazione era stata eseguita secondo tutte le regole, fermò un passante e gli tagliò altrettanta lingua quanta ne aveva tagliata a san Romano, con il risultato che il passante morì di colpo: « perché — aggiunge dottamente l'autore — l'anatomia c'insegna che un uomo non può vivere senza lingua ». In verità, se Eusebio scrisse simili corbellerie, salvo che non siano state aggiunte ai suoi scritti, vien da domandarsi quale fede si possa prestare alla sua *Storia*.

Ci vien raccontato poi il martirio di santa Felicità e dei suoi sette bambini, messi a morte, si dice, dal saggio e pio Antonino, senza però indicare la fonte del racconto. È molto verosimile che qualche scrittore più devoto che veritiero abbia voluto imitare la storia dei Maccabei. Il racconto comincia così: « Santa Felicità era Romana e viveva sotto il regno di Antonino ». Da queste parole appare evidente che l'autore non era contemporaneo di santa Felicità. Egli dice che il pretore li giudicò nel Campo di Marte; ma il prefetto di Roma aveva il suo tribunale sul Campidoglio, e non nel Campo di Marte, il quale, dopo aver servito per i comizi, serviva allora per le riviste dei soldati, le corse, i giuochi militari. Questo solo particolare dimostra che si tratta di congetture. Vi si dice ancora che, dopo il giudizio, l'imperatore affidò a differenti giudici il compito di far eseguire la sentenza: il che è nettamente contrario a tutte le norme di procedura di quel tempo e di tutti i tempi.

C'è poi un sant'Ippólito, che si asserisce sia stato trascinato dai cavalli, come Ippólito figlio di Tèseo. Questo genere di supplizi non fu mai conosciuto dai Romani antichi, e la sola somiglianza dei nomi ha fatto inventare la favola.

Va rilevato inoltre che, nei racconti dei martiri, scritti esclusivamente dai cristiani, si vede quasi sempre una folla di cristiani recarsi liberamente nel carcere del condan-

nato, seguirlo sino al luogo del supplizio, raccoglierne il sangue, seppellirne il corpo, compiere miracoli con le reliquie. Se perseguitata fosse stata la sola religione, non si sarebbero immolati quei cristiani confessi che assistevano i loro fratelli condannati e che venivano accusati di compiere incantesimi con i resti dei corpi martorizzati? Non sarebbero stati trattati come abbiamo trattato i Valdesi, gli Albigesi, gli Ussiti, le varie sette protestanti: che noi abbiamo sgozzati, bruciati in massa, senza distinzione di età o di sesso? C'è nei racconti accertati delle antiche persecuzioni un solo tratto che somigli alla notte di san Bartolomeo o agli eccidi dell'Irlanda? O alla festa annuale che si celebra tuttora a Tolosa, festa crudele, festa da abolire per sempre, in cui un popolo intero ringrazia in processione Dio e si rallegra di aver sterminato, duecento anni or sono, quattromila concittadini?

Lo dico con orrore, ma la cosa è vera: noi cristiani siamo stati persecutori, carnefici, assassini! E di chi? Dei nostri fratelli. Noi, con il crocifisso o la Bibbia in mano, abbiamo distrutto cento città, e non abbiamo smesso di versare sangue e di accendere roghi, dal regno di Costantino sino ai furori dei cannibali delle Cevenne: furori che adesso, grazie a Dio, sono cessati.

Ancor oggi mandiamo talvolta alla forca dei poveretti del Poitou, del Vivarais, di Valenza, di Montauban. Nel 1745 abbiamo impiccato otto personaggi, di quelli chiamati « predicanti » o « ministri del Vangelo », rei solo di aver pregato Dio per il re in dialetto e di aver dato un sorso di vino e un tozzo di pane lievitato ad alcuni contadini imbecilli. Di tutto ciò nulla si sa a Parigi, dove la sola cosa importante è il piacere, e si ignora tutto quanto avviene in provincia o all'estero. Questi processi si sbrigano in un'ora, con maggior fretta di quanto non si condanni un disertore. Se il re ne fosse a conoscenza, farebbe grazia.

Non c'è paese protestante dove i cattolici siano trattati

in questo modo. In Inghilterra e in Irlanda ci sono più di cento preti cattolici: sono conosciuti, e durante l'ultima guerra³ sono stati lasciati vivere tranquilli.

Saremo, dunque, sempre gli ultimi ad accogliere le sane opinioni degli altri popoli? Essi si sono corretti; quando ci correggeremo noi? Ci son voluti sessant'anni per accettare quel che Newton aveva dimostrato; cominciamo soltanto ora a salvare la vita dei nostri bambini con il vaccino⁴; e applichiamo solo da poco i retti principi dell'agricoltura: quando cominceremo ad applicare i retti principi dell'umanità? E con qual animo possiamo rimproverare i pagani di aver fatto dei martiri, quando, nelle stesse circostanze, ci siamo macchiati della stessa crudeltà?

Ammettiamo pure che i Romani abbiano fatto morire un gran numero di cristiani soltanto a causa della loro religione: in questo caso, essi sono da condannare severamente. Ma vorremo commettere la stessa iniquità? E, quando li rimproveriamo di aver perseguitato, vorremo diventare a nostra volta persecutori?

A questo punto, taluno, in malafede o fanatico, potrebbe obiettarci: « Perché ve la pigliate tanto con i nostri errori e i nostri sbagli? E perché volete distruggere i nostri falsi miracoli e le nostre false leggende? Essi sono l'alimento della devozione di molte persone; ci sono errori necessari: non strappate dal corpo un'ulcera inveterata che porterebbe con sé la distruzione del corpo ». Ed ecco che cosa risponderai a costui.

Tutti codesti falsi miracoli, con i quali scuotete la fede dovuta ai veri, tutte codeste false leggende che aggiungete alla verità del Vangelo, spengono nei cuori la religione. Troppi, desiderosi d'istruirsi, ma che non hanno il tempo

³ [La guerra detta poi dei Sette anni (1756-63).]

⁴ [Proprio l'8 giugno 1763 il Parlamento di Parigi promulgò un'ordinanza contro l'innesto del vaiuolo, di cui V. aveva celebrato l'utilità, una trentina di anni prima, nella decima *Lettr. philosoph.*]

d'istruirsi a sufficienza, dicono: « I maestri della mia religione mi hanno ingannato: dunque, non c'è religione; meglio gettarsi nelle braccia della natura che in quelle dell'errore; meglio dipendere dalla legge naturale che dalle invenzioni degli uomini ». Altri hanno la disgrazia di spingersi ancor più oltre: vedono che l'impostura ha messo loro un freno, e non vogliono più nemmeno il freno della verità, e si orientano verso l'ateismo. Si diventa depravati, perché altri sono stati perfidi o crudeli.

Ecco quali sono, certamente, le conseguenze di tutte le frodi pie e di tutte le superstizioni. Di solito gli uomini ragionano soltanto a mezzo. È un pessimo argomento dire: « Jacopo da Varagine, autore della *Leggenda aurea*, e il gesuita Ribadeneira⁵, autore del *Fiore dei Santi*, non hanno detto che sciocchezze: dunque, Dio non esiste; i cattolici hanno sgozzato un certo numero di ugonotti, e questi a loro volta hanno assassinato un certo numero di cattolici: dunque, Dio non esiste; della confessione, della comunione e di tutti i sacramenti ci si è serviti per commettere i più orribili delitti: dunque, Dio non esiste ». Io concludo invece l'opposto: « Dunque, c'è un Dio che, dopo questa vita passeggera, in cui lo abbiamo tanto discosciuto, e abbiamo commesso in suo nome tanti crimini, degnerà di consolarci di tante orribili sciagure ». Perché, se si considerano le guerre di religione, i quaranta scismi papali, quasi tutti seguiti da sangue, le imposture, che furon quasi sempre funeste, gli odî invincibili accesi dalle differenze di opinioni; se si considerano tutti questi mali prodotti dalla falsa devozione, si deve concludere che gli uomini hanno avuto già da molto tempo il loro inferno in questo mondo.

⁵ [Il gesuita spagnuolo Pedro Ribadeneira (1526-1611), autore tra l'altro del *Flos sanctorum* o *Libro de las vidas de los Santos* (1599).]

CAPITOLO XI

Abuso dell'intolleranza.

Come! Sarà dunque permesso a ogni cittadino di dar retta soltanto alla propria ragione e di pensare quel che questa, illuminata o ingannata, gli suggerirà? Certamente, purché esso non turbi l'ordine pubblico¹; perché, se il credere o non credere non dipende da noi, dipende però da noi il rispettare gli usi della nostra patria; e, se voi diceste che è un delitto non credere nella religione dominante, levereste voi stessi un'accusa contro i primi cristiani, vostri padri, e giustifichereste coloro che accusate di averli messi a morte.

Voi replicatè che la differenza è grande, che tutte le religioni sono opera umana, mentre la sola Chiesa cattolica, apostolica e romana è opera di Dio. Ma, rispondete in buona fede, poiché la nostra religione è divina, dev'essa regnare con l'odio, i furori, gli esili, la confisca dei beni, le carceri, le torture, gli assassinî e le grazie rese a Dio per questi delitti? Più la religione cristiana è divina, meno si addice all'uomo di imporla; se Dio l'ha fatta, Dio la sosterrà senza di voi. Voi sapete che l'intolleranza produce soltanto ipocriti o ribelli: dilemma funesto! Infine, vorrete voi sostenere per mezzo dei carnefici la religione d'un

¹ Si veda l'ottima *Lettera sulla tolleranza* di Locke.

Dio che fu fatto perire da carnefici e che predicò solamente la dolcezza e la pazienza?

Considerate, vi prego, le spaventose conseguenze del diritto dell'intolleranza. Se fosse lecito spogliare dei suoi beni, gettare in carcere, uccidere un cittadino che, sotto un certo grado di latitudine, non professasse la religione ivi ammessa, quale eccezione esimerebbe dalle stesse pene i capi dello Stato? La religione lega egualmente il monarca e i mendicanti; più di cinquanta dottori o frati hanno ammesso, infatti, questo mostruoso errore: che è lecito spogliare e uccidere i sovrani che non pensino come la Chiesa dominante², e i Parlamenti del regno non hanno cessato di respingere queste abominevoli dottrine di abominevoli teologi.

Il sangue di Enrico il Grande era ancora caldo quando il Parlamento di Parigi approvò una sentenza che stabiliva l'indipendenza della Corona come legge fondamentale. Il cardinale Du Perron, che andava debitore della porpora a Enrico il Grande, si levò, negli Stati generali del 1614, contro la sentenza del Parlamento e la fece annullare³. Tutti i giornali del tempo riferiscono i termini di cui egli si servì nelle sue arringhe: « Se un principe si facesse ariano, — disse, — si sarebbe pur costretti a deporlo ».

Niente affatto, signor cardinale. Ammettiamo pure la vostra chimerica ipotesi che uno dei nostri re, avendo letto la storia dei concili e dei Padri della Chiesa, e colpito da queste parole del Vangelo: « Il Padre mio è più grande di me »⁴, interpretandole troppo alla lettera ed

² [Allusione alle dottrine dei cosiddetti « monarcomachi », tra cui V. cita, in una lunga nota, che non abbiamo tradotta, il gesuita tedesco Hermann Busebaum (1600-68).]

³ [Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CLXXV (*Œuvr.*, XII, 574).]

⁴ [*Joan.*, XIV, 28.]

esitando tra il concilio di Nicea e quello di Costantinopoli, si dichiarò per Eusebio di Nicomedia. Non per questo cesserei di obbedire al mio re, né mi stimerei sciolto dal giuramento prestatogli; e, se voi osaste insorgere contro di lui e io fossi uno dei vostri giudici, vi condannerei come reo di lesa maestà.

Du Perron spinse più oltre la discussione, io l'abbrevio. Non è qui il luogo di approfondire quelle ripugnanti chimerie: mi limiterò a dire, con tutti i cittadini, che a Enrico IV si doveva obbedire non già perché consacrato a Chartres, ma perché l'incontestabile diritto della nascita dava la corona a quel principe, che la meritava per il suo coraggio e la sua bontà.

Sia perciò lecito dire che, in virtù dello stesso diritto, ogni cittadino deve ereditare i beni del padre e che non s'intende perché uno debba esserne spogliato e tratto alla forza solo per il fatto che segue l'opinione di Ratramno⁵ contro Pascasio Ratberto e di Berengario⁶ contro Scoto Eriùgena.

È risaputo che non sempre tutti i nostri dogmi sono stati spiegati in modo chiaro e universalmente accettati dalla nostra Chiesa. Non avendoci Gesù Cristo detto come procede lo Spirito santo, la Chiesa latina credette per molto tempo, come quella greca, che esso proceda solo dal Padre; alla fine aggiunse al *Credo* che procede anche dal Figlio. Io domando se, il giorno dopo questa decisione, uno che si fosse attenuto al *Credo* del giorno prima sarebbe stato degno di morte. E oggi sarebbe minore cru-

⁵ [Ratramno di Corbie, teologo del secolo IX, che, contro l'abate corbiense Pascasio Ratberto, aveva negato l'identità tra il Cristo eucaristico e quello storico, dando maggior rilievo al simbolismo, pur senza negare la presenza reale. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. XLV (*Œuvr.*, XI, 381-82).]

⁶ Cfr. *supra*, p. 391. — [Allusione alla sua negazione della transustanziazione.]

deltà e ingiustizia punire chi pensasse come si pensava un tempo? Nel tempo di Onorio I, si era forse colpevoli credendo che Gesù non possega due volontà?

Non molto tempo fa si è stabilita l'immacolata concezione⁷. I domenicani non ci credono ancora. Quando cominceranno a meritare di esserne puniti, in questo mondo e nell'altro?

Se dobbiamo imparare da qualcuno come condurei nelle nostre interminabili dispute, non possiamo rivolgerci a maestri migliori che agli apostoli e agli evangelisti. Tra san Paolo e san Pietro c'era di che provocare un violento scisma. Nell'*Epistola ai Galati*, Paolo dice espressamente di aver resistito a Pietro, perché questi era riprensibile, in quanto faceva uso di dissimulazione quanto Barnaba: prima dell'arrivo di Giacomo, entrambi mangiavano con i Gentili; poi, si trassero segretamente in disparte, separandosi dai Gentili per timore di offendere i circoncisi. « Vidi — aggiunge — che non procedevano con dirittura secondo la verità del Vangelo. E dissi a Cefa: — Se tu, che sei Giudeo, vivi come i Gentili, e non come gli Ebrei, perché mai obblighi i Gentili a giudaizzare? »⁸

Ecco un tema che si prestava a una violenta diatriba. Si trattava di sapere se i neocristiani avrebbero giudaizzato o no. San Paolo, in quel periodo, si recò persino a sacrificare nel tempio di Gerusalemme. Si sa che i primi quindici vescovi di Gerusalemme furono Ebrei circoncisi, che osservavano il sabato e si astenevano dalle carni vietate. Un vescovo spagnuolo o portoghese che si facesse circoncidere e osservasse il sabato sarebbe oggi bruciato in

⁷ [Il dogma dell'immacolata concezione venne definito solo l'8 dicembre 1854 da papa Pio IX; ma già nel 1708, con la bolla *Communium nobis*, papa Clemente XI ne aveva esteso *de iure* la festa a tutta la cattolicità.]

⁸ [*Gal.*, II, 14.]

un autodafé. Eppure, allora, la pace non venne turbata, né tra gli apostoli né tra i primi cristiani, a cagione di questo punto fondamentale.

Se gli evangelisti fossero stati simili agli scrittori moderni, avrebbero avuto un campo ben vasto per combattere tra loro. San Matteo menziona ventotto generazioni da David sino a Gesù, san Luca ne annovera quarantuna⁹, e si tratta per giunta di generazioni assolutamente differenti. Eppure, non sorse nessun contrasto tra i discepoli per tali apparenti discrepanze, molto ben conciliate da molti Padri della Chiesa. La carità non fu ferita, la pace fu conservata. Quale più grande lezione di tollerarci a vicenda nelle nostre dispute e di umiliarci in tutto quanto non comprendiamo!

San Paolo, nella sua epistola ad alcuni Ebrei convertiti di Roma, impiega tutta la fine del terzo capitolo per dire che solo la fede dà la gloria e che le opere non giustificano nessuno. San Giacomo, al contrario, nel secondo capitolo della sua epistola alle dodici tribù disperse per tutta la terra, non cessa di affermare che è impossibile salvarsi senza le opere. Ecco un problema che ha opposto l'una all'altra, tra noi, due grandi confessioni, ma che non ha diviso gli apostoli!

Se la persecuzione di coloro con i quali disputiamo fosse cosa santa, dovremmo ammettere che colui che avesse fatto uccidere più eretici sarebbe il più grande santo del paradiso. Quale figura vi farebbe un uomo che si fosse contentato di spogliare i suoi fratelli e di seppellirli in segrete di fronte a un fanatico che la notte di san Bartolomeo ne avesse sterminato centinaia? Ed eccone la prova.

Il successore di san Pietro e il suo concistoro non pos-

⁹ [*Mt.*, I, 17; *Lc.*, III, 23-31. Cfr. nelle *Quest. sur l'Enc.* la voce « Généalogie »; e nel *Diz. fil.*, la voce « Cristianesimo »: *infra*, t. II, p. 167 e nota 5.]

sono errare. Ora, essi approvarono, celebrarono, consacrarono l'impresa della notte di san Bartolomeo. Quell'impresa era, pertanto, santissima. Tra due assassini animati da eguale zelo religioso quello che abbia sventrato ventiquattro donne ugonotte dovrebbe essere inalzato a una gloria doppia di colui che ne avesse sventrate soltanto dodici. Per la medesima ragione, i fanatici delle Cevenne dovevano credere che sarebbero stati elevati alla gloria in proporzione dei preti, dei religiosi e delle donne cattoliche sgozzati da loro. Strani titoli per la gloria eterna.

CAPITOLO XII

Se nel giudaismo l'intolleranza sia stata di diritto divino e sia stata sempre praticata.

Si chiamano, credo, di « diritto divino » i precetti dati da Dio stesso. Iddio volle che gli Ebrei mangiassero l'agnello cotto con lattughe¹ e che i convitati lo mangiassero in piedi, con un bastone in mano², per celebrare la Pasqua; prescrisse che la consacrazione del sommo sacerdote si facesse bagnandogli col sangue l'orecchio destro, la mano destra e il piede destro³, usanza per noi stravagante, ma non per l'antichità; volle che si addossassero al bécco Hazazel le iniquità del popolo⁴; vietò che ci si nutrisse di pesci senza squame, di porci, di lepri, di ricci, di gufi, di grifoni, d'issioni, ecc.⁵

Egli istituì le feste, le cerimonie. Tutte queste cose, che agli altri popoli sembravano arbitrarie, e facevano oggetto di diritto positivo e di consuetudine, per gli Ebrei, essendo state comandate da Dio, erano di diritto divino: così come tutto quel che Gesù Cristo, figlio di Maria, figlio di Dio, comandò a noi è per noi di diritto divino.

Non è il caso d'indagare qui perché Dio sostituì alla

¹ [*Exod.*, XII, 8.]

² [*Ibid.*, II.]

³ [*Levit.*, XIII, 23.]

⁴ [*Ibid.*, XVI, 22.]

⁵ *Deuter.*, XIV.

legge da lui data a Mosè una nuova legge, e perché ordinò a Mosè più cose che al patriarca Abramo e ad Abramo più che a Noè. Sembra che egli degni di adeguarsi ai tempi e alle generazioni degli uomini: è una gradazione paterna, ma si tratta di abissi troppo profondi per la nostra debole vista. Teniamoci nei limiti del nostro tema; e vediamo prima di tutto che cos'era l'intolleranza presso gli Ebrei.

È vero che nell'*Esodo*, nei *Numeri*, nel *Levitico*, nel *Deuteronomio* si trovano leggi assai severe sul culto e pene ancor più severe. Molti commentatori duran fatica a conciliare i racconti di Mosè con i passi di Geremia e di Amos e col celebre discorso di santo Stefano riferito negli *Atti degli Apostoli*. Amos dice che gli Ebrei nel deserto adorarono sempre Moloc, Romfan e Kium⁶. Geremia afferma espressamente che Dio non chiese nessun sacrificio ai loro padri, quando uscirono dall'Egitto⁷. E santo Stefano, nel suo discorso agli Ebrei, si esprime in questo modo: « Essi adorarono l'esercito del cielo; non offrirono nel deserto, per quarant'anni, né sacrifici né vittime; portarono il tabernacolo del dio Moloc e la stella del dio Romfan »⁸.

Dal culto di tanti dèi stranieri altri critici deducono che quegli dèi furono tollerati da Mosè; e citano come prova queste parole del *Deuteronomio*: « Quando sarete nella terra di Canaan, non farete come oggi qui, dove ognuno fa tutto quel che gli pare bene »⁹.

Essi fondano la loro opinione sul fatto che in nessun luogo si parla di alcun atto religioso del popolo nel deserto, né di celebrazione della Pasqua; che non si dice che vi sia stata celebrata la festa dei Tabernacoli né detta alcuna

⁶ *Amos*, V, 26.

⁷ *Jerem.*, VII, 22.

⁸ *Act. Apost.*, VII, 42-43.

⁹ *Deuter.*, XII, 8.

delle preghiere stabilite. Infine, non vi venne praticata la circoncisione: questo sigillo dell'alleanza di Dio con Abramo.

Si fondano, inoltre, sulla storia di Giosuè. Quel conquistatore disse agli Ebrei: « Vi è data la scelta: scegliete quel che vi piacerà, o di servire gli dèi che avete serviti nel paese degli Amorei o quelli che avete conosciuti nella Mesopotamia ». Il popolo rispose: « No, serviremo Adonai ». E Giosuè: « Avete scelto voi stessi: togliete via, dunque, gli dèi stranieri che sono in mezzo a voi »¹⁰. È, dunque, fuori dubbio che sotto Mosè gli Ebrei avevano avuto dèi diversi da Adonai.

È affatto inutile confutare qui i critici i quali pensano che il *Pentateuco* non sia opera di Mosè¹¹. Su questo tema tutto è stato detto già da un pezzo; e, quand'anche qualche piccola parte dei libri mosaici fosse stata scritta nel tempo dei giudici o dei pontefici, essi non sarebbero per questo meno ispirati e meno divini.

Basta, mi sembra, che sia provato dalla Santa Scrittura che, nonostante la punizione straordinaria attirata sugli Ebrei dal culto del bue Api, essi conservarono a lungo piena libertà; forsanche l'eccidio compiuto da Mosè di ventitremila uomini a causa del vitello d'oro, inalzato da suo fratello, gli fece capire che nulla si otteneva con il rigore, ed egli fu costretto a chiudere gli occhi sulla passione del suo popolo per gli dèi stranieri.

Sembra che, poco dopo, egli stesso trasgredisse la legge da lui data. Aveva vietato ogni simulacro, ma eresse un serpente di bronzo¹². La stessa deroga alla Legge si riscontra più tardi nel tempio di Salomone: il quale fece scolpire dodici buoi che sostenevano il gran bacino del

¹⁰ *Jos.*, XXIV, 15 sgg.

¹¹ [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Mosè ».]

¹² *Num.*, XXI, 9.

tempio; dei cherubini erano posati sull'arca e avevano una testa d'aquila e una di vitello¹³. Si trattava, probabilmente, della stessa testa di vitello mal tracciata trovata nel tempio dai soldati romani, e che fece credere a lungo che gli Ebrei adorassero un asino.

Invano viene proibito il culto degli dèi stranieri: Salomone è tranquillamente idolatra; Geroboamo, cui Dio dette dieci parti del regno, fa erigere due vitelli d'oro¹⁴ e regna ventidue anni, riunendo in sé le dignità di monarca e di pontefice; il piccolo reame di Giuda sotto Roboamo¹⁵ erige statue e altari forestieri; il santo re Asa non distrugge gli alti luoghi¹⁶; il gran prete Uria inalza nel tempio, al posto dell'ara degli olocausti, un altare dedicato al re della Siria¹⁷. Insomma, non si osserva nessuna costrizione religiosa. So che la maggior parte dei re ebrei si sterminarono e assassinarono l'un l'altro, ma sempre per ragioni d'interesse, non per la loro fede.

È vero che tra i profeti ce ne furono alcuni che associarono il cielo alle loro vendette¹⁸. Elia fece scendere il fuoco celeste per distruggere i preti di Baal; Eliseo chiamò degli orsi per far divorare quarantadue bambini che l'avevano chiamato « zucca pelata »¹⁹. Ma si tratta di miracoli straordinari e di fatti che sarebbe un po' duro cercar d'imitare.

Ci si obietta, inoltre, che il popolo ebreo fu molto ignorante e barbaro. È detto che, nella guerra contro i Madianiti, Mosè dette ordine di uccidere tutti i bambini maschi e tutte le madri e di spartire il bottino²⁰. I vincitori tro-

¹³ *II Cron.*, IV.

¹⁴ [*I Re*, XII, 28.]

¹⁵ [*Ibid.*, XII, 31.]

¹⁶ *III [I] Re*, XV, 14; XXII, 44.

¹⁷ *IV [II] Re*, XVI, 16.

¹⁸ *III [I] Re*, XXVIII, 38 e 40.

¹⁹ [*II Re*, II, 24.]

²⁰ *Num.*, XXXI.

varono nel loro campo 675.000 pecore, 72.000 bovi, 61.000 asini e 32.000 ragazze²¹; li spartirono tra loro e distrussero tutto il resto. Molti commentatori pretendono persino che « trentadue ragazze furono immolate al Signore » (« Cesserunt in partem Domini triginta duae animae »)²².

Sta di fatto che gli Ebrei immolavano uomini alla Divinità: com'è attestato dal sacrificio di Jefte²³ e dall'episodio del re Agag tagliato a pezzi dal sacerdote Samuele²⁴. Anche Ezechiele, per incoraggiarli, promette loro che mangeranno carne umana: « Mangerete il cavallo e il cavaliere; berrete il sangue dei principi »²⁵. Molti commentatori applicano i due versetti di questa profezia agli Ebrei stessi, altri agli animali carnivori. In tutta la storia di quel popolo non c'è nessun tratto di generosità, di magnanimità, di beneficenza; ma dalla nube di quella barbarie così lunga e terribile escono pur sempre raggi di universale tolleranza.

Jefte, ispirato da Dio, al quale immolò la propria figlia, disse agli Ammoniti: « Ciò che il vostro dio Kemosh vi ha dato non vi appartiene di diritto? Lasciate, dunque, che noi prendiamo la terra promessaci dal nostro Dio »²⁶. È una dichiarazione precisa, che può condurre molto lontano: se non altro, è una prova evidente che Dio tollerava Kemosh. Infatti, la Sacra Scrittura non dice: « Voi credete di aver diritto alle terre che dite esservi state date dal dio Kemosh ». Dice formalmente: « Voi avete diritto », « tibi iure debentur », che è l'esatta traduzione delle parole ebraiche « otho thirasch ».

La storia di Mica e del levita, narrata nei capitoli XVII

²¹ [*Ibid.*, XXXI, 32 sgg.]

²² [*Ibid.*, XXXI, 40.]

²³ *Jud.*, XI, 39 [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Jefte ».]

²⁴ *I Re [I Sam.]*, XV.

²⁵ [*Ezech.*, XXXIX, 20, 18.]

²⁶ *Jud.*, XI, 24.

e XVIII dei *Giudici*, è un'altra prova incontestabile della grande tolleranza e libertà ammesse allora tra gli Ebrei. La madre di Mica, ricchissima donna di Efraim, aveva perduto millecento monete d'argento. Suo figlio gliel restituiti. Essa consacrò l'argento al Signore, ne fece fare idoli, costruì una piccola cappella. Un levita prese cura di questa per il compenso di dieci monete d'argento, una tunica e un mantello l'anno, più il vitto; e Mica esclama: « Ora Dio mi farà del bene, poiché ho presso di me un prete della stirpe di Levi »²⁷. Ma seicento uomini della tribù dei Danaiti, che cercavano di impadronirsi di qualche villaggio nella contrada e di stabilirvisi, non avendo con sé nessun prete levita e avendone bisogno affinché Dio favorisse la loro impresa, si recarono da Mica e gli presero la tunica, gli idoli e il levita, nonostante le proteste di questo prete e le grida di Mica e di sua madre. Poi andarono con sicurezza ad attaccare il villaggio di Lais, e, conforme al loro costume, vi misero tutto a ferro e a fuoco. Dettero a Lais il nome di Dan, in memoria della loro vittoria, collocarono sopra un altare l'idolo di Mica e, fatto molto più degno di nota, Gionata, nipote di Mosè, fu il gran sacerdote di quel tempio, in cui si adoravano il Dio d'Israele e l'idolo di Mica²⁸.

Dopo la morte di Gedeone, gli Ebrei adorarono per una ventina d'anni Baal-Berith e rinunziarono al culto di Adonai, senza che nessun capo, nessun giudice, nessun sacerdote gridasse vendetta. Il loro delitto era grande, lo riconosce; ma, se fu tollerata persino quell'idolatria, quanto debbono esser tollerate le differenze del vero culto!

²⁷ *Jud.*, XVII, 13.

²⁸ [Cfr. *La Bible enfin expliquée* (*Œuvr.*, XXX, 147): dove della storia di Mica si dice che « è una delle più atte a far conoscere lo spirito della nazione ebraica prima che avesse una forma regolare di governo ».]

C'è chi adduce come prova d'intolleranza il fatto che il Signore stesso, dopo aver permesso che la sua arca fosse presa dai Filistei in battaglia, li punì soltanto colpendoli con una malattia segreta simile alle emorroidi, abbattendo la statua di Dagon e mandando nelle loro campagne una moltitudine di topi. Quando però i Filistei, per placare la sua collera, ebbero restituito l'arca, tirata da due vacche che ancora allattavano i loro vitelli, e offerto a Dio cinque topi d'oro e cinque ani d'oro, il Signore fece morire settanta anziani d'Israele e cinquantamila uomini del popolo per aver guardato l'arca. Il che significa che il castigo di Dio non colpisce né una credenza né una differenza nel culto né alcuna idolatria.

Se il Signore avesse voluto punire l'idolatria, avrebbe fatto morire tutti i Filistei, che avevano osato conquistare la sua arca e adoravano Dagon. Fece morire invece cinquantamilasettanta uomini del suo popolo unicamente perché avevano guardato la sua arca: tanto le leggi, i costumi di quel tempo, l'economia giudaica differiscono da tutto quanto conosciamo; e tanto superiori alle nostre sono le vie imperscrutabili del Signore! « Il rigore esercitato contro un così gran numero di uomini — scrive il giudizioso don Calmet²⁹ — sembrerà eccessivo soltanto a coloro che non hanno compreso sino a qual punto Dio voleva esser temuto e rispettato dal suo popolo e che giudicano le concezioni e i disegni di Dio seguendo solo i deboli lumi della loro ragione. »

Dunque, Dio non punisce un culto straniero, ma una profanazione del suo culto, una curiosità indiscreta, una disobbedienza, forsanco lo spirito di ribellione. Si sente chiaramente che castighi simili sono propri soltanto del

²⁹ [Il dotto benedettino Augustin Calmet. Cfr. t. II, p. 36, nota 2.]

Dio della teocrazia ebraica. Non si ripeterà mai abbastanza che quei tempi e quei costumi non hanno nessun rapporto con i nostri.

Infine, quando nei secoli posteriori Naaman l'idolatra domandò a Eliseo se gli fosse lecito seguire il suo re nel tempio di Remnone e « là adorare con lui », lo stesso Eliseo che aveva fatto divorare i bambini dagli orsi gli rispose: « Va' in pace »³⁰. Non basta: il Signore ordina a Geremia di mettersi al collo delle corde, dei collari e dei gioghi, e di mandarli ai règoli o *melchim* di Moab, di Ammon, di Edom, di Tiro, di Sidone; e Geremia fa dir loro dal Signore: « Ho dato tutte le mie terre in mano a Nabucodonosor, re di Babilonia, mio servitore »³¹. Ecco un re idolatra dichiarato servitore di Dio e suo favorito!

Lo stesso Geremia, che era stato fatto chiudere in carcere dal *melk* o règolo ebreo Sedekia, avendo ottenuto il suo perdono, gli consiglia, da parte di Dio di recarsi dal re di Babilonia: « Se andrai ad arrenderti ai suoi ufficiali, avrai salva la vita »³². Dio prende, dunque, le parti di un idolatra; gli abbandona l'arca, la cui sola vista era costata la vita e cinquantamilasettanta Ebrei; gli abbandona il Santo dei Santi e il resto del suo tempio, che era costato centottomila talenti d'oro, un milione e diciassettemila d'argento e diecimila dracme d'oro, lasciate da David e dai suoi ufficiali per la costruzione della casa del Signore: il che, senza contare le somme spese da Salomone, fa diciannove miliardi e settantadue milioni circa di moneta dei nostri giorni. Mai idolatria non fu meglio ricompensata! So che il conto è esagerato, che c'è probabilmente un errore d'un copista; ma riducete pure la somma alla metà, al quarto, all'ottavo, e vi farà ancora stupire. Non si resta

³⁰ *IV [II] Re, V, 18-19.*

³¹ *Jerem., XXVII, 6.*

³² *Ibid., XXXVIII, 17.*

meno stupiti delle ricchezze che Erodoto dichiara di aver vedute nel tempio di Efeso. Tutto sommato, i tesori nulla sono agli occhi di Dio, ma il nome di servitore di Dio dato a Nabucodonosor rappresenta un tesoro inestimabile.

Dio non favorisce meno Kir o Koresh o Korsroes, che noi chiamiamo Ciro. Lo chiama suo « Cristo », suo « unto »³³, sebbene egli non fosse stato unto nel comune senso della parola e seguisse la religione di Zoroastro; lo chiama suo « pastore », sebbene agli occhi degli uomini fosse un usurpatore. In tutta la Sacra Scrittura non c'è segno più grande di predilezione.

Voi vedete in Malachia che « dal levante al ponente grande è tra le nazioni il nome del Signore e dappertutto gli vengono offerte oblazioni pure »³⁴. Dio ha cura dei Niniviti idolatri come degli Ebrei: li minaccia e li perdona. Melchisedec, il quale non era Ebreo, sacrificava a Dio. Balaam, idolatra, era profeta. La Scrittura c'insegna pertanto che non solo Dio tollerava tutti gli altri popoli, ma ne aveva una cura paterna. E noi osiamo essere intolleranti!

³³ *Isaia, XLIV [28] e XLV [1].*

³⁴ [*Malach., I, 11.*]

CAPITOLO XIII

Estrema tolleranza degli Ebrei.

Così, dunque, sotto Mosè, sotto i giudici, sotto i re, troviamo sempre esempi di tolleranza. C'è di più: Mosè dice più volte che « Dio punisce i padri nei figli sino alla quarta generazione »¹. Era una minaccia necessaria a un popolo al quale Dio non aveva rivelato né l'immortalità dell'anima né le pene e le ricompense in un'altra vita. Queste verità non gli furono annunziate né nel Decalogo né in nessuna legge del *Levitico* e del *Deuteronomio*². Furono dogmi dei Persiani, dei Babilonesi, degli Egiziani, dei Greci, dei Cretesi, ma non costituivano affatto la religione degli Ebrei. Mosè non dice: « Onora il padre e la madre se vuoi andare in cielo », bensì: « Onora il padre e la madre affinché tu viva a lungo sulla terra ». Minaccia agli Ebrei solo di pene corporali³: della rogna purulenta, di ulcere maligne nei ginocchi e nel grasso delle gambe, d'incorrere nell'infedeltà delle mogli, di dover prendere a prestito denaro da stranieri e di non poter prestare a usura, di morire di carestia e di dover mangiare tutti i propri figli; ma in nessun luogo dice però che le loro

¹ *Exod.*, XX, 5.

² [Punto sul quale V. ritorna spesso. Cfr. il *Tratt. di Metaf.*, VI (*supra*, p. 163) e nel *Diz. fil.*, la voce « Anima » (t. II, pp. 28-30 e nota 7).]

³ *Deuter.*, XXVIII.

anime immortali subiranno tormenti o godranno beatitudini dopo la morte. Dio, il quale conduceva lui stesso il suo popolo, lo puniva o ricompensava immediatamente a seconda delle sue azioni cattive o buone. Tutto era temporale: verità di cui il Warburton abusa per provare che la legge degli Ebrei era divina⁴, perché Dio, essendo egli stesso il loro re e rendendo giustizia immediatamente dopo la trasgressione o l'obbedienza, non aveva bisogno di rivelar loro una dottrina che riservava per il tempo in cui non avrebbe più governato il suo popolo. Coloro che, per ignoranza, pretendono che Mosè abbia insegnato l'immortalità dell'anima, sottraggono al Nuovo Testamento uno dei suoi maggiori titoli di superiorità rispetto all'Antico. È assodato che la legge di Mosè contemplava soltanto castighi temporali sino alla quarta generazione: nonostante ciò, e la precisa lettera di tale legge e la formale dichiarazione di Dio che egli avrebbe punito sino alla quarta generazione, Ezechiele annunzia agli Ebrei tutto il contrario⁵: dice loro che il figlio non subirà pene per la iniquità del padre e giunge sino a far dire di aver dato loro « precetti che non erano buoni »⁶.

Il libro di Ezechiele fu egualmente inserito nel canone degli autori ispirati da Dio. Vero è che la sinagoga non ne permetteva la lettura prima dell'età di trent'anni, come ci riferisce san Girolamo; ma ciò per timore che la gio-

⁴ [William Warburton, teologo inglese, vescovo di Gloucester (1698-1779). Della origine divina della Legge mosaica si fece ardente difensore nell'opera *The Divine Legation of Moses*, 1737 (parzialmente tradotta in francese dal Silhouette nel 1742 col titolo *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique*). Ma V. si compiace piuttosto di citare la sua tesi che Mosè non insegnò agli Ebrei l'immortalità dell'anima: cfr. *Diz. fil.*, voce « Religion »; *La Defense de mon oncle* (1767), chap. XV; *Lettres à S. A. M. le Prince de**** (1767), IV; *Dieu et les Hommes* (1769), chap. XX, ecc.]

⁵ *Ezech.*, XVIII, 20.

⁶ *Ibid.*, XX, 25. [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Ezechiele ».]

ventù abusasse delle descrizioni troppo ingenue delle due sorelle Ohola e Oholiba, che vi si leggono nei capitoli XVI e XXIII. In una parola, il suo libro fu sempre accolto, nonostante la sua contraddizione formale con Mosè.

Infine, quando l'immortalità dell'anima venne accolta come dogma, il che probabilmente cominciò nel tempo della schiavitù di Babilonia, la setta dei sadducei continuò sempre a credere che dopo la morte non ci siano né pene né ricompense e che la facoltà di sentire e di pensare si estingua con noi, come la forza attiva e il potere di camminare e di digerire. Essi negavano inoltre l'esistenza degli angeli e differivano dagli altri Ebrei molto più che non i protestanti dai cattolici. Tuttavia, rimasero nella comunione dei loro fratelli; e ci furono persino sommi sacerdoti che appartenevano alla loro setta.

I farisei credevano nella fatalità e nella metempsicosi. Gli esseni pensavano che le anime dei giusti vadano nelle isole Fortunate e quelle dei malvagi in una specie di Tartaro. Non facevano sacrifici e si riunivano tra loro, in una sinagoga particolare. Insomma, chi esami da vicino il giudaismo, stupirà di trovare la più grande tolleranza tra i più barbari orrori. È una contraddizione, è vero; ma quasi tutti i popoli si sono governati per mezzo di contraddizioni. Felice quella contraddizione che reca con sé miti costumi, quando si hanno leggi di sangue!

CAPITOLO XIV

Se l'intolleranza sia stata insegnata da Gesù Cristo.

Vediamo ora se Gesù Cristo abbia instaurato leggi sanguinarie e prescritto l'intolleranza, fatto costruire le segrete dell'Inquisizione e istituito i carnefici degli autodafé.

Salvo errore, pochi sono i passi del Vangelo dai quali lo spirito di persecuzione abbia potuto inferire che l'intolleranza e la costrizione sono legittime. Uno è la parabola in cui il regno dei cieli è paragonato a un re che invita dei invitati alle nozze del figlio¹, e fa dir loro dai servitori: « Ho ucciso i miei buoi e i miei volatili; tutto è pronto, venite alle nozze ». Gli uni, senza curarsi dell'invito, si recano alle loro case di campagna, gli altri ai loro affari, mentre altri ancora ingiuriano i domestici del re e li uccidono. Il re fa marciare i suoi eserciti contro questi assassini e ne distrugge la città; manda servitori sulle strade a invitare al festino tutti coloro che incontrano; uno di questi, essendosi seduto a tavola senza aver indossato la veste nuziale, è messo in catene e gettato nelle tenebre.

È chiaro che, siccome quest'allegoria concerne soltanto il regno dei cieli, nessuno ne deve dedurre per sé il diritto di strangolare o di gettare in un carcere il suo vicino che sia venuto a pranzo da lui senza aver indossato un conve-

¹ Mt., XXII, 4.

niente abito nuziale; né conosco nella storia nessun principe che abbia fatto impiccare un cortigiano per un motivo simile. Non c'è da temere nemmeno che, quando l'imperatore, uccisi i suoi polli, manderà dei paggi ai principi dell'impero per invitarli a pranzo, questi principi uccidano i paggi. L'invito al banchetto significa la predicazione della salvezza, e l'uccisione dei messi del principe la persecuzione di coloro che predicano la saggezza e la virtù.

La seconda parabola² narra di un possidente che invita gli amici a un pranzo, e, quando sta per mettersi a tavola, manda i suoi domestici ad avvertirli. L'uno si scusa dicendo di aver comperato un campo che deve andare a vedere; la scusa non sembra valida, perché non si va a esaminare un podere di notte. Un altro risponde che ha comperato un paio di buoi e che deve provarli: ha egualmente torto, perché non si provano i buoi nell'ora di andare a cena. Un terzo dice che si è sposato, e la sua scusa è certamente accettabilissima. Il padre di famiglia, adirato, fa venire al suo banchetto i ciechi e gli storpi, e, vedendo che ci sono ancora posti vuoti, dice al suo servo: « Va' fuori per le strade e lungo le siepi, e costringi la gente a entrare ».

È vero che non vien detto espressamente che questa parabola è una figurazione del regno dei cieli. Si è sin troppo abusato delle parole: « Costringili a entrare »; ma è evidente che un solo servitore non può costringere con la forza tutti coloro in cui s'imbatte a recarsi a cena dal suo padrone. D'altra parte, dei convitati costretti in questo modo non renderebbero molto piacevole la cena. « Costringili a entrare » significa semplicemente, secondo i commentatori più accreditati: « Pregate, scongiurate, insistete, ottenete! ». Che rapporto c'è, vi domando, tra questa preghiera e la cena e la persecuzione?

² *Lc.*, XIV.

Se si prendon le cose alla lettera, bisognerà, dunque, essere cieco, storpio e condotto con la forza per vivere nel grembo della Chiesa? Gesù dice nella stessa parabola: « Non invitate a pranzo né i vostri parenti né i vicini ricchi »³. Se ne è forse concluso che non bisogna pranzare con i propri congiunti e amici, se possiedono qualche bene di fortuna?

Dopo la parabola del banchetto, Gesù Cristo dice: « Se uno viene a me, e non odia suo padre, sua madre, sua moglie e i suoi fratelli e sorelle e finanche la sua stessa anima, non può essere mio discepolo... Perché chi è di voi che, volendo costruire una torre, non calcoli prima la spesa? »⁴. C'è qualcuno così snaturato da indurre da tali parole che bisogna odiare il padre e la madre? E non è agevole intendere che esse significano: « Non esitate tra me e i vostri affetti più cari »?

Si cita il passo di san Matteo: « Chi non ascolta la Chiesa, siati come un pagano o un pubblicano »⁵. Ma ciò non significa menomamente che si debbano perseguire i pagani e gli esattori delle imposte: essi sono maledetti, è vero, ma non vengono consegnati al braccio secolare. Nonché privare gli esattori di qualcuna delle prerogative del cittadino, si son concessi loro i più grandi privilegi. È la sola professione condannata dalle Scritture, ed è la più favorita dai governi. Perché, allora, non avremmo per i nostri fratelli in errore altrettanta indulgenza quanta è la considerazione che prodighiamo ai nostri fratelli appaltatori delle imposte?

Un altro episodio di cui si è abusato in modo grossolano è quello narrato da san Matteo⁶ e da san Marco⁷:

³ *Ibid.*, XIV, 12.

⁴ *Ibid.*, vv. 26 sgg.

⁵ *Mt.*, XVIII, 17.

⁶ [*Mt.*, XXI, 19.]

⁷ [*Mc.*, XI, 13.]

i quali narrano che, un mattino, Gesù, avendo fame, si avvicinò a un fico che aveva solo foglie, non essendo ancora il tempo dei frutti. Maledisse il fico, e questo subito seccò.

Di questo miracolo si dànno molte e diverse spiegazioni; ma ce n'è una che autorizzi la persecuzione? Un fico non ha potuto far frutti verso il principio del mese di marzo: lo si è fatto inaridire. È questa una buona ragione per far inaridire pel dolore i nostri fratelli in tutte le stagioni dell'anno? Rispettiamo pure nella Scrittura tutto quanto può far nascere difficoltà nei nostri animi curiosi e vani, ma non abusiamone per esser duri e implacabili.

Lo spirito di persecuzione, che abusa di tutto, cerca inoltre giustificazione nell'espulsione dei mercanti dal tempio e nella legione di demoni trasferiti dal corpo d'un indemoniato in quelli di duemila animali immondi. Ma chi non vede che questi due esempi rappresentano semplicemente la giustizia che lo stesso Dio si degnò di fare di una violazione della legge? Cambiare il portico d'un tempio in una bottega di mercanti era un mancar di rispetto alla casa del Signore. Invano il Sinedrio e i preti permettevano quel traffico per comodità dei loro sacrifici. Il Dio cui si sacrificava poteva, senza dubbio, sebbene nascosto sotto sembianze umane, distruggere tale profanazione. Similmente, poteva punire coloro che introducevano nel paese branchi interi di animali proibiti da una legge che egli stesso si degnava di rispettare. I due esempi non hanno il minimo rapporto con la persecuzione a causa d'un dogma. Bisogna proprio che lo spirito d'intolleranza si fondi su ragioni ben cattive perché cerchi dappertutto i più futili pretesti!

Quasi tutto il resto delle parole e degli atti di Gesù c'insegna la dolcezza, la pazienza, l'indulgenza. Ecco il padre di famiglia che accoglie il figliol prodigo; l'operaio che giunge all'ultima ora e vien remunerato come gli altri;

il Samaritano caritatevole. Egli stesso giustifica i suoi discepoli che non digiunano; perdona alla peccatrice; si accontenta di raccomandare all'adultera la fedeltà; si degnò persino di discendere alla gioia innocente dei convitati di Cana, che, già scaldati dal vino, ne chiedono ancora: compie un miracolo in loro favore, tramuta per essi l'acqua in vino. Non si scaglia nemmeno contro Giuda, che lo deve tradire; ordina a Pietro di non servirsi mai della spada; rimprovera i figli di Zebedeo, che, secondo l'esempio di Elia, volevano far scendere il fuoco del cielo sopra una città che non aveva voluto accoglierlo.

Infine, muore vittima dell'invidia. Se si può paragonare il sacro con il profano, un Dio con un uomo, nella sua morte c'è, umanamente parlando, molto che l'avvicina a quella di Socrate. Il filosofo greco morì vittima dell'odio dei sofisti, dei preti e dei primi tra il popolo; il legislatore dei cristiani, vittima dell'odio degli scribi, dei farisei e dei sacerdoti. Socrate poteva evitare la morte, e non lo volle; Gesù Cristo si offrì di sua spontanea volontà. Il filosofo greco perdonò non solo i suoi calunniatori e i suoi giudici iniqui, ma li pregò di trattare i suoi figli come lui stesso se mai fossero stati così avventurati da meritare come lui il loro odio; il legislatore dei cristiani, infinitamente superiore, pregò il padre suo di perdonare i suoi nemici.

Se Gesù Cristo sembrò temere la morte, se l'angoscia da lui provata fu così grande che ne ebbe un sudore misto a sangue, il che è il sintomo più violento e più raro, fu perché si degnò di abbassarsi a tutta la debolezza del corpo umano da lui rivestito. Il suo corpo tremava, ma la sua anima era inflessibile: egli c'insegna che la vera forza, la vera grandezza, consistono nel sopportare mali sotto i quali la nostra natura soccombe. C'è un coraggio senza pari nel correre incontro alla morte pur temendola.

Socrate aveva trattato i sofisti da ignoranti e li aveva convinti di malafede. Gesù, usando dei suoi diritti divini, trattò gli scribi e i farisei da ipocriti, da insensati, da ciechi, da malvagi, da serpenti, da razza di vipere⁸.

Socrate non fu accusato di voler fondare una setta nuova; né si accusò Gesù Cristo d'averne voluto introdurre una. È detto che i capi dei sacerdoti e tutto il tribunale cercavano falsi testimoni contro Gesù per farlo perire⁹. Ora, se cercavano false testimonianze, non gli rimproveravano certo di avere pubblicamente predicato contro la legge. Egli fu, infatti, sottomesso alla legge di Mosè dall'infanzia sino alla morte. Fu circonciso l'ottavo giorno, come tutti gli altri bambini. Se venne poi battezzato nel Giordano, si trattava d'una cerimonia consacrata presso gli Ebrei, come presso tutti i popoli dell'Oriente. Tutte le sozzure legali venivano cancellate dal battesimo: così si consacravano i sacerdoti, ci si tuffava nell'acqua nella festa dell'espiazione solenne, si battezzavano i proseliti.

Gesù osservò tutti i precetti della legge, festeggiò tutti i sabati, si astenne dalle carni proibite e, prima di morire, aveva celebrato la Pasqua; non fu accusato di nessuna opinione nuova, né d'aver seguito qualche rito straniero. Nato Israelita, visse costantemente da Israelita.

Due testimoni lo accusarono di aver detto che avrebbe « potuto distruggere il tempio e ricostruirlo in tre giorni »¹⁰. Per gli Ebrei carnali, un discorso simile era incomprendibile, ma non era un'accusa di aver voluto fondare una nuova setta.

Il sommo sacerdote lo interrogò e gli disse: « Ti ordino, per il Dio vivente, di dirci se sei il Cristo figlio di Dio »¹¹.

⁸ Mt., XXIII.

⁹ Mt., XXVI, 59.

¹⁰ Mt., XXVI, 61.

¹¹ Ibid., v. 63.

Non ci si fa sapere che cosa il gran sacerdote intendesse per « figlio di Dio ». Di quest'espressione ci si serviva talvolta per dire « un giusto »¹²; come si usava quella di « figlio di Belial » per dire « un malvagio ». I grossolani Ebrei non avevano nessuna idea del sacro mistero d'un figlio di Dio, Dio lui stesso, che scende sulla terra.

Gesù gli rispose: « Tu lo hai detto; ma io vi dico che vedrete tra poco il Figlio dell'uomo, seduto alla destra della virtù di Dio, venire sulle nubi del cielo »¹³. Questa risposta fu considerata dal Sinedrio come blasfema. Il Sinedrio non possedeva più il diritto della spada; Gesù fu quindi tradotto davanti al governatore romano della provincia e accusato calunniosamente di essere un perturbatore della pubblica quiete, il quale diceva che non si doveva pagare il tributo a Cesare e, per di più, si proclamava re dei Giudei. È, dunque, assolutamente evidente che fu accusato d'un crimine politico.

Il governatore Pilato, saputo che egli era Galileo, lo mandò a Erode, tetrarca di Galilea. Erode giudicò impossibile che Gesù potesse aspirare a farsi capo di partito e pretendere di essere re. Lo trattò con disprezzo e lo rinviò a Pilato, il quale ebbe l'indegna debolezza di condannarlo per placare il tumulto scoppiato contro di lui: tanto più

¹² Infatti, per gli Ebrei era molto difficile, per non dire impossibile, comprendere, senza una rivelazione speciale, l'ineffabile mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, Dio lui stesso. Il *Genesi*, cap. VI, chiama « figli di Dio » i figli degli uomini potenti; similmente, nei Salmi [LXXIX, 11], i grandi cedri sono chiamati « cedri di Dio ». Samuele [*I Sam.*, XI, 7] dice che « una paura di Dio » scese sul popolo, volendo dire una « grande paura »; un gran vento, è « un vento di Dio »; la tristezza di Saul, « tristezza di Dio ». Sembra tuttavia che gli Ebrei abbiano inteso alla lettera che Gesù si proclamasse figlio di Dio nel senso proprio del termine; ma, se essi considerarono quelle parole come blasfeme, quest'è forse un'altra prova della loro ignoranza del mistero dell'incarnazione e di Dio, figlio di Dio, mandato in terra per la salvezza degli uomini.

¹³ [Mt., XXVI, 64.]

che, a quanto ci apprende Giuseppe Flavio, aveva già fatto l'esperienza di un'insurrezione. Egli non ebbe nemmeno la generosità che dimostrò più tardi il governatore Festo ¹⁴.

Domando ora se di diritto divino sia la tolleranza o l'intolleranza. Se volete somigliare a Gesù, siate martiri, e non carnefici.

¹⁴ [*Acta Ap.*, XXV, 16.]

CAPITOLO XV

Testimonianze contro l'intolleranza.

È un'empietà togliere la libertà agli uomini in materia di religione, impedire che facciano la scelta di una divinità: nessun uomo, nessun Dio vorrebbe saperne d'un servizio forzato (TERTULLIANO, *Apologeticum*, cap. XXIV).

Se si usasse violenza per la difesa della fede, i vescovi vi si opporrebbero (SANT'ILARIO, libro I).

La religione forzata non è più religione: bisogna persuadere, non costringere. La religione non si comanda (LATTANZIO, libro III).

È un'esecrabile eresia voler attirare con la forza, con le percosse, col carcere, coloro che non si son potuti convincere con la ragione (SANT'ATANASIO, libro I).

Nulla è più contrario alla religione della costrizione (SAN GIUSTINO MARTIRE, libro V).

« Perseguitiamo noi tutti coloro che sono tollerati da Dio? », disse sant'Agostino, prima che la contesa con i donatisti lo avesse reso troppo severo.

Non si usi nessuna violenza agli Ebrei (IV Concilio di Toledo, LVI cànone).

Consigliate, e non forzate (Lettera di san Bernardo).

Noi non pretendiamo distruggere gli errori con la violenza (Discorso del clero di Francia a Luigi XIII).

Noi abbiamo sempre disapprovato le vie del rigore (Assemblea del clero, 11 agosto 1560).

Sappiamo che la fede si persuade, non si comanda (FLÉCHIER, vescovo di Nîmes, lettera XIX).

Non si devono nemmeno usare termini ingiuriosi (Vescovo DU BELLAY, in un'istruzione pastorale).

Ricordatevi che le malattie dell'anima non si guariscono con la costrizione e con la violenza (Cardinale LE CAMUS, Istruzione pastorale).

Concedete a tutti la tolleranza civile (FÉNELON, arcivescovo di Cambrai, al duca di Borgogna).

Ottenere con la forza una professione di fede è una prova manifesta che chi cerca una cosa simile è nemico della verità (DIROIS, dottore della Sorbona, libro VI, cap. IV).

La violenza può produrre solo degl'ipocriti: non si persuade quando si fanno risonare per ogni dove le minacce (TILLEMONT, *Histoire ecclésiastique*, t. VI).

Ci è parso conforme all'equità e alla retta ragione procedere sulle orme della Chiesa antica, la quale non ricorse alla violenza per fondare e diffondere la religione (Rimostanza del Parlamento di Parigi a Enrico IV).

L'esperienza c'insegna che la violenza è più idonea a irritare che a guarire un male avente radice nello spirito (DE THOU, Epistola dedicatoria a Enrico IV).

La fede non s'infonde a colpi di spada (CERISIERS, *Sui regni di Enrico IV e di Luigi XIII*).

È uno zelo barbaro quello che pretende di piantare la religione nei cuori, come se la persuasione potesse essere effetto della costrizione (BOULAINVILLIERS, *État de la France*).

Per la religione vale il medesimo che per l'amore: comandare non serve a nulla, costringere ancora meno; nulla c'è di più libero dell'amare e del credere (AMELOT DE LA HOUSSAYE, nelle *Lettere* del cardinale d'Ossat).

Se il cielo vi ha amati abbastanza da farvi conoscere la verità, vi ha fatto una grande grazia; ma i figli che

hanno l'eredità del padre debbono dunque odiare quelli che non l'hanno? (MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, libro XXV).

Si potrebbe metter insieme un libro enorme, tutto composto di passi simili. Le nostre storie, i nostri discorsi, i nostri sermoni, le nostre opere di morale, i nostri catechismi, respirano tutti, insegnano tutti, oggi, questo sacro dovere dell'indulgenza. Per quale fatalità, per quale incoerenza, smentiremo noi nella pratica una teoria che insegniamo tutti i giorni? Quando le nostre azioni smentiscono la nostra morale, è perché crediamo che ci sia per noi un qualche utile nel fare il contrario di quel che insegniamo; ma non c'è, di certo, nessun utile nel perseguitare coloro che non la pensano come noi e nel farcene odiare. Ancora una volta, dunque, l'intolleranza è assurda. Ma, si obietterà, coloro che hanno interesse a turbare le coscienze non sono per nulla assurdi. A costoro è dedicato il capitolo che segue.

CAPITOLO XVI

Dialogo tra un sano e un moribondo.

In una città di provincia un cittadino era in agonia. Un tale in buona salute andò a insultare i suoi ultimi momenti, e gli disse:

— Miserabile! Pensa immediatamente come me: firma questo scritto; confessa che ci sono cinque proposizioni in un libro che né io né tu abbiamo letto¹; sii subito dell'opinione di Lanfranco contro Berengario, di san Tommaso contro san Bonaventura; schiérati per il secondo concilio di Nicea contro il concilio di Francoforte; spiegami senza indugio perché le parole: « Il Padre mio è più grande di me »² significhino propriamente: « Io sono grande quanto lui ». Dimmi come il Padre comunica ogni cosa al Figlio, tranne la paternità; altrimenti, farò gettare il tuo corpo in un mondezzaio; i tuoi figli non erediteranno da te nemmeno un soldo, tua moglie sarà spogliata della sua dote e la tua famiglia mendicherà il pane, che i miei simili non le daranno.

IL MORIBONDO. Intendo a fatica le tue parole; le tue minacce mi giungono alle orecchie confuse, esse turbano il mio animo, rendono orribile la mia morte. In nome di Dio, abbi pietà di me!

¹ [Allusione alle cinque proposizioni che si asserivano tratte dall'*Augustinus* di Giansenio e che furono condannate, nel 1653, da papa Innocenzo X con la bolla *Cum occasione*.]

² *Joan.*, XIV, 28.

IL BARBARO. Pietà! Non ne posso avere se non la pensi in tutto come me.

IL MORIBONDO. Ahimè! Tu sai che in questi ultimi momenti i miei sensi sono obnubilati, tutte le porte del mio intendimento son chiuse, le mie idee se ne vanno, il mio pensiero si spegne. Come posso disputare?

IL BARBARO. Ebbene, se non puoi credere quel che voglio, di' almeno che lo credi: questo mi basta.

IL MORIBONDO. Come posso farmi spergiuro per compiacervi? Tra un istante mi presenterò davanti a quel Dio che punisce lo spergiuro.

IL BARBARO. Non importa: avrai il piacere di esser sepolto in un cimitero, e tua moglie e i tuoi figli avranno da vivere. Muori da ipocrita: l'ipocrisia è una buona cosa; è, come si dice, un omaggio reso dal vizio alla virtù³. Che cosa ti costa, amico mio, un po' d'ipocrisia?

IL MORIBONDO. Ahimè! Tu disprezzi Dio o non lo riconosci, dacché mi chiedi in punto di morte una menzogna, tu che dovrai egualmente tra poco esser giudicato da lui, a rispondere di questa menzogna.

IL BARBARO. Come, insolente! Io non riconosco nessun Dio?

IL MORIBONDO. Perdonami, fratello mio, temo che tu non ne riconosca nessuno. Quello che io adoro rianima in questo momento le mie forze, affinché ti dica con voce morente che, se credi in Dio, devi usare carità verso di me. Mi ha dato moglie e figli: non farli morire di miseria. Quanto al mio corpo, fanne pure quel che vorrai: te lo abbandono. Ma credi in Dio, te ne supplico!

IL BARBARO. Fa' senza più discutere quel che ti ho detto: lo voglio, lo ordino.

IL MORIBONDO. E che interesse hai di tormentarmi tanto?

³ [LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, 223.]

IL BARBARO. Che interesse? Se avrò la tua firma, mi assicurerà un buon canonicato.

IL MORIBONDO. Ah, fratello mio! Ecco il mio ultimo istante. Muoio: pregherò Dio perché ti tocchi il cuore e ti converta.

IL BARBARO. Al diavolo l'impertinente che non ha firmato! Firmerò io per lui, contraffacendo la sua scrittura.

La lettera che segue è una conferma della medesima morale.

CAPITOLO XVII

Lettera scritta al gesuita Le Tellier da un beneficiario il 6 maggio 1714 ¹.

Reverendo Padre,

obbedisco agli ordini di Vostra Reverenza di proporle i mezzi più idonei a liberare Gesù e la sua Società dai loro nemici.

Credo che nel regno non restino più che cinquecentomila ugonotti: alcuni dicono un milione; altri, un milione e mezzo. Qualunque sia il loro numero, ecco la mia opinione, che, com'è mio dovere, sottopongo umilmente alla Vostra.

1) È facile catturare in un solo giorno tutti i loro predicatori, e impiccarli tutti insieme nella stessa piazza, non solo per pubblica edificazione, ma per la bellezza dello spettacolo.

2) Farò assassinare nei loro letti tutti i padri e le madri, perché, se venissero uccisi nelle strade, potrebbe scoppiare qualche tumulto: molti potrebbero persino scam-

¹ Quando si scriveva questo, nel 1762, l'ordine dei gesuiti non era ancora stato soppresso in Francia [fu soppresso nel 1764]. Se essi fossero già stati colpiti dalla sventura, l'autore li avrebbe certamente rispettati. Ma non va mai dimenticato che essi sono stati perseguitati perché erano stati persecutori. E il loro esempio deve far tremare coloro che, più intolleranti dei gesuiti, volessero un giorno opprimere i loro concittadini che non ne accogliessero le opinioni dure e assurde. [Nota aggiunta nel 1765.]

pare, il che è soprattutto da evitare. Tale esecuzione è un corollario necessario dei nostri principi, perché, se si deve uccidere un eretico, come dimostrano tanti grandi teologi, è evidente che bisogna ucciderli tutti quanti.

3) Il giorno successivo farò sposare tutte le ragazze a dei buoni cattolici, atteso che, dopo l'ultima guerra, non bisogna troppo spopolare lo Stato. Ma, quanto ai ragazzi di quattordici e quindici anni, già imbevuti di cattivi principi che non ci possiamo illudere di distruggere, la mia opinione è che bisogna castrarli tutti, affinché la loro razza non si debba mai riprodurre. Quanto ai ragazzini, saranno allevati nei vostri collegi e frustati finché non sappiano a mente le opere di Sanchez e di Molina.

4) Salvo correzione, penso che altrettanto si debba fare con i luterani di Alsazia, dacché, nel 1704, ho veduto due vecchie di quel paese che ridevano il giorno della battaglia di Hochstädt².

5) Quanto ai giansenisti, la faccenda sembrerà forse un po' più difficoltosa. Credo siano almeno sei milioni, ma un animo come il Vostro non se ne deve spaventare. Comprendo tra i giansenisti tutti i Parlamenti, che sostengono in modo tanto indegno le libertà della Chiesa gallicana. Spetta alla Reverenza Vostra ponderare, con la consueta prudenza, i mezzi per sottomettersi tutti quegli spiriti intrattabili. La congiura delle polveri non ottenne il buon successo desiderato perché uno dei congiurati ebbe l'indiscrezione di voler salvare la vita a un amico; ma, poiché voi non avete amici, non c'è da temere lo stesso inconveniente: vi sarà facile far saltare in aria tutti i Parlamenti del reame con quell'invenzione del monaco Schwartz chiamata « pulvis pyrius ». Calcolo che ci vogliano, l'una sul-

² [Dove, il 13 agosto 1704, i Franco-Bavaresi erano stati sconfitti da Eugenio di Savoia e dal Marlborough.]

l'altra, trentasei tonnellate di polvere per ciascun Parlamento, e, quindi, dacché i Parlamenti sono dodici, soltanto quattrocentotrentadue tonnellate, che, a cento scudi l'una, faranno la somma di centoventimilaseicento lire: una bazzeola per il Reverendo Padre generale.

Fatti saltare i Parlamenti, ne affiderete le mansioni ai vostri congregazionisti, i quali sono a perfetta conoscenza delle leggi del reame.

6) Sarà facile avvelenare il signor cardinale di Noailles³, uomo semplice che non diffida di nulla.

7) Vostra Reverenza userà gli stessi mezzi di conversione con alcuni vescovi renitenti: i loro vescovati verranno, con un breve papale, messi nelle mani dei gesuiti; e allora, tutti i vescovi essendo del partito della buona causa, e tutti i curati scelti abilmente dai vescovi, ecco il consiglio che vi do, con il beneplacito della Reverenza Vostra.

8) Poiché si dice che i giansenisti si comunicano almeno a Pasqua, non sarebbe male spolverare le ostie con la droga di cui ci si servì per far giustizia dell'imperatore Enrico VII⁴. Qualche critico mi obietterà forse che, con quest'operazione, si correrebbe il rischio di far fare la morte dei topi a dei molinisti. L'obiezione è seria; ma non c'è progetto che non abbia inconvenienti, né sistema che non minacci in qualche punto rovina. Se ci si lasciasse fermare da queste piccole difficoltà, non si verrebbe mai a capo di nulla; e, d'altra parte, trattandosi di procurare il maggior bene possibile, non bisogna scandalizzarsi se questo gran bene reca con sé qualche conseguenza cattiva, priva d'ogni importanza.

³ [Il cardinale Louis-Antoine de Noailles (1651-1721), dal 1695 arcivescovo di Parigi, dimostratosi a lungo ostile alla bolla *Unigenitus*. Cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXXVII.]

⁴ [Cfr. *supra*, p. 24, nota 9.]

Nulla abbiamo da rimproverarci: è dimostrato che tutti i sedicenti riformati, tutti i giansenisti sono destinati all'inferno; noi ci limitiamo ad affrettare il momento in cui ne devono entrare in possesso.

Altrettanto chiaro è che i molinisti hanno diritto al paradiso: dunque, facendoli morire per sbaglio, e senza nessuna mala intenzione, ne affrettiamo la beatitudine. In entrambi i casi, siamo i ministri della Provvidenza.

Quanto a coloro che potrebbero restare un po' atterriti dal numero, la Paternità Vostra potrà far notare loro che dai giorni fiorenti della Chiesa, sino al 1707, ossia per circa millequattrocento anni, la teologia ha cagionato lo sterminio di più di cinquanta milioni di persone, mentre io propongo d'impiccarne o sgozzarne o avvelenarne soltanto sei milioni e mezzo circa.

Ci verrà obiettato ancora, forse, che il mio computo non è esatto e che viola la regola del tre: perché, si dirà, se in millequattrocento anni non sono periti a causa di distinzioni, dilemmi e antidilemmi teologici che cinquanta milioni di uomini, ciò equivale a trentacinquemilasettecentoquattordici persone l'anno, con resto, mentre io uccido per il presente anno sei milioni e quattrocentomiladuecento ottantacinque persone di troppo, con resto. Ma, in verità, un tale addebito è puerile; anzi, si può dirlo empio. Chi non vede, infatti, che col mio sistema salvo la vita a tutti i cattolici sino alla fine del mondo? Se si volesse rispondere a tutti i critici, non se ne verrebbe mai a capo.

Con profondo rispetto, della Paternità Vostra

umilissimo, devotissimo e dolcissimo R...⁵,
nativo di Angoulême, prefetto della Congregazione.

⁵ [Come precisa lo stesso V., nell'*Avis au public sur les paricides imputés aux Calas et aux Sirven* (1766), in *Œuvr.*, XXV, 524, è l'iniziale del nome del Ravailiac, l'uccisore di Enrico IV.]

Questo progetto non poté venir attuato perché il padre Le Tellier vi scorse qualche difficoltà, e l'anno dopo Sua Paternità fu inviata in esilio. Ma, siccome bisogna sempre esaminare il pro e il contro, è bene studiare in quali casi si potrebbe legittimamente seguire i propositi del corrispondente del padre Le Tellier. Sembra che sarebbe duro eseguire quel progetto in tutti i suoi punti; bisogna perciò vedere in quali circostanze bisogni mandare alla ruota o impiccare o spedire nelle galere coloro che non sono della nostra opinione. Tale l'oggetto del capitolo che segue.

CAPITOLO XVIII

Soli casi in cui l'intolleranza è di diritto umano.

Perché un governo non abbia il diritto di punire gli errori degli uomini, è necessario che questi errori non siano delitti: tali essi sono quando turbano la società, e turbano la società appena ispirano il fanatismo. Per meritare la tolleranza, bisogna, quindi, che gli uomini comincino col non essere fanatici.

Se alcuni giovani gesuiti, sapendo che la Chiesa ha in orrore i reprobì, che i giansenisti sono condannati da una bolla¹, e che sono quindi reprobì, vanno a metter fuoco a una casa dei Padri dell'Oratorio, perché Quesnel², oratoriano, era giansenista, è evidente che si sarà costretti a punirli.

Analogamente, se abbiano propagato massime delittuose, se il loro istituto sarà contrario alle leggi del regno, non si potrà fare a meno di sciogliere la loro Compagnia, e abolire i gesuiti per farne dei cittadini: che poi è, in sostanza, un male puramente immaginario, e, per loro, un bene reale: Che c'è di male, infatti, nel portare un vestito corto invece di una sottana, nell'essere liberi anziché schiavi? Si riformano, tranquillamente, interi reggimenti, i quali non se ne dolgono; perché i gesuiti strillano così

¹ [La bolla *Unigenitus*.]

² [Cfr. *supra*, p. 396, nota 3.]

forte quando vengono riformati allo scopo di avere la pace?

Se i cordiglieri³, spinti da sacro zelo per la Vergine Maria, andassero a demolire la chiesa dei domenicani, i quali pensano che Maria sia nata nel peccato originale, si sarebbe allora obbligati a trattare i cordiglieri press'a poco come i gesuiti.

Lo stesso si farà con i luterani e i calvinisti. Avranno un bel dire: «Noi seguiamo i moti della nostra coscienza; meglio obbedire a Dio che agli uomini⁴; siamo il gregge vero, e dobbiamo sterminare i lupi»: è evidente che, in tal caso, sono lupi anche loro.

Uno dei più singolari esempi di fanatismo è stato una piccola setta della Danimarca, il cui principio era il migliore del mondo. I suoi adepti volevan procurare ai loro fratelli la salute eterna; ma le conseguenze che traevano da quel principio erano singolari. Sapevano che tutti i bambini che muoiano senza battesimo sono dannati, e che quelli che muoiono subito dopo aver ricevuto il battesimo godono della gloria eterna: andavano, dunque, sgozzando tutti i bambini e le bambine che potevano incontrare. Era certamente un far loro il maggior bene possibile: erano preservati così dal peccato, dalle miserie di questa vita, dall'inferno, e spediti infallibilmente in cielo. Ma quelle persone caritatevoli non consideravano che non è permesso commettere anche un piccolo male in vista di un gran bene; che non avevano nessun diritto sulla vita di quegli infanti; che la maggior parte dei padri e delle madri sono abbastanza carnali da preferire di tenere con sé i figli e le figlie, anziché vederli sgozzare per procurar loro il paradiso; e che, in breve, il magistrato deve punire l'omicidio, anche se commesso con buone intenzioni.

³ [I francescani.]

⁴ Cfr. *Acta Ap.*, V, 29.

Gli Ebrei sembra abbiano maggior diritto degli altri di derubarci e ucciderci. Benché nell'Antico Testamento ci siano, infatti, cento esempi di tolleranza, ci sono anche esempi e leggi di rigore. Dio talvolta ordinò loro di uccidere gl'idolatri e di salvarne soltanto le figlie nubili. Essi ci considerano idolatri, e, anche se oggi li tollerassimo, potrebbero benissimo, se comandassero loro, non lasciare al mondo che le nostre figlie.

Soprattutto, essi sarebbero obbligati a sterminare tutti i Turchi: la cosa è indubbia. I Turchi posseggono, infatti, la contrada che fu già degli Hittei, dei Gebusei, degli Amorei, dei Gersenei, degli Hivvei, degli Aracei, dei Cinei, degli Amatei, dei Samaritani. Tutti quei popoli furono colpiti da anatema; il loro territorio, che si estendeva per più di venticinque leghe, fu assegnato con vari patti consecutivi agli Ebrei. Questi debbono ritornare in possesso dei loro beni; i Maomettani ne sono da più di mille anni gli usurpatori.

Se gli Ebrei oggi ragionassero così, è evidente che non ci sarebbe da dar loro altra risposta che mandarli nelle galere.

Tali, all'incirca, i soli casi in cui l'intolleranza sembra ragionevole.

CAPITOLO XIX

Racconto di una disputa teologica in Cina.

Nei primi anni del regno del grande imperatore Kang Hsi ¹, un mandarino di Canton udì da casa sua un gran chiasso nella casa del vicino; domandò se si stesse ammazzando qualcuno; e gli fu detto che il cappellano della Compagnia danese, un cappellano di Batavia e un gesuita stavano disputando; li fece venire, servì loro tè e pasticcini e domandò loro perché mai litigassero.

Il gesuita gli rispose che per lui, che aveva sempre ragione, era ben doloroso aver da fare con gente che aveva sempre torto; che da principio aveva argomentato col massimo ritegno, ma che, alla fine, gli era scappata la pazienza.

Il mandarino fece comprender loro, con tutta la discrezione possibile, quanto è necessaria la cortesia nel disputare; disse che in Cina non ci si arrabbiava mai e domandò loro di che si trattasse. Il gesuita gli rispose: « Monsignore, giudicatene voi: questi due signori ricusano di sottomettersi alle risoluzioni del concilio di Trento ». « Ne sono stupito », replicò il mandarino. Poi, volgendosi ai due refrattari: « Mi sembra, signori, — disse loro, — che dovrete rispettare le opinioni d'una grande assemblea. Io non so che cosa sia il concilio di Trento; ma molte persone ne

¹ [Secondo imperatore della dinastia mancese dei T'sing (1671-1723).]

sanno sempre di più di una sola. Nessuno deve credere di saperne più degli altri, né che la ragione alberghi solo nel suo cervello. Così c'insegna il nostro grande Confucio; e, se volete darmi retta, farete molto bene ad attenervi al concilio di Trento ».

Prese allora a parlare il Danese: « Monsignore, — disse, — voi parlate con la più grande saggezza. Noi rispettiamo, com'è nostro dovere, le grandi assemblee: ecco perché ci atteniamo in tutto e per tutto alle opinioni di parecchie assemblee che furono tenute prima di quella di Trento —. — Oh, se le cose stanno così, scusatemi; potreste aver ragione! Siete, dunque, d'accordo, codesto Olandese e voi, contro quel povero gesuita? — Niente affatto, — rispose l'Olandese, — costui ha opinioni non meno stravaganti di quelle di questo gesuita che fa con voi lo sdolcinato. Come si fa a resistere? — Non vi capisco, — replicò il mandarino, — non siete qui tutti e tre a insegnare nel nostro impero il cristianesimo? E non dovete, quindi, professare i medesimi dogmi? — Vedete, monsignore, — disse il gesuita, — costoro sono nemici mortali, e disputano entrambi contro di me. È, dunque, evidente che hanno tutti e due torto, e che la ragione è interamente dalla mia parte —. — Non è poi così evidente, — replicò il mandarino, — a rigore potrebbe darsi anche che abbiate torto tutti e tre. Sarei curioso di ascoltarvi l'uno dopo l'altro ».

Il gesuita fece allora un lungo discorso, durante il quale il Danese e l'Olandese scotevano le spalle. Il mandarino non ne capì un ette. Parlò poi il Danese: i suoi due avversari lo guardavano con commiserazione, e il mandarino non ne capì niente di più. La stessa sorte toccò all'Olandese. Infine, parlarono tutti e tre insieme, e si scambiarono grossolane ingiurie. L'onesto mandarino durò fatica a farli smettere, e disse loro: « Se volete che qui si

tollerer la vostra dottrina, cominciate voi col non essere né intolleranti né intollerabili ».

Uscendo dalla conferenza, il gesuita incontrò un missionario domenicano; lo informò di aver avuto causa vinta, assicurandolo che la verità trionfava sempre. Il domenicano replicò: « Se ci fossi stato io, non l'avreste avuta vinta, vi avrei convinto di menzogna e di idolatria ». Ne seguì una lite; il domenicano e il gesuita si pigliarono per i capelli. Il mandarino, informato dello scandalo, li cacciò in prigione tutti e due. Un vicemandarino chiese al giudice: « Quanto tempo desidera Vostra Eccellenza che stiano in carcere? — Finché non siano d'accordo, — rispose il giudice —. — Oh! Allora ci resteranno tutta la vita —. — Diciamo allora finché non si perdonino —. — Non si perdoneranno mai, — disse l'altro, — li conosco bene —. — Ebbene, — concluse il giudice, — finché non facciano finta di perdonarsi! ».

CAPITOLO XX

Se sia utile mantenere il popolo nella superstizione.

Tale è la debolezza del genere umano, e tale la sua perversità, che per esso è indubbiamente meglio esser preda di tutte le superstizioni, purché non siano fonte di delitti, piuttosto che vivere senza religione. L'uomo ha sempre bisogno d'un freno; e, per quanto ridicolo fosse il sacrificare ai fauni, ai silvani, alle naiadi, era molto più ragionevole e utile adorare quelle immagini fantastiche della Divinità che non abbandonarsi all'ateismo. Un ateo loico, violento e potente sarebbe un flagello altrettanto funesto d'un superstizioso di animo sanguinario¹.

Quando gli uomini non hanno retti concetti intorno alla Divinità, vi suppliscono con idee false, come in quei tempi disgraziati nei quali, non essendoci moneta buona, si traffica con moneta cattiva. Il pagano aveva riguardo di compiere un delitto per paura di essere punito da dèi falsi; il Malabarico teme di esser punito dalla sua pagoda. Dovunque esista una società organizzata, una religione è necessaria; le leggi vegliano sui delitti conosciuti, la religione su quelli che restano segreti.

Ma, quando gli uomini siano giunti ad accogliere una religione pura e santa, la superstizione diventa non solo

¹ [Cfr. t. II, pp. 589-90.]

inutile, ma pericolosissima. Non bisogna cercar di nutrire con ghiande coloro che Dio si degna di nutrire con pane.

La superstizione sta alla religione come l'astrologia, figlia pazza d'una madre saggia, sta all'astronomia. Queste due figlie hanno a lungo soggiogato tutto il mondo.

Allorché, nei nostri secoli di barbarie, e'erano sì e no due signori feudali che possedessero un Nuovo Testamento, poteva esser perdonabile che si presentassero favole al volgo, ossia a quei signori, alle loro stupide mogli e ai bruti loro vassalli. Si dava loro a credere che san Cristoforo abbia portato da una riva d'un fiume all'altra il bambino Gesù; li si pasceva di storie di stregoni e d'indemoniati; essi credevano senza difficoltà che san Ginocchio guarisse la gotta e santa Chiara gli occhi malati. I bambini credevano al lupo mannaro; i padri, al cordone di san Francesco. Infinito era il numero delle reliquie.

La ruggine di tali superstizioni durò ancora un po' di tempo tra i popoli, anche dopo che la religione venne finalmente purificata. È noto che, quando il signor di Noailles, vescovo di Châlons², fece prendere e dare alle fiamme la pretesa reliquia del santo ombelico di Gesù Cristo, tutta la città di Châlons gli fece un processo; ma egli ebbe altrettanto coraggio che pietà e riuscì ben presto a convincere i fedeli che si può adorare Gesù Cristo in ispirito e verità, senza tenere il suo ombelico in una chiesa.

I cosiddetti « giansenisti » contribuirono non poco a sradicare a poco a poco dall'animo della nazione la maggior parte delle false idee che disonoravano la religione cristiana. Si smise di credere che bastasse recitare la preghiera dei trenta giorni alla Vergine Maria per ottenere tutto quanto si voleva e per peccare impunemente.

² [Gaston-Louis de Noailles, fratello del cardinale. L'episodio, che avvenne nel 1702, è ricordato anche nel *Siècle de Louis XIV*, chap. XXXV.]

Infine, la borghesia cominciò a sospettare che a concedere o a negare la pioggia non sia santa Genoveffa, ma che sia Dio stesso a disporre degli elementi. I frati sono rimasti stupiti che i loro santi non facessero più miracoli; e, se gli autori della *Vita di san Francesco Saverio* tornassero al mondo, non oserebbero più scrivere che quel santo risuscitò nove morti, si trovò contemporaneamente in mare e in terra e che, essendogli caduto in mare il crocifisso, un granchio glielo riportò³.

Il medesimo è avvenuto per le scomuniche. I nostri storici ci narrano che, quando il re Roberto⁴ fu scomunicato dal papa Gregorio V per aver sposato la principessa Berta sua comare, i suoi servitori gettavano dalla finestra le vivande servite al re e che la regina Berta, per punizione di quel matrimonio incestuoso, partorì un pàpero. Oggi si dubita che i maggiordomi d'un re di Francia scomunicato ne gettassero il pranzo dalla finestra e che la regina abbia messo al mondo un pàpero.

Se nel cantuccio di un sobborgo c'è ancora qualche convulsionario, si tratta di una malattia pedicolare che non alligna più che nella plebaglia. Ogni giorno, in Francia, la ragione penetra nelle botteghe dei mercanti come nei palazzi dei signori. Bisogna, quindi, coltivarne i frutti, tanto più che è impossibile impedir loro di maturare. Non si può governare la Francia, dopo che è stata illuminata dai Pascal, i Nicole, gli Arnauld, i Bossuet, i Descartes, i Gassendi, i Bayle, i Fontenelle, eccetera, come ai tempi dei Garasse e dei Menot⁵.

³ [Come aveva affermato il padre Dominique Bouhours (1628-1702) nella sua *Vie de Saint-François Xavier*, 1682, t. II, p. 237. Cfr. nelle *Quest. sur l'Enc. l'art. « François Xavier ».*]

⁴ [Roberto il Pio (987-1031). Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. XXXIX (*Œuvr.*, XI, 352).]

⁵ [Il padre François Garasse (1585-1631), predicatore e polemista, autore tra l'altro della *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1623), diretta contro gli atei e i « libertins »; Michel Menot (1440-1518), predicatore assai celebrato nei suoi tempi.]

Se i maestri di errori, voglio dire i grandi maestri, così a lungo pagati e onorati per abbrutire il genere umano, ordinassero oggi di credere che il grano deve marcire per germogliare⁶; che la Terra sta immobile sulle sue fondamenta, e non gira intorno al Sole; che le maree non sono un effetto naturale della gravitazione; che l'arcobaleno non è prodotto dalla rifrazione e riflessione dei raggi della luce, e così via, e se si fondassero su passi mal intesi delle Sacre Scritture per suffragare i loro editti, come sarebbero considerati da tutti gli uomini istruiti? Il termine di « bestie » sarebbe eccessivo? E, se quei saggi maestri si servissero della forza e della persecuzione per far regnare la loro ignoranza insolente, sarebbe fuori luogo il termine di « bestie arrabbiate »?

Più le superstizioni dei frati sono disprezzate, più i vescovi sono rispettati e i parroci tenuti in considerazione. Essi fanno soltanto del bene, mentre le superstizioni fratresche ultramontane farebbero molto male. Ma tra tutte le superstizioni la più pericolosa non è forse quella di odiare il prossimo per le sue opinioni? E non è evidente che sarebbe pur sempre più ragionevole adorare il santo ombelico, il santo prepuzio di Gesù o il latte e il vestito della Madonna che detestare e perseguitare i propri fratelli?

⁶ *I Cor.*, XV, 36.

CAPITOLO XXI

La virtù vale più della scienza.

Meno dogmi, meno dispute; meno dispute, meno malanni: se non è vero, ho torto.

La religione è istituita per renderci felici in questo mondo e nell'altro. Che cosa occorre per esser felici nella vita futura? Esser giusto. E per esser tali nella vita terrena, per quanto lo permette la miseria della nostra natura? Essere indulgente.

Pretendere di condurre tutti gli uomini a pensare in modo uniforme intorno alla metafisica sarebbe il colmo della pazzia. Sarebbe più facile soggiogare con le armi tutto il mondo che soggiogare tutti gli spiriti d'una sola città.

Euclide è riuscito facilmente a convincere tutti gli uomini delle verità della geometria: perché? Perché non ce n'è una che non derivi da questo modesto assioma: « Due più due fanno quattro ». Lo stesso non può dirsi del miscuglio della metafisica e della teologia.

Quando il vescovo Alessandro e il prete Arios o Arius cominciarono a disputare sul modo come il Logos è un'emanazione del Padre, l'imperatore Costantino scrisse loro le parole riferiteci da Eusebio e da Socrate¹: « Siete pazzi da

¹ [Cfr. nel *Dizionario filosofico* la voce « Ario ».]

legare a discutere di cose che non potete intendere ». Se le due parti fossero state tanto sagge da convenire che l'imperatore aveva ragione, il mondo cristiano non sarebbe stato insanguinato per trecento anni.

Che c'è, infatti, di più insensato e orribile del dire agli uomini: « Amici miei, non basta essere sudditi fedeli, figli sottomessi, teneri padri, vicini equanimi; non basta praticare tutte le virtù, coltivare l'amicizia, fuggire l'ingratitudine, adorare in pace Gesù Cristo; bisogna inoltre sapere come si sia generati dall'eternità. E, se non sapete distinguere l'*omooúision* nell'ipóstasi, sarete bruciati per sempre; e, intanto, cominceremo con lo sgozzarvi ».

Se si fosse tenuto simile discorso a un Archimede, a un Posidonio, a un Varrone, a un Catone, a un Cicerone, che cosa avrebbero risposto?

Costantino non perseverò nella risoluzione d'imporre silenzio alle due parti. Poteva far venire a palazzo i capi della diatriba e chieder loro con qual autorità turbassero il mondo: « Possedete forse gli atti di nascita della famiglia divina? Che v'importa che il Logos sia fatto o generato, purché si sia fedeli a lui, si predichi una buona morale e, se si può, la si pratici? Nella mia vita ho commesso molti falli, e voi anche: siete ambiziosi, e anch'io sono tale; l'impero mi è costato inganni e crudeltà; ho assassinato quasi tutti i miei congiunti, e me ne pento: voglio espiare i miei delitti dando all'impero romano la tranquillità; non impeditemi di fare il solo bene che possa far dimenticare i miei atti di barbarie; aiutatemi a finire in pace i miei giorni ». Forse non avrebbe convinto i litiganti; forse fu lusingato dall'idea di presiedere un concilio con una lunga veste rossa e il capo carico di pietre preziose.

Ecco però quel che aprì la porta a tutti i flagelli che dall'Asia inondarono l'Occidente. Da ogni versetto con-

testato uscì una Furia armata di un sofisma e di un pugnale, che rese insensati e crudeli tutti gli uomini. Gli Unni, gli Éruli, i Goti e i Vándali che sopravvennero causarono infinitamente meno mali, e il peggior male che fecero fu di prestarsi alla fine anche loro a quelle dispute fatali.

CAPITOLO XXII

Della tolleranza universale.

Non ci vuole una grande arte, né un'eloquenza molto ricercata per provare che i cristiani debbono tollerarsi a vicenda. Dirò di più: vi dirò che bisogna considerare tutti gli uomini come nostri fratelli. Come? mio fratello il Turco, il Cinese, l'Ebreo, il Siamese? Sì, certamente: non siamo tutti figli dello stesso padre e creature dello stesso Dio?

— Ma quei popoli ci disprezzano, ci trattano da idolatri! — Ebbene, dirò loro che hanno torto marcio. Mi sembra che potrei colpire per lo meno l'orgogliosa testardaggine di un imano o d'un monaco buddista, se gli parlassi press'a poco in questo modo:

« Questo piccolo globo, che è solamente un punto, ruota nello spazio, come tanti altri globi: noi siamo sperduti in quest'immensità. L'uomo, che è alto circa cinque piedi, è indubbiamente ben poca cosa nella creazione. Uno di questi esseri impercettibili dice a qualcuno dei suoi vicini, nell'Arabia o nella terra dei Cafri: 'Ascoltatemi, perché il Dio di tutti questi mondi mi ha illuminato: ci sono novecento milioni di formicole come noi sulla terra, ma soltanto il mio formicaio è caro a Dio; tutti gli altri, egli li ha in orrore sin dall'eternità. Esso soltanto sarà felice, e tutti gli altri saranno disgraziati in eterno' ».

Allora costoro mi trarrebbero in arresto, e mi doman-

derebbero chi è il pazzo che ha detto simili sciocchezze. Risponderei: « Voi stessi »; e cercherei poi di ammansirli, ma sarebbe molto difficile.

Mi rivolgerei poi ai cristiani e oserei dire, per esempio, a un domenicano inquisitore per la fede: « Fratello mio, voi sapete che ogni provincia d'Italia ha il proprio dialetto e che a Venezia e a Bergamo non si parla come a Firenze. L'Accademia della Crusca ha fissato la lingua; il suo dizionario rappresenta una norma da cui non ci si può discostare e la grammatica del Buonmattei è una guida infallibile che bisogna seguire¹; ma credete forse che il console dell'Accademia e, lui assente, il Buonmattei avrebbero potuto in coscienza far mozzare la lingua a tutti i Veneziani e i Bergamaschi che avessero perseverato nel loro dialetto? ».

L'inquisitore mi risponderebbe: « C'è una gran differenza: qui si tratta della salvezza della vostra anima. Proprio per il vostro bene, il direttorio dell'Inquisizione ordina che veniate arrestato, sul fondamento della deposizione di una sola persona, sia pure infame e nota alla giustizia; che non abbiate avvocato per difendervi; che il nome del vostro accusato non vi sia nemmeno comunicato; che l'inquisitore vi prometta grazia, e poi vi condanni; che vi faccia infliggere cinque tipi di tortura diversi; e che, infine, voi siate o frustato o inviato nelle galere o bruciato con tutti gli onori². Il padre Ivonet, il dottor Cuchalon, Zanchinus, Campegius, Roias, Felynus, Gomarus, Diabarus, Gemelinus lo affermano in modo formale, e questa pia pratica non può essere contestata ».

¹ [Si tratta dei due libri *Della lingua toscana* (1643) di Benedetto Buonmattei (1581-1647), il « principe dei grammatici italiani ».]

² Si veda l'eccellente libro *Le Manuel de l'Inquisition* [*Le Manuel des inquisiteurs... ou Abrégé de l'ouvrage intitulé « Directorium inquisitorum », composé vers 1538 par Nicolas Eymerie (1762)*] dell'abate Morellet. [Nota del Beuchot.]

Io mi piglierei la libertà di replicargli: « Fratello mio, forse avete ragione: sono convinto che volete farmi del bene; ma non potrei salvarmi senza tutto codesto? ».

È vero che quegli assurdi orrori non macchiano tutti i giorni la faccia della terra, ma sono stati frequenti e sarebbe facile comporne un volume molto più grosso dei Vangeli, che li condannano. Non solo è una grande crudeltà perseguitare in questa breve esistenza coloro che non la pensano come noi; ma non so nemmeno se non sia cosa troppo arditamente pronunziarne la dannazione eterna. Mi sembra che non spetti ad atomi d'un momento, quali noi siamo, anticipare in questo modo i giudizi del Creatore. Sono ben lontano dal combattere la massima: « Fuori della Chiesa, non c'è salvezza »; la rispetto, come tutto quel che la Chiesa insegna; ma, in verità, conosciamo noi tutte le vie di Dio e tutta l'estensione della sua misericordia? Non è permesso sperare in lui quanto temerlo? Non basta esser fedeli alla Chiesa? Occorrerà, dunque, che ogni singolo usurpi i diritti della Divinità, e decreti prima di lei la sorte eterna di tutti gli uomini?

Quando portiamo il lutto di un re d'Inghilterra o di Danimarca o di Svezia o di Prussia, diciamo forse che portiamo il lutto d'un reprobato, che brucia in eterno nell'inferno? Ci sono in Europa quaranta milioni di persone che non appartengono alla Chiesa romana; diremo forse a ciascuna di loro: « Messere, dacché siete infallibilmente dannato, non voglio né mangiare né contrattare né conversare con voi »? Qual è l'ambasciatore di Francia che, presentato all'udienza del Gran Signore, dica nel fondo del suo cuore: « Sua Maestà sarà certamente bruciato per tutta l'eternità, perché è stato circumciso »? Se credesse realmente che il sultano è il nemico mortale di Dio e l'oggetto della sua vendetta, potrebbe egli parlargli? Dovrebbe esser inviato presso di lui? Con chi si potrebbe

aver commercio, quale dovere della vita civile si potrebbe mai adempiere, se si fosse veramente convinti che si conversa con dei reprobî?

O seguaci d'un Dio clemente, se aveste un cuore crudele; se, pur adorando Colui la cui legge sta tutt'intera nelle parole: « Amate Dio e il vostro prossimo », aveste sommerso questa legge pura e santa sotto sofismi e dispute incomprensibili; se aveste attizzato la face della discordia, ora per un vocabolo di nuovo conio ora per una sola lettera dell'alfabeto; se aveste comminato pene eterne per l'omissione di alcune parole che altri popoli non potevano capire; io vi direi, piangendo sul genere umano: « Trasportatevi insieme con me nel giorno in cui tutti gli uomini saranno giudicati, e Dio rimunererà ognuno secondo le opere sue ».

Vedo tutti i morti dei secoli passati e del nostro comparire davanti a lui. Siete proprio sicuri che il nostro Creatore e Padre dirà al saggio e virtuoso Confucio, al legislatore Solone, a Pitàgora, a Zaleuco, a Socrate, a Platone, ai divini Antonini, al buon Traiano, a Tito, delizie del genere umano, a Epitteto, a tanti altri, i modelli degli uomini: « Via di qua, mostri: andate a subire castighi infiniti per intensità e durata, e che il vostro supplizio sia eterno quanto me! E voi, miei prediletti, Jean Châtel, Ravailiac, Damiens, Cartouche, ecc.³, che siete morti secondo le formule prescritte, dividete in eterno, alla mia destra, il mio regno e la mia beatitudine! ».

A queste parole voi indietreggiate, pieni di orrore; ma, dopo che mi sono sfuggite, non ho più nulla da dirvi.

³ [Jean Châtel attentò nel 1594 alla vita di Enrico IV, il Damiens nel 1757 a quella di Luigi XV; quanto al Cartouche, cfr. nota 7 a p. 217.]

CAPITOLO XXIII

Preghiera a Dio.

Non più agli uomini mi rivolgo; ma a te, Dio di tutti gli esseri, di tutti i mondi e di tutti i tempi. Se a deboli creature, sperdute nell'immensità e impercettibili dal resto dell'universo, è lecito osar chiedere qualcosa a te, a te che hai dato tutto, a te i cui decreti sono immutabili quanto eterni, dégnati di guardare con misericordia gli errori legati alla nostra natura! Che questi errori non generino le nostre calamità! Tu non hai dato a noi un cuore perché ci odiamo o mani perché ci sgozziamo. Fa' che ci aiutiamo l'un l'altro a sopportare il fardello d'una esistenza penosa e passeggera; che le piccole differenze tra i vestiti che coprono i nostri deboli corpi, tra tutte le nostre lingue insufficienti, tra tutte le nostre ridicole usanze, tra tutte le nostre leggi imperfette, tra tutte le nostre opinioni insensate, tra tutte le nostre condizioni così diseguali ai nostri occhi e così eguali davanti a te, che tutte le piccole sfumature che distinguono questi atomi chiamati « uomini », non siano altrettanti segnaoli di odio e di persecuzione; che coloro che accendono ceri in pieno meriggio per celebrarti sopportino coloro che si accontentano della luce del tuo sole; che quelli che coprono la loro veste con un lino bianco per dire che bisogna amarti non detestino quelli che dicono la stessa cosa vestiti d'un mantello di lana nera; che sia eguale adorarti in un gergo proveniente

da una lingua morta o in uno più nuovo; che coloro il cui abito è tinto di rosso o di violetto, e dominano su una esigua parte di un piccolo mucchio di fango di questo mondo e posseggono alcuni frammenti arrotondati d'un certo metallo, godano senza orgoglio di quel che chiamano « grandezza » e « ricchezza », e che gli altri li guardino senza invidia: poiché tu sai che in quelle cose non c'è nulla che sia da invidiare o di cui ci si possa inorgogliare.

Possano tutti gli uomini ricordarsi che sono fratelli! Abbiamo essi in orrore la tirannide esercitata sugli animi, così come esecrano il brigantaggio che strappa con la forza il frutto del lavoro e dell'industria pacifica! Se i flagelli della guerra sono inevitabili, non odiamoci, però, non laceriamoci a vicenda quando regna la pace; e impieghiamo l'istante della nostra esistenza per benedire egualmente, in mille lingue diverse, dal Siam sino alla California, la tua bontà, che ci ha largito questo istante.

CAPITOLO XXIV

Poscritto.

Mentre si lavorava alla presente opera, con il solo intento di rendere più miti e tolleranti gli uomini, un altro uomo scriveva con intento del tutto opposto, perché ciascuno ha le proprie opinioni. Costui dava alle stampe un piccolo codice della persecuzione, intitolato *Accord de la religion et de l'humanité*¹ (è certamente un errore di stampa; leggete: « inhumanité »).

L'autore di quel santo libello si fonda su sant'Agostino, che, dopo aver predicato la dolcezza, predicò la persecuzione, perché era allora il più forte, e mutava spesso opinione. Cita anche il vescovo di Meaux, Bossuet, il quale perseguitò il celebre Fénelon, arcivescovo di Cambrai, reo di avere stampato che Dio va amato per lui stesso.

Bossuet era eloquente, lo riconosco; il vescovo d'Ippona, talora incongruente, era più facondo degli altri Africani: lo riconosco egualmente. Tuttavia, mi prendo la libertà di dire all'autore di quel santo libello, con Armande, nelle *Femmes savantes*:

Quand sur une personne on prétend se régler,
C'est par les beaux côtés qu'il lui faut ressembler².

¹ [Cfr. *supra*, p. 402, nota 1.]

² [*Op. cit.*, atto I, scena I.]

Dirò al vescovo d'Ippona: « Monsignore, voi avete cambiato opinione, permettetemi di attenermi alla vostra prima opinione: in verità, mi sembra migliore ».

Dirò al vescovo di Meaux: « Monsignore, voi siete un grand'uomo: a me sembrate altrettanto sapiente, per lo meno, di sant'Agostino e molto più eloquente di lui; ma perché tormentare tanto il vostro collega, eloquente quanto voi in un altro genere e più amabile di voi? ».

L'autore del santo libello sull'inumanità non è né un Bossuet né un sant'Agostino. Mi sembra proprio tagliato per diventare un ottimo inquisitore; vorrei che fosse a Goa, presidente di quel bel tribunale. Inoltre, è uomo di Stato, e fa sfoggio di grandi princìpi di politica. « Se tra voi ci sono — scrive — molti eterodossi, trattateli bene; se, invece, ce n'è un piccolo numero, usate le forche e le galere, ve ne troverete benissimo. » Ecco quanto consiglia a pagina 89 e 90.

Grazie a Dio, sono buon cattolico e non ho da temere quel che gli ugonotti chiamano il « martirio »; ma, se costui divenisse un giorno primo ministro, come sembra lusingarsi nel suo libello, lo avverto sin d'ora che partirei per l'Inghilterra il giorno stesso che ricevesse le patenti.

Nel frattempo, non posso che ringraziare la Provvidenza del fatto che permette che gli uomini della sua specie siano pessimi ragionatori. Egli arriva persino a citare tra i fautori dell'intolleranza Bayle (pensata molto abile e sensata); e, poiché Bayle riconosce che i faziosi e i bricconi vanno puniti, il nostro autore ne conclude che bisogna perseguitare con il ferro e il fuoco le persone di buona fede che vivono pacifiche.

Quasi tutto il libro è un'imitazione dell'*Apologie de la nuit de la Saint-Barthélemy*³. È quell'apologista o la sua

³ [Dell'abate Caveyrac. Cfr. *supra*, p. 388, nota 3.]

eco. In entrambi i casi, è da sperare che né il maestro né il discepolo abbiano mai a governare lo Stato. Ma se ne dovessero diventare i padroni, presento loro sin d'ora questa richiesta, a proposito di due righe della pagina 93 del santo libello di cui sto parlando: « Dobbiamo dunque sacrificare la felicità di un ventesimo della nazione alla felicità dell'intera nazione? ».

Supposto che ci siano veramente in Francia venti cattolici romani contro un ugonotto, io non pretendo che l'ugonotto mangi i venti cattolici; ma perché mai i venti cattolici dovrebbero mangiare l'ugonotto e perché impedire a questi di sposarsi? Non ci sono forse vescovi, abati, monaci, che hanno terre nel Delfinato, nello Gévaudan, dalle parti di Agde e da quelle di Carcassonne? Quei vescovi, quegli abati, quei monaci non hanno forse fittavoli che hanno la sfortuna di non credere nella transustanziazione? E non è nell'interesse dei vescovi, degli abati, dei monaci e del pubblico che quei fittavoli abbiano famiglie numerose? Forse che il far bambini sarà concesso soltanto a coloro che comunichino sotto una sola specie? La cosa non sarebbe davvero né giusta né onesta.

« La revoca dell'editto di Nantes non produsse tutti gl'inconvenienti che le vengon attribuiti », dice l'autore.

Se veramente le vengon attribuiti più inconvenienti di quelli che produsse, si esagera, e il torto di quasi tutti gli storici è quello di esagerare; ma il torto dei controversisti è di ridurre a niente il male che le si rimprovera. Noi non crediamo né ai dottori di Parigi né ai predicatori di Amsterdam.

Prendiamo come giudice il conte di Avaux, ambasciatore in Olanda dal 1685 al 1688. Egli scrive a pagina 181 del volume quinto⁴ che una sola persona aveva offerto

⁴ Dell'opera *Négociations en Hollande*, 6 voll., 1752-53. [Nota del Moland.]

di scoprire più di venti milioni che i perseguitati facevano uscire di Francia. Luigi XIV risponde al signor d'Avaux: « Le notizie d'un numero infinito di conversioni, che mi giungono tutti i giorni, non mi lasciano più in dubbio che i più testardi non debbano seguire l'esempio degli altri ».

Da questa lettera di Luigi XIV risulta che egli era in buona fede circa l'estensione del suo potere. Gli si diceva tutte le mattine: « Sire, siete il più grande sovrano dell'universo: tutto l'universo si glorierà di pensare come voi, appena avrete parlato ». Pellisson, arricchitosi nell'ufficio di primo commesso delle finanze, Pellisson, che aveva passato tre anni alla Bastiglia come complice di Fouquet, Pellisson, che da calvinista era divenuto diacono e beneficiario, che faceva stampare preghiere per le messe e madrigali per Iride, che aveva ottenuto l'ufficio degli economati e di convertitore⁵, Pellisson, dico, gli portava ogni tre mesi un lungo elenco di abiure da sette od otto scudi l'una, e dava da credere al suo re che, quando avesse voluto, avrebbe convertito allo stesso prezzo tutti i Turchi. Si faceva a gara nell'ingannarlo: poteva egli resistere alla seduzione?

Ciò nonostante, lo stesso signor d'Avaux comunicava al re che un tal Vincent dava lavoro a più di cinquecento operai presso Angoulême e che il suo espatrio avrebbe danneggiato lo Stato: tomo V, pagina 194.

Lo stesso signor d'Avaux parla di due reggimenti che il principe d'Orange fa già arruolare dagli ufficiali francesi rifugiati; e di marinai che hanno disertato da tre vascelli per servire su quelli del principe d'Orange. Oltre a quei due reggimenti, il principe costituisce una compa-

⁵ [Su Paul Pellisson (1624-93), che, abiurato il calvinismo, divenne nel 1670 storiografo del re e diresse più tardi la cassa destinata alla conversione dei riformati e alla propaganda cattolica, cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXXVI.]

gnia di cadetti rifugiati, comandati da due capitani. Lo stesso ambasciatore scrive inoltre, il 9 maggio 1686, al signor di Seignelai che « non può nascondergli la pena che sente nel vedere le manifatture di Francia stabilirsi in Olanda, donde non usciranno mai più ».

Aggiungete a queste testimonianze quelle di tutti gl'intendenti del reame nel 1699, e giudicate se la revoca dell'editto di Nantes non produsse più male che bene, nonostante l'opinione del rispettabilissimo autore dell'*Accord de la religion et de l'inhumanité*.

Un maresciallo di Francia, noto per la sua mente superiore, diceva alcuni anni or sono: « Non so se le dragonate siano state necessarie; ma è necessario non farne più »⁶.

Confesso che ho temuto di essermi spinto un po' troppo oltre, quando ho reso pubblica la lettera del corrispondente del padre Le Tellier, in cui quel congregazionista proponeva tonnellate di polvere. Dicevo a me stesso: « Nessuno mi presterà fede, questa lettera verrà considerata un falso ». I miei scrupoli sono per fortuna caduti, leggendo nell'*Accord de la religion et de l'inhumanité*, p. 159, queste miti parole: « L'estinzione totale dei protestanti in Francia non indebolirebbe la Francia più di quanto un salasso non indebolisce un malato di buona costituzione ».

Quel cristiano pieno di compassione, che ha detto poco prima che i protestanti sono la ventesima parte della nazione, vuol dunque che si versi il sangue di questo ventesimo, e considera quest'operazione solo come un salasso di quattro once di sangue. Dio ci preservi con lui dai tre ventesimi!

⁶ [Le angherie e gli eccessi commessi dai dragoni e da altri soldati, alloggiati per forza nelle case dei riformati, nel tempo della revoca dell'editto di Nantes. Cfr. *Le Siècle de Louis XIV*, chap. XXXVI.]

Se, dunque, quel galantuomo propone di uccidere la ventesima parte della nazione, perché l'amico del padre Le Tellier non avrebbe potuto proporre di far saltare in aria, di sgozzarne o di avvelenarne la terza parte? È molto verosimile, quindi, che la lettera al padre Le Tellier sia autentica.

Il santo autore conclude, infine, che l'intolleranza è un'ottima cosa perché non fu espressamente condannata da Gesù Cristo. Ma Gesù Cristo non ha espressamente condannato nemmeno chi appiccasse il fuoco ai quattro angoli di Parigi; e questa non è certo una buona ragione per canonizzare gl'incendiari.

Così, dunque, mentre la natura fa udire la sua voce mite e benefica, il fanatismo, questo nemico della natura, leva alte strida; e, quando la pace si presenta agli uomini, l'intolleranza fucina le proprie armi. O àrbitri delle nazioni, che avete dato la pace all'Europa⁷, decidete tra lo spirito di pace e lo spirito di assassinio.

⁷ [Allusioni alle paci di Huberstburg e di Parigi (febbraio 1763), che avevan messo termine alla guerra dei Sette anni.]

CAPITOLO XXV

Séguito e conclusione.

Veniamo ora a sapere che, il 7 marzo 1763, essendosi riunito a Versailles tutto il Consiglio di Stato, presenti i ministri di Stato e sotto la presidenza del cancelliere, il signor di Crosne, referendario, riferì intorno all'affare Calas con l'imparzialità di un giudice, l'esattezza d'un uomo perfettamente informato e l'eloquenza semplice e vera di un oratore uomo di Stato: la sola che si addica a quell'assemblea. Una folla straordinaria di persone d'ogni qualità attendeva nella galleria del Castello la decisione del Consiglio. Ben presto venne comunicato al re che tutti i voti, nessuno eccettuato, avevano ordinato che il Parlamento di Tolosa inviasse al Consiglio gli atti del processo e i motivi della sua sentenza, che aveva fatto morire sulla ruota Jean Calas. Sua Maestà approvò il giudizio del Consiglio.

Ci sono, dunque, tra gli uomini umanità e giustizia, principalmente nel Consiglio di un re amato e degno di esserlo. Il caso d'una sventurata famiglia di oscuri cittadini ha occupato Sua Maestà, i suoi ministri, il cancelliere e tutto il Consiglio; ed è stato sottoposto a un esame tanto attento quanto quello cui possono essere sottoposti i grandi problemi della guerra e della pace. L'amore dell'equità, l'interesse del genere umano hanno guidato tutti i giudici. Grazie ne siano rese a quel Dio di clemenza che solo ispira l'equità e tutte le virtù!

Noi dichiariamo di non aver mai conosciuto né quello sventurato Jean Calas che gli otto giudici di Tolosa fecero perire fondandosi sui più deboli indizi, contraddicendo alle ordinanze dei nostri re e alle leggi di tutte le nazioni; né il figlio suo Marc-Antoine, la cui strana morte gettò nell'errore quegli otto giudici; né la madre, tanto degna di rispetto quanto sventurata; né le sue innocenti figlie, venute con lei da duecento leghe di distanza a deporre ai piedi del trono la loro sciagura e la loro virtù.

Iddio sa che siamo stati mossi soltanto da spirito di giustizia, di verità e di pace, scrivendo quanto pensiamo della tolleranza, in occasione di Jean Calas, fatto perire dallo spirito d'intolleranza.

Non abbiamo creduto di recare offesa agli otto giudici di Tolosa che, come ha ammesso tutto il Consiglio, sono caduti in errore: anzi, abbiamo aperto loro una via per giustificarsi davanti all'intera Europa. Questa via consiste nel confessare che indizi equivoci e le grida d'una moltitudine insensata hanno ingannato la loro giustizia; nel chieder perdono alla vedova e nel riparare, per quanto sta in loro, la totale rovina d'una famiglia innocente, unendosi a coloro che la soccorrono nella sua afflizione. Essi fecero morire ingiustamente il padre: tocca a loro far le veci di padre ai figli, sempre che gli orfani vogliano accettare da loro un debole segno d'un giusto pentimento. Sarà bello per i giudici offrirlo e per la famiglia ricusarlo.

Tocca soprattutto a messer David, *capitoul* di Tolosa, che fu il primo persecutore dell'innocenza, a dar l'esempio del rimorso. Egli ingiuriò un padre di famiglia che moriva sul patibolo. Fu una crudeltà inaudita; ma, poiché Dio perdona, anche gli uomini devono perdonare a chi ripara le ingiustizie commesse.

Mi hanno scritto dalla Linguadoca questa lettera, in data 20 febbraio 1763:

« Il vostro scritto sulla tolleranza mi sembra pieno di umanità e di verità; temo però che alla famiglia Calas faccia più male che bene. Può ferire gli otto giudici che votarono per la ruota. Essi chiederanno al Parlamento che si bruci il vostro libro; e i fanatici, che non mancano mai, risponderanno alla voce della ragione con urli di furore. »

Ecco la mia risposta:

« Gli otto giudici di Tolosa possono, se credono, far bruciare il mio libro: nulla di più facile. Si sono pur bruciate le *Lettres provinciales*, che valevano certamente molto di più¹. Ciascuno può bruciare a casa sua tutti i libri e le carte che non gli vanno a genio.

« Il mio scritto non può fare né bene né male ai Calas, che io non conosco. Il Consiglio del re, imparziale e saggio, giudica secondo le leggi, sul fondamento dei documenti, degli atti processuali, e non d'uno scritto che non è di carattere giuridico e il cui contenuto nulla ha da fare col processo che il Consiglio stesso giudica. Anche se si stampassero degli *in-folio* pro o contro i giudici di Tolosa, e pro e contro la tolleranza, né il Consiglio né alcun Tribunale considererà questi libri come atti del processo.

« Questo scritto sulla tolleranza è un'istanza che l'umanità presenta con grande umiltà al potere e alla prudenza. Semino del grano che un giorno potrà produrre una messe. Attendiamo tutto dal tempo, dalla bontà del re, dalla saggezza dei suoi ministri e dallo spirito di ragione, che comincia a diffondere per ogni dove i suoi lumi.

« La natura dice a tutti gli uomini: — Vi ho fatto nascere deboli e ignoranti affinché vegetiate alcuni momenti sulla terra e la ingrassiate con i vostri cadaveri. Dacché siete deboli, aiutatevi l'un l'altro; dacché siete ignoranti,

¹ [Le *Provinciales* furono condannate dal Parlamento di Aix-en-Provence il 9 febbraio 1657 e messe all'indice il 6 settembre dello stesso anno.]

illuminatevi e sopportatevi a vicenda. Quand'anche foste tutti della stessa opinione, il che certamente non accadrà mai, se ci fosse uno solo di opinione contraria, gli dovrete perdonare, perché son io a farlo pensare come pensa. Vi ho dato le braccia per coltivare la terra e un tenue barlume di ragione per guidarvi; ho messo nel vostro cuore un germe di compassione perché vi aiutate gli uni con gli altri a sopportare l'esistenza. Non soffocate codesto germe, non corrompetelo, sappiate che è divino, e non sostituite i miserabili furori della Scuola alla voce della natura.

« Io sola vi unisco, vostro malgrado, per mezzo dei vostri reciproci bisogni, nel pieno stesso delle vostre guerre crudeli scatenate con tanta leggerezza, teatro eterno di errori, di accidenti e di sciagure. Io sola limito, in una nazione, le conseguenze funeste dell'interminabile scissione tra la nobiltà e la magistratura, tra questi due corpi e quello del clero, tra il borghese e il coltivatore. Tutti costoro ignorano i limiti dei loro diritti; ma tutti prestano ascolto, loro malgrado, e a lungo andare, alla mia voce, che parla al loro cuore. Io sola mantengo l'equità nei tribunali, dove senza di me ogni cosa sarebbe in balia dell'incertezza e dei capricci, tra un ammasso confuso di leggi fatte sovente a casaccio e per un bisogno passeggero, diverse da provincia a provincia, da città a città, e quasi sempre, pur nello stesso luogo, in contrasto tra loro. Io sola posso ispirare la giustizia, laddove le leggi non ispirano che liti. Chi mi dà ascolto, giudica sempre in modo retto; chi, invece, non cerca di mettere d'accordo opinioni contraddittorie, si smarrisce.

« C'è un immenso edificio di cui ho posto le fondamenta con le mie mani: era solido e semplice, tutti gli uomini vi potevano entrare con sicurtà. Hanno voluto aggiungervi gli ornamenti più bizzarri, più grossolani,

più inutili. L'edificio va cadendo in rovina da tutte le parti; gli uomini ne prendono le pietre e se le scagliano alla testa, e io grido loro: ' Fermatevi, lasciate codeste funeste rovine che sono opera vostra, e abitate in pace insieme con me nell'edificio incrollabile che è opera mia! ' — ».

ARTICOLO NUOVAMENTE AGGIUNTO
IN CUI SI RENDE CONTO DELL'ULTIMA SENTENZA
A FAVORE DELLA FAMIGLIA CALAS¹

Dal 7 marzo 1763 sino alla sentenza definitiva passarono altri due anni: tanto è facile al fanatismo strappare la vita all'innocenza e difficile alla ragione farle render giustizia! Ci furono inevitabili lungaggini, conseguenze necessarie delle formalità. Meno queste formalità erano state osservate nella condanna di Calas, più lo dovevano essere rigorosamente dal Consiglio di Stato. Un anno intero non fu sufficiente per costringere il Parlamento di Tolosa a far pervenire al Consiglio tutti gli atti del processo, per esaminarli e riferire. Il signor di Crosne fu nuovamente incaricato di questo penoso lavoro. Un'assemblea di quasi ottanta giudici cassò la sentenza di Tolosa e ordinò l'intera revisione del processo.

Altri importanti affari occupavano allora quasi tutti i tribunali del regno. Si cacciavano i gesuiti, si aboliva in Francia la loro società: erano stati intolleranti e persecutori, furono a loro volta perseguitati.

La stravaganza dei biglietti di confessione, di cui vennero creduti gli autori segreti e di cui erano pubblicamente i fautori, aveva già suscitato contro di loro l'odio della nazione. L'immensa bancarotta d'uno dei loro missionari,

¹ [Capitolo aggiunto nel 1765, in occasione della ristampa del *Traité* nella seconda parte dei *Nouveaux Mélanges*.]

che venne giudicata in parte fraudolenta, dette loro il colpo di grazia². Le sole espressioni di « missionario » e di « bancarottiere », così poco fatte per andare insieme, spinsero tutti gli spiriti alla loro condanna. Infine, le rovine di Port-Royal e le ossa di tanti uomini celebri ingiuriate da loro sin nello stesso sepolcro, riesumate all'inizio del secolo in forza di ordini che essi soltanto avevan dettati³, fecero insorgere tutti quanti contro il loro credito in rovina. La storia della loro proscrizione si può leggere nell'ottimo libro intitolato *Sur la Destruction des jésuites en France*⁴: opera imparziale, perché scritta da un filosofo con la finezza e l'eloquenza di Pascal, e soprattutto con una superiorità intellettuale non offuscata, come in costui, dai pregiudizi che qualche volta hanno sedotto anche uomini grandi.

Questo grande affare, in cui alcuni partigiani dei gesuiti dicevano che la religione era oltraggiata, mentre la maggioranza la giudicava vendicata, fece perdere di vista al pubblico, per alcuni mesi, il processo Calas; ma, avendo il re deferito il giudizio definitivo al tribunale chiamato « les requêtes de l'hôtel », lo stesso pubblico, cui piace pas-

² [Com'è noto, fu il fallimento dell'impresa commerciale organizzata alla Martinica dal padre Antoine La Vallette a dar l'avvio al movimento che condusse nel 1762 alla condanna della Società di Gesù da parte del Parlamento di Parigi. Cfr. *Précis du siècle de Louis XV*, chap. XXXVIII. — Sui « billets de confession » cfr. la sezione omonima della voce « Confession » nelle *Quest. sur l'Enc.* (« Verso il 1750, un arcivescovo di Parigi [Christophe de Beaumont] pensò d'introdurre una specie di banca spirituale per estirpare il giansenismo e far trionfare la bolla *Unigenitus*. Volle che si rifiutasse l'estrema unzione e il viatico a ogni malato che non consegnasse un biglietto di confessione firmato da un prete che avesse accettato tale bolla »: *Œuvr.*, XVIII, 231).]

³ [L'abbazia di Port-Royal-des-Champs e gli edifici annessi erano stati rasi al suolo nel 1710; anche il cimitero aveva subito la stessa sorte, e le spoglie delle religiose e dei « solitari » erano state parte recuperate dalle famiglie, parte ammassate in un ossario d'un vicino camposanto.]

⁴ [Del d'Alembert (1765).]

sare da una scena all'altra, dimenticò i gesuiti, e volse tutta la sua attenzione ai Calas.

Quel tribunale è una corte sovrana, composta di referendari, la quale giudica i processi tra gli ufficiali della Corte e le cause deferitegli dal re. Non si poteva scegliere tribunale più istruito della causa: erano gli stessi magistrati che avevan giudicato due volte i preliminari della revisione e che possedevano una cognizione perfetta del merito e della forma. La vedova di Jean Calas, suo figlio e il signor di Lavaisse si costituirono di nuovo in prigione. Si fece venire dal fondo della Linguadoca la vecchia domestica cattolica, che non aveva lasciato un solo momento i suoi padroni e la sua padrona, nel momento in cui si supponeva, contro ogni verosimiglianza, che stessero strangolando il loro figlio e fratello. Infine, si presero in esame gli atti che avevano servito a condannare alla ruota Jean Calas e al bando suo figlio Pierre.

Uscirono allora un nuovo memoriale dell'eloquente signor di Beaumont e un altro del giovine Lavaisse, così ingiustamente implicato nella procedura criminale dai giudici di Tolosa, i quali, per colmo di contraddizione, non lo avevano dichiarato assolto. Quel giovine scrisse lui stesso un memoriale, che tutti giudicarono degno di star vicino a quello del signor di Beaumont. Egli aveva il duplice vantaggio di parlare per sé e per una famiglia di cui aveva diviso le catene. Era dipeso soltanto da lui di spezzare le proprie e di uscire dal carcere di Tolosa, sol che avesse consentito a dire che aveva lasciato soli per qualche minuto i Calas, nel momento in cui si pretendeva che il padre e la madre avessero assassinato il figlio. Era stato minacciato della condanna capitale; gli erano state fatte balenare la tortura e la morte; una parola gli avrebbe potuto far riavere la libertà: eppure, preferì rischiare la condanna, piuttosto che proferire quella parola, che sa-

rebbe stata una menzogna. Nel suo memoriale espose tutti questi particolari con un candore così nobile, così semplice, talmente alieno da ogni ostentazione che commosse tutti coloro che mirava solo a convincere e che si fece ammirare senza aver mai preteso di acquistarsi fama. Suo padre, avvocato famoso, non ebbe nessuna parte in quel lavoro. Egli si vide d'un tratto eguagliato dal figlio, che non aveva mai messo piede in un tribunale.

Frattanto le persone più considerabili si recavano in folla alla prigione della signora Calas, dove le sue figlie si eran chiuse con lei. Ci si commoveva sino alle lagrime. L'umanità, la generosità prodigavan loro gli aiuti. Quella che si suol chiamare la « carità » non ne dava loro alcuno. La carità, che d'altronde è così spesso meschina o ingiuriosa, la fanno i devoti; e i devoti erano tuttora schierati contro i Calas.

Giunse il giorno (9 marzo 1765) in cui l'innocenza trionfò a pieno. Avendo il signor di Bacquencourt esaminato tutti gli atti e istruito la causa sin nei minimi particolari, tutti i giudici, con voto unanime, dichiararono innocente, e con torture e in modo abusivo condannata dal Parlamento di Tolosa, la famiglia Calas. Riabilitarono la memoria del padre. E permisero alla famiglia di adire le dovute istanze per chieder conto ai suoi giudici e ottenere le spese, danni e interessi che i magistrati di Tolosa avrebbero dovuto offrire spontaneamente.

Fu, a Parigi, una gioia universale: ci si riuniva sulle pubbliche piazze, nei luoghi di passeggio; si accorreva a vedere quella famiglia così sventurata e così ben riabilitata; si applaudiva al passaggio dei giudici, i quali venivano colmati di benedizioni. Rendevasi più commovente questo spettacolo il fatto che quel giorno, 9 marzo, era il terzo anniversario di quello in cui Calas era morto a causa del più crudele dei supplizi.

I referendari del Consiglio di Stato avevano reso alla famiglia Calas una giustizia completa; e con ciò non avevano fatto che il loro dovere. C'è un altro dovere, più raramente adempiuto dai tribunali, che sembrano credersi fatti per essere solamente giusti: quello della beneficenza. Gli stessi referendari decisero di scrivere in forma collegiale a Sua Maestà per supplicarlo di metter riparo con i suoi doni alla rovina dei Calas. La lettera fu scritta. Il re rispose facendo consegnare alla madre e ai figli trentaseimila lire; e, di queste, tremila andarono alla virtuosa domestica che, difendendo i suoi padroni, aveva costantemente difeso la verità.

Con quest'atto di bontà, come con tante altre azioni, il re meritò il nome che l'amore della nazione gli ha dato ⁵. Possa quest'esempio servire a ispirare agli uomini la tolleranza, senza la quale il fanatismo devasterebbe il mondo o, per lo meno, lo renderebbe sempre triste. Sappiamo che si tratta d'una sola famiglia, mentre il furore delle sette ne ha fatto perire migliaia. Ma oggi che un'ombra di pace lascia riposare tutte le società cristiane dopo secoli di carneficine, in questo periodo di tranquillità, la sciagura toccata ai Calas deve fare un'impressione ancora più grande, quasi come il fulmine che scoppia nella serenità d'una bella giornata. Casi simili sono rari, ma accadono; e sono l'effetto di quella cupa superstizione che spinge le anime deboli a imputare crimini a chiunque non la pensi come loro.

⁵ [Il nome di *Bion-aimé*.]

DALLE
« IDEE REPUBBLICANE »
(1765)

I (1) — Il despotismo puro rappresenta il castigo della cattiva condotta degli uomini. Se una comunità di uomini è dominata da uno o da alcuni, è manifestamente perché non ha avuto né il coraggio né la capacità di governarsi da sé.

II (2) — Una società di uomini governata in modo arbitrario somiglia perfettamente a una mandria di buoi messi al giogo per il servizio del padrone. Questi li nutre perché gli possano servire; li medica durante le loro infermità perché, guariti, gli siano utili; li ingrassa per nutrirsi delle loro carni; e si serve della pelle degli uni per aggiogare gli altri all'aratro.

III (10) — Noi ¹ abbiamo restaurato il governo municipale, suppergiù qual era sotto i Romani, illustrandolo e consolidandolo con la libertà che abbiamo conquistata a prezzo del nostro sangue. Non abbiamo conosciuto quell'odiosa e umiliante distinzione tra nobili e plebei, che, in origine, significa soltanto tra liberi e schiavi. Nati tutti eguali, siamo rimasti tali; e abbiamo conferito le dignità, ossia i pubblici oneri, solo a coloro che ci sono sembrati più atti a portarli.

IV (11) — Noi abbiamo istituito dei preti perché fossero esclusivamente quel che debbono essere: dei precet-

¹ [Chi parla è un cittadino di Ginevra.]

tori di morale per i nostri figli. Essi debbono essere pagati e trattati con rispetto, ma non debbono pretendere né giurisdizione, né ispezione, né onori, e non debbono in nessun caso eguagliarsi alla magistratura. Un'assemblea ecclesiastica che presumesse di far inginocchiare davanti a lei un cittadino² somiglierebbe a un pedante di collegio che corregga degli alunni o a un tiranno che punisca degli schiavi.

V (12) — Dire « governo civile ed ecclesiastico » significa recare ingiuria alla ragione e alle leggi. Bisogna dire « governo civile » e « regolamenti ecclesiastici »; e ognuno di questi regolamenti dev'esser fatto esclusivamente dal potere civile.

VI (13) — Il governo civile è la volontà di tutti eseguita da uno solo o da molti, in virtù delle leggi che tutti hanno votate.

VII (19) — Una legge che permettesse d'imprigionare un cittadino senza istruttoria preliminare e senza formalità giuridiche sarebbe tollerabile in tempi di torbidi o di guerre; in tempo di pace, sarebbe iniqua e tirannica.

VIII (24) — Se una repubblica si è costituita durante guerre di religione, e durante quei torbidi ha allontanato dal suo territorio le sette nemiche della propria, essa si è condotta con saggezza, perché allora si considerava come un paese circondato da appestati e ne temeva il contagio. Ma, passati quei tempi di vertigine, e divenuta ormai la tolleranza il dogma dominante di tutti i valentuomini d'Europa, non è una ridicola barbarie chiedere a uno che venga a stabilirsi e a portare le proprie ricchezze nel nostro paese: « Signore, di che religione siete? ». L'oro e l'argento, l'industria, i doni intellettuali non sono di nessuna religione.

² [Come aveva « presunto di fare, nel febbraio 1763, il Concistoro ginevrino con un tal Robert Covelle ». Cfr. P. GAY, *Voltaire's Politics*, Princeton, 1959, pp. 204-5.]

IX (25) — In una repubblica degna di questo nome, la libertà di pubblicare i propri pensieri è il diritto naturale del cittadino. Esso può servirsi della sua penna come della sua voce, e i reati commessi con la penna debbono esser puniti come quelli commessi con la parola. Tale è la legge dell'Inghilterra, paese monarchico, ma nel quale gli uomini sono più liberi che altrove perché sono più illuminati.

X (26) — Tra tutte le repubbliche, sembra che la più piccola debba essere la più felice, quando la sua libertà sia assicurata dalla sua posizione geografica e l'interesse dei suoi vicini sia di conservarla in vita. Il moto sembra debba essere più facile e uniforme in una macchina piccola che non in una grande, in cui gli ingranaggi sono più complicati e gli attriti, più violenti, interrompono il funzionamento. Ma, siccome l'orgoglio penetra in tutti gli animi, e il furore di comandare ai propri eguali è la passione dominante dello spirito umano, e poiché, vedendosi più da vicino, si può odiare di più, accade talvolta che un piccolo Stato abbia una vita meno tranquilla che non uno grande.

XI (27) — Qual è il rimedio a questo male? La ragione: che, alla fine, quando le passioni sono stanche di gridare, riesce a farsi ascoltare. Allora i due partiti, per timore del peggio, riducono un po' le loro pretese; ma bisogna lasciar tempo al tempo.

XII (29) — Sembra ben strano che l'autore del *Contrat social* dica che tutto il popolo inglese dovrebbe sedere in Parlamento, e che cessa di esser libero quando il suo diritto consiste solo nel farsi rappresentare in Parlamento da deputati³. Vorrebbe forse che a Westminster venissero

³ [Cfr. ROUSSEAU, *Le Contrat social*, libro III, cap. xv: « Il popolo inglese crede di essere libero, ma s'inganna di molto. Esso è tale solo durante l'elezione dei membri del Parlamento; appena questi sono eletti, è schiavo, è nulla ».]

a dare il loro voto tre milioni di cittadini? E in Svezia i contadini compaiono forse⁴ altrimenti che per mezzo di deputati?

XIII (40) — Un tribunale deve avere leggi fisse sia nel dominio penale come in quello civile; nulla dev'essere arbitrario: quando si tratta dell'onore e della vita ancor meno di quando si litiga per faccende di denaro.

XIV (43) — Un governo perfetto non è mai esistito, perché gli uomini hanno passioni: se non ne avessero, non ci sarebbe bisogno di nessun governo. Il più tollerabile di tutti è certamente quello repubblicano, perché è quello che ravvicina maggiormente gli uomini all'eguaglianza naturale. Ogni padre di famiglia dev'essere padrone nella sua casa, ma non in quella del vicino. Poiché la società è costituita di più case e di più poteri loro annessi, è contraddittorio che un uomo solo sia il padrone di tutte le case e di tutti i terreni; ed è conforme a natura che ogni proprietario posseda il suo voto per il bene della società.

XV (44) — Coloro che in tale società non hanno né casa né terra debbono avere il diritto di voto? Essi non vi hanno maggior diritto d'un impiegato pagato da dei mercanti per regolarne il commercio. Ma possono esservi associati sia per aver reso dei servigi sia per aver pagato la loro quota di associazione.

XVI (45) — Quel paese, governato in comune; dev'essere più ricco e popoloso che se fosse governato da un solo signore: perché, in una vera repubblica, ognuno, essendo sicuro della proprietà dei suoi beni e della sua persona, lavora con fiducia per sé, e, migliorando la propria condizione, migliora insieme quella della comunità. Sotto un signore, può avvenire il contrario. Un uomo rimane talvolta stupito di sentir dire che né la sua persona né i suoi beni gli appartengono.

⁴ [Nel *Riksdag*.]

XVII (54) — La tolleranza è altrettanto necessaria nella politica che nella religione: solo l'orgoglio è intollerante. È esso a spingere alla ribellione gli animi, volendo costringerli a pensare come noi; esso è la fonte segreta di tutte le ribellioni.

XVIII (55) — L'urbanità, la circospezione, l'indulgenza, rafforzano l'unione tra gli amici e nelle famiglie. Esse produrranno lo stesso effetto in un piccolo Stato, che è una grande famiglia.

IL FILOSOFO IGNORANTE

(1766)

I. — Chi sei? Di dove vieni? Che cosa fai? Che cosa diventerai? Sono domande che vanno rivolte a tutti gli esseri dell'universo, ma alle quali nessuno risponde. Chiedo alle piante quale potere le faccia crescere, e perché il medesimo terreno produca frutti tanto diversi. Quegli esseri insensibili e muti, pur dotati d'una facoltà divina, mi lasciano nella mia ignoranza e nelle mie vane congetture.

Interrogo quella moltitudine di animali diversi, che tutti hanno movimento e lo comunicano, che provano le mie stesse sensazioni e che possiedono una certa quantità d'idee e di memoria, oltre che tutte le passioni. Essi sanno ancora meno di me quel che sono, perché sono e che cosa divengono.

Presumo, e ho anzi ragione di credere, che i pianeti moventisi intorno a innumerevoli soli che riempiono lo spazio siano popolati da esseri senzienti e pensanti; ma una barriera eterna ci separa da loro, e nessuno degli abitanti degli altri mondi si è mai messo in rapporto con noi.

Nello *Spectacle de la Nature*¹, il priore dice al cavaliere che gli astri sono fatti per la Terra e che questa, al pari degli animali, è fatta per l'uomo. Ma, siccome il pic-

¹ [Opera di volgarizzazione scientifica (e, insieme, di apologetica religiosa) dell'abate Antoine-Noël Pluche (1688-1761), pubblicata con molto successo nel 1732 e tradotta poi nelle maggiori lingue europee.]

colo globo della Terra gira con gli altri pianeti intorno al Sole, e i moti regolari e proporzionati degli astri possono durare in eterno anche se non esistano esseri umani, e sul nostro pianeta ci sono infinitamente più animali che non uomini, penso che, lusingandosi che tutto sia stato fatto per lui, il priore pecchi di soverchio amor proprio. Ho osservato, infatti, che, durante la sua vita, l'uomo, se sia privo di difesa, vien divorato da tutti gli animali, e che tutti lo divorano dopo la sua morte. Perciò fatico ad ammettere che il priore e il cavaliere siano i sovrani della natura. Schiavo di tutto quanto mi circonda, nonché essere re, confinato in un punto e circondato dall'immensità, comincio col cercare me stesso.

II. LA NOSTRA DEBOLEZZA. — Sono un animale debole. Nascendo, non possiedo né forza né conoscenza né istinto: non posso nemmeno trascinarli, come pur fanno tutti i quadrupedi, sino alla mammella di mia madre; acquisto alcune idee, come acquisto una certa forza, solo quando i miei organi cominciano a svilupparsi. Questa forza cresce in me sino al momento in cui, non potendo più aumentare, prende a diminuire ogni giorno più. Analogamente, il potere di concepire idee aumenta sino a un dato punto, e poi diminuisce insensibilmente per gradi.

Qual è il meccanismo che fa crescere via via le forze delle mie membra sino al termine prescritto? Lo ignoro; e coloro che hanno trascorso la loro esistenza a cercare tale causa non ne sanno più di me.

E qual è il potere che fa entrare nel mio cervello delle immagini e le conserva nella memoria? Coloro che sono stipendiati per saperlo lo hanno cercato inutilmente. Noi ci troviamo tutti quanti, rispetto ai principi primi, nella stessa ignoranza nella quale eravamo nella culla.

III. COME POSSO PENSARE? — I libri composti da due-mila anni in qua mi hanno forse insegnato qualcosa? Ogni tanto ci prende il prurito di sapere come pensiamo, sebbene ci colga di rado il desiderio di sapere come digeriamo o come camminiamo. Ho interrogato la mia ragione, le ho chiesto che cosa è: questa domanda l'ha sempre messa in difficoltà.

Ho cercato di sapere per mezzo suo se gli stessi meccanismi che mi fanno digerire o camminare siano quelli in virtù dei quali ho idee. Non sono mai riuscito a capire come e perché le idee fuggano quando la fame fa languire il mio corpo e come rinascano dopo che ho mangiato.

Tra le idee e il nutrimento, senza il quale non potrei pensare, ho notato una tale differenza che ne sono stato condotto a pensare che ci siano in me una sostanza che ragiona e un'altra che digerisce. Ma, pur cercando sempre di convincermi che io sono due, ho sentito in modo grossolano di essere uno solo; e questa contraddizione mi ha sempre causato una grandissima pena.

Ho chiesto ad alcuni dei miei simili, che coltivano la terra, nostra madre comune, se sentissero di essere due e se avessero scoperto, mediante la loro filosofia, di possedere una sostanza immortale, e nondimeno fatta di nulla, esistente senza estensione, agente sui loro nervi pur non essendo a diretto contatto con essi, inviata espressamente nel ventre della loro madre sei settimane dopo il concepimento. Hanno creduto che volessi deriderli, e hanno continuato a lavorare i loro campi senza rispondermi.

IV. MI È PROPRIO NECESSARIO SAPERE? — Osservando dunque che un numero infinito di persone non ha nemmeno il più lontano sentore delle difficoltà che m'inquietano e di quanto si suol dire nelle scuole intorno all'essere in generale, alla materia, allo spirito, eccetera; vedendo

anzi che spesso si beffavano di quanto volevo sapere, mi è venuto il sospetto che non sia affatto necessario che lo sappiamo. Ho pensato che la natura abbia dato a ciascuno la parte che gli si addice e che le cose che ci restano inaccessibili non siano di nostra pertinenza. Ma, nonostante questa disperazione, continuo pur sempre a desiderare di conoscere tali cose; e la mia curiosità delusa è sempre insaziabile.

V. ARISTOTELE, DESCARTES E GASSENDI. — Aristotele comincia col dire che l'incredulità è la fonte della saggezza; Descartes ha sviluppato questa massima, e tutti e due mi hanno insegnato a non credere nulla di quanto mi dicono. Descartes soprattutto, dopo aver fatto sembiante di dubitare, parla con tono talmente categorico di ciò che non intende; è talmente sicuro del fatto suo quando s'inganna in modo grossolano nella fisica; ha costruito un mondo tanto immaginario, e i suoi vortici e i suoi tre elementi sono così straordinariamente ridicoli, che debbo diffidare di tutto quanto egli mi dice sull'anima, dopo avermi tanto ingannato a proposito dei corpi. Si faccia pure l'elogio di lui: a condizione però che non si faccia quello dei suoi romanzi filosofici, oggi disprezzati per sempre in tutta l'Europa.

Descartes crede, o finge di credere, che nasciamo con alcune idee metafisiche. Preferirei ammettere che Omero sia nato avendo già nella sua testa l'*Iliade*. Vero è che Omero possedeva, sin dalla nascita, un cervello conformato in modo tale che, avendo poi acquistato alcune idee poetiche, — talora belle, talaltra incoerenti, talaltra ancora esagerate, — finì col comporre con esse l'*Iliade*. Nascendo, noi possediamo il germe di tutto quanto si sviluppa poi in noi; ma non possediamo effettivamente idee innate più di quanto Michelangelo e Raffaello non avessero in sé, nel momento della nascita, pennelli e colori.

Per cercar di conciliare insieme le sue sparse chimere, Descartes suppose che l'uomo pensi sempre². Tanto vale immaginare che gli uccelli non cessino mai di volare e i cani di correre perché i primi possiedono la facoltà di volare e i secondi quella di correre.

Basta consultare la propria esperienza e quella del genere umano per convincersi del contrario. Non c'è nessuno tanto insensato da credere fermamente di aver pensato durante l'intera sua vita, da quando era un feto sino alla sua ultima malattia. La scappatoia cui son ricorsi coloro che hanno voluto difendere quel romanzo è stata di dire che si pensa sempre, ma senza rendersene conto. Tanto varrebbe dire che si beve, si mangia, si va a cavallo senza saperlo. Se non vi accorgete di avere idee, come potete affermare di averne? Gassendi si burlò come doveva di tale stravagante sistema. Sapete quel che accadde? Gassendi e Descartes vennero scambiati per atei, solo perché ragionavano.

VI. I BRUTI. — Dal fatto che si supposeva che gli uomini abbiano di continuo idee, percezioni, concezioni, conseguiva naturalmente che anche i bruti ne hanno sempre, perché è indubbio che un cane da caccia ha l'idea del suo padrone quando gli obbedisce e l'idea della selvaggina che gli porta. Quindi, se il pensiero dell'uomo è in pari tempo l'essenza della sua anima, il pensiero del cane è parimenti l'essenza della sua; e, se l'uomo ha sempre idee, è necessario che anche gli animali ne abbiano sempre. Per superare questa difficoltà, l'inventore dei vortici e della materia scanalata non si peritò di affermare che i bruti sono semplici macchine, che cercano di mangiare senza aver appetito, che possiedono gli organi del sentire per non provar

² [Cfr. *Lett. fil.*, XIII (*supra*, pp. 44-45).]

mai la menoma sensazione, che gridano senza soffrire nessun dolore, che esprimono il loro piacere senza sentire nessuna gioia, che possiedono un cervello per non ricevervi la più tenue idea e che costituiscono così una perpetua contraddizione della natura.

Tale sistema era altrettanto ridicolo dell'altro; ma, invece di farne vedere la stravaganza, lo si accusò di empietà, e si sostenne che era in contrasto con le Sacre Scritture, le quali dicono, nel *Genesi*, che « Dio fece un patto con gli animali, cui richiederà il sangue degli uomini che abbiano morsi e mangiati »³: il che presuppone in modo manifesto nei bruti l'intelligenza, la cognizione del bene e del male.

VII. L'ESPERIENZA. — Guardiamoci dal mescolare la Sacra Scrittura alle nostre dispute filosofiche: si tratta di cose troppo eterogenee, senza nessun rapporto tra loro. Qui si tratta soltanto di esaminare quel che possiamo conoscere da noi stessi; e ciò si riduce a ben poca cosa. Bisogna aver rinunciato al senso comune per non ammettere che nulla possiamo conoscere se non per mezzo dell'esperienza; e che è indubbio che, se solo per mezzo dell'esperienza e di una lunga serie di tentativi e di lunghe riflessioni, riusciamo ad acquistare alcune deboli e tenui idee della corporeità, dello spazio, del tempo, dell'infinito, di Dio stesso, non mette conto che l'Autore della natura metta queste idee nel cervello di tutti i feti, perché ci sia poi un piccolo numero di uomini che ne facciano uso.

Rispetto agli oggetti del nostro sapere, noi ci troviamo tutti quanti nella stessa condizione dei due amanti ignoranti Dafni e Cloe, di cui Longo Sofista ci ha descritto gli amori e i vani tentativi. Mancando di ogni esperienza in

³ [*Gen.*, IX, 5.]

proposito, essi ci misero molto tempo a intuire come potessero soddisfare i loro desideri. La medesima cosa avvenne all'imperatore Leopoldo⁴ e al figlio di Luigi XIV: si dové istruirli. Se avessero avuto idee innate, è presumibile che la natura non avrebbe rifiutato loro la principale, e la sola necessaria alla conservazione della specie umana.

VIII. LA SOSTANZA. — Poiché non possiamo avere nessuna nozione se non per mezzo dell'esperienza, è impossibile che possiamo mai sapere che cos'è la materia. Noi tocchiamo, vediamo le proprietà di questa sostanza; ma questo stesso termine di « sostanza », di « ciò che sta sotto », ci avverte che questo « sotto » ci resterà sempre ignoto⁵: qualunque cosa ci sia dato di scoprire delle sue apparenze, esso rimarrà sempre da scoprire. Per la stessa ragione, non sapremo mai da noi stessi che cosa sia lo spirito. È un termine che significava, in origine, « soffio », e del quale ci siamo serviti per cercare di esprimere, in modo vago e rozzo, quel che ci dà dei pensieri. Ma quando anche, per un miracolo imprevedibile, riuscissimo ad avere una qualche tenue idea della sostanza spirituale, non saremmo progrediti di un sol passo: non potremmo mai intuire come essa riceva sensazioni e pensieri⁶. Sappiamo bensì di possedere una certa intelligenza; ma come l'abbiamo? È un segreto della natura, che non lo ha rivelato a nessun mortale.

IX. LIMITI ANGUSTI. — La nostra intelligenza è, al pari della nostra forza fisica, assai limitata. Ci sono uomini molto più robusti degli altri, ci sono anche Ercoli del pensiero; ma, in definitiva, tale superiorità si riduce a ben

⁴ [Leopoldo I d'Asburgo (1658-1705).]

⁵ [Cfr. LOCKE, *Saggio* cit., II, xxiii, 1-2.]

⁶ [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Anima ».]

poca cosa. Un tale potrà sollevare dieci volte di materia più di me; un altro potrà effettuare mentalmente una divisione di quindici cifre, mentre io posso dividerne con estrema fatica solo tre o quattro; tale forza tanto vantata si riduce a questo. Essa non tarda a incontrare il proprio limite; ed ecco perché, nel giuoco delle combinazioni, nessun uomo, pur dopo essercisi esercitato con tutto il suo studio e con un lungo uso, riesce mai, per quanto si sforzi, a spingersi oltre il grado che ha potuto attingere: urta cioè contro l'estremo limite della sua capacità intellettuale. Anzi, è assolutamente necessario che sia così: altrimenti, di grado in grado, si andrebbe all'infinito.

X. SCOPERTE IMPOSSIBILI. — In questa ristretta cerchia nella quale siamo rinchiusi, vediamo dunque quel che siamo condannati a ignorare e quel che possiamo conoscere un po'. Abbiamo già visto⁷ che non possiamo conoscere nessuna causa prima, nessun primo principio.

Perché il mio braccio obbedisce alla mia volontà? Siamo talmente assuefatti a questo fenomeno incomprensibile che pochissimi ci fanno attenzione; e, quando vogliamo cercare la causa d'un effetto tanto comune, troviamo che tra la nostra volontà e l'obbedienza del nostro arto c'è veramente l'infinito, ossia che tra l'una e l'altra non c'è nessuna proporzione, nessuna ragione né apparenza di causalità; e ci rendiamo conto che potremmo pensarci anche tutta l'eternità senza riuscire a scorgere il menomo barlume di verosimiglianza.

XI. DISPERAZIONE GIUSTIFICATA. — Arrestati così sin dal primo passo nella nostra ricerca, e condotti a ripiegarci senza frutto su noi stessi, siamo atterriti del fatto

⁷ [Cfr. il par. II.]

che ci cerchiamo sempre e non ci troviamo mai. Nessuno dei nostri sensi è spiegabile.

Sappiamo bensì press'a poco, grazie all'ausilio della trigonometria, che tra la Terra e il Sole c'è una distanza di circa trenta milioni di leghe geometriche. Ma che cos'è il Sole? Perché gira intorno al proprio asse? E perché gira in un senso piuttosto che in un altro? E perché Saturno e noi giriamo intorno a quell'astro da ovest a est, anziché da est a ovest? Non solo non troveremo mai una risposta a tali quesiti, ma non potremo nemmeno intravedere la minima possibilità d'immaginarne semplicemente una causa fisica. Perché il nodo della difficoltà si trova nel primo principio delle cose.

Per quel che agisce nell'interno di noi, avviene il medesimo che per quanto agisce negl'immensi spazi della natura. Nell'ordinamento degli astri come nella struttura di un àcaro e dell'uomo c'è un principio primo destinato a restarci di necessità inaccessibile. Se infatti potessimo conoscerlo, ne saremmo i padroni, saremmo iddii. Cerchiamo di chiarire questo concetto e di esaminare se sia vero.

Se potessimo conoscere la causa delle nostre sensazioni, pensieri, movimenti, così come abbiamo scoperto negli astri la ragione delle eclissi e delle differenti fasi della Luna e di Venere, è evidente che potremmo predire le nostre sensazioni, i nostri pensieri e i desideri derivanti da quelle sensazioni così come prediciamo le fasi e le eclissi. Conoscendo quanto dovrebbe accadere domani nel nostro intimo, vedremmo chiaramente, grazie al modo di funzionare di questa macchina, quali sensazioni piacevoli o sgradevoli ci toccherebbe provare. Noi possediamo una volontà che dirige, nel modo migliore, i nostri moti interni in svariate circostanze. Se, ad esempio, mi sento proclive alla collera, la mia riflessione e la mia volontà possono reprimere già

sul nascere gli accessi di tale passione. Ora, se conoscessi i miei primi princìpi, potrei prevedere tutti i sentimenti che proverò domani, tutta la serie delle idee che mi attendono; e possedere sopra questa serie d'idee e di sentimenti il medesimo potere che esercito talvolta sui sentimenti e i pensieri attuali, che reprimo e di cui muto la direzione. Mi troverei esattamente nella condizione di uno che possa ritardare o accelerare a suo piacimento il moto di un orologio, di un vascello, di una qualsiasi macchina conosciuta.

In simile ipotesi, essendo il padrone delle idee che mi sono destinate domani, ne sarei padrone anche il giorno dopo, anzi tutto il resto della mia vita: possederei cioè nei confronti di me stesso un'assoluta onnipotenza, sarei il dio di me medesimo. Ma mi rendo abbastanza conto che una tal condizione è incompatibile con la mia natura: è impossibile, pertanto, che possa conoscere alcunché intorno al primo principio che mi fa pensare e agire.

XII. DEBOLEZZA DELL'UOMO. — Quel che è impossibile alla mia natura così debole, così limitata, e di così breve durata, è parimenti impossibile in altri mondi, e ad altre specie di esseri? O esistono, invece, intelligenze superiori, padrone di tutte le loro idee, capaci di pensare e di sentire tutto quel che vogliono? Non lo so: conosco soltanto la mia debolezza, e non ho nessuna nozione della forza degli altri.

XIII. SONO LIBERO? — Non usciamo ancora dalla cerchia della nostra esistenza, e continuiamo a esaminare nella misura del possibile noi stessi.

Mi rammento che un giorno, prima che avessi fatto tutte le domande precedenti, un ragionatore volle farmi ragionare. Mi domandò se fossi libero; io gli risposi che

non ero in carcere, che avevo la chiave della mia camera, che ero perfettamente libero. « Non intendevo chiedervi questo, — mi disse allora costui, — ma se credete che la vostra volontà abbia la libertà di volere o di non volere che non vi gettiate dalla finestra. Pensate, con l'Angelo della Scuola, che il libero arbitrio sia una potenza appetitiva e che esso si smarrisca a causa del peccato? » Guardai fissamente il mio interlocutore, per cercar di leggere nei suoi occhi se la sua mente fosse sconvolta; e gli risposi che la sua tiritera mi era affatto incomprendibile.

Tuttavia, il problema della libertà umana m'interessò vivamente: lessi alcuni Scolastici, e rimasi come loro nelle tenebre; lessi Locke, e scorsi qualche barlume di verità; lessi il trattato di Collins⁸, che mi sembrò un Locke perfezionato; dopo di che non lessi mai più nulla che mi facesse progredire nelle mie conoscenze. Ed ecco i risultati delle ricerche della mia debole ragione, aiutata da quei due grandi: i soli, a mio avviso, che siano stati intelligibili a se stessi scrivendo su quel problema, e i soli che siano riusciti a farsi capire dagli altri.

Non c'è nulla senza causa; un effetto senza causa è solo un'espressione assurda. Ogni qualvolta voglio, ciò può avvenire soltanto in virtù del mio giudizio, buono o cattivo che sia⁹; questo giudizio è necessario, e, quindi, anche la mia volontà è tale. Invero, sarebbe ben singolare che tutta la natura, tutti gli astri obbedissero a leggi eterne; e che ci fosse un animaletto, alto cinque piedi, il quale, a dispetto di tali leggi, potesse agire sempre come meglio gli garbasse, e solo a suo libito. Esso agirebbe a caso, e ognuno sa che il caso non è nulla: è un termine

⁸ [La *Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*. Cfr. *supra*, p. 213.]

⁹ [« Actio volendi hoc aut illud semper sequitur iudicium intellectus » (LOCKE).]

che abbiamo inventato per designare l'effetto noto di ogni causa ignota.

Le mie idee entrano nel mio cervello in modo necessario: perché mai la mia volontà, che ne dipende, dovrebbe essere a un tempo necessitata e assolutamente libera? Sento in mille occasioni che questa volontà nulla può: così, quando sono prostrato da una malattia, o travolto da una passione, o quando il mio giudizio non può attingere gli oggetti che mi si presentano. Debbo, dunque, pensare che, essendo le leggi della natura sempre le medesime, la mia volontà non è più libera nelle cose che mi sembrano più indifferenti che in quelle in cui mi sento soggetto a una forza invincibile.

Essere veramente libero significa potere¹⁰. Libero sono quando posso fare quel che voglio; ma io voglio quanto voglio in modo necessario: altrimenti, vorrei senza ragione, senza causa: il che è impossibile. La mia libertà consiste nel poter camminare quando voglio camminare, e non ho la gotta.

La mia libertà consiste nel non compiere una cattiva azione quando la mia mente se la rappresenta necessariamente tale; nel dominare una passione quando il mio giudizio me ne fa sentire il pericolo e l'orrore di quest'azione combatte efficacemente il mio desiderio. Come ho detto nel paragrafo XI, noi possiamo combattere le nostre passioni; ma, allorché reprimiamo i nostri desideri, non siamo più liberi che quando ci abbandoniamo a essi: perché, nell'uno come nell'altro caso, seguiamo in modo irresistibile la nostra ultima idea, e questa idea è necessaria, sicché noi facciamo di necessità quel che essa ci detta. È strano che gli uomini non siano paghi di questa quantità di libertà:

¹⁰ [Cfr. *Tratt. di Met.*, VII (*supra*, p. 170); e LOCKE, *Saggio cit.*, II, XXI, 48.]

ossia, del potere ricevuto dalla natura di fare in parecchi casi quel che vogliono. Noi la possediamo, e il nostro orgoglio c'induce qualche volta a credere che ne possediamo ancor di più. C'immaginiamo di avere il dono incomprendibile e assurdo di volere senz'altra ragione, senz'altro motivo che quello di volere.

No, non posso proprio perdonare al dottor Clarke di aver combattuto in mala fede¹¹ queste verità di cui pur sentiva la forza, ma che sembravano inconciliabili col suo sistema. No, è imperdonabile che un filosofo come lui abbia attaccato Collins con argomenti degni di un sofista, e falsato gli stessi termini del problema rimproverandogli di chiamare l'uomo « un agente necessario ». Agente o paziente, che importa? Agente quando si muove volontariamente, paziente quando riceve idee. Che importa il nome? L'uomo è, in ogni cosa, un essere dipendente: l'intera natura è tale, ed esso non può costituire un'eccezione rispetto agli altri esseri.

In Samuel Clarke il predicatore ha soffocato il filosofo. Egli distingue tra necessità fisica e necessità morale; ma che cos'è una necessità morale? A voi non sembra verosimile che una regina d'Inghilterra, la quale viene coronata e consacrata in una chiesa, si spogli delle vesti regali per stendersi ignuda sull'altare, sebbene si racconti questo a proposito di una regina del Congo. E chiamate ciò, in una regina dei nostri paesi, una « necessità morale ». Ma, a ben guardare, essa è una necessità fisica, eterna, inerente alla stessa costituzione delle cose. È tanto certo che una regina d'Inghilterra non commetterà mai simile pazzia quanto è certo che un giorno essa morirà. La necessità morale è soltanto una parola: tutto quanto avviene è asso-

¹¹ [Nell'opera *Remarks upon a Book entitled A Phil. Inq. concerning Human Liberty*; cfr. *supra*, p. 214.]

lutamente necessario. Tra la necessità e il caso non c'è nessuna condizione intermedia; noi sappiamo che il caso non esiste: dunque, tutto quanto avviene è necessario.

Per rendere ancor più complicata la questione, si è ricorsi inoltre alla distinzione tra necessità e costrizione; ma, in fondo, che cos'è la costrizione se non una necessità di cui ci si rende conto, e la necessità se non una costrizione di cui non ci si avvede? Archimede è egualmente necessitato a rimanere nella sua camera quando vi viene rinchiuso, e quando è così fortemente immerso nella meditazione di un problema da non ricevere l'idea di uscire.

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt¹².

L'ignorante che così pensa non sempre ha pensato in questo modo, ma, alla fine, è stato costretto ad arrendersi¹³.

XIV. TUTTO È ETERNO? — Asservito a leggi eterne, come tutti i mondi che riempiono lo spazio, come gli elementi, gli animali, le piante, getto sguardi stupiti su tutto quanto mi circonda, cerco quale sia il mio autore e quello dell'immensa macchina di cui sono appena un'impercettibile rotellina.

Non provengo da nulla, perché la sostanza di mio padre e di mia madre, la quale mi portò nove mesi nella sua matrice, è qualcosa. Mi è evidente che il germe che mi produsse non può esser derivato da niente, perché come potrebbe il niente produrre l'esistenza? Mi sento soggiogato dalla massima comune a tutta l'antichità che « nulla

¹² [SEN., *Epist.* CVII.]

¹³ [L'« ignorante » è lo stesso V., il quale, nel *Trattato di Metafisica*, cap. VII, aveva prospettato il problema della libertà in modo molto diverso: molto vicino cioè alla posizione del Clarke, mentre adesso aderiva a quella, deterministica, del Collins. Cfr. *supra*, p. 178 e nota 15.]

può venire dal nulla né ritornare al nulla »¹⁴. Quest'assioma possiede tale forza da incatenare tutto il mio intelletto, senza che possa dibattermi contro esso. Nessun filosofo se ne è allontanato, nessun legislatore lo ha contestato. Il « Cahut » dei Fenici, il Caos dei Greci, il « tohu bhohu » degli Ebrei e dei Caldei¹⁵, tutto ci attesta che si credette sempre nell'eternità della materia. La mia ragione, ingannata da quest'idea così antica e generale, mi dice: « È necessario che la materia sia eterna, dacché esiste; se ieri esisteva, esisteva anche prima. Non vedo nessuna verosimiglianza che essa abbia cominciato a essere, nessuna causa per cui non sia esistita, nessuna per cui abbia ricevuto l'esistenza in un tempo piuttosto che in un altro ». Cedo perciò a tale convinzione, fondata o erronea che sia, e mi schiero col partito di tutti, finché, essendo progredito nelle mie ricerche, scopro una luce superiore al giudizio di tutti gli uomini, che mi costringe a mutare di avviso.

Ma, se come pensarono tanti filosofi dell'antichità, l'Essere eterno ha sempre agito, che mai accadrà del « Cahut » e dell'« Ereb » dei Fenici, del « tohu bhohu » dei Caldei, del Caos di Esiodo? Resteranno tra le favole. Per la ragione, il Caos è impossibile, perché è impossibile che, essendo eterna l'intelligenza, sia mai esistito qualcosa di opposto alle sue leggi: ora, il Caos è precisamente l'opposto di tutte le leggi della natura. Entrate nella più orribile caverna delle Alpi, sotto quei rottami di rocce, di ghiaccio, di sabbia, di acque, di cristalli, di minerali informi: tutto vi obbedisce alla gravitazione e alle leggi dell'idrostatica. Il Caos esiste soltanto nelle nostre teste, e servì solo a ispirare bei versi a Esiodo e a Ovidio.

¹⁴ [« Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti » (PERS., III, 84).]

¹⁵ [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Genesi ».]

Se la nostra Sacra Scrittura ha detto che esisteva il Caos, e ha accolto la credenza nel « tohu bhohu », noi senza dubbio ci crediamo, e con la fede più viva. Ma qui ci atteniamo solo ai lumi fallaci della nostra ragione: ci limitiamo, come si è detto¹⁶, a esaminare quel che possiamo sospettare con le sole nostre forze. Siamo come bambini che si provano a fare qualche passo senza le dande: camminiamo, cadiamo, e la fede ci risollewa.

XV. INTELLIGENZA. — Ma, nel contemplare l'ordine, l'arte prodigiosa, le leggi meccaniche e geometriche che regnano nell'universo, i mezzi, i fini innumerevoli di tutte le cose, sono colto da ammirazione e da rispetto. E giudico subito che, se le opere degli uomini, e le mie stesse opere, mi costringono a riconoscere in noi un'intelligenza, debbo riconoscerne una, operante in modo ben superiore, nella sterminata molteplicità di tante opere. Ammetto quest'Intelligenza suprema senza timore di esser mai costretto a mutare di opinione. Nulla scuote in me questo assioma: « Ogni opera dimostra un artefice ».

XVI. ETERNITÀ. — Tale suprema intelligenza è eterna? Certamente, perché, sia che ammetta o respinga l'eternità della materia, non posso respingere l'esistenza eterna del suo artefice supremo; ed è evidente che, se esso oggi esiste, è esistito sempre.

XVII. INCOMPRESIBILITÀ. — Non ho fatto ancora che due o tre passi in questo vasto aringo: voglio ora sapere se l'intelligenza divina sia qualcosa di assolutamente distinto dall'universo, press'a poco come lo scultore è distinto dalla statua, o se quest'anima del mondo sia unita

¹⁶ [Nel par. VII.]

al mondo e lo compenetri di sé, press'a poco come quella che chiamo « la mia anima » è unita a me, e conforme a quel concetto degli antichi espresso con tanta felicità da Virgilio (« Mens agitat molem, et magno se corpore miscet »¹⁷) e da Lucano (« Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris »¹⁸). Ma mi vedo arrestato di colpo nella mia vana curiosità. Misero mortale, non posso scandagliare la mia intelligenza né sapere quel che mi anima: come potrò conoscere l'intelligenza ineffabile che presiede in modo manifesto all'intera natura? Una tal intelligenza esiste, tutto me lo dimostra; ma dov'è la bussola che mi guiderà verso la sua dimora eterna e ignota?

XVIII. INFINITO. — Tale intelligenza è infinita per potenza e immensità, come è incontestabilmente tale per durata? Da me non posso saperne nulla¹⁹. Essa esiste; dunque, è sempre esistita: questo è chiaro. Ma qual idea posso avere di una potenza infinita? Come posso concepire un infinito attualmente esistente? Come posso immaginare che l'intelligenza suprema sia nel vuoto? L'infinito in estensione non è come l'infinito in durata. Nel momento in cui parlo è trascorsa, non v'è dubbio, una durata infinita; a tale durata già trascorsa non posso aggiunger nulla, mentre posso sempre aggiungere alcunché allo spazio da me concepito, come ai numeri da me concepiti. L'infinito numerico e spaziale è fuori della sfera del mio intelletto. Checché mi si dica, nulla m'illumina in tale abisso. Per fortuna, comprendo che le mie difficoltà e la mia ignoranza non possono pregiudicare la morale: vero è che non posso concepire né l'immensità dello spazio riempito né la potenza infinita che fece ogni cosa e che tuttavia può an-

¹⁷ [*Aen.*, VI, v. 727.]

¹⁸ [*Phars.*, IX, v. 580.]

¹⁹ [Cfr. *supra*, p. 140, nota 14.]

cora fare, ma ciò serve solamente a dimostrare sempre più la debolezza del nostro intelletto; e questa debolezza contribuirà a renderci ancor più sottomessi all'Essere eterno di cui noi siamo l'opera.

XIX. MIA DIPENDENZA. — Noi siamo l'opera di lui. Ecco una verità interessante per noi: perché il cercar di sapere per mezzo della filosofia in quale tempo quell'Essere abbia fatto l'uomo, e che cosa facesse prima; se sia nella materia o nel vuoto o in un punto; se agisca sempre o no, se agisca dappertutto, se agisca fuori o dentro di sé, son tutte ricerche che raddoppiano in me la consapevolezza della mia profonda ignoranza.

Osservo altresì che, in tutta l'Europa, solo una dozzina di persone hanno scritto intorno a questi problemi astratti con un po' di metodo; e, anche se si ammetta che abbiano scritto in maniera intelligibile, che ne conseguirà? Abbiamo già riconosciuto, nel paragrafo IV, che le cose che solo pochissimi si possono lusingare di capire sono inutili al rimanente del genere umano. Noi siamo indubbiamente l'opera di Dio: ecco quanto ci è utile sapere, ed ecco perché ne abbiamo prove tangibili. Tutto nel mio corpo è mezzo e fine, tutto è ingranaggio, puleggia, forza motrice, macchina idraulica, equilibrio dei liquidi, laboratorio chimico: esso è, dunque, opera di un'intelligenza. Tale conformazione del mio corpo non può esser opera dell'intelligenza dei miei genitori, i quali, quando mi hanno messo al mondo non sapevano certamente quel che facevano: essi erano soltanto i ciechi strumenti di quell'artefice eterno che anima il verme della terra e fa girare il Sole intorno al suo asse.

XX. ANCORA SULL'ETERNITÀ. — Sono nato da un germe proveniente a sua volta da un altro germe. Ora, c'è forse

stata una successione continua, uno sviluppo senza fine di tali germi; e l'intera natura è sempre esistita per una conseguenza necessaria di quell'Essere supremo che esiste per se stesso? Se dessi retta soltanto al mio debole intelletto, affermerei che mi sembra che la natura sia sempre stata animata. Non posso concepire che la causa che agisce su lei in modo continuo e manifesto, potendo agire in tutti i tempi, non abbia agito sempre. Un'eternità di ozio nell'essere agente e necessario mi appare inconcepibile. Sono quindi portato a credere che il mondo sia sempre emanato da quella causa originaria e necessaria, come la luce del sole. Per quale concatenazione di idee mi sento sempre condotto a credere eterne le opere dell'Essere eterno? Il mio pensiero, per quanto debole, possiede la forza di attingere l'Essere necessario esistente per se stesso, e non ha la forza di concepire il nulla. L'esistenza di un solo atomo mi sembra sufficiente a provare l'eternità dell'esistenza, mentre nulla mi prova il nulla. Come! Nello spazio che oggi è qualcosa, ci sarebbe stato il nulla? Ciò mi riesce incomprendibile. Non posso ammettere quel « nulla », salvo che la rivelazione non intervenga a fissare le mie idee, che si spingono di là dai tempi.

So benissimo che una successione infinita di esseri senza nessuna origine è altrettanto assurda: Samuel Clarke lo ha dimostrato a sufficienza²⁰. Ma egli si guarda bene dal sostenere che Dio non abbia tenuto sin dall'eterno tale catena, né osa dire che sia stato a lungo impossibile all'Essere eternamente attivo di esplicare la propria azione. È evidente ch'egli poté farlo; e, se poté farlo, chi avrà tanto ardire da sostenere che non lo abbia fatto? Ancora una volta, solo la rivelazione può insegnarmi il contrario; ma noi non siamo ancora di fronte a quella rivelazione che

²⁰ [Cfr. *supra*, p. 135.]

annichila qualsiasi filosofia, davanti a quella luce che fa svanire ogni altra luce.

XXI. ANCORA SULLA MIA DIPENDENZA. — Quest'Essere eterno, questa causa universale mi dà le mie idee, perché non sono gli oggetti a darmele. Una materia brutta non può inviare nella mia testa pensieri; né i miei pensieri provengono da me, perché mi vengono, e spesso se ne vanno, mio malgrado. È abbastanza noto che tra gli oggetti e le nostre idee e sensazioni non c'è nessuna somiglianza, nessun rapporto. C'è indubbiamente qualcosa di sublime in Malebranche, il quale osava sostenere che noi vediamo tutto in Dio; ma non c'è forse qualcosa di sublime anche negli Stoici, che pensavano che ad agire in noi è Dio, e che possediamo un raggio della sua sostanza? Tra il sogno di Malebranche e il sogno degli Stoici, dov'è la realtà? Io ricado (paragrafo II) nell'ignoranza, propria della mia natura; e adoro il Dio in virtù del quale penso, senza sapere come penso.

XXII. NUOVO QUESITO. — Convinto dalla mia debole ragione che esiste un essere necessario, eterno, intelligente, dal quale ricevo le mie idee, senza sapere né come né perché, mi chiedo che cosa sia quest'Essere, se abbia la forma delle specie intelligenti e agenti superiori alla mia, esistenti in altri mondi. Ho già detto (nel paragrafo I) che non ne so nulla. Tuttavia, non posso affermare che ciò sia impossibile, perché vedo pianeti molto superiori al mio per estensione, e aventi un numero di satelliti maggiore di quello della Terra. Non è affatto inverosimile che essi siano abitati da intelligenze molto superiori alla mia e di corpi più robusti, più agili e più durevoli. Ma, poiché la loro esistenza non ha nessun rapporto con la mia, lascio ai poeti antichi la cura di far discendere Venere dal suo

preteso terzo cielo e Marte dal quinto: io debbo cercare solamente l'azione dell'Essere necessario su me.

XXIII. UN SOLO ARTEFICE SUPREMO. — Una grande parte degli uomini, osservando il male fisico e il male morale diffusi sul nostro pianeta, immaginò due esseri potenti, uno dei quali produrrebbe tutto il bene e l'altro tutto il male. Ma, se esistessero, essi sarebbero entrambi necessari, eterni, indipendenti; occuperebbero tutto lo spazio, ed esisterebbero quindi nel medesimo luogo; si compenetrerebbero a vicenda: il che è assurdo. L'idea di queste due potenze nemiche può trarre origine soltanto dagli esempi che ci colpiscono nel nostro mondo: dove vediamo uomini miti e uomini feroci, animali utili e animali nocivi, signori buoni e tiranni. Ci si immaginò così due poteri contrari presiedenti alla natura; ma si tratta solo d'un romanzo asiatico. In tutta la natura c'è un'evidente unità di disegno; le leggi del movimento e della gravitazione sono immutabili: è impossibile che due artefici supremi, assolutamente opposti l'uno all'altro, abbiano seguito le medesime leggi. Ciò basta, a mio avviso, a distruggere il sistema manicheo, e non c'è bisogno di grossi volumi per confutarlo.

Esiste pertanto una potenza unica, eterna, alla quale tutto è legato e dalla quale tutto dipende, ma la cui natura mi è incomprendibile. San Tommaso dice che « Dio è puro atto, una forma che non ha né genere né predicato », che « è la natura e il fondamento » e che « esiste in modo essenziale, partecipativo e nuncupativo ». Nei tempi in cui i domenicani erano i padroni dell'Inquisizione, avrebbero fatto bruciare chi avesse negato queste belle cose; io non le avrei negate, ma non le avrei capite.

Mi assicurano che Dio è semplice: confesso umilmente di non capire maggiormente il valore di questo termine. È vero che non gli attribuirò parti grossolane che possa

separare le une dalle altre; ma non posso concepire che il principio e il signore di tutto quanto è nell'estensione non sia anch'esso nell'estensione. A parlar con rigore, la semplicità mi sembra troppo simile al non-essere. L'estrema debolezza del mio intelletto non possiede strumenti abbastanza sottili da cogliere tale semplicità. Mi si obietterà che il punto matematico è semplice; ma esso non esiste realmente.

Mi dicono anche che un'idea è semplice, ma non lo capisco maggiormente. Vedo un cavallo, ne ho l'idea, ma in esso ho visto soltanto un insieme di cose. Vedo un colore, ho l'idea di colore, ma questo colore è esteso. Pronunzio le parole astratte « colore in generale », « vizio », « virtù », « verità in generale », ma perché ho avuto conoscenza di cose colorate, di cose che mi son sembrate virtuose o viziose, vere o false; esprimo tutto ciò con un vocabolo, ma non ho nessuna conoscenza chiara della semplicità: non so che cosa sia, più di quanto non sappia che cosa sia un infinito numerico attualmente esistente.

Convinto che, non sapendo quel che sono, non posso conoscere che cos'è il mio autore, mi sento in ogni momento sommerso dalla mia ignoranza; e mi consolo riflettendo di continuo che non importa ch'io sappia se il mio signore sia o no nell'estensione, purché io nulla faccia contro la coscienza ch'egli mi ha data. Tra tutti i sistemi sulla Divinità inventati dagli uomini, quale accoglierò, dunque? Nessuno, tranne quello di adorarlo.

XXIV. SPINOZA. — Dopo essermi immerso con Talete nell'acqua, ch'egli considerava come il primo principio, dopo essermi abbrustolito accanto al fuoco di Empèdocle, dopo aver corso nel vuoto in linea retta con gli atomi di Epicuro, calcolato dei numeri con Pitàgora e ascoltato la sua musica; dopo aver reso i miei doveri agli andrògini di

Platone ed esser passato per tutte le regioni della metafisica e della pazzia, ho voluto infine conoscere il sistema di Spinoza.

Esso non è assolutamente nuovo, è imitato da alcuni antichi filosofi greci, e anche da alcuni Ebrei; ma Spinoza ha fatto quel che nessun filosofo greco, e meno ancora ebraico, mai non fece: ha impiegato un metodo geometrico imponente, per rendersi chiaramente conto delle sue idee. Vediamo se non si sia fuorviato metodicamente con il suo filo conduttore.

Spinoza stabilisce, anzitutto, una verità incontestabile e luminosa: qualcosa esiste; dunque, esiste in eterno un Essere necessario. Questo principio è talmente vero che il profondo Samuel Clarke se ne servì per dimostrare l'esistenza di Dio.

Tale Essere si deve trovare dovunque è l'esistenza, perché chi mai potrebbe limitarlo? Esso è perciò tutto quanto esiste: il che significa che nell'universo non esiste realmente che una sola sostanza.

Questa sostanza non ne può creare un'altra: infatti, dacché essa riempie tutto, dove mettere un'altra sostanza e com'è possibile creare qualcosa dal niente? come creare l'estensione senza collocarla nella stessa estensione, la quale esiste in modo necessario?

Nel mondo esistono il pensiero e la materia: la sostanza necessaria che chiamiamo « Dio » è, dunque, il pensiero e la materia. Ogni pensiero e ogni materia son, quindi, compresi nell'immensità di Dio: fuori di lui nulla può esistere, nulla può agire: egli comprende tutto, è tutto.

Pertanto tutto quel che noi chiamiamo « sostanze differenti » non è, di fatto, che l'universalità dei diversi attributi dell'Essere supremo: il quale pensa nel cervello umano, illumina nella luce, si muove sui venti, romba nel tuono, percorre lo spazio in tutti gli astri e vive nell'universa natura.

Esso non è, come un vile re della terra, confinato nel suo palazzo, separato dai suoi sudditi, ma è intimamente unito a questi; essi sono parti necessarie di lui. Se ne fosse distinto, non sarebbe più l'Essere necessario, non sarebbe più universale, non riempirebbe più tutti i luoghi, sarebbe un essere a sé, come qualsiasi altro.

Benché tutte le mutevoli modalità dell'universo siano solamente l'effetto dei suoi attributi, l'Essere necessario non ha parti: perché — afferma Spinoza — l'infinito non ha propriamente parti, in quanto, se ne avesse, gliene se ne potrebbero aggiungere altre, ed esso non sarebbe più tale.

Infine, Spinoza afferma che bisogna amare questo Dio necessario, infinito, eterno. Ecco le sue parole (p. 45 dell'edizione del 1731²¹):

Quanto all'amore di Dio, io penso che questa concezione, nonché indebolirlo, sia la più idonea ad accrescerlo, perché essa mi fa conoscere che Dio è intimo al mio essere, che mi dà l'esistenza e tutte le mie proprietà, ma che me le dà liberalmente, senza riserve, senza interesse, senza assoggettarmi ad altro che alla mia stessa natura. Essa bandisce il timore, l'inquietudine, la diffidenza, e tutte le imperfezioni di un amore volgare o interessato. Mi fa sentire che esso è un bene che non posso perdere, e che possiedo tanto più quanto più lo conosco e lo amo.

Tali idee sedussero molti lettori; anzi, alcuni che in un primo tempo avevano scritto contro di lui finirono con l'aderire alla sua concezione.

²¹ [Qui, come altrove (cfr. la voce « Dio » nelle *Quest. sur l'Eno.*), V. si riferisce non già al testo dell'*Ethica*, che non conosceva, ma all'esposizione, incompleta e tutt'altro che fedele, datane dal conte Henri de Boulainviller (1658-1722), uno dei primi studiosi e ammiratori francesi dello Spinoza, nel suo *Essay de Métaphysique dans les principes de B. de Spinoza*, pubblicato nel 1731 a Bruxelles dall'abate Lenglet-Dufresnoy con il titolo *Réfutation des erreurs de B. de Spinoza*. Cfr. P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, 1954, t. I, pp. 315-19.]

Il dotto Bayle fu rimproverato di aver attaccato duramente Spinoza senza averlo capito²²: in modo duro, lo ammetto, ma non ingiusto, credo. Sarebbe ben singolare che non lo avesse capito. Egli scoprì facilmente il punto debole di quel castello incantato: vide cioè che Spinoza, per quanto lo neghi, compose il suo Dio di parti. E comprese quanto insensato sia fare Dio astro e zucca, pensiero e letame, bastonante e bastonato; e come tale favola sia molto inferiore a quella di Pròteo²³. Forse Bayle avrebbe dovuto parlare di « modalità », anziché di « parti », perché Spinoza usa sempre il termine « modalità ». Ma, se non m'inganno, è egualmente impertinente che l'escremento di un animale sia una modalità o una parte dell'Essere supremo.

Bayle non combatté, è vero, le ragioni con cui Spinoza sostiene l'impossibilità della creazione, ma perché la creazione propriamente detta è oggetto non di filosofia, bensì di fede, e la negazione di essa non è affatto peculiare a Spinoza: su questo punto tutta l'antichità pensò come lui. Egli attaccò solamente il concetto assurdo d'un Dio semplice composto di parti, d'un Dio che mangia e digerisce se stesso, che ama e odia contemporaneamente la stessa cosa, eccetera. Spinoza si serve sempre della parola « Dio », e Bayle lo prende in trappola con le sue stesse parole.

Ma, in fondo, Spinoza non ammette nessun Dio; e, con ogni probabilità, si servì di questa parola, e disse che dobbiamo amare e servire Dio, solo per non scandalizzare i lettori. Egli appare ateo in tutta la forza del termine: non come Epicuro, che riconosceva l'esistenza di dèi inutili e oziosi, o come la maggior parte dei Greci e dei Romani, che si beffavano degli dèi del volgo; ma perché

²² [Cfr. *Dict. hist. et crit.*, voce « Spinoza ».]

²³ [Cfr. *Ibid.*, nota N.]

non ammette nessuna Provvidenza, ammette soltanto l'eternità, l'immensità e la necessità delle cose; ateo come Straton, come Diàgora. Egli non dubita, come Pirrone, ma afferma; e che cosa afferma? Che esiste una sola sostanza, che non ce ne possono essere due, che tale sostanza è estesa e pesante: il che non fu mai detto dai filosofi greci e asiatici che ammisero un'anima universale.

In nessun luogo della sua opera egli parla dei disegni che si manifestano in tutti gli esseri. Non esamina se gli occhi sian fatti per vedere, gli orecchi per udire, i piedi per camminare, le ali per volare; non considera né le leggi del movimento negli animali e nelle piante, né la loro struttura conforme a tali leggi, né la profonda matematica che governa il corso degli astri, quasi temesse che tutto quanto esiste attesti una Provvidenza divina; non risale dagli effetti alle loro cause, ma, collocandosi di primo acchito a capo dell'origine delle cose, costruisce il suo romanzo, come già Descartes il proprio, sopra una semplice supposizione. Al pari di Descartes, egli supponeva che tutto sia pieno, sebbene sia a rigore dimostrato che nel pieno qualsiasi movimento è impossibile. Fu questa supposizione, soprattutto, a spingerlo a concepire l'universo come un'unica sostanza²⁴. Egli fu la vittima della sua mentalità geometrica. Perché Spinoza, non potendo dubitare che il pensiero e la estensione esistono, non esaminò almeno se la Provvidenza non abbia ordinato ogni cosa? Perché non degnò di un'occhiata quegli ingranaggi, quei mezzi ciascuno dei quali ha un fine, e non cercò di sapere se attestino un artefice supremo? Egli doveva essere o un fisico ben ignorante o un sofista gonfio di un ben stupido orgoglio per non riconoscere, tutte le volte che respirava o sentiva il suo cuore battere, una

²⁴ [Cfr. t. II, p. 571.]

Provvidenza, perché la respirazione e il movimento del cuore sono effetti di una macchina così industriosamente complicata, costruita con un'arte così potente, dipendente da tanti ingranaggi tutti cospiranti a un medesimo fine, che è impossibile imitarla e che nessun uomo di buon senso può fare a meno di ammirarla.

Gli spinozisti contemporanei²⁵ replicano: « Non scandalizzatevi delle conseguenze che c'imputate: anche noi scorgiamo nei corpi organizzati e nell'intera natura un insieme di effetti ammirevoli. La loro causa eterna è nell'intelligenza eterna che noi ammettiamo, e che costituisce, insieme con la materia, l'universalità delle cose, che è Dio. Esiste un'unica sostanza, la quale esiste per mezzo della stessa modalità del suo pensiero sulla sua modalità della materia e che costituisce così l'universo, il quale è un tutto inscindibile ».

Ma si può risponder loro: « Come potete voi dimostrare che il pensiero che fa muovere gli astri, che anima l'uomo, che fa ogni cosa, sia una modalità, e che le deiezioni d'un rospo o di un verme siano un'altra modalità di questo stesso Essere sovrano? Osereste forse sostenere che un così singolare principio sia dimostrato? Non cercate forse di occultare la vostra ignoranza con parole che non capite? Bayle ha ottimamente chiarito i sofismi del vostro maestro nelle ambagi e nelle oscurità del suo stile sedicente geometrico e, di fatto, molto confuso: vi rinvio a lui. Dei filosofi non possono respingere Bayle ».

Comunque sia, aggiungerò che Spinoza s'ingannò in buonissima fede. Mi sembra che abbia respinto dal suo

²⁵ [Di « spinozisti moderni » aveva parlato l'*Encyclopédie*, t. XV, 1765 (art. « Spinoziste », probabilmente del Diderot). Qui V. ha di mira i naturalisti e materialisti del suo tempo, e, in particolare, la cosiddetta « coterie holbachique », che cominciava a inquietarlo per le sue tendenze ateistiche.]

sistema le idee che potevan nuocergli solo perché era troppo pieno delle sue; egli seguiva il proprio cammino senza mai badare a quanto potesse attraversarlo, cosa che ci càpita sin troppo spesso. V'ha di più: egli distruggeva tutti i princìpi della morale, essendo lui stesso d'una rigida virtù: talmente sobrio da non bere che una pinta di vino in un mese; disinteressato sino a restituire agli eredi dello sventurato Johan de Witt²⁶ una pensione di duecento fiorini concessagli da quel grande uomo; generoso sino a dare i propri denari; sempre paziente nei suoi mali e nella sua povertà, sempre equabile nella sua condotta.

Bayle, che tanto lo maltrattò, aveva all'incirca lo stesso carattere. Entrambi cercarono tutta la vita la verità per vie diverse. Spinoza costruì un sistema in alcuni punti specioso e nel fondo erroneo; Bayle combatté tutti i sistemi: che è accaduto agli scritti dell'uno e dell'altro? Essi hanno occupato l'ozio di alcuni lettori, come tutti gli scritti di questo mondo: da Talete sino ai professori delle nostre università, ai più chimerici ragionatori e ai loro stessi plagiari, nessun filosofo influì nemmeno sui costumi del quartiere dove abitava. Perché? Perché a condurre gli uomini non è la metafisica, ma il costume. Un uomo solo, eloquente, abile e accreditato, molto può sugli uomini, mentre cento filosofi nulla possono, se sono solamente filosofi.

XXV. ASSURDITÀ. — Ecco non pochi viaggi in terre sconosciute; e siamo appena agl'inizi! La mia condizione è simile a quella di uno che, dopo aver errato per l'Oceano, scorgendo le isole Maldive di cui è seminato il Mare Indiano, voglia visitarle tutte. Il mio lungo viaggio non

²⁶ [Il gran pensionario di Olanda, assassinato il 20 agosto 1672 dalla plebaglia dell'Aja insieme al fratello Cornelis.]

mi ha servito a nulla; vediamo se potrò trarre qualche profitto dall'esplorazione di quelle isolette, che mi sembrano capaci solo di ostacolare il mio cammino.

C'è un centinaio di corsi di filosofia in cui mi vengon insegnate cose di cui nessuno può avere la menoma cognizione. Un tale vuol farmi comprendere la Trinità per mezzo della fisica: mi dice che essa somiglia alle tre dimensioni della materia. Lo lascio dire, e passo oltre. Un altro pretende di farmi toccare con mano la transustanziazione, dimostrandomi, mediante le leggi del movimento, che un accidente può esistere senza soggetto e che lo stesso corpo si può trovare nel medesimo momento in due luoghi diversi. Mi turo gli orecchi, e passo oltre ancora più lesto.

Pascal, lo stesso Blaise Pascal, l'autore delle *Lettres provinciales*, scrive: « Credete voi impossibile che Dio sia infinito e senza parti? Voglio mostrarvi una cosa indivisibile e infinita: è un punto che si muove in ogni dove con una velocità infinita, perché è in ogni luogo, e tutt'intero in ognuno »²⁷. Un punto matematico che si muove! Giusto cielo! Un punto che esiste soltanto nella testa del matematico, che è nello stesso momento in ogni dove, e che ha una velocità infinita, come se la velocità infinita attuale potesse esistere! Ogni parola è un'assurdità; e queste assurdità sono state dette da un grand'uomo.

« La vostra anima è semplice, incorporea, intangibile, — mi dice un altro, — e, siccome nessun corpo può toccarla, vi dimostrerò con la fisica di Alberto Magno ch'essa sarà arsa fisicamente se voi non sarete del mio avviso; ed ecco come ve lo dimostro 'a priori', suffragando Alberto con i sillogismi di Abelli. »²⁸ Gli rispondo che il suo « a priori » non lo capisco; che il suo complimento mi sembra

²⁷ [*Pensées*, 233.]

²⁸ [Teologo francese (1604-91), autore di un trattato *Medulla theologica* (1650).]

assai duro; che soltanto la rivelazione, di cui tra noi due non si parla, può insegnarmi una cosa tanto incomprensibile; che gli permetto di non essere del mio avviso, senza fargli nessuna minaccia; e mi allontanano da lui per timore che mi giochi un brutto tiro, perché mi sembra un uomo malvagio.

Una folla di sofisti d'ogni paese e d'ogni setta mi opprime con argomenti inintelligibili sulla natura delle cose, sulla mia natura, sul mio stato passato, presente e futuro. Se si parla con loro di mangiare e di bere, di vestiti, di alloggi, di derrate necessarie, del denaro con cui ce lo procuriamo, tutti s'intendono a meraviglia; se ci sono da guadagnare alcune pistole, ognuno ci si mette d'impegno, nessuno sbaglia d'un quattrino. Ma, quando si tratta del nostro essere, nessuno ne ha un'idea chiara: il senso comune li abbandona. Ritorno quindi alla mia prima conclusione (par. IV): che quel che non può essere di uso universale, che non è accessibile al comune degli uomini, che non può esser capito da coloro che più esercitarono la facoltà di pensare, non è necessario all'uomo.

XXVI. IL MIGLIORE DEI MONDI. — Mentre correvo qua e là per istruirmi, m'imbattei in alcuni discepoli di Platone. « Venite con noi, — mi disse uno di loro, — voi vi trovate nel migliore dei mondi: noi abbiamo superato di molto il nostro maestro. Nei suoi tempi, di mondi possibili ce n'erano solo cinque, perché esistono solo cinque corpi regolari²⁹; ma oggi, che esiste un'infinità di mondi possibili, Dio ha scelto il migliore. Venite, e ne resterete contento. » Gli risposi con umiltà: « I mondi che Dio poteva creare erano o migliori degli altri o perfettamente eguali o peggiori. Dio non poteva certo scegliere il peggiore;

²⁹ [Allusione al *Timeo*, 53 e - 56 c.]

quelli eguali (ammesso che ce ne fossero) non consentivano preferenze, perché erano perfettamente identici, e una scelta era impossibile: sceglierne uno era come sceglierne un altro. Perciò è impossibile che Dio non abbia scelto il migliore. Ma come mai gli altri eran possibili, dacché era impossibile che esistessero? ».

Costui si lanciò in tutta una serie di bellissime distinzioni, continuando a ripetermi che questo mondo è il migliore di tutti i mondi realmente impossibili. Ma, siccome ero tormentato dal mal della pietra e le mie sofferenze erano intollerabili, i cittadini del migliore dei mondi mi condussero in un vicino ospedale. Strada facendo, due di quei felici abitanti del migliore dei mondi vennero portati via da alcuni loro simili, e caricati di catene, l'uno per certi debiti, l'altro a causa d'un semplice sospetto. Non so se io sia stato condotto nel migliore degli ospedali possibili; so soltanto che mi trovai con altri due o tremila disgraziati che soffrivano quanto me. C'erano lì alcuni difensori della patria, i quali mi dissero che erano stati trapanati e dissecati vivi e amputati delle braccia o delle gambe, e che molte migliaia dei loro generosi compatrioti erano stati sterminati in una delle trenta battaglie dell'ultima guerra: la centomillesima guerra circa da quando si conoscono guerre. In quella dimora si vedevano anche un migliaio di persone di ambo i sessi, simili a orrendi spetttri, che venivano soffregate con un certo metallo perché avevan seguito la legge di natura e questa aveva preso, non so come, la precauzione d'intossicare in loro la fonte della vita. Io ringraziai le mie due guide.

Dopo che mi fu conficcato nella vescica un ferro tagliente, e che mi vennero estratte alcune pietre di quella cava, e dopo che fui guarito, e mi restarono soltanto alcune incomodità destinate ad affliggermi per il resto dei miei giorni, feci le mie rimostranze alle mie guide, alle quali mi

presi la libertà di dire che in questo mondo c'è indubbiamente del buono, perché dalle mie viscere straziate erano stati estratti quattro ciottoli, ma che avrei preferito che le vesciche fossero lanterne, e non cave di pietre. E parlai loro delle innumerevoli calamità e delitti che coprono quest'ottimo dei mondi. Il più intrepido di costoro, un Tedesco³⁰, mio compatriota, mi dichiarò che si tratta di bazzecole.

« Fu un grande favore del cielo verso il genere umano — mi disse tra l'altro — che Tarquinio usasse violenza a Lucrezia e che costei si pugnalasse, perché i tiranni vennero cacciati e lo stupro, il suicidio e la guerra instaurarono una repubblica che rese felici i popoli conquistati. »³¹ Ammisi con difficoltà una tale felicità. Non riuscivo da principio a capire quale possa essere stata la felicità dei Galli e degli Spagnoli, di cui si dice che Cesare abbia fatto perire tre milioni. Le devastazioni e le rapine mi sembrarono anch'esse alquanto spiacevoli; ma il difensore dell'ottimismo tenne fermo: continuava a dirmi come il carceriere di don Carlos: « Pace, pace, è per il vostro bene »³². Infine, messo con le spalle al muro, mi disse che non bisognava badare a questo modesto globo della Terra, dove tutte le cose vanno a traverso, ma che in Sirio, in Orione, nell'occhio del Toro e altrove tutto è perfetto. « Andiamoci, allora! », gli dissi.

Un piccolo teologo mi tirò allora per la manica; mi confidò che quegli uomini erano dei sognatori, che non è per nulla necessario che sulla Terra ci sia del male, che essa venne formata espressamente perché ci sia solo del bene. « E per provarlo, — aggiunse, — sappiate che in pas-

³⁰ [Leibniz.]

³¹ [Cfr. LEIBNIZ, *Théodicée*, § 416.]

³² [Nella tragedia *El principe don Carlos* di Diego Jiménez de Enciso (1585-1634).]

sato le cose andarono in questo modo per dieci o dodici giorni —. — Ahimè! — gli risposi, — mio reverendo padre, è un bel guaio che non siano continuate così. »

XXVII. DELLE MONADI, ECCETERA. — Lo stesso Tedesco tornò a impadronirsi di me; mi addottrinò e m'insegnò che cos'è la mia anima. « Nella natura, — mi disse, — tutto è composto di monadi; la vostra anima è una monade; e, siccome ha rapporti con tutte le altre monadi dell'universo, ha necessariamente idee di tutto quanto vi avviene; tali idee sono confuse, e ciò è assai utile; e la vostra monade è, come la mia, uno specchio concentrato dell'universo. Guardatevi però dal credere che agite in conseguenza dei vostri pensieri. Tra la monade che costituisce la vostra anima e tutte le monadi del vostro corpo c'è un'armonia prestabilita per cui, quando la vostra anima ha un'idea, il vostro corpo compie un'azione, senza che questa sia la conseguenza di quella. Sono due pendole che camminano con perfetta intesa; o, se preferite, si tratta di alcunché di simile a un uomo che predichi mentre un altro fa i gesti corrispondenti. Voi capite facilmente che è necessario che nel migliore dei mondi possibili le cose procedano in questo modo. Infatti... »

XXVIII. LE FORME PLASTICHE. — Poiché quelle mirabili idee mi riuscivano del tutto incomprensibili, un Inglese, un tal Cudworth³³, si avvide dal mio sguardo imbambolato, dal mio imbarazzo, dalla mia testa china, della mia ignoranza. « Quelle idee — mi disse — vi sembrano profonde solo perché sono vuote. V'insegnerò io in modo chiaro come agisce la natura. Anzitutto, c'è la natura in generale;

³³ [Il « neoplatonico » inglese Ralph Cudworth (1617-88), autore di *The True Intellectual System of the Universe* (1678).]

poi, ci sono nature plastiche che costituiscono tutti gli animali e tutte le piante. Mi seguite? — Nient'affatto, signore —. — Continuiamo, dunque. Una natura plastica non è una facoltà del corpo: è una sostanza immateriale che agisce senza sapere quel che fa, che è assolutamente cieca, che non sente né ragiona né vegeta. Ma il tulipano ha la propria forma plastica, che lo fa vegetare; il cane, la propria, che lo fa andare alla caccia; e l'uomo, la propria, che lo fa ragionare. Tali forme sono gli agenti immediati della Divinità: non esistono ministri più fedeli, perché dànno tutto e non trattengono per sé nulla. Vedete bene che esse costituiscono i veri princìpi delle cose e che valgono quanto l'armonia prestabilita e le monadi, che sono gli specchi concentrati dell'universo. » Gli dissi che le une valevano le altre.

XXIX. LOCKE. — Dopo tanto sfortunato vagabondare, stanco, estenuato e vergognoso di aver cercato tante verità e trovato tante chimere, ritornai, come il figliol prodigo al padre, a Locke; e mi gettai nelle braccia di un uomo modesto, che non finge mai di sapere quel che non sa, che non possiede, a dir vero, immense ricchezze, ma i cui fondi sono sicuri, e che gode senza ostentazione dei più solidi beni. Egli mi confermò nei convincimenti che ho sempre avuti:

che nulla entra nel nostro intelletto se non attraverso i nostri sensi;

che non ci sono idee innate;

che non possiamo avere l'idea né d'uno spazio infinito né d'un numero infinito;

che io non penso sempre e che, di conseguenza, il pensiero non è l'essenza, ma l'azione del mio intelletto;

che sono libero quando posso fare quel che voglio;

che la libertà non può consistere nella mia volontà,

perché, quando rimango volontariamente nella mia camera, il cui uscio è chiuso, e di cui non ho la chiave, non ho la libertà di uscirne; perché soffro quando non voglio soffrire; perché spessissimo non riesco a richiamarmi alla mente le mie idee;

che, quindi, è assurdo dire: « La volontà è libera », essendo assurdo dire: « Voglio volere questa cosa », perché è come se dicessi: « Desidero di desiderarla, temo di temerla »;

che, infine, la volontà non è più libera di quanto non sia turchina o quadrata (cfr. il paragrafo XIII);

che posso volere solo in conseguenza delle idee ricevute nel mio cervello, e che sono necessitato a determinarmi in conseguenza di tali idee, perché, altrimenti, mi determinerei senza nessuna ragione, e ci sarebbe un effetto senza causa;

che, essendo finito, non posso avere un'idea positiva dell'infinito;

che non posso conoscere nessuna sostanza, perché posso avere idee solo delle loro qualità, e mille qualità d'una cosa non possono farmi conoscere l'intima natura di tale cosa, che può averne centomila altre a me ignote;

che sono la medesima persona solo in quanto possiedo una certa memoria e il sentimento di questa: perché, non avendo più la minima parte del corpo che mi apparteneva nell'infanzia né il minimo ricordo delle idee che avevo in quell'età, non sono più il medesimo che ero nell'infanzia più di quanto non sia Confucio o Zoroastro. Sono considerato la medesima persona da coloro che mi hanno veduto crescere e sono sempre vissuti con me, ma non ho in nessuna guisa la stessa esistenza, non sono più il medesimo: sono una nuova identità. E di qui, quali singolari conseguenze!

Che, infine, conforme alla profonda ignoranza intorno

ai principi delle cose di cui mi sono reso conto, è impossibile che io possa conoscere le sostanze alle quali Dio si degna di concedere il dono di sentire e di pensare. Esistono realmente sostanze la cui essenza sia quella di pensare, che pensino sempre e pensino per virtù propria? Se sì, tali sostanze, quali che siano, sono altrettanti iddii, perché non hanno nessun bisogno dell'Essere eterno e formatore, avendo le loro essenze senza di lui e pensando senza di lui.

In secondo luogo, se l'Essere eterno ha dato a certi esseri il dono di sentire e di pensare, ha dato loro qualcosa che non apparteneva loro per essenza; e può, quindi, aver largito quella facoltà a qualsiasi essere.

In terzo luogo, noi non conosciamo a fondo nessun essere; ed è, perciò, impossibile che sappiamo se un essere sia o no capace di ricevere il sentimento e il pensiero. «Materia» e «spirito» sono soltanto parole; di quelle due cose non possediamo nessuna nozione completa: quindi, in definitiva, è altrettanto temerario dire che un corpo organizzato da Dio stesso non può ricevere da lui il dono di pensare quanto sarebbe ridicolo dire che lo spirito non può pensare.

In quarto luogo, suppongo che esistano sostanze puramente spirituali, che non abbiano mai avuto le idee di materia e di movimento. Possiam dire che esse siano nella miglior condizione per negare l'esistenza della materia e del movimento?

Suppongo che la dotta Congregazione che condannò come empio e assurdo Galileo, per aver dimostrato che la Terra gira intorno al Sole, abbia avuto qualche cognizione delle idee del cancelliere Bacon, il quale proponeva di esaminare se alla materia sia stata conferita l'attrazione³⁴;

³⁴ [Cfr. *supra*, p. 88 e nota 9.]

suppongo che il relatore di quel tribunale abbia riferito a quei gravi personaggi che in Inghilterra c'erano persone abbastanza insensate da pensare che Dio possa dare a tutta la materia, da Saturno sino al nostro misero cumulo di fango, una tendenza verso un centro, un'attrazione, una gravitazione, assolutamente indipendente da qualsiasi impulso, perché l'impulso dato da un fluido in movimento agisce in ragione delle superfici, mentre tale gravitazione agisce in ragione dei solidi. Non vedete quei giudici della ragione umana, e di Dio stesso, pronunziare immediatamente le loro sentenze: anatemizzare quella gravitazione che poi Newton dimostrò; affermare che è impossibile che Dio abbia conferito una tal tendenza alla materia e dichiarare che la gravitazione verso un centro è una bestemmia? Io mi rendo colpevole, mi sembra, della stessa temerità, quando oso sostenere che Dio può far sentire e pensare un essere organizzato qualsiasi³⁵.

In quinto luogo, non posso dubitare che Dio non abbia concesso alla materia organizzata negli animali delle sensazioni, una certa memoria e, quindi, delle idee. Perché allora negherò che Dio possa fare lo stesso dono ad altri animali? L'ho già detto: la difficoltà sta non tanto nel sapere se la materia organizzata possa pensare quanto nel sapere come un essere, qual si sia, pensi.

Il pensiero è qualcosa di divino: sì, certamente; e proprio per questo non saprò mai che cos'è l'essere pensante. Anche il principio del movimento è divino: e io non conoscerò mai la causa di quel movimento di cui tutte le nostre membra eseguono le leggi.

Il figlio di Aristotele, quand'era a balia, attirava nella sua bocca il capezzolo che succhiava, formando precisamente con la lingua, che ritirava, una macchina pneuma-

³⁵ [Cfr. *supra*, pp. 162 sgg.]

tica, che aspirava l'aria, formando del vuoto, mentre suo padre nulla sapeva di tutto questo e diceva, parlando a vanvera, che la natura aborre il vuoto. Analogamente, il figlio d'Ippocrate, a quattro anni, provava la circolazione del sangue, lasciandosi la mano col dito, mentre suo padre non sapeva che il sangue circola. Noi tutti siamo simili a quei bambini: effettuiamo cose mirabili, senza che nessun filosofo sappia come esse avvengano.

In sesto luogo, ecco le ragioni, o piuttosto i dubbi, che la mia facoltà intellettuale mi fornisce nei confronti dell'asserzione piena di modestia di Locke. Ancora una volta, io non affermo che a pensare in noi è la materia: dico soltanto, come lui, che non spetta a noi sentenziare che a Dio è impossibile far pensare la materia, ch'è assurdo affermarlo e che a dei vermi della terra non è lecito di limitare così la potenza dell'Essere supremo.

In settimo luogo, tale problema non interessa in nessuna guisa la morale. Sia che la materia possa pensare o no, chiunque pensa dev'essere giusto, perché l'attimo cui Dio abbia dato il pensiero può meritare o demeritare, esser punito o ricompensato, e durare in eterno, quanto l'essere ignoto chiamato un tempo « soffio » e oggi « spirito », e che conosciamo ancora meno di un atomo.

So benissimo che coloro che credono che solo l'essere chiamato « soffio » sia capace di sentire e di pensare hanno perseguitato coloro che hanno preso le difese del saggio Locke³⁶ e non hanno osato limitare la potenza di Dio ad animare soltanto quel soffio. Ma, quand'anche l'intero universo credesse che l'anima sia un corpo leggero, un soffio, una sostanza ignea, si farebbe bene a perseguitare quanti sono venuti a insegnarci che essa è immateriale? Tutti i Padri della Chiesa, i quali credettero corporea l'anima,

³⁶ [Come lo stesso V., per le sue *Lettres philosophiques*.]

avrebbero avuto ragione di perseguitare gli altri Padri, che insegnarono agli uomini il concetto della perfetta immaterialità dell'anima? No, senza dubbio, perché il perseguitare è una cosa abominevole; e, quindi, coloro che ammettono l'assoluta immaterialità pur senza comprenderla hanno dovuto tollerare coloro che la negavano perché non la comprendevano. E coloro che hanno rifiutato a Dio il potere di animare l'essere ignoto chiamato « materia » han dovuto tollerare anch'essi coloro che non hanno osato privare Dio di quel potere, perché è disonesto odiarsi per dei sillogismi.

XXX. CHE COSA HO APPRESO SINORA? — Dopo aver fatto i miei conti con Locke e con me stesso, mi sono trovato possessore di quattro o cinque verità, liberato da un centinaio di errori e carico di un'immensa quantità di dubbi. E mi sono detto: « Le poche verità da me acquisite per mezzo della mia ragione resteranno tra le mie mani un bene sterile se non vi potrò trovare qualche principio di morale. A un animale così misero qual è l'uomo è bello essersi inalzato sino alla conoscenza del signore della natura; ma essa non mi servirà più della scienza dell'algebra se non ne ricaverò qualche regola per la condotta della mia vita ».

XXXI. ESISTE UNA MORALE? — Quanto più ho veduto uomini differenti per il clima, il linguaggio, le leggi, i culti e il grado d'intelligenza, tanto più ho osservato che tutti possiedono uno stesso fondo di morale³⁷: tutti, pur non conoscendo una parola di teologia, possiedono un rozzo concetto del giusto e dell'ingiusto; tutti lo hanno acquisito nell'età in cui la ragione attinge il suo sviluppo, nello

³⁷ [Cfr. *supra*, p. 187 e nota 6.]

stesso modo che tutti, senza aver studiato le matematiche, hanno imparato spontaneamente l'arte di sollevare dei fardelli con dei bastoni o di passare un ruscello sopra un'asse di legno.

Mi è sembrato, pertanto, che tale concetto del giusto e dell'ingiusto sia necessario agli uomini, perché tutti, appena sono in condizione di agire e di ragionare, concordano su questo punto. L'intelligenza suprema che ci formò ha, dunque, voluto che sulla terra ci sia una certa giustizia, affinché vi possiamo vivere un certo tempo. Mi sembra che, — essendo privi d'istinto per nutrirsi e di armi naturali come gli animali, e vegetando molti anni nell'imbecillità di un'infanzia esposta a tutti i pericoli, — i pochi uomini riusciti a sfuggire alle zanne delle fiere, alla fame, alla miseria, avrebbero finito col disputarsi qualche nutrimento e alcune pelli di fiere e si sarebbero ben presto distrutti a vicenda come i nati dai denti del drago di Cadmo, appena avessero potuto servirsi di qualche arma; o, per lo meno, non sarebbe sorta nessuna società, se essi non avessero concepito l'idea di una qualche giustizia, che è il fondamento di qualsiasi società.

In che modo l'Egiziano, che sapeva costruire piramidi e obelischi, e lo Scita nomade, che non conosceva nemmeno le capanne, avrebbero potuto avere gli stessi concetti fondamentali del giusto e dell'ingiusto, se Dio non avesse dato loro sin dall'origine quella ragione che, sviluppandosi, fa loro scorgere gli stessi principi necessari, nello stesso modo che diede loro organi che, una volta sviluppati, perpetuano in modo necessario e nella stessa guisa sia la razza dell'Egiziano sia quella dello Scita? Vedo un'orda barbarica, un popolo ignorante, superstizioso e usuraio³⁸, il cui gergo non aveva nemmeno un vocabolo per designare

³⁸ [Il popolo ebraico.]

la geometria o l'astronomia: eppure, quel popolo segue le stesse leggi fondamentali del saggio Caldeo, il quale conobbe il corso degli astri, e del Fenicio, ancora più dotto, che si servì della conoscenza degli astri per recarsi a fondare colonie sin negli estremi limiti dell'emisfero, là dove l'Oceano si confonde col Mediterraneo. Tutti quei popoli affermano, infatti, che bisogna onorare il padre e la madre, che lo spergiuro, la calunnia, l'omicidio sono abominevoli. Essi traggono, dunque, le stesse conseguenze dal medesimo principio della loro ragione giunta al suo sviluppo³⁹.

XXXII. UTILITÀ REALE. CONCETTO DELLA GIUSTIZIA. — Il concetto di qualcosa di giusto mi sembra talmente naturale, così universalmente acquisito da tutti gli uomini, da essere indipendente da qualsiasi legge, patto o religione. Se richiederò a un Turco, o a un ghebro, o a un Malabarico il denaro che gli ho prestato per nutrirsi e vestirsi, non gli passerà mai per la mente di rispondermi: « Aspettate che io sappia se Maometto, Zoroastro o Brahma ordinano che vi restituisca il vostro denaro ». Esso ammetterà che è giusto che mi paghi, e, se non lo farà, sarà perché la sua povertà o la sua avarizia prevarranno sulla giustizia da lui riconosciuta.

Sta di fatto che non c'è popolo presso il quale non sia giusto, bello, conveniente, onesto, rifiutare il nutrimento al padre e alla madre quando è possibile darglielo; che nessun gruppo di uomini, nemmeno una società di bigotti fanatici, ha mai potuto considerare come una buona azione la calunnia.

L'idea di giustizia mi sembra talmente una verità essenziale, cui l'intero universo dà il proprio assenso, che i

³⁹ [Cfr. *Tratt. di Met.*, IX; *Met. di Newton*, V; e nel *Diz. fil.* la voce « Morale ».]

peggiori delitti che affliggono la società umana vengono tutti commessi per falsi pretesti di giustizia. Il peggiore dei crimini, per lo meno il più distruttivo, e quindi il più contrario ai fini della natura, è la guerra; ma non c'è aggressore che non cerchi di camuffare quel crimine col pretesto della giustizia.

I depredatori romani facevan dichiarare giuste tutte le loro invasioni da dei sacerdoti chiamati « feciali ». Ogni brigante che si trovi alla testa d'un esercito dà inizio ai suoi furori con un proclama e invoca il dio degli eserciti. Persino i più modesti ladri, allorché sono associati, si guardan bene dal dire: « Su, andiamo a rubare, andiamo a strappare alla vedova e all'orfano il loro pane ». Ma dicono invece: « Siamo giusti, andiamo a riprendere il nostro ai ricchi che se ne sono impossessati ». Essi usano tra loro un vocabolario (che fu anzi stampato già nel secolo XVI⁴⁰), chiamato « gergo », in cui non si trovano le parole « furto », « ladrocinio », « rapina »: essi si servono di termini corrispondenti a « guadagnare », « riprendere ».

La parola « ingiustizia » non viene mai pronunciata in un Consiglio di Stato nel quale sia proposto il più iniquo assassinio; e i più sanguinari cospiratori non hanno mai detto: « Compriamo un delitto », bensì: « Vendichiamo la patria dei delitti del tiranno, puniamo quel che ci sembra un'ingiustizia ». Insomma, vili adulatori, ministri barbari, cospiratori odiosi, ladri immersi nelle nequizie, tutti rendono omaggio, loro malgrado, alla virtù stessa, che pur calpestano.

Mi sono sempre meravigliato che, tra i Francesi, che sono gente illuminata e civile, si tollerino a teatro quelle massime altrettanto orribili che false che si trovano nella

⁴⁰ *Le Jargon ou Langage de l'argot réformé*, che sembra sia dei primi anni del secolo XVII. [Nota del Beuchot]

prima scena di *Pompée*, e che sono molto più spinte di quelle di Lucano, da cui sono imitate:

La justice et le droit sont de vaines idées...
Le droit des rois consiste à ne rien épargner⁴¹.

E queste abominevoli parole sono messe in bocca a Fotino, ministro del giovine Tolomeo! Proprio perché è ministro dovrebbe dire tutto l'opposto e presentare la morte di Pompeo come una sciagura necessaria e giusta!

Credo pertanto che le idee del giusto e dell'ingiusto siano altrettanto chiare e universali di quelle di salute e di malattia, di verità e di falsità, di convenienza e di sconvenienza. È difficilissimo fissare i limiti del giusto e dell'ingiusto, così come è difficile stabilire il punto medio tra la salute e la malattia, tra la convenienza e la sconvenienza, tra il vero e il falso. Si tratta di sfumature che si mescolano tra loro; ma i colori vividi colpiscono tutti gli occhi. Tutti, per esempio, riconoscono che bisogna restituire quanto si è avuto in prestito; ma, se so con certezza che la persona cui debbo due milioni se ne servirà per asservire la mia patria, debbo restituirgli quest'arma funesta? Ecco dove le opinioni si dividono. Ma, in generale, io debbo rispettare la mia promessa, quando non ne derivi nessun male: su questo punto, nessuno ha mai avuto dubbi.

XXXIII. IL CONSENSO UNIVERSALE È UNA PROVA DI VERITÀ? — Taluno mi obietterà che il consenso degli uomini di ogni tempo e di ogni paese non è una prova di verità. Tutti i popoli credettero alla magia, ai sortilegi, agl'indemoniati, alle apparizioni, agl'influssi degli astri, a cento

⁴¹ [CORNEILLE, *Pompée*, atto I, scena I.]

corbellerie simili: non potrebbe esser avvenuto il medesimo per il giusto e l'ingiusto?

A me sembra di no. Anzitutto, è falso che tutti gli uomini abbiano creduto a codeste chimere. Esse costituivano, è vero, l'alimento dell'imbecillità del volgo, e ci sono il volgo dei grandi e il volgo del popolo; ma una moltitudine di saggi se ne è sempre beffata e ha sempre ammesso, per converso, il giusto e l'ingiusto, altrettanto, e anzi ancor più, del popolo.

La credenza negli stregoni, negl'indemoniati, ecc., è tutt'altro che necessaria al genere umano; la credenza nel giusto è assolutamente necessaria: dunque, rappresenta uno sviluppo della ragione dataci da Dio, mentre la credenza negli stregoni o negl'indemoniati, ecc., ne rappresenta un pervertimento.

XXXIV. CONTRO LOCKE. — Locke, che m'istruisce e m'insegna a diffidare di me stesso, non s'inganna qualche volta anche lui come me? Egli vuol dimostrare che non ci sono idee innate; ma a molti argomenti validi non ne aggiunge uno pessimo? Locke riconosce che non è giusto far bollire il proprio simile in una caldaia e mangiarlo. E, tuttavia, afferma che esistettero nazioni di antropòfagi e che quegli esseri pensanti non avrebbero mai mangiato carne umana se avessero avuto le idee del giusto e dell'ingiusto⁴², da me considerate necessarie al genere umano (cfr. il paragrafo XXXVI).

Senza addentrarmi qui nel problema se siano realmente esistiti popoli di antropofagi, o esaminare le relazioni del viaggiatore Dampier⁴³, che percorse tutta l'Ame-

⁴² [Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, I, II, 9.]

⁴³ [Il navigatore inglese William Dampier (1652-1715), autore di un *Voyage round the World* (1697).]

rica e non ne trovò mai, e anzi fu ricevuto da tutti i selvaggi con la più grande umanità, ecco la mia risposta.

Dei vincitori mangiarono i prigionieri presi in guerra: essi credettero di compiere un'azione assolutamente giusta, stimando di avere su costoro diritto di vita e di morte; e, siccome non avevano buoni cibi per la loro tavola, credettero che gli fosse lecito nutrirsi del frutto della loro vittoria. In ciò si dimostrarono più giusti dei trionfatori romani, che facevano strangolare senza nessun frutto i principi schiavi che avevano incatenati al loro carro di trionfo. I Romani e i selvaggi avevano, è vero, un concetto falsissimo della giustizia; ma, in fin dei conti, gli uni e gli altri erano convinti di agire in modo giusto; tant'è vero che i selvaggi, se ammettevano nella loro società i prigionieri, li trattavano alla stregua di figli e che gli antichi Romani diedero mille mirabili esempi di giustizia.

XXXV. CONTRO LOCKE. — Ammetto, con il saggio Locke, che non esistono idee innate, né alcun principio pratico innato. Si tratta d'una verità così ferma che è evidente che, se l'idea di Dio fosse innata, tutti i fanciulli ne avrebbero un concetto chiaro e tutti gli uomini concorderebbero in essa, mentre un accordo simile non si è mai osservato. Ed è altrettanto evidente che non nasciamo con principi di morale già sviluppati, perché non si vede come un'intera nazione potrebbe respingere un principio etico scolpito nel cuore di ognuno degl'individui di cui essa è costituita.

Se fossimo nati tutti quanti col principio morale già sviluppato che non bisogna perseguire nessuno per il suo modo di pensare, perché mai interi popoli sarebbero stati persecutori? E, se ognuno portasse in sé la legge evidente che prescrive di rispettare le proprie promesse, perché mai tutti quegli uomini avrebbero stabilito collegialmente che non bisogna mantenere la propria parola con degli

eretici? Ripeto ancora una volta che, invece di quelle idee innate chimeriche, Dio ci ha dato una ragione che si fortifica con l'età e che insegna a tutti, quando ci riflettiamo senza passioni e pregiudizi, che esiste un Dio e che bisogna essere giusti. Ma non posso ammettere le conseguenze che ne ricava Locke: il quale sembra si avvicini al sistema di Hobbes, da cui pur resta lontanissimo.

Ecco le sue parole, nel primo libro del *Saggio sull'intelletto umano*: « Considerate una città presa d'assalto, e osservate se nell'animo dei soldati, accesi dalla brama del bottino e della carneficina, si palesi qualche riguardo per la virtù, qualche principio di morale, qualche rimorso di tutte le iniquità che commettono »⁴⁴. No, essi non sentono nessun rimorso; e perché? Perché credono di agire in modo giusto. Nessuno ha supposto che la causa del principe per cui ha combattuto sia ingiusta: essi han messo a rischio la vita per tale causa, hanno rispettato il patto che avevan concluso, potevan essere uccisi durante l'assalto a quella città: dunque, si credono in pieno diritto di uccidere; potevano essere spogliati di tutto: dunque, pensano di poter spogliare i nemici. Aggiungete che essi sono in preda al furore, che non ragiona; e, per convincervi che non hanno ripudiato l'idea del giusto e dell'onesto, provatevi a proporre loro molto più denaro di quello che possono procurarsi col saccheggio della città, molte più belle ragazze di quelle che hanno violentate, a condizione che, nel loro furore, essi, — invece di scannare tre o quattromila nemici che continuano a resistere e che li possono ammazzare, — vadano a sgozzare il loro re, il suo cancelliere, i suoi segretari di Stato e il suo grande elemosiniere: non troverete uno solo di quei soldati che non respinga con orrore la vostra proposta. Eppure, proponete loro sei

⁴⁴ [Cfr. LOCKE, *Saggio cit.*, I, II, 9.]

omicidî invece di quattromila, e offrite una ingente ricompensa. Perché, dunque, rifiutano? Perché credono giusto ammazzare quattromila nemici, mentre l'assassinio del loro sovrano, cui hanno prestato giuramento, appare loro abominevole.

Locke continua; e, per meglio dimostrare che nessuna norma morale è innata, parla dei Mingrelî, i quali seppelliscono vivi i figli, e dei Caribi, i quali li castrano per meglio ingrassarli e poi mangiarli.

Ho già osservato altrove⁴⁵ che quel grand'uomo si mostrò troppo credulo riferendo tali favole: Lambert⁴⁶, il solo che attribuisca ai Mingrelî l'usanza di seppellire vivi i figli per il proprio spasso, non è un autore abbastanza accreditato. Chardin⁴⁷, un viaggiatore che passa per veridico, e che fu prigioniero in Mingrelia, parlerebbe certamente di quell'orribile usanza, se essa esistesse. Né sarebbe sufficiente che ne parlasse perché fosse creduto: affinché d'un fatto così singolare si abbia una certezza storica, sarebbe necessario che venti viaggiatori, di nazioni e di religioni diverse, ne dessero conferma.

Il medesimo dicasi delle donne delle Antille, le quali castrerebbero i loro figli per poi mangiarli: un costume simile non è nella natura d'una madre.

Il cuore umano non è fatto così. Castrare dei bambini è una operazione molto difficile e pericolosa, che, invece d'ingrassarli, li fa dimagrire almeno per un intero anno, e spesso li fa morire. Simile raffinatezza venne in uso soltanto tra grandi, che, pervertiti dall'eccesso del lusso e dalla gelosia, volevano al servizio delle loro mogli e con-

⁴⁵ [Nella *Met. di Newton*, V.]

⁴⁶ [Claude-François Lambert (1706-65), autore d'un *Recueil d'observations curieuses sur les mœurs, les coutumes, etc., des différents peuples de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique* (1749).]

⁴⁷ [Il viaggiatore parigino Jean Chardin (1643-1712), autore d'un *Voyage en Perse* (1686).]

cubine degli eunuchi. Ed è stata accolta in Italia, e nella cappella del papa, solo allo scopo di avere dei cantanti la cui voce fosse più bella di quella femminile. Ma non è presumibile che, nelle Antille, dei selvaggi abbiano inventato la raffinatezza di castrare i bambini per farne un piatto prelibato; e poi, che avrebbero fatto delle loro bambine?

Locke allega anche il caso di santoni della religione musulmana che si accoppierebbero, con animo devoto, con le loro asine per non esser tentati di compiere la minima fornicazione con le donne del paese. Favola degna di quella del pappagallo che avrebbe avuto una così bella conversazione in lingua brasiliana col principe Maurizio: conversazione che Locke ha l'ingenuità di riferire, senza sospettare che l'interprete del principe avesse potuto burlarsi di lui⁴⁸. Similmente, l'autore dell'*Esprit des lois* si diverte a citare, sulla fede di alcuni viaggiatori bugiardi o mal informati, presunte leggi del Tonchino, di Bantam, di Borneo, di Formosa. Locke e lui sono due grandi uomini in cui tanta ingenuità non mi sembra scusabile.

XXXVI. LA NATURA È IDENTICA DAPPERTUTTO. — Abbandonando su questo punto Locke, dico con Newton: « Natura est semper sibi consona », « La natura è sempre simile a sé ». La legge di gravitazione che agisce su un astro agisce su tutti, su tutta la materia: così, la legge fondamentale della morale agisce egualmente in tutte le nazioni ben conosciute. Nella sua interpretazione ci sono mille differenze, in mille diverse circostanze; ma il fondo sussiste sempre identico, e questo fondo è il concetto del giusto e dell'ingiusto. Nel furore delle passioni, si commettono incredibili ingiustizie; ma, passata l'ebrezza, la ragione ritorna; ed è essa, a mio giudizio, l'unica causa che fa sussi-

⁴⁸ [Cfr. *Saggio cit.*, II, XXVII, 9.]

stere la società umana, causa subordinata al bisogno che abbiamo gli uni degli altri.

Come abbiamo acquisito il concetto della giustizia? Come quelli della prudenza, della verità, della convenienza: per mezzo del sentimento e della ragione. È impossibile che non giudichiamo imprudente l'azione di uno che si getti nel fuoco per farsi ammirare, sperando di scamparne; e assai ingiusta l'azione di uno che in un accesso di collera ne uccida un altro. La società è fondata solamente su queste nozioni, che mai non ci verranno strappate dal cuore; ed ecco perché ogni società continua a sussistere, anche se asservita a bizzarre e orribili superstizioni.

Qual è l'età in cui cominciamo a conoscere il giusto e l'ingiusto? Quella in cui conosciamo che due più due fanno quattro.

XXXVII. HOBBS. — Profondo e bizzarro filosofo, buon cittadino, spirito audace, nemico di Descartes, tu che t'ingannasti al pari di lui, e i cui errori nella fisica sono grandi ma scusabili, perché venisti prima di Newton; tu che enunciasti verità che non compensano i tuoi errori; che per primo dimostrasti l'errore delle idee innate; tu che fosti in molte cose il precursore di Locke, ma anche di Spinoza; invano lasci stupefatti i tuoi lettori riuscendo quasi a convincerli che nel mondo esistono solo leggi di convenzione, che giusto e ingiusto è solo quello che si è convenuto di chiamare così in un dato paese. Se ti fossi trovato solo con Cromwell in un'isola deserta, ed egli avesse voluto ucciderti perché in Inghilterra avevi preso il partito del tuo re, un tale attentato non ti sarebbe forse sembrato altrettanto ingiusto nella tua nuova isola che nella tua patria?

Tu sostieni che, nello stato di natura, « tutti avendo diritto a tutto, ognuno ha diritto sulla vita del proprio

simile». Ma non confondi il potere con il diritto? Pensi davvero che il potere conferisca il diritto e che un figlio robusto non abbia nulla a rimproverarsi per aver lasciato morire suo padre, infermo e decrepito? Chiunque studii la morale deve cominciare col confutare nel suo cuore il tuo libro, ma il tuo stesso cuore ti confutava ancor di più: perché tu fosti virtuoso quanto Spinoza, e a te, come a lui, mancò solo d'insegnare i veri principi della virtù, da te praticati e raccomandati agli altri.

XXXVIII. MORALE UNIVERSALE. — La morale mi sembra talmente universale, talmente calcolata dall'Essere universale che ci ha formati, talmente destinata a servire di contrappeso alle nostre funeste passioni, che vedo tutti i filosofi, da Zoroastro sino a lord Shaftesbury, insegnare la stessa morale, pur avendo avuto tutti concetti diversi intorno al principio delle cose. Noi abbiamo visto che Hobbes, Spinoza e lo stesso Bayle, i quali negarono i primi principi o ne dubitarono, raccomandarono tuttavia fortemente la giustizia e tutte le virtù.

Ogni nazione ebbe riti religiosi particolari, e spesso assurdi, e opinioni metafisiche e teologiche ributtanti; ma, allorché si tratta di sapere se sia necessario essere giusti, tutte sono d'accordo, come abbiám già detto nel paragrafo XXXVI e non si ripeterà mai abbastanza.

XXXIX. ZOROASTRO. — Non esamino in qual tempo sia vissuto Zoroastro, al quale i Persiani attribuirono un'antichità di novemila anni, come Platone agli Ateniesi. Mi limito a osservare che i suoi precetti di morale si sono conservati sino ai nostri giorni: essi furono tradotti dall'antica lingua dei magi nella lingua volgare dei ghebri; e dalle puerili allegorie, dalle ridicole osservanze, dalle idee fantastiche di cui tale raccolta è piena, risulta chiaramente che la religione di Zoroastro risale alla più remota

antichità. Ivi troviamo la parola « giardino » per designare la ricompensa dei giusti; e il principio del male indicato sotto il nome di Satana, adottato poi anche dagli Ebrei. Vi si legge che il mondo fu formato in sei stagioni o tempi; vi si prescrive di dire un « Abunavar » o un « Ashim vuhú » a chi sternuta.

Orbene, in tale raccolta di cento « porte » o precetti tratti dal libro dello *Zend*, e in cui sono riferite le stesse parole dell'antico Zoroastro, quali doveri morali vengono prescritti?

Quelli di aiutare il padre e la madre, di far l'elemosina ai poveri, di osservare sempre la parola data, di astenersi dall'agire quando si sia in dubbio se una certa azione sia giusta o no. Mi arresto a quest'ultimo precetto, perché nessun legislatore riuscì mai a spingersi più oltre. E mi confermo nella convinzione che, quanto più Zoroastro stabilì superstizioni ridicole in materia di culto, tanto più la purezza della sua morale dimostra che non era in potere di lui di corromperla; e che, quanto più si abbandonava nei suoi dogmi all'errore, tanto più gli era impossibile errare insegnando la virtù ⁴⁹.

XL. I BRAHMANI. — È verosimile che i brahmani ⁵⁰ esistessero già molto tempo prima che i Cinesi avessero i loro

⁴⁹ [Su Zoroastro e su quel che, con il suo secolo, V. chiamava impropriamente lo *Zend* o lo *Zend-Avesta* — e che conosceva solo indirettamente e imperfettamente attraverso l'*Historia religionis veterum Persarum* (1700) dell'orientalista inglese Thomas Hyde (1632-73) e un tardo catechismo zoroastriano, probabilmente del secolo XIII, redatto in lingua pahlavica, il *Sad der* (« i cento articoli »), da lui creduto un « compendio dello *Zend-Avesta* » (l'*Avesta* fu rivelata al mondo occidentale da A.-H. Anquetil-Duperron nel 1771) — cfr. l'*Essai sur les mœurs*, chap. V (*Œuvr.*, XI, 198-202) e l'art. « Zoroastre » delle *Quest. sur l'Enc.* (*ibid.*, XX, 616-20).]

⁵⁰ [Sui brahmani, cfr. l'*Essai sur les mœurs*, chap. IV (*Œuvr.*, XI, 190-92), l'art. « Brachmanes » nelle *Quest. sur l'Enc.* (*ibid.*, XVIII, 32-38) e i *Fragments historiques sur l'Inde* (1773), *ibid.*, XXIX, 164 sgg.]

cinque *King*⁵¹; e ciò perché, mentre in Cina le antichità indiane sono molto ricercate, nell'India non ci sono antichità cinesi.

Quegli antichi brahmani erano certamente altrettanto cattivi metafisici e ridicoli teologi che i Caldei, i Persiani e tutti i popoli situati a ovest della Cina. Ma quale morale sublime! Essi concepivano la vita come una morte di alcuni anni, dopo la quale si vivrà con la Divinità. Non si limitavano a essere giusti con gli altri, ma erano rigidi con se stessi: il silenzio, l'astinenza, la contemplazione, la rinuncia a tutti i piaceri, erano i loro principali doveri. Così, tutti i saggi delle altre nazioni andavano da loro a imparare la « saggezza ».

XLI. CONFUCIO. — I Cinesi non ebbero da rimproverarsi, come gli altri popoli, nessuna superstizione, nessuna ciurmeria. Il governo cinese mostrava agli uomini, già più di quattromila anni fa, e mostra loro tuttodi che è possibile governarli senza ingannarli; che il Dio di verità non si serve con la menzogna; che la superstizione è non solo inutile, ma nociva alla religione. Mai l'adorazione di Dio non fu così pura e così santa come in Cina (la rivelazione a parte)⁵². Non parlo delle sette popolari, parlo della religione del sovrano, di tutti i tribunali e di tutto quanto non è plebaglia. Qual è, da secoli, la religione di tutti i valentuomini in Cina? Eccola: « Adorate Dio, e siate giusti! ». Nessun imperatore ne praticò un'altra.

Il grande K'ung fu-tzu, che noi chiamiamo Confucio, vien spesso annoverato tra gli antichi legislatori, tra i

⁵¹ [I libri cosiddetti canonici che riportano il pensiero della primitiva tradizione cinese (e che sono esattamente sei, e non cinque).]

⁵² [Cfr. nel *Diz. fil* la voce « Cina »; e *l'Essai sur les mœurs*, chap. II (*Œuvr.*, XI, 176-77).]

fondatori di religioni: è un grosso sbaglio. Confucio è modernissimo: visse seicento anni soltanto prima della nostra era⁵³. Non istituì mai nessun culto, nessun rito; non si disse mai ispirato né profeta; si limitò a raccogliere in un solo corpo le antiche leggi della morale.

Egli invita gli uomini a perdonare le ingiurie e a ricordarsi solo dei benefici; a vigilare senza posa su se stessi e a correggere oggi i falli di ieri; a reprimere le passioni e a coltivare l'amicizia; a donare senza fasto e a ricevere senza bassezza solo quanto è strettamente necessario. Non si limita a dire che non bisogna fare ad altri quel che non vorremmo fosse fatto a noi, ossia a vietare il male; fa di più, raccomanda il bene: « Tratta gli altri come tu vorresti esser trattato ». Insegna non solo la modestia, ma anche l'umiltà; raccomanda tutte le virtù.

XLII. DEI FILOSOFI GRECI, E ANZITUTTO DI PITÀGORA. — Tutti i filosofi greci dissero sciocchezze nella fisica e nella metafisica; tutti sono eccellenti nella morale; tutti eguagliano Zoroastro, Confucio e i brahmani. Leggete solamente i *Versi aurei* di Pitàgora, un compendio della sua dottrina (non importa di qual mano siano), e ditemi se vi sia dimenticata una sola virtù.

XLIII. ZALEUCO. — Riunite, o predicatori greci, italiani, spagnuoli, tedeschi, francesi, ecc., tutti i vostri luoghi comuni; distillate tutte le vostre declamazioni: mai non se ne caverà qualcosa che sia più puro del « proemio » delle leggi di Zaleuco⁵⁴: « Padroneggiate la vostra anima,

⁵³ [Visse di fatto cinque secoli prima, dal 551 al 479 a. C.]

⁵⁴ [V. si riferisce al proemio che Zaleuco avrebbe premesso alle sue leggi, e che in realtà è una tarda falsificazione, che risente dell'influsso delle dottrine pitagoriche, platoniche e stoiche. — Cfr. *Essai sur les mœurs*, Introd., XXVII (*Œuvr.*, XI, 78-79).]

purificatela, bandite ogni pensiero criminoso. Credete che Dio non può essere ben servito dai perversi; credete che egli non somiglia ai deboli mortali, seducibili con lodi e doni: solo la virtù può piacergli ».

Ecco il compendio d'ogni morale e d'ogni religione.

XLIV. EPICURO. — Dei pedanti di collegio, dei maestri di seminario hanno creduto, sul fondamento di alcuni scherzi di Orazio e di Petronio, che Epicuro abbia insegnato con i precetti e l'esempio il piacere dei sensi. Epicuro fu per tutta la vita un filosofo saggio, temperante e giusto. Fu saggio sin dall'età di tredici anni: perché, quando il grammatico che lo istruiva gli recitò il verso di Esiodo: « Il Caos fu prodotto il primo di tutti gli esseri »: « Eh, chi lo produsse, se era il primo? — domandò —. — Non lo so, — rispose il grammatico, — soltanto i filosofi lo sanno —. — Bene, andrò a istruirmi da loro, — replicò il fanciullo »⁵⁵. E da allora sino all'età di settantadue anni coltivò la filosofia. Il suo testamento, conservatoci per intero da Diogene Laerzio, rivela un'anima serena e giusta: egli affrancò gli schiavi che stimò meritevoli di questa grazia e raccomandò ai suoi esecutori testamentari di concedere la libertà a quelli che se ne rendessero degni. Nessuna ostentazione, nessuna ingiusta preferenza: erano le ultime volontà di un uomo il quale non ne aveva mai avute che di ragionevoli. Solo tra tutti i filosofi, Epicuro ebbe come amici tutti i suoi discepoli; e la sua setta fu la sola in cui si sia saputo amare e che non si sia divisa in molte altre.

Dopo aver esaminato la sua dottrina e quanto si scrisse pro e contro di lui, si ha l'impressione che tutto si riduca

⁵⁵ [Cfr. SEXT. EMP., *Adv. Math.*, X, 18 sgg.; DIOG. LAERT., *Vita Epicuri*, 2, con riferimento a HES., *Theol.*, 116: « Primum duncque fu Chaos... ».]

alla disputa tra Malebranche e Arnauld⁵⁶. Malebranche riconosceva che il piacere rende felici, Arnauld lo negava: era un contrasto puramente verbale, come tante altre diatribe in cui la filosofia e la teologia portano, ciascuna per la sua parte, le loro incertezze.

XLV. GLI STOICI. — Se gli epicurei resero amabile la natura umana, gli stoici la resero quasi divina. Rassegnazione all'Essere degli esseri, o piuttosto elevazione dell'anima sino a lui; disprezzo del piacere, disprezzo persino del dolore, disprezzo della vita e della morte, inflessibilità nella giustizia: tali le caratteristiche dei veri stoici. E tutto quanto si poté dire contro di loro era che scoraggiavano gli altri uomini.

Socrate, il quale non era della loro setta, dimostrò che si poteva spingere la virtù tanto lontano quanto loro, senza appartenere a nessuna setta; e la morte di quel martire della Divinità costituisce l'eterno obbrobrio di Atene, sebbene questa se ne sia poi pentita.

Lo stoico Catone fu, d'altro lato, l'eterno onore di Roma. Epitteto, in una condizione servile, fu forse superiore a Catone, perché fu sempre contento della sua miseria: « Mi trovo — disse — nel posto in cui la Provvidenza volle che io fossi: lamentarmene significherebbe offenderla ».

Dirò che l'imperatore Marco Aurelio fu superiore allo stesso Epitteto, perché trionfò di maggiori seduzioni e perché a un imperatore era ben più difficile di non corrompersi che a un povero di non lamentarsi? Leggete i pensieri dell'uno e dell'altro: l'imperatore e lo schiavo vi appariranno egualmente grandi.

⁵⁶ [In occasione del *Traité de la nature et de la grâce* del Malebranche (1680).]

Oserò parlare qui dell'imperatore Giuliano? Egli errò in materia di dogmi, ma non errò certamente nella morale.

In breve, nell'antichità non ci fu filosofo che non abbia voluto render migliori gli uomini.

Ci furono tra noi persone ⁵⁷ che sostennero che tutte le virtù di quei grandi erano soltanto splendidi peccati ⁵⁸. Possa la terra esser coperta di colpevoli di tal sorta!

XLVI. FILOSOFIA E VIRTÙ. — Ci furono sofisti che furono rispetto ai filosofi quel che le scimmie sono rispetto agli uomini. Luciano si fece beffe di loro; essi furono disprezzati, all'incirca come poi i frati degli ordini mendicanti nelle università. Ma non dobbiamo mai dimenticare che tutti i filosofi dettero grandi esempi di virtù e che i sofisti, e persino i monaci, rispettarono tutti nei loro scritti la virtù.

XLVII. ESOPPO. — Tra quei grandi uomini, e anzi alla testa di loro, metterò Esopo: sia che sia stato il Pilpai ⁵⁹ degl' Indiani, o l'antico precursore di Pilpai, o il Luqman dei Persiani ⁶⁰, o il Hakim degli Arabi o il Hakam dei Fenici. Osservo, infatti, che le sue favole godettero il favore di tutti i popoli orientali e che la loro origine si perde in un'antichità di cui non si può scandagliare l'abisso. A che tendono quelle favole altrettanto profonde che ingenue, quegli apologhi che sembrano manifestamente scritti in un tempo in cui non si dubitava che anche gli animali non avessero un linguaggio? Esse istruirono quasi

⁵⁷ [I giansenisti.]

⁵⁸ [Concetto ed espressione agostiniana.]

⁵⁹ [Il brahmano Pilpai o Bidbai (cfr. *Œuvr.*, XI, 182), cui si attribuiva una raccolta di antiche favole e apologhi dell'India, che è, in realtà, una versione araba del *Pañcatantra*.]

⁶⁰ [Personaggio leggendario dell'Arabia preislamica, cui venne attribuita una raccolta di favole che è, probabilmente, del secolo XII.]

tutto il nostro emisfero. Non sono raccolte di sentenze fastidiose, atte più ad annoiare che a istruire: sono la stessa verità insieme con l'incanto della favola. Tutto quanto si poté fare fu d'aggiungervi, nelle nostre lingue moderne, degli abbellimenti. Tale antica saggezza è, nel primo autore, semplice e nuda. Le ingenue grazie con cui essa fu abbellita in Francia non ne hanno nascosta la sostanza degna di rispetto. Che cosa c'insegnano tutte queste favole? A essere giusti.

XLVIII. DELLA PACE NATA DALLA FILOSOFIA. — Poiché tutti i filosofi professavano dogmi differenti, è chiaro che il dogma e la virtù sono di natura interamente diversa. Si credesse o no che Tetide era la dea del mare, si fosse convinti o no della guerra dei giganti o dell'età dell'oro, del vaso di Pandora o della morte del serpente Pitone, e via dicendo, quelle dottrine nulla avevano di comune con la morale. Uno dei fatti più ammirevoli dell'antichità è che la teologia non turbò mai la pace delle nazioni.

XLIX. ALTRI QUESITI. — Ah, se sapessimo imitare gli antichi, e ci comportassimo una buona volta con le dispute teologiche come ci siam comportati dopo diciassette secoli nelle belle lettere!

Dopo essere stati immersi nella barbarie delle scuole, siamo ritornati al gusto della sana antichità. Mai i Romani non furono tanto assurdi da immaginare che si possa perseguitare un uomo perché crede nel vuoto o nel pieno, o pretende che gli accidenti non possano esistere senza un soggetto, o spiega in un dato modo il passo d'un autore che un altro interpreta in tutt'altro modo.

Ricorriamo ogni giorno alla giurisprudenza dei Romani; e, quando difettiamo di leggi (cosa che ci capita spesso), consultiamo il *Codice* e il *Digesto*. Perché non

imitiamo i nostri maestri anche nella loro saggia tolleranza?

Che importa allo Stato che si sia seguaci del realismo o del nominalismo, che si tenga per Tommaso o per Scoto, per Ecolampadio o per Melantone, che si appartenga al partito di un vescovo di Ypres⁶¹, che non si è letto, o d'un monaco spagnuolo⁶², che si è letto ancor meno? Non è evidente che tutto ciò dev'essere tanto indifferente al vero interesse di una nazione quanto il tradurre bene o male un passo di Esiodo o di Licofrone?

L. NUOVI QUESITI. — So che talvolta gli uomini hanno il cervello sconvolto. Un nostro musicista⁶³ morì pazzo perché la sua musica non era sembrata abbastanza buona. Taluni hanno creduto d'avere un naso di vetro. Ma se ci fosse gente tanto malata da pensare, per esempio, di aver sempre ragione, ci sarebbe abbastanza elleboro per una così singolare infermità? E se quei malati, per sostenere che hanno sempre ragione, minacciassero l'estremo supplizio a chiunque pensasse che possano aver torto; se assoldassero spie per scoprire i refrattari; se statuissero che un padre, sulla testimonianza del figlio, una madre, su quella della figlia, deve morire sul rogo, e così via, non dovremmo legarli e trattarli come coloro che sono colpiti dalla rabbia?

LI. IGNORANZA. — Voi mi chiedete a che possa servire questo sermone se l'uomo non è libero. Anzitutto, io non vi ho detto che l'uomo non è libero, ma solo che la sua libertà consiste nel suo potere di agire, e non nel potere chimerico di « voler volere ». Poi, vi dirò che, tutto nella

⁶¹ [Giansenio.]

⁶² [Molina.]

⁶³ [Il compositore Jean-Joseph Mouret (1682-1732).]

natura essendo connesso, la Provvidenza eterna ha predestinato me a scrivere queste fantasticherie, cinque o sei lettori a trarne profitto, e altri cinque o sei a disdegnarle e a lasciarle nell'immenso cumulo degli scritti inutili.

Se poi mi diceste che non vi ho insegnato un bel nulla, ricordatevi che mi sono presentato come un ignorante.

LII. ALTRE IGNORANZE. — Sono talmente ignorante che non so nemmeno le storie antiche con le quali mi si culla: temo sempre d'ingannarmi di almeno sette od ottocento anni quando cerco in qual tempo siano vissuti quegli antichi eroi che si narra abbiano praticato per primi il ladrocinio e il brigantaggio in gran parte del paese e quei primi saggi che adorarono stelle o pesci o serpenti o dei defunti o degli esseri fantastici.

Chi immaginò per primo i sei Gahanbar, e il ponte di Shinavar, e il Dardaroth, e il lago di Kerone?⁶⁴ In qual tempo vissero il primo Bacco, il primo Ercole, il primo Orfeo?⁶⁵

Tutta l'antichità sino a Tucidide e a Senofonte è talmente tenebrosa che mi trovo a non sapere quasi una parola di quanto accadde nel pianeta dove abito, prima del breve spazio di circa trenta secoli; e, anche in questi trenta secoli, quante oscurità, quante incertezze, quante favole!

LIII. IGNORANZA ANCHE MAGGIORE. — La mia ignoranza mi pesa ancor di più, quando mi avvedo che né io, né i

⁶⁴ [Ossia, il Tartaro e l'Acheronte (cfr. *Œuvr.*, XI, 69). I « sei Gahanbar » sono le sei « stagioni » o tempi (celebrati nelle feste stagionali mazdee o *gāsānbar*) in cui, secondo l'*Avesta*, Ahru Mazda avrebbe creato il mondo. Quanto al « ponte di Shinavar », si tratta dello zoroastriano « ponte di Cinvat » (o dello Spartitore), gettato tra le più alte vette della terra e il cielo, e dove sederebbero i giudici divini dei defunti.]

⁶⁵ [Cfr. *Œuvr.*, XI, 74-75 (su Orfeo), 80-81 (su Bacco).]

miei compatrioti, non sappiamo assolutamente nulla del nostro paese. Mia madre mi disse che ero nato sulle rive del Reno: voglio crederlo. Ho chiesto a un mio amico, il dotto Apedeute ⁶⁶, nativo della Curlandia, se avesse conoscenza degli antichi popoli del Nord suoi vicini e del suo sventurato piccolo paese: mi ha risposto che non ne sapeva di più dei pesci del Mar Baltico.

Quanto a me, tutto quanto so del mio paese è che, circa milleottocento anni or sono, Cesare scrisse che eravamo dei briganti i quali avevano l'usanza di sacrificare vittime umane a non so quali dèi per averne qualche buona preda; e che non compivano mai nessuna razzia se non accompagnati da vecchie streghe addette a quei bei sacrifici.

Un secolo più tardi, Tacito parlò brevemente di noi senza averci mai veduti. Egli ci considerava come la più brava gente del mondo, se paragonati con i Romani, perché — diceva — quando non avevamo da derubare nessuno, passavamo i giorni e le notti a ubriacarci con pessima birra nelle nostre capanne.

Dopo quella nostra età dell'oro resta, sino a quella di Carlo Magno, un vuoto immenso. Quando giunsi finalmente a quei tempi conosciuti, vidi nel Goldast ⁶⁷ una carta di Carlo Magno, datata da Aquisgrana, nella quale quel dotto imperatore si esprime così: « Voi sapete che un giorno, mentre cacciavo nei dintorni di questa città, trovai le terme e i palazzi fatti costruire un tempo da Grano, fratello di Nerone e di Agrippa ». Quel Grano e quell'Agrippa

⁶⁶ [Ignorante, privo di sapere.]

⁶⁷ [Melchior Goldast von Heiminsfeld (1576-1635), giurista e storico svizzero, che, nel 1613, aveva raccolto in tre volumi *Imperatorum Caesarum, Regum, Principum, Electorum Sancti Romani Imperii Rescripta et Statuta a Carolo Magno usque ad Rudolphum II.*]

fratelli di Nerone mi attestano che Carlo Magno era ignorante quanto me: cosa che mi consola.

LIV. IGNORANZA RIDICOLA. — La storia della Chiesa del mio paese somiglia a quella di Grano fratello di Agrippa e di Nerone, ed è ancor più meravigliosa. Vi si parla solo di bambini risuscitati; di ostie che sanguinano per un colpo di coltello ricevuto da qualche Ebreo; di santi che rincorrono le loro teste mozze. Una delle più solide leggende della nostra storia ecclesiastica tedesca è quella del beato Pietro di Lussemburgo, che, dopo morte, compì nel biennio 1388-89 duemilaquattrocento miracoli e, negli anni successivi, altri tremila: tuttavia, si ricordano soltanto quarantadue risurrezioni di morti.

M'informo se gli altri Stati di Europa possiedano storie ecclesiastiche così mirabili e così autentiche. E trovo in ogni dove la stessa saggezza e la stessa certezza.

LV. PEGGIO CHE IGNORANZA. — Ho veduto poi per quali inintelligibili stupidaggini gli uomini si maledissero gli uni gli altri e si detestarono, si perseguitarono, si sgozzarono, s'impiccarono, si arrotarono e si bruciarono a vicenda. E mi sono detto: « Se in quei tempi abominevoli ci fosse stato un saggio, sarebbe dovuto vivere e morire nei deserti ».

LVI. PRIMORDI DELLA RAGIONE. — Mi avvedo che oggi, in questo nostro secolo che è l'aurora della ragione, vanno rispuntando alcune teste dell'idra del fanatismo. Sembra che il loro veleno sia meno mortifero e le loro fauci meno divoranti: il sangue non è scorso per la grazia versatile, come scorse tanto a lungo per le indulgenze plenarie di cui si faceva mercato. Ma il mostro non è ancora spento; e chiunque cerchi la verità rischia di essere perseguitato.

Dobbiamo restarcene inattivi nelle tenebre? O accendere una fiaccola alla quale l'invidia e la calunnia riaccenderanno le loro torce? Per conto mio, sono convinto che la verità non si debba nascondere davanti a quei mostri, più di quanto non ci si debba astenere dal mangiare per timore di venir avvelenati.

L'A, B, C,

OVVERO

DIALOGHI TRA A, B, C,

TRADOTTO DALL'INGLESE DAL SIGNOR HUET

(1768)

1. - SU HOBBS, GROZIO E MONTESQUIEU

A — Ebbene, voi avete letto Grozio, Hobbes e Montesquieu. Che cosa pensate di quei tre uomini celebri?

B — Grozio mi ha spesso tediato, ma è molto dotto: sembra che ami la ragione e la virtù, ma la ragione e la virtù commuovono ben poco quando annoiano. Mi sembra inoltre che sia qualche volta un pessimo ragionatore. Montesquieu rivela molta immaginazione in un argomento che sembrava esigesse soltanto giudizio; s'inganna troppo spesso sui fatti, ma credo che talvolta s'inganni anche nel ragionare. Hobbes è molto ispido, come il suo stile; ma ho paura che la sua durezza attenga spesso alla verità. In breve, Grozio è un pedante della più bell'acqua, Hobbes un triste filosofo e Montesquieu un bello spirito umano.

C — Sono abbastanza dello stesso avviso. La vita è troppo breve e c'è troppo da fare per aver il tempo d'imparare da Grozio che secondo Tertulliano « la crudeltà, la frode e l'ingiustizia sono inseparabili dalla guerra »; che « Carneade difendeva tanto il falso quanto il vero »; che Orazio disse, in una delle sue satire: « La natura non può discernere il giusto dall'ingiusto »¹; che, secondo Plutarco,

¹ « Nec natura potest justo secernere iniquum ». Questo verso crudele si trova nella terza satira. Orazio vuol dimostrare contro gli stoici che non tutti i delitti sono eguali. Bisogna — dice — che la pena sia proporzionata alla colpa: « Adsit / Regula, peccatis quae poenas irroget aequas » (*Sat.*, I, III, 117-18). A insegnare tale giustizia è la ragione, la legge naturale: dunque, la ragione conosce il

« i ragazzi hanno sentimenti di compassione »; che Crisippo affermò: « L'origine del diritto sta in Giove »; che, a dar retta a Florentino, « la natura ha istituito tra gli uomini una specie di parentela »; e che Carneade disse: « L'utilità è la madre della giustizia ».

Confesso che Grozio mi fa un gran piacere quando dichiara, sin dal primo capitolo del primo libro², che « la legge degli Ebrei non valeva per gli stranieri ». Penso

giusto e l'ingiusto. È ben evidente che la natura insegna a tutte le madri che è meglio correggere i figli che ucciderli, dargli un po' di pane che cavargli un occhio; e che è più giusto soccorrere il proprio padre che non lasciarlo divorare da una fiera o mantenere la propria promessa che non violarla. In Orazio, prima di quel verso di cattivo esempio (« Nec natura potest justo secernere iniquum »), c'è un altro verso che sembra dire tutto l'opposto: « Jura inventa metu injusti fateare necesse est » (*ibid.*, v. 111): ossia, bisogna confessare che tutte le leggi sono state inventate per timore dell'ingiustizia. Dunque, la natura aveva distinto il giusto e l'ingiusto prima che ci fossero leggi. Perché Orazio sarebbe d'un avviso diverso da quello di Cicerone e di tutti i moralisti che ammettono la legge naturale? Era un dissoluto che raccomandava le ragazze allegre e i giovinetti, lo ammetto; che si beffava delle vecchierelle, ne convengo; che adulava più bassamente Ottaviano di quanto non attaccasse crudelmente certi oscuri cittadini, lo riconosco; che mutava spesso di opinione, e ne sono spiacente; ma sospetto che in questo caso abbia detto tutto l'opposto di quello che gli si fa dire. Io leggo: « Et natura potest justo secernere iniquum ». Quanto agli altri, mettano pure un « nec » al posto di « et », se proprio lo vogliono. A me l'« et » sembra più onesto e, insieme, grammaticalmente più corretto.

Se la natura non discernesse il giusto e l'ingiusto, non ci sarebbe nelle nostre azioni nessuna differenza morale; e gli stoici sembrerebbero aver ragione di affermare che tutti i delitti contro la società sono eguali. Lo strano si è che san Giacomo sembra cadere anche lui nell'eccesso degli stoici, quando dice nella sua *Epistola* (II, 10): « Chiunque abbia osservato tutta la legge, e l'abbia violata in un sol punto, si rende colpevole su tutti i punti ». Sant'Agostino, in una lettera a san Gerolamo, critica un po' l'apostolo san Giacomo, ma poi lo scusa, osservando che chi si rende colpevole di una trasgressione si rende colpevole di tutte, perché vien meno alla carità, che tutto comprende. O Agostino, come può aver tradito la verità uno che si sia ubriacato o che abbia fornicato? Tu abusi di continuo delle parole. O sofista africano, Orazio aveva una mente più retta e più acuta della tua!

² [Del *De Jure belli et pacis* (1624).]

come lui che Alessandro e Aristotele non siano dannati per aver conservato il loro prepuzio e per non aver trascorso in ozio il sabato. Dei valenti teologi si sono levati con la consueta insensatezza contro di lui; ma a me, che, grazie a Dio, non sono teologo, Grozio sembra un gran brav'uomo.

Confesso ch'egli non sa quel che dice quando sostiene che gli Ebrei insegnarono la circoncisione agli altri popoli. Oggi è abbastanza noto che la piccola orda giudaica aveva appreso tutti i suoi ridicoli costumi dai potenti popoli da cui era circondata. E poi, che ha da fare la circoncisione con il « diritto della guerra e della pace »?

A — Avete ragione: le compilazioni di Grozio non meritano il tributo di stima pagato loro dall'ignoranza. Citare i pensieri dei vecchi autori che sostennero il pro e il contro non significa pensare. Così egli s'inganna in modo assai grossolano nel suo libro *La verità del cristianesimo*³, copiando gli autori cristiani i quali dissero che gli Ebrei, loro predecessori, avevano istruito il mondo intero; mentre la stessa piccola nazione ebraica non aveva mai avuto quell'insolente pretesa e, rinchiusa com'era tra le rocce della Palestina e nella sua ignoranza, non aveva nemmeno riconosciuto l'immortalità dell'anima, ammessa da tutti i suoi vicini. Così, Grozio dimostra il cristianesimo fondandosi sulle Sibille e su Istaspe, e l'avventura della balena che ingoiò Giona mediante un passo di Licofrone. La pedanteria e il retto giudizio sono incompatibili.

Montesquieu non è pedante: che cosa pensate dell'*Esprit des lois*?

B — L'ho letto con molto gusto, perché ci sono molte cose spiritose, molte cose vere, audaci e forti, e interi capitoli degni delle *Lettres persanes*: il capitolo XXVII del

³ [II *De Veritate religionis christianae* (1627).]

libro XIX è un ritratto della vostra Inghilterra dipinto secondo la maniera di Paolo Veronese. Vi scorgo colori brillanti, un pennello abbastanza facile e alcuni difetti nei costumi. La pittura dell'Inquisizione⁴ e quella degli schiavi negri⁵ sono molto superiori a Callot. Dappertutto, egli combatte il despotismo, rende odiosi i finanzieri, spregevoli i cortigiani, ridicoli i monaci; ragion per cui chiunque non sia né monaco né finanziere né addetto al ministero né aspirante a divenir tale se ne è deliziato, soprattutto in Francia.

Mi irrita invece che quel libro sia un labirinto senza filo e manchi di ogni metodo. Sono ancor più stupito che un uomo il quale scrive sulle leggi dica nella sua prefazione che « nel suo libro non si troveranno arguzie »; ed è ancora più strano che il suo libro sia, di fatto, una raccolta di arguzie. È Michel Montaigne legislatore: non a caso era dello stesso paese!⁶

Non posso fare a meno di ridere percorrendo più di cento capitoli di non più di dodici righe e parecchi di due soltanto. Si ha l'impressione che l'autore abbia sempre voluto prendersi giuoco del lettore pur nella materia più grave.

Né sembra di leggere un lavoro serio quando, dopo aver citato le leggi greche e romane, egli parla di quelle di Bantam, di Cochin, del Tonchino, di Achem, di Borneo, di Jacarta, di Formosa, come se possedesse relazioni sicure intorno ai governi di tutti quei paesi. Egli mescola troppo spesso il falso con il vero, nella fisica, nella morale, nella storia; afferma, sulle orme di Pufendorf, che, nel tempo di re Carlo IX, c'erano in Francia venti milioni di uo-

⁴ [Cfr. *Esprit des lois*, l. XXV, chap. XIII.]

⁵ [*Ibid.*, l. XV, chap. V.]

⁶ [Di Bordeaux.]

mini⁷. Pufendorf parlava anzi di ventinove milioni, ma del tutto a casaccio. In Francia, censimenti non ne erano mai stati fatti; in quei tempi si era troppo ignoranti per sospettare soltanto che si potesse indovinare il numero degli abitanti fondandosi su quello delle nascite e delle morti. La Francia non possedeva allora la Lorena, l'Alsazia, la Franca Contea, il Rossiglione, l'Artois, il Cambrésis, metà della Fiandra; e oggi, ch'essa possiede tutte queste province, è provato per mezzo del censimento dei fuochi, compiuto abbastanza esattamente nel 1751, che possiede solo una ventina di milioni di abitanti al massimo.

Il suo preteso influsso dei climi sulla religione⁸ è tolto da Chardin⁹, ma non per questo è più vero: la religione musulmana, nata nel terreno arido e torrido della Mecca, fiorisce oggi nelle belle contrade dell'Asia Minore, della Siria, dell'Egitto, della Tracia, della Misia, dell'Africa settentrionale, della Serbia, della Bosnia, della Dalmazia, dell'Epiro, della Grecia; ha regnato nella Spagna e per poco non è giunta sino a Roma. La religione cristiana è nata nel suolo petroso di Gerusalemme e in un paese di lebbrosi, dove là carne di maiale è un alimento quasi mortale e vietato dalla legge. Gesù non mangiò mai carne di porco, e i cristiani ne mangiano; la loro religione domina oggi in paesi fangosi, come la Vestfalia, dove ci si nutre soltanto di porci¹⁰. Non si finirebbe mai se si volesse esa-

⁷ [Cfr. *Esprit des lois*, l. XXIII, chap. XXIV.]

⁸ [*Ibid.*, l. XXIV, chap. XXVI.]

⁹ [Cfr. *supra*, p. 551, nota 47.]

¹⁰ [Anche il V. metteva il « clima » — insieme col governo e con la religione — tra « le cose che influiscono senza posa sullo spirito degli uomini » (*Œuvr.*, XIII, 178). Ma (come Montesquieu, del resto) attribuiva maggior importanza agli ultimi due fattori: « Il clima ha qualche potenza; il governo cento volte di più e la religione congiunta al governo molto di più ancora ». — Cfr. nelle *Quest. sur l'Enc.* (1771) l'art. « Climat ».]

minare gli errori del genere che formicolano in quest'opera ¹¹ [...]

Io cercavo una guida in un difficile cammino: ho trovato invece un compagno di viaggio non più istruito di me; ho trovato lo spirito dell'autore, che ne ha da vendere, ma raramente lo spirito delle leggi; più che camminare, esso saltella; più che illuminare, brilla; qualche volta satirizza più che non giudichi; e fa desiderare che un così bel genio avesse sempre cercato d'istruire piuttosto che di far colpo.

Questo libro difettosissimo è pieno di cose ammirevoli di cui si son fatte detestabili imitazioni. Senza dire che dei fanatici lo hanno ingiuriato proprio a causa di quei luoghi che meritano la gratitudine del genere umano.

Nonostante i suoi difetti, quest'opera deve restar sempre cara agli uomini, perché l'autore ha detto con sincerità quel che pensa, mentre la maggior parte degli scrittori del suo paese, a cominciare dal grande Bossuet, han detto spessissimo quel che non pensavano. Esso ha spinto dappertutto gli uomini a ricordarsi che sono liberi; presenta alla natura umana i suoi titoli, da lei perduti nella maggior parte del mondo; combatte la superstizione, ispira la morale.

Vi confesserò tuttavia il mio rincrescimento che un libro che poteva esser utile si fondi sopra una distinzione chimerica. Esso sostiene che il principio delle repubbliche è la virtù e quello delle monarchie l'onore. Con la virtù non si sono certamente mai costituite repubbliche ¹². L'interesse pubblico si è opposto alla dominazione d'uno solo; lo spirito di proprietà, l'ambizione di ogni individuo hanno

¹¹ [Sopprimiamo alcune pagine di critica minuta e puntigliosa a vari passi o frasi dell'*Esprit des lois*. Oltre che nella voce omonima delle *Quest. sur l'Enc.*, V. è tornato sull'argomento nel *Commentaire à l'Esprit des lois* (1777) (*Œuvr.*, XXX, 405-64).]

¹² [Cfr. *supra*, p. 305.]

costituito un freno all'ambizione e allo spirito di rapina. L'orgoglio di ogni cittadino ha vegliato sull'orgoglio del vicino. Nessuno ha voluto essere schiavo del capriccio di un altro. Ecco quel che fa nascere una repubblica e la tiene in vita. È ridicolo pensare che a un Grigione sia occorsa maggior virtù che a uno Spagnolo.

Altrettanto chimerica è l'idea che l'onore sia il principio esclusivo delle monarchie; e lo stesso Montesquieu lo fa vedere senza accorgersene. « La natura dell'onore — scrive nel capitolo VII del libro III — è di aspirare a preferenze e a distinzioni: quindi, per effetto della cosa stessa, il suo posto si trova nel governo monarchico. »

Certo, « per effetto della cosa stessa », nella repubblica romana si aspirava alla pretura, al consolato, all'ovazione, al trionfo: si trattava di onori, di distinzioni che spesso valevano quanto i titoli che sovente si comperano nelle monarchie, a tariffa fissa. C'è un altro fondamento del libro di Montesquieu che mi sembra egualmente falso: la divisione dei governi in repubblicano, monarchico e dispotico ¹³.

Ai nostri autori è piaciuto, non so bene perché, chiamare « despota » i sovrani dell'Asia e dell'Africa: in passato, per « despota » s'intendeva un principotto d'Europa vassallo del Turco, e vassallo amovibile, una specie di schiavo coronato signore di altri schiavi. In origine, presso i Greci, « despota » significava « padrone di casa », « padre di famiglia ». Oggi, noi diamo liberalmente questo titolo all'imperatore del Marocco, al Gran Turco, al papa, all'imperatore della Cina. All'inizio del secondo libro (capitolo I) Montesquieu definisce così il governo dispotico: « quello in cui uno solo, senza leggi né freni, trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi capricci ».

¹³ [Cfr. *Esprit des lois*, l. II, chap. I.]

Ora, è falsissimo che un tal governo esista, e mi sembra falsissimo che possa esistere. Il *Corano* e i commenti approvati sono le leggi dei musulmani: tutti i monarchi di quella religione giurano sul *Corano* di osservarle. Gli antichi corpi di milizia e gli uomini di legge godono d'immensi privilegi; e, quando i sultani tentarono di violare quei privilegi, furono tutti strangolati o, per lo meno, solennemente deposti.

In Cina non sono mai stato, ma ho conosciuto più di venti persone che han compiuto quel viaggio, e credo di aver letto tutti gli autori che han parlato di quel paese: so, in modo molto più certo di quanto Rollin non sapesse la storia antica, so, dai rapporti unanimi di missionari di sette diverse, che la Cina è governata dalle leggi e non dalla volontà arbitraria di uno solo; so che a Pechino ci sono sei tribunali supremi, da cui dipendono altri quarantaquattro tribunali; so che le rimostranze presentate all'imperatore da quei sei tribunali supremi hanno valore di legge; so che non si mette a morte un facchino, un carbonaio, sui confini dell'impero, senz'aver inviato gli atti del suo processo al tribunale supremo di Pechino, che ne rende conto all'imperatore¹⁴. È questo un governo arbitrario e tirannico? L'imperatore vi è più rispettato del papa a Roma; ma, per essere rispettato, bisogna forse regnare senza il freno delle leggi? Una prova che in Cina regnano le leggi è che quel paese è più popolato dell'intera Europa; noi vi abbiamo portato la nostra santa religione, ma senza buon successo. Avremmo potuto importarne in cambio le leggi; ma un commercio simile forse non lo sappiamo fare. È certissimo che il vescovo di Roma è più dispotico dell'imperatore della Cina, perché è infallibile, mentre l'im-

¹⁴ [Cfr. *l'Essai sur les mœurs*, chap. CXCIV (*Œuvr.*, XIII, 162-63).]

peratore della Cina non è tale: eppure, anche quel vescovo è soggetto alle leggi. Il despotismo è soltanto l'abuso della monarchia, una corruzione di questo governo. Piuttosto che mettere i tiranni nel rango dei re, preferirei mettere i ladroni di strada in quello dei grandi corpi dello Stato.

A — Voi non mi parlate della venalità delle cariche giudiziarie, di quel bel traffico delle leggi che solo i Francesi, in tutto il mondo, praticano¹⁵. Essi debbono essere i più grandi trafficanti dell'universo, poiché vendono e comperano persino il diritto di giudicare gli uomini. Che diavolo! Se avessi l'onore di esser nato nella Piccardia o nella Champagne, e di esser figlio d'un appaltatore delle imposte o di un fornitore di viveri, potrei, con dodici o quindicimila scudi, diventare il padrone assoluto della vita e degli averi dei miei concittadini! Nel protocollo dei miei colleghi sarei chiamato « messere »¹⁶ e io li chiamerei semplicemente con i loro nomi, fossero anche degli Châtillon e dei Montmorency; e grazie al mio denaro sarei tutore dei re! Sarebbe proprio un ottimo affare. Inoltre avrei il piacere di far bruciare tutti i libri che non mi andassero a genio per mano di colui che Jean-Jacques Rousseau vorrebbe dare per suocero al Delfino¹⁷. Un gran diritto.

B — Vero è che Montesquieu ha la debolezza di dire che la venalità delle cariche « negli stati monarchici è opportuna »¹⁸. Che volete? Era presidente « à mortier » in

¹⁵ [V. fu sempre ostile alla venalità delle cariche, e in particolare di quelle giudiziarie, da lui considerata « una simonia più funesta della vendita dei benefici ecclesiastici » (*Œuvr.*, XV, 429).]

¹⁶ [*Monseigneur*: titolo dato ai consiglieri dei Parlamenti.]

¹⁷ [Ossia, del boia. Cfr. ROUSSEAU, *Émile*, l. V: « Un padre saggio, foss'anche principe o re, dovrebbe senza esitare dare in moglie al figlio la ragazza con la quale questi avesse tutte queste convenienze (di gusti, di sentimenti, di carattere), anche se fosse nata in una famiglia disonesta o fosse la figlia del boia ».]

¹⁸ [Cfr. *Esprit des lois*, l. V, chap. XIX.]

provincia. Io non ho mai veduto un « mortier »¹⁹, ma immagino che sia un superbo ornamento. Anche allo spirito più filosofico è difficile non pagare il tributo all'amor proprio. Se un droghiere si occupasse di legislazione, vorrebbe che tutti comperassero cannella e noce moscata.

A — Tutto ciò non impedisce che nell'*Esprit des lois* ci siano ottime cose. A me piacciono le persone che pensano e fanno pensare. In quale categoria mettete quell'opera?

B — In quella delle opere di genio che fanno desiderare la perfezione. Mi sembra un edificio dalle fondamenta mal sicure, e costruito in modo irregolare, nel quale ci siano molti begli appartamenti, ben rifiniti e dorati.

A — In quegli appartamenti passerei volentieri alcune ore, mentre non posso rimanere nemmeno un momento in quelli di Grozio: son costruiti troppo male, e con mobili troppo all'antica. Ma che vi sembra della casa costruita in Inghilterra da Hobbes?

B — Che ha in tutto e per tutto l'aspetto di un carcere, perché vi dimorano solo criminali e schiavi. Hobbes afferma che l'uomo è nato nemico dell'uomo e che il fondamento della società è l'unione di tutti contro tutti; pretende che a far le leggi sia solo l'autorità, senza che la verità²⁰ se ne immischi; non distingue la monarchia dalla tirannide. Per lui, la forza fa tutto: nelle sue idee c'è qualcosa di vero, ma i suoi errori mi hanno talmente disgustato che non vorrei né esser cittadino della sua città, quando leggo il suo *De Cive*, né essere divorato dal suo grosso Leviatano.

¹⁹ [Speciale copricapo della forma d'un mortaio, portato da alcuni alti magistrati, come i presidenti dei Parlamenti. Montesquieu fu presidente « à mortier » del Parlamento di Bordeaux dal 1716 al '26.]

²⁰ La parola « verità » è usata in questo caso da Hobbes piuttosto a sproposito: bisognava dire « giustizia ».

C — Mi sembrate pochissimo contenti delle vostre letture; eppure, ne avete tratto profitto.

A — Sì, noi pigliamo quel che ci sembra buono da Aristotele sino a Locke, e ci beffiamo del rimanente.

C — Vorrei sapere qual è il risultato di tutte le vostre letture e le vostre riflessioni.

A — Ben poca cosa.

B — Non importa: vediamo di renderci conto di quel che po' che sappiamo, senza chiacchiere vane, senza pedanteria, senza sciocco asservimento ai tiranni delle menti e al volgo tiranneggiato; in breve, con tutta la buona fede della ragione.

2. - SULL'ANIMA

B — Cominciamo. Prima di accertarci di quel che è giusto, onesto, conveniente tra le anime umane, è opportuno sapere donde esse vengano e dove vadano: si vuol conoscere a fondo la gente con cui si ha a che fare.

C — Ben detto, sebbene ciò non importi nulla. Quali che siano l'origine e il destino dell'anima, l'essenziale è che essa sia giusta. Ma parlo sempre volentieri di quest'argomento, che tanto piaceva a Cicerone. Che ne pensate, signor A? L'anima è immortale?

A — La domanda è un po' brusca, signor C. Mi sembra che, per sapere da sé se l'anima sia immortale o no, sia anzitutto necessario esser ben certi che essa esiste. Ora, di questo io non ho nessuna conoscenza, fuorché in grazia della fede, che tronca tutte le difficoltà. Milleottocento anni fa, Lucrezio diceva:

Ignoratur enim quae sit natura animai¹;

si ignora la natura dell'anima. Egli avrebbe potuto dire: « Si ignora la sua esistenza ». Ho letto su questo grande tema due o trecento dissertazioni: non mi hanno mai insegnato nulla. Eccomi con voi come sant'Agostino con san Gerolamo: al quale egli scrisse chiaro e tondo che

¹ [*De nat. rer.*, I, 113.]

nulla sapeva di quanto concerne l'anima². Cicerone, miglior filosofo di lui, aveva detto spesso la medesima cosa prima di lui, e in modo molto più elegante. I nostri giovani baccellieri ne fanno di più, non c'è dubbio; ma io non ne so un bel nulla, e a ottant'anni mi trovo altrettanto progredito che il primo giorno.

C — Perché voi vaneggiate. Non siete forse certo che gli animali hanno la vita, le piante la vegetazione, l'aria la sua fluidità, i venti il loro corso? Potete dubitare di avere una vecchia anima che dirige il vostro vecchio corpo?

A — Proprio perché nulla so di quanto mi andate adducendo, ignoro in modo assoluto, quando consulto solamente la mia debole ragione, se io abbia un'anima. Vedo chiaramente che l'aria è agitata, ma non vedo nell'aria nessun essere reale che si chiami « corso del vento ». Una rosa vegeta; ma non esiste un piccolo individuo nascosto che sia la vegetazione³: in filosofia, ciò sarebbe tanto assurdo quanto dire che l'odore è nella rosa. Eppure, tale assurdità venne ripetuta per secoli. La fisica ignorante di tutta l'antichità diceva: « L'odore muove dai fiori per arrivare al mio naso, i colori partono dagli oggetti per giungere ai miei occhi ». All'odore, al sapore, alla vista, all'udito, si attribuiva una sorta d'esistenza a sé; si arrivava al punto di credere che la vita fosse qualcosa che rende l'essere vivente. Il male di tutta l'antichità fu di trasformare così certe parole in enti reali: si pretendeva che un'idea fosse un essere; bisognava consultare le idee, gli archètipi esistenti non si sa dove. Platone dette corso a tale gergo,

² [V. si riferisce alla lettera di Agostino n. CLXVI (MIGNE, *Patr. Lat.*, XXXIII, pp. 719 sgg.), ma stravolgendone il senso. Sull'esistenza, la spiritualità e l'immortalità dell'anima, Agostino non aveva dubbi; le sue incertezze riguardavano solo l'origine dell'anima (per la quale, com'è noto, egli ondeggiò sino all'ultimo tra il traducianismo e il creazionismo).]

³ [Cfr. nel *Diz. fil.* la voce « Anima » (cfr. t. II, p. 24).]

che fu chiamato « filosofia ». Aristotele elevò tale chimera a metodo: donde le entità, le quiddità, le eccità e tutte le barbare astruserie della Scuola. Alcuni saggi si resero conto che tutti quegli esseri immaginari sono solamente parole inventate per alleviare la nostra mente; che la vita dell'animale è lo stesso animale vivente, le sue idee l'animale pensante, la vegetazione d'una pianta la stessa pianta vegetante; che il moto di una palla è la stessa palla che muta di posto; che, in breve, ogni ente metafisico è semplicemente un nostro concetto. Ma ci son voluti duemila anni perché quei saggi avessero ragione.

C — Ma se costoro hanno ragione, se tutti codesti enti metafisici sono soltanto parole, la vostra anima, che vien considerata un essere metafisico, si riduce, allora, a nulla? E noi siamo effettivamente privi di anima?

A — Non dico questo. Dico che da me non ne so nulla. Credo solamente che Dio ci conceda cinque sensi e il pensiero; e potrebbe benissimo darsi che noi fossimo in Dio, come affermano Arato e san Paolo, o che vedessimo le cose in Dio, come sostiene Malebranche ⁴.

C — Ma, in codesto caso, avrei pensieri senz'avere un'anima. Sarebbe proprio ameno!

A — Non tanto. Non riconoscete che gli animali posseggono una certa sensibilità?

B — Certamente; e negarlo significherebbe rinunciare al senso comune.

A — Credete allora che ci sia in loro un esserino sconosciuto, da voi chiamato « sensibilità », « memoria », « appetito » o col nome vago ed inesplicabile di « anima »?

C — No, certamente, nessuno di noi lo crede. Gli animali sentono perché ciò è proprio della loro natura, perché

⁴ [Cfr. nelle *Quest. sur l'Eno.* l'art. « Idea » (cfr. *infra*, II, pp. 600 sgg.).]

tale natura ha dato loro tutti gli organi del sentire, perché l'autore, il principio dell'universa natura ha stabilito così per sempre.

A — Ebbene, codesto principio eterno ha predisposto le cose in modo che, se avrò una testa ben conformata, e il mio cervello non sarà né troppo umido né troppo secco, avrò dei pensieri. E gliene sono grato con tutto il cuore.

C — Ma in qual modo avete dei pensieri nella testa?

A — Ancora una volta, non lo so. Un filosofo fu perseguitato per aver detto, quarant'anni fa, in un tempo in cui nella sua patria non si aveva ancora il coraggio di pensare: « La difficoltà non è di sapere soltanto se la materia possa pensare, ma di sapere come un essere, qual si sia, possa avere il pensiero » ⁵. Io sono del parere di quel filosofo; e vi dirò, sfidando gli sciocchi persecutori, che ignoro in modo assoluto tutti i primi principi delle cose.

B — Siete un grande ignorante, e io anche.

A — D'accordo.

B — Perché ragioniamo, allora? Come potremo mai sapere quel che è giusto o ingiusto, se non sappiamo nemmeno che cos'è un'anima?

A — Tra le due cose c'è una notevole differenza. Noi non conosciamo affatto il principio del pensiero, ma conosciamo benissimo il nostro interesse. Ci è evidente che il nostro interesse è che siamo giusti con gli altri e che gli altri siano tali con noi, affinché tutti possano vivere su questo mucchio di fango il meno infelici possibile, nel breve tempo che ci è stato concesso dall'Essere degli esseri per vegetare, sentire e pensare.

⁵ [Il « filosofo » è lo stesso V. Cfr. *Lett. fil.*, XIII.]

3. - SE L'UOMO SIA NATO MALVAGIO
E FIGLIO DEL DIAVOLO

B — Voi, signor A, siete Inglese: diteci, dunque, con franchezza la vostra opinione sul giusto e l'ingiusto, sul governo, sulla religione, la guerra, la pace, le leggi, eccetera.

A — Molto volentieri. *Libertà e proprietà*: ecco quanto mi sembra più giusto¹. Sono contentissimo di contribuire a dare al mio re un milione di sterline l'anno per la sua casa, purché io goda dei miei beni nella mia. Voglio che ognuno abbia la sua *prerogativa*²; non conosco altre leggi che quelle che mi proteggono e considero il nostro governo come il migliore del mondo, perché ognuno sa quel che ha, quel che deve e quel che può. Tutto sottostà alla legge, a cominciare dal potere regio e dalla religione.

C — Non ammettete, dunque, nella società il diritto divino?

A — Tutto, se volete, è di diritto divino, perché gli uomini sono stati fatti da Dio e nulla accade senza la sua volontà e senza la concatenazione delle leggi eterne, eternamente osservate. L'arcivescovo di Canterbury, per esempio, non è tale per diritto divino più di quanto io non sia nato membro del Parlamento. Quando a Dio piacerà di

¹ [Cfr. nelle *Quest. sur l'Enc.* la voce « Proprietà ». — Lo stretto legame tra proprietà e libertà era uno dei punti centrali del programma dei *Whigs*.]

² [Cfr. t. II, p. 599.]

scendere sulla Terra per donare a un prete un beneficio di dodicimila ghinee di reddito annuo, allora dirò che quel beneficio è di diritto divino; ma, sino a quel giorno, considererò il suo diritto come puramente umano.

B — Dunque, tra gli uomini tutto sarebbe convenzione? Codesto è Hobbes puro e schietto.

A — In questo, Hobbes è stato soltanto l'eco di tutte le persone di senno. Tutto è convenzione o forza.

C — Non esiste, dunque, nessuna legge naturale?

A — Ce n'è certamente una: l'interesse e la ragione.

B — L'uomo è dunque effettivamente nato in uno stato di guerra, perché il nostro interesse è quasi sempre in conflitto con l'interesse dei nostri vicini, e noi ci serviamo della nostra ragione per difendere l'interesse che ci anima?

A — Se lo stato naturale dell'uomo fosse la guerra, tutti gli uomini si scannerebbero a vicenda, e noi (grazie a Dio) non esisteremmo più da un pezzo. Sarebbe accaduto a noi quel che accadde agli uomini nati dai denti del serpente Cadmo: si batterono tra loro, e non ne sopravvisse nemmeno uno. Nato a uccidere il suo vicino, e a esserne ucciso, l'uomo compirebbe di necessità il proprio destino, come gli avvoltoi compiono il loro divorando i miei piccioni e le faine suggendo il sangue delle mie galline. Invece, ci furono popoli che non fecero mai la guerra: i brahmani, a quanto si asserisce, e molte popolazioni delle isole dell'America, che i cristiani, non riuscendo a convertirle, sterminarono. I primitivi che noi chiamiamo « quacheri » cominciano a costituire, nella Pennsylvania, una considerevole nazione, e aborriscono qualsiasi guerra. I Lapponi, i Samoiedi, non hanno mai ucciso nessuno in battaglia. Dunque, la guerra non è l'essenza del genere umano.

B — Eppure, bisogna che la brama di nuocere, il piacere di sterminare il prossimo per un insignificante interesse, la più orribile malvagità e la più nera perfidia siano

le caratteristiche distintive della nostra specie, almeno dopo il peccato originale, dacché i miti teologi assicurano che, da quel momento, il diavolo si impossessò di tutta la nostra specie. Ora, come voi sapete, il diavolo è il nostro padrone, e un pessimo padrone: dunque, tutti gli uomini gli somigliano.

A — Che il diavolo sia nel corpo dei teologi, ve lo concedo; ma non è certamente nel mio. Se la specie umana fosse, come si afferma, sotto il governo immediato del diavolo, è evidente che tutti i mariti ammazzerebbero le loro mogli, e i figli i loro padri, che le madri mangerebbero i loro bambini e che la prima cosa che un bimbo farebbe, appena messi i denti, sarebbe di mordere sua madre, a meno che questa non lo abbia già messo allo spiedo. Ora, siccome nulla avviene di tutto ciò, è dimostrato che ci si fa giuoco di noi quando ci dicono che siamo in potestà del diavolo: è la più sciocca bestemmia che sia mai stata pronunciata.

C — Se ci rifletto, riconosco che il genere umano non è così malvagio come va gridando certa gente nella speranza di metterlo sotto la sua fèrula. Costoro somigliano a quei chirurghi i quali suppongono che tutte le dame della Corte siano affette da quella vergognosa malattia che frutta tanto denaro a chi la cura. Malattie ce ne sono, è vero; ma l'intero universo non è nelle mani della Facoltà di medicina. E ci sono grandi delitti, ma rari. Nessun papa, da più di due secoli, è stato simile ad Alessandro VI; e nessun re dell'Europa ha imitato Cristiano II di Danimarca³ e Luigi XI di Francia⁴. Di arcivescovi di Parigi

³ [Passato alla storia con il nome di « sanguinario » per il bagno di sangue di Stoccolma dell'8 novembre 1520. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CXIX.]

⁴ [Sempre citato da V. come sovrano despotico e crudele. Cfr. *op. cit.*, chap. XCIV.]

che si siano recati al Parlamento con un pugnale in tasca, se ne è veduto uno solo⁵. Nulla di più orribile della notte di san Bartolomeo, checché ne dica l'abate di Caveyrac⁶; ma, quando vediamo tutta Parigi occuparsi della musica di Rameau o di *Zaïre* o dell'Opéra-Comique o dei quadri esposti nel *Salon* o di Ramponneau⁷ o della scimmia di Nicolet⁸, ci si dimentica che, quasi duecento anni fa, metà della nazione sgozzò l'altra per motivi teologici. E presso di voi gli abominevoli supplizi di Jane Grey, di Maria Tudor, di Carlo I non si ripetono tutti i giorni.

Tali orrori epidemici sono come quelle grandi pestilenze che desolano ogni tanto la Terra, dopo le quali si riprende ad arare, a seminare, a mietere, a bere, a ballare, a fare all'amore sopra le ceneri dei morti; e, come disse un tale che passò la propria vita a sentire, a ragionare e a dir celie, « se non tutto va bene, tutto è passabile »⁹.

Ci sono province, come la Turenna, dove da cento-cinquant'anni non si è commesso un solo grande delitto. A Venezia, sono trascorsi più di quattro secoli senza che nella sua cerchia avvenisse un moto sedizioso o un'assemblea tumultuosa; e ci sono in Europa mille villaggi dove, da quand'è finita la moda di scannarsi per la religione, non si è più commesso un omicidio: i contadini non hanno il tempo di sottrarsi ai loro lavori; le mogli e le figlie li

⁵ [Il futuro cardinale di Retz, durante la guerra della Fronda.]

⁶ [Nella *Dissertation sur la Saint-Barthélemy*, pubblicata al séguito della sua *Apologie de Louis XIV*. Cfr. *supra*, p. 388, nota 3.]

⁷ [Jean Ramponneau (1724-1802), proprietario d'un celebre « cabaret » parigino, *Le Tambour royal*, e, più tardi, direttore d'un teatro di marionette.]

⁸ [J.-B. Nicolet (1728-96), impresario di spettacoli (rappresentazioni di marionette, esercizi di acrobazia e di destrezza, presentazione di animali addestrati), che aprì nel 1764 un teatro che divenne poi il Théâtre de la Gaîté.]

⁹ [Era la conclusione del racconto *Le Monde comme il va* (1748).]

aiutano, cuciono, filano, impastano, infornano (ma non alla maniera dell'arcivescovo Della Casa¹⁰); tutta quella brava gente ha troppo da fare per nutrire cattivi pensieri. Dopo un lavoro piacevole, perché necessario, essi consumano un pasto frugale condito con l'appetito e cedono al bisogno di dormire per ricominciare il giorno successivo. Per loro, temo soltanto i giorni di festa, così risibilmente consacrati a salmodiare, con voce rauca e discorde, del latino che non capiscono e a perdere il senno nelle taverne: cosa di cui s'intendono anche troppo. Lo ripeto: se non tutto è bene, tutto è passabile.

B — Per quale insania, allora, si è potuto immaginare che esista un mostro dalle fauci spalancate, con quattro artigli leonini e una coda di serpente, accompagnato da un miliardo di farfarelli simili a lui, tutti caduti dal cielo, tutti confinati in una fornace sotterranea; che Gesù Cristo sia sceso in quella fornace per incatenare tutti quegli animali; che da quel giorno costoro escano tutti i giorni dal loro carcere, che ci tentino, che penetrino nel nostro corpo e nella nostra anima, che siano i nostri sovrani assoluti e ci ispirino tutta loro perversità diabolica? Da qual fonte poté derivare un'opinione così stravagante, una favola tanto assurda?

A — Dall'ignoranza dei medici.

B — Questa proprio non me l'aspettavo!

A — Eppure, dovevate aspettarvela. Voi non ignorate che, prima di Ippocrate, e anche dopo di lui, i medici non capivano un bel nulla delle malattie. Di dove veniva, ad esempio, l'epilessia? Dagli dèi malefici, dai cattivi genî: ragion per cui era chiamata il « male sacro ». Lo stesso si pensava delle scrofole. Quei mali erano l'effetto di un

¹⁰ Leggete i *Capitoli* di monsignor della Casa, arcivescovo di Benevento, e vedrete in qual modo egli infornava. [V. allude al *Capitolo del forno*; cfr. anche *Œuvr.*, XVIII, 27.]

miracolo, e solo il miracolo poteva guarirli: si compivano pellegrinaggi, si faceva toccare il malato dai preti. Tale superstizione si diffuse in tutto il mondo e alligna tuttora nella plebaglia. Durante un viaggio a Parigi, vidi nella Sainte-Chapelle e a Saint-Maur degli epilettici gettare urla e contorcersi nella notte dal giovedì al venerdì santo; e il nostro ex re Giacomo II s'immaginava di guarire, come persona sacra, le scrofole inviate dal maligno¹¹. Ogni malattia sconosciuta era, dunque, considerata in passato come una forma di possessione dei demoni maligni. Il malinconico Oreste passò per essere posseduto da Megera e fu mandato a rubare una statua per ottenere la guarigione. I Greci, i quali erano un popolo assai recente, tenevano tale superstizione dagli Egiziani; i sacerdoti e le sacerdotesse di Iside giravano il mondo dicendo la buona ventura e liberavano per denaro i babbei che si trovavano sotto il dominio di Tifone. Essi eseguivano i loro esorcismi con tamburelli a sonagli e nacchere. Il miserabile popolo ebreo, da poco stabilitosi nelle petrose contrade tra la Fenicia, l'Egitto e la Siria, accolse tutte le superstizioni dei popoli vicini e, con la sua brutale ignoranza, ve ne aggiunse altre. Quando quella piccola orda fu schiava a Babilonia, vi apprese i nomi del diavolo, Asmodeo Mammona Belzebù, tutti servi del principio del male, Ahriman; e in quel tempo gli Ebrei attribuirono ai demoni le malattie e le morti improvvise. I loro libri sacri, composti più tardi, quando essi ebbero l'alfabeto caldeo, parlano qualche volta dei diavoli. Così, quando l'angelo Raffaele scende appositamente dall'empireo per far pagare all'Ebreo Tobia una somma di denaro dall'Ebreo Gabael, egli conduce il giovine Tobio da Raguel, la cui figlia aveva già avuto

¹¹ [Conforme a un'antica credenza che attribuiva ai re il potere di guarire le scrofole. Cfr. M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924. — Cfr. nelle *Quest. sur l'Enc.* la voce « Écrouelles ».]

sette mariti cui il diavolo Asmodeo aveva torto il collo. La dottrina del diavolo incontrò tra gli Ebrei grande fortuna: essi ammisero una quantità incredibile di diavoli viventi in un inferno di cui le leggi del *Pentateuco* non avevan mai detto una sola parola: quasi tutti i loro malati eran considerati posseduti dal diavolo. Invece di medici, essi ebbero esorcisti di professione, che cacciavano gli spiriti maligni con la radice chiamata « barath », con preghiere e con contorsioni.

I malvagi passavano per indemoniati ancor più dei malati. Negli scritti ebraici, i dissoluti, i perversi, son sempre chiamati « figli di Belial ».

I cristiani, i quali per circa un secolo non furono che semi-Ebrei, accolsero la credenza nelle possessioni del demonio e si vantaron di saper cacciare il diavolo. Quel pazzo di Tertulliano spinse la sua mania sino a sostenere che ogni cristiano può costringere, col segno della croce, Giunone Minerva Cerere Diana a confessare la loro qualità di diavolesses. La leggenda racconta che un asino cacciava i diavoli di Senlis tracciando con lo zoccolo una croce sulla sabbia, per ordine di san Rieule.

A poco a poco prese piede la credenza che tutti gli uomini nascano indemoniati e dannati. È un'idea indubbiamente strana, esecrabile, ingiuriosa alla Divinità quella che essa crei di continuo esseri senzienti e ragionevoli unicamente perché siano tormentati in eterno da altri esseri, anche loro eternamente sprofondati nei supplizi. Se il carnefice che, un giorno, a Carlisle, strappò il cuore a diciotto partigiani del principe Carlo Edoardo¹², fosse stato incaricato di enunciare un dogma, avrebbe scelto certamente

¹² [Il pretendente Carlo Edoardo Stuart (1720-88). L'episodio cui allude V. avvenne il 10 agosto 1746, durante il tentativo da lui compiuto in Scozia di riconquistare il trono. Cfr. *Précis du siècle de Louis XV*, chap. XXV.]

questo. E, per giunta, sarebbe dovuto essere ubriaco di acquavite, perché, anche se avesse avuto a un tempo l'anima d'un carnefice e di un teologo, non avrebbe mai saputo inventare a mente fredda un sistema nel quale tante migliaia di poppanti sono dati in balia a carnefici eterni.

B — Ho una gran paura che il diavolo vi rimproveri di essere un pessimo figlio che rinnega suo padre. I vostri discorsi brètoni appariranno ai buoni cattolici romani una prova che siete preda del diavolo, e che non volete ammetterlo; ma sarei curioso di sapere come sia potuta entrare nei cervelli l'idea che un essere infinitamente buono crea ogni giorno milioni di uomini per dannarli.

A — A causa di un equivoco: nello stesso modo che la potenza papale si fonda su un giuoco di parole: « Tu sei Pietro, e su questa pietra io edificherò la mia Chiesa » (*Mt.*, XVI, 18). Ed ecco l'equivoco che dannava tutti gl'infanti. Dio proibì a Eva e a suo marito di mangiare del frutto dell'albero della scienza; egli disse loro: « Nel giorno che ne mangerete, morirete » (*Gen.*, II, 17). Essi ne mangiarono, e non morirono: anzi, Adamo visse altri novetotrenta anni. Per « morte » bisogna quindi intendere un'altra morte: quella dell'anima, la dannazione. Ma il testo sacro non dice che Adamo sia stato dannato: lo saranno, dunque, i suoi discendenti, e perché? Perché Dio condannò il serpente, che aveva sedotto Eva, a strisciare sul ventre (è chiaro che prima camminava con i piedi!) e la stirpe di Adamo a esser morsa al tallone dal serpente. Ora, il serpente è manifestamente il diavolo; e il tallone ch'esso morde è la nostra anima. « L'uomo ti schiaccerà il capo », dice Dio al serpente (*Gen.*, III, 15): è evidente che con questo si deve intendere il Messia, che trionfò del demonio.

Ma in che modo ha schiacciato il capo del vecchio serpente, se gli ha abbandonato in suo potere tutti i bambini

non battezzati? Ecco il mistero. E perché mai i bambini sono dannati per il fatto che il loro primo padre e la loro prima madre mangiarono un frutto del loro giardino? Altro mistero.

C — Alto là! Non siamo forse stati dannati per colpa non già di Adamo, ma di Caino? Infatti, se non sbaglio, noi discendiamo da Caino, dacché Abele morì senza essersi ammogliato; e mi sembra più ragionevole esser dannato per un fratricidio che per una mela.

A — Non possiamo esserlo a causa di Caino, perché nella Bibbia è detto che Dio lo protesse e gli mise un segno, per timore che venisse picchiato o ucciso; è detto anzi che egli fondò una città nel tempo in cui era quasi solo sulla Terra con il padre, la madre, sua sorella, di cui fece sua moglie, e un figlio di nome Enoch (*Gen.*, IV, 17). Ho letto anzi uno dei più noiosi libri del mondo, intitolato *La Science du gouvernement*¹³, d'un siniscalco di Forcalquier, un tal Réal, che fa derivare le leggi dalla città fondata da nostro padre Caino.

Comunque sia, è indubbio che gli Ebrei non avevan mai udito parlare del peccato originale né della dannazione eterna degl'infanti morti incirconcisi. I sadducei, che non credevano nell'immortalità dell'anima, e i farisei, che credevano nella metempsicosi, non potevano ammettere la dannazione eterna, nonostante la tendenza propria dei fanatici ad ammettere le cose più contraddittorie.

Gesù fu circonciso a otto giorni e battezzato in età adulta, conforme alla consuetudine di molti Ebrei, che consideravano il battesimo come una purificazione dalle sozzure dell'anima: era un'antica usanza dei popoli dell'Indo e del Gange, ai quali i brahmani avevan fatto credere che l'acqua lavi i peccati come le vesti. Né Gesù,

¹³ [Opera uscita nel 1764.]

circonciso e battezzato, parla in nessun Vangelo del peccato originale. Nessun apostolo disse che gl'infanti non battezzati saranno bruciati in eterno a causa della mela di Adamo. Nessuno dei primi Padri della Chiesa sostenne tale crudele chimera; e voi sapete, d'altronde, che presso gli Ebrei Adamo, Eva, Abele e Caino furon conosciuti solo dal popolino.

B — Chi, dunque, fu il primo a sostenere tale dottrina?

A — L'Africano Agostino: uomo, del resto, rispettabilissimo, ma che distorse alcuni passi di san Paolo per inferirne, nelle sue lettere a Evodio e a Gerolamo, che Dio precipita dal seno delle loro madri nell'inferno i bambini morti nei primi giorni di vita. Leggete soprattutto il secondo libro della revisione delle sue opere¹⁴, cap. XLV: « La fede cattolica insegna che tutti gli uomini nascono così colpevoli che gli stessi bambini sono sicuramente dannati quando muoiono senza essere stati rigenerati nel Cristo ». È vero che la natura, ribellandosi nel cuore di quel barbaro, lo costringe a rabbrivire per quella barbara sentenza: tuttavia, egli la pronunzia; e, pur avendo spesso mutato di opinione, non la ritrattò mai. La Chiesa ha accolto quella terribile dottrina per rendere più necessario il suo battesimo. Le confessioni riformate detestano oggi quel sistema. La maggior parte dei teologi non osano più ammetterlo; pure, continuano a sostenere pubblicamente che i nostri figli appartengono all'inferno. Tanto è vero che il sacerdote, battezzando quelle creaturine, chiede loro se rinunzino all'inferno; e il padrino, che risponde per loro, è abbastanza buono da rispondere di sì.

C — Sono contento di quanto mi avete detto: io penso che la natura dell'uomo non sia del tutto diabolica. Ma

¹⁴ [Ossia, delle *Retractions* (cfr. MIGNE, *Patr. Lat.*, XXXII, p. 649). Per le lettere a Gerolamo ed Evodio cui V. si richiama, cfr. AUG., *Epist.* CLXVI e CLXIX (*ibid.*, pp. 719 sgg., 747 sgg.).]

perché allora si dice che l'uomo è sempre portato al male?

A — L'uomo è portato al suo benessere, che è un male solo quando l'uomo opprime i suoi fratelli. Dio gli ha dato l'amore di sé, che gli è utile; la benevolenza, utile al suo prossimo; la collera, che è pericolosa; la compassione, che la disarmava; la simpatia verso molti dei suoi compagni, l'antipatia verso altri. Molti bisogni e molta industria, l'istinto, la ragione e le passioni: tale l'uomo. Quando sarete degli dèi, cercate di farlo conforme a un modello migliore.

4. - DELLA LEGGE NATURALE E DELLA CURIOSITÀ

B — Noi siamo ben convinti che l'uomo non è un essere assolutamente detestabile. Ma veniamo al punto essenziale: che cosa intendete per « giusto » e per « ingiusto »?

A — Quel che appare tale all'universo intero.

C — L'universo è costituito di molte teste. Si narra che a Lacedemone si plaudisse ai furti, per i quali ad Atene si era condannati alle miniere.

A — Abuso delle parole. A Sparta, dove tutto era comune, furti non se ne potevano commettere. Quel che chiamate « furto » era la punizione dell'avarizia.

B — A Roma era vietato sposare la propria sorella, mentre invece tra gli Egiziani, gli Ateniesi e persino tra gli Ebrei era lecito sposare la propria sorella per parte di padre. Infatti, nonostante il *Levitico*, la giovine Tamar dice a suo fratello Ammon: « Fratello mio, non farmi violenza: domandami invece in moglie a mio padre, ed egli non mi negherà a te »¹.

A — Leggi nate solo dalla convenzione, codeste, usanze arbitrarie, mode effimere. L'essenziale non muta mai. Mostratemi un solo paese dove sia onesto sottrarmi il frutto del mio lavoro, violare le promesse, mentire per nuocere, calunniare, assassinare, avvelenare, essere ingrati verso il

¹ [*II Sam.*, XIII, 12-13.]

proprio benefattore, picchiare padre e madre quando ci offrono da mangiare.

B — Ecco quanto ho letto in una declamazione che, a suo tempo, godé di grande notorietà. Ho trascritto il passo, che mi sembra singolare: « Il primo che, avendo cintato un terreno, si avvisò di dire: ' Questo è mio ', e trovò gente abbastanza ingenua da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, guerre, assassini, quante miserie e orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: ' Non date retta a quell'impostore! Voi siete perduti se dimenticate che i frutti appartengono a tutti e la terra a nessuno! ' »².

C — A scrivere codesta impertinenza dev'essere stato qualche ladrone di strada, bello spirito.

A — Sospetto solamente che sia stato qualche straccione molto pigro, perché, invece di recarsi a guastare il terreno d'un vicino saggio e laborioso, aveva solo da imitarlo; ogni padre di famiglia ne avrebbe seguito l'esempio, ed ecco nascere ben presto un gran bel villaggio. L'autore di quel brano mi sembra un animale molto insocievole.

B — Pensate, dunque, che, ingiuriando e derubando il brav'uomo che ha cintato con una siepe viva il suo orto e il suo pollaio, costui sia venuto meno ai primi doveri della legge naturale?

A — Sì, lo ripeto: c'è una legge naturale, la quale consiste nel non far male agli altri e nel non rallegrarsene.

C — Eppure, c'è chi sostiene che nulla è più naturale del fare del male. Molti ragazzi si divertono a spennare i passerii; e non c'è uomo fatto che non corra con segreto piacere sulle rive del mare per godere lo spettacolo di un vascello battuto dai venti, che si squarcia e sprofonda a

² [ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, deuxième partie.]

poco a poco nei flutti, mentre i passeggeri alzano le mani al cielo e precipitano nell'abisso con le loro mogli, che tengon nelle braccia i figli. Lucrezio ne dà la ragione:

...Quibus ipse malis careas quia cernere suave est³.

A — Lucrezio non sa quel che si dice: è una cosa che gli càpita spesso, nonostante le sue belle descrizioni. A uno spettacolo simile si accorre per curiosità. La curiosità è un sentimento naturale dell'uomo; ma non c'è nessuno di quegli spettatori che, se potesse, non farebbe ogni sforzo per salvare quei naufraghi. Similmente, i bambini e le bambine spennano i passerii per semplice curiosità, come quando fanno a pezzi i vestiti delle loro bambole. Ed è solo questa passione a far sì che tanta gente accorra alle esecuzioni pubbliche. « Strana premura di vedere dei miserabili », disse l'autore d'una tragedia⁴.

Mi ricordo che, trovandomi a Parigi quando si inflisse a Damiens⁵ una delle morti più atroci e raffinate, tutte le finestre che davan sulla piazza furono prese in affitto a caro prezzo dalle signore dell'alta società: nessuna, certamente, faceva tra sé la consolante riflessione che non sarebbe stata attanagliata alle mammelle, che sulle sue piaghe non si sarebbero versati piombo fuso e pece bollente e che quattro cavalli non avrebbero tirato le sue membra dislocate e sanguinolenti. Uno dei carnefici dimostrò più senno di Lucrezio, perché, quando uno degli accademici di Parigi⁶ volle entrare nel recinto per osservare più da vicino la cosa e fu respinto da un arciere, disse: « Lascia en-

³ [LUCR., *De nat. rer.*, II, vv. 4-5 (« perché è gradevole vedere di quali mali sei immune »).]

⁴ [Lo stesso Voltaire nel *Tancrède*.]

⁵ [Cfr. *supra*, p. 476, nota 3.]

⁶ [Il La Condamine. Cfr. *Œuvr.*, XVIII, 308.]

trare il signore, è un amatore». Ossia, è un curioso, che vien qui non per malvagità, per un ritorno su se medesimo, per gustare il piacere di non essere squartato, ma unicamente per curiosità, come si va a vedere un esperimento di fisica.

B — E sia: ammetto che l'uomo non ama il male e lo fa solo per il proprio tornaconto. Ma molti sono proclivi a ottenere il loro tornaconto mediante le altrui sventure: la vendetta è una passione tanto violenta, di cui esistono esempi così funesti, e l'ambizione, ancor più fatale, ha inondato la terra di tanto sangue che, quando me ne rappresento l'orrendo quadro, son tentato di ritrattarmi e di affermare che l'uomo è un essere diabolico. Ho un bel-l'aver in cuore il concetto del giusto e dell'ingiusto: un Attila, corteggiato da san Leone; un Foca, adulato con la più vile bassezza da san Gregorio; un Alessandro VI, macchiato di tanti incesti, di tanti omicidî, di tanti avvelenamenti, col quale il debole Luigi XII, soprannominato « il buono », stringe la più indegna e stretta alleanza; un Cromwell, di cui il cardinal Mazzarino cerca la protezione e per ingraziarsi il quale caccia dalla Francia gli eredi di Carlo I, cugini germani di Luigi XIV, e così via: cento esempi simili sconvolgono le mie idee, talché non mi ci raccapezzo più.

A — Ebbene, i temporali c'impediscono oggi di godere d'un bel sole? E il terremoto che distrusse mezza Lisbona ⁷ vi ha forse impedito di fare con tutti i vostri comodi il viaggio da Madrid a Roma sulla terra immobile? Se Attila fu un brigante e il cardinal Mazzarino un briccone, non esistono in compenso buoni principi e buoni ministri? E l'idea della giustizia non sussiste sempre? Tutte le leggi

⁷ [Il terremoto del 1° novembre 1755 che ispirò a V. il *Poème sur le désastre de Lisbonne* (*Œuvr.*, IX, 470-77).]

hanno in essa il loro fondamento: i Greci le chiamavano « figlie del cielo », il che significa « figlie della natura ».

C — Non importa, anch'io sono disposto a ricredermi perché mi rendo conto che le leggi sono state fatte perché gli uomini sono malvagi. Se i cavalli fossero sempre docili, non avremmo mai imposto loro il morso. Ma, senza perdere il nostro tempo a scavare nella natura umana e a confrontare i presunti selvaggi con i presunti uomini civili, vediamo qual è il morso che meglio conviene alla nostra bocca.

A — Vi avverto che non tollererei che mi s'imbrigliasse senza consultarmi, che mi voglio imbrigliare da me e dare il mio voto per sapere almeno chi mi salirà in groppa.

C — Siamo press'a poco della medesima scuderia ⁸.

⁸ [Abbiamo tralasciato di tradurre il *V^e entretien: Des manières de perdre et de garder la liberté.*]

5. - DEI TRE GOVERNI E DI MILLE ERRORI ANTICHI

B — Veniamo al fatto. Vi confesso che io mi adatterei abbastanza volentieri a un governo democratico. Per me quel filosofo¹ che diceva a un fautore del governo popolare: « Comincia col provarlo nella tua casa, non tarderai a pentirtene », aveva torto. Con sua licenza, una casa e una città sono due cose molto diverse. La mia casa è mia; i miei figli sono miei; i miei domestici, se li pago, sono miei; ma per qual diritto i miei concittadini mi apparterebbero? Tutti coloro che hanno proprietà nel medesimo territorio hanno egualmente diritto al mantenimento dell'ordine in quel territorio. Mi piace vedere degli uomini liberi fare essi stessi le leggi sotto le quali vivono, come han fatto le loro abitazioni. È per me un piacere che il mio muratore, il mio falegname, il mio fabbro, i quali mi hanno aiutato a costruire il mio alloggio, il mio vicino l'agricoltore e il mio amico il manifattore si inalzino tutti sopra il loro mestiere e conoscano il pubblico interesse meglio del più insolente « ciaush » di Turchia. In una democrazia, nessun coltivatore, nessun artigiano ha da temere vessazioni o disprezzo; nessuno si trova nella condizione di quel cappellaio che presentava a un duca e pari istanza di esser pagato delle sue forniture: « Non avete

¹ Licurgo nel *Convito dei sette sapienti* di Plutarco. [Nota del Moland.]

ancora ricevuto nulla, amico mio, sul vostro conto? — Vi chiedo scusa, Monsignore: ho ricevuto uno schiaffo da monsignore il vostro intendente ».

È ben dolce non essere esposti al pericolo di finire in gattabuia per non aver potuto pagare a uno sconosciuto un'imposta di cui s'ignora l'ammontare e la ragione, e financo l'esistenza.

Esser liberi, vivere solo tra eguali, ecco la vera vita, la vita naturale dell'uomo; ogni altra è un indegno artificio, una brutta commedia, in cui uno sostiene la parte del padrone, un altro dello schiavo, un terzo del parassita e un quarto del mezzano. Voi riconoscerete che gli uomini posson essere decaduti dallo stato naturale solo per codardia o per stupidità.

È evidente: nessuno può aver perduto la propria libertà se non per non aver saputo difenderla. Due sono le maniere di perderla: quando gl'imbecilli sono ingannati da dei bricconi o i deboli soggiogati dai forti. Si narra di non so quali vinti cui non so quali vincitori fecero cavare un occhio: ci sono popoli cui sono stati tolti tutti e due, come alle vecchie rozze obbligate a girare la macina. I miei occhi, io voglio conservarli: m'immagino che nello Stato aristocratico ne cavino uno e in quello monarchico tutti e due.

A — Voi parlate come un cittadino dell'Olanda, e ve lo perdono.

C — A me, invece, piace l'aristocrazia: il popolo non è degno di governare. Non tollererei che il mio parrucchiere fosse legislatore: preferirei non portare mai la parrucca. Solo coloro che hanno ricevuto una buona educazione son fatti per guidare coloro che non ne hanno ricevuta nessuna. Il governo di Venezia è di tutti il migliore: quell'aristocrazia è il più antico Stato dell'Europa. Dopo di lui, metto il governo della Germania. Fatemi nobile veneziano o conte

dell'impero: vi dichiaro che posso viver felice solo nell'una o nell'altra di queste due condizioni.

A — Voi siete un ricco signore, e comprendo benissimo il vostro modo di pensare. Vedo che sareste per il governo dei Turchi se poteste essere imperatore di Costantinopoli. Quanto a me, pur essendo soltanto membro del Parlamento della Gran Bretagna, considero la nostra costituzione come la migliore di tutte; e citerò come mallevadore una testimonianza non ricusabile: quella di un Francese che, in un poema consacrato alla verità e non alle vane finzioni, parla in questo modo del nostro governo:

Aux murs de Westminster on voit paraître ensemble
Trois pouvoirs étonnés du nœud qui les rassemble,
Les députés du peuple, et les grands, et le roi,
Divisés d'intérêt, réunis par la loi;
Tous trois membres sacrés de ce corps invincible
Dangereux à lui-même, à ses voisins terrible².

C — Pericoloso per lui stesso? Da voi ci sono, dunque, grossi abusi?

A — Certamente, come ce ne furono presso i Romani, presso gli Ateniesi, e come sempre ce ne saranno tra gli uomini. Il colmo della perfezione umana è di essere potente e felice pur con enormi abusi: e noi lo abbiamo attinto. Mangiar troppo è pericoloso, ma io voglio che la mia tavola sia ben guernita.

B — Volete che abbiamo il piacere di esaminare a fondo tutti i governi della terra: dall'imperatore cinese Yao e dall'orda ebraica sino agli ultimi contrasti interni di Ragusa e di Ginevra?

² [*Henriade*, I, 313-18 (« Tra le mura di Westminster vediamo comparire insieme tre poteri stupiti del nodo che li unisce: i deputati del popolo, i grandi e il re, divisi per interessi, riuniti dalla legge; tutti e tre membri di quel corpo invincibile pericoloso per lui stesso, terribile per i suoi vicini »). Cfr. *Lettr. phil.*, chap. VIII.]

A — Dio me ne guardi e scampi! Non ho certo bisogno di frugare negli archivi degli stranieri per fare i miei conti. Troppe persone incapaci di governare una fantesca e un valletto si son ficcate in testa di governare con la loro penna l'universo! Non vorrete certo che sprechiamo il nostro tempo a leggere insieme il libro di Bossuet, vescovo di Meaux, intitolato *La Politique de l'Écriture Sainte*. Bella politica quella di uno sciagurato popolo che fu sanguinario senza essere guerriero, usuraio senza essere commerciante, brigante senza poter conservare le sue rapine, quasi sempre schiavo e quasi sempre ribelle, venduto al mercato da Tito e da Adriano come l'animale chiamato dagli Ebrei immondo, ma che era più utile di loro. Io abbandono al declamatore Bossuet la politica dei règoli di Giudea e di Samaria, i quali conobbero soltanto l'assassinio: a cominciare dal loro David, che, dopo aver fatto il mestiere di brigante per diventare re, divenuto tale assassinò Uria, e da quel saggio Salomone, il quale esordì con l'uccidere ai piedi dell'altare il proprio fratello Adonia. Sono stanco di quell'assurda pedanteria che consacra all'istruzione della gioventù la storia di un tal popolo. E altrettanto stanco sono di tutti i libri nei quali vengon ripetute le favole di Erodoto e dei suoi simili sulle antiche monarchie dell'Asia e sulle repubbliche scomparse³. Che ci ridicano che una Didone, pretesa sorella di Pigmalione (nessuno dei due nomi è fenicio), fuggì dalla Fenicia per acquistare in Africa tanto terreno quanto ne potrebbe esser contenuto in una pelle di bove e che, tagliata questa in strisce, delimitò con queste strisce un immenso territorio, dove fondò Cartagine; che quegli storici romanzieri parlino dopo tanti altri, e che tanti altri ci parlino al loro séguito, degli oracoli di Apollo avveratisi, dell'anello di

³ [Cfr. *Le Pyrrhonisme de l'histoire*, chapp. VI e VII.]

Gige, degli orecchi di Smerdi e del cavallo di Dario, che fece re il suo padrone; che ci si dilunghi sulle leggi di Caronda; che ci si ripeta che la piccola città di Sibari mise in campo trecentomila uomini contro la piccola città di Crotone, la quale poté armarne solo centomila: tutte queste storie vanno messe insieme con la lupa di Romolo e Remo, il cavallo di Troia e la balena di Giona.

Lasciamo, dunque, da parte tutta la pretesa storia antica e, quanto alla moderna, ciascuno cerchi d'istruirsi per mezzo degli errori del suo paese e di quelli dei suoi vicini. La lezione sarà lunga; ma vedremo così tutte le belle istituzioni con le quali si segnalano le nazioni moderne: questa lezione sarà lunga anch'essa.

B — E che cosa c'insegnerà?

A — Che quanto più le leggi di convenzione si avvicinano alla legge naturale, tanto più la vita è sopportabile.

C — Vediamo, dunque!

6. SE L'EUROPA MODERNA SIA MIGLIORE DI QUELLA ANTICA

C — Sareste tanto ardito da sostenere che voi, Inglesi, valete di più degli Ateniesi e dei Romani; che i vostri combattimenti di galli o di gladiatori, entro un recinto di assi imputridite, son migliori di quelli che si svolgevano nel Colosseo? I ciabattini e i buffoni delle vostre tragedie son forse superiori agli eroi di Sòfocle? E i vostri oratori fanno dimenticare Demòstene e Cicerone? E, infine, Londra è più civilmente ordinata dell'antica Roma?

A — No, ma Londra vale diecimila volte di più che allora; e il medesimo si può dire del rimanente dell'Europa.

B — Eccettuatene, vi prego, la Grecia, che oggi obbedisce al Gran Turco, e quella sventurata parte dell'Italia che obbedisce al papa.

A — Le eccettuo volentieri. Ma riflettete che Parigi, la quale è solo un decimo meno grande di Londra, non era allora che una piccola città barbara; che Amsterdam era solo una palude, Madrid un deserto, e che dalla riva destra del Reno sino al golfo di Botnia tutto era selvaggio. Gli abitanti di quei paesi vivevano, come son sempre vissuti i Tàtari, nell'ignoranza, nella penuria, nella barbarie. Vi sembra una cosa da nulla che oggi ci siano filosofi sul trono a Berlino, in Svezia, in Polonia, in Russia¹; e che le sco-

¹ [Federico II di Prussia, Adolfo Federico di Svezia, Stanislao Augusto Poniatowski e Caterina II.]

perte del nostro grande Newton siano divenute il catechismo della nobiltà di Mosca e di Pietroburgo?

C — Ma non negherete certo che sulle rive del Danubio e del Manzanares le cose vanno in modo diverso. La luce è venuta dal Nord², perché rispetto a me, nato sotto il quarantacinquesimo parallelo, voi siete gente del Nord. Ma tutte queste novità fan sì che nei vostri paesi si viva più felici che non quando Cesare sbarcò nella vostra isola, dove vi trovò seminudi?

A — Lo credo fermamente: delle buone case, dei buoni vestiti, una buona tavola, delle buone leggi e una certa libertà sono indubbiamente preferibili alla carestia, all'anarchia e alla schiavitù. Coloro che sono malcontenti di Londra se ne possono andare nelle Orcadi: vi potranno vivere come si viveva a Londra nel tempo di Cesare; mangeranno pane di avena e si sgozzeranno a coltellate per un pesce seccato al sole o per una capanna di paglia. La vita selvaggia ha le sue attrattive; chi ne è fautore ha solo da dare l'esempio³.

B — In compenso, costui vivrebbe però sotto la legge naturale. La pura natura non ha mai conosciuto né dibattiti parlamentari, né prerogative della Corona, né Compagnia delle Indie, né imposte di tre scellini sul vostro campo o pascolo e di uno scellino per finestra. Voi potreste benissimo aver corrotto la natura, mentre essa sopravvive intatta nelle isole Orcadi e tra i Tupinamba.

A — E se vi dicessi che a corrompere la natura sono i selvaggi, e noi a seguirla?

C — Mi fate trasecolare. Come! Consacrare un arcivescovo di Canterbury, chiamare « Vostra Maestà » un

² [Cfr. nell'*Epître à Catherine II* (1771): « C'est du Nord aujourd'hui que nous vient la lumière ».]

³ [Nuova frecciata contro Rousseau.]

Tedesco trapiantato tra voi⁴, non potere sposare che una sola donna e pagare tutti gli anni più del quarto del vostro reddito, sarebbe, per voi, conforme alla natura? E non parlo di molte altre trasgressioni contro la natura.

A — Eppure, se non sbaglio, riuscirò a dimostrarvelo. Non è forse vero che l'istinto e il giudizio, questi due figli primogeniti della natura, c'insegnano a cercare in ogni cosa il nostro benessere e ad adoperarci per quello degli altri (beninteso, quand'esso giovi al nostro)? E che se due vecchi cardinali s'incontrassero, digiuni e morenti di fame, ai piedi di un susino, si aiuterebbero macchinalmente l'uno con l'altro a salire sulla pianta per cogliere delle prugne; e che altrettanto farebbero due piccoli marioli della Selva nera o dei Chicaca?

B — Ebbene, qual conclusione ne volete trarre?

A — Che quei due mocciosi e quei due cardinali ne concluderanno che, in casi simili, bisogna aiutarsi a vicenda. Coloro che presteranno alla società maggior aiuto saranno, quindi, quelli che seguiranno più da vicino la natura. Coloro che inventeranno le arti (un gran dono di Dio), che proporranno leggi (cosa infinitamente più facile), saranno dunque quelli che avranno meglio obbedito alla legge naturale. Dunque, più le arti saranno coltivate e le proprietà assicurate, più la legge naturale sarà effettivamente osservata. E quando conveniamo di pagare tre scellini ogni lira sterlina, per godere con maggior sicurtà degli altri diciassette scellini; o di scegliere un Tedesco perché sia, sotto il nome di re, il tutore della nostra libertà, l'arbitro tra la Camera dei Lords e i Comuni, il capo della repubblica; quando sposiamo una sola donna per economia e per avere la pace in casa; quando tolleriamo, essendo ricchi, che un arcivescovo di Canterbury abbia dodicimila lire

⁴ [Allusione ai re della casa di Hannover.]

sterline di entrate per aiutare i poveri, predicare la virtù (se sa predicare), mantenere la pace in seno al clero, e via seguitando, noi facciamo qualcosa di più che perfezionare la legge naturale: andiamo oltre la mira. Ma il selvaggio isolato e bruto (ammesso che sulla Terra esistano simili animali, cosa di cui dubito), che cosa fa se non pervertire da mane a sera la legge naturale, col vivere inutile a sé e a tutti gli uomini? Un'ape che non facesse né miele né cera, una rondine che non costruisse il proprio nido, una gallina che non producesse mai uova, corromperebbero la loro legge naturale, che è il loro istinto; gli uomini non socievoli corrompono l'istinto della natura umana.

C — Così l'uomo che, nascosto sotto la lana dei montoni e gli escrementi dei bachi da seta, inventa la polvere da sparo per distruggere i propri simili o va a cercare a duemila leghe da casa sua la siflide, sarebbe l'uomo naturale; e il Brasiliano ignudo, l'uomo artificiale?

A — No, ma il Brasiliano è un animale la cui specie non è ancora giunta al suo compimento. È un uccello le cui penne spuntano molto tardi, un bruco chiuso nella sua crisalide che diventerà farfalla solo tra alcuni secoli. Anche lui avrà forse un giorno dei Newton e dei Locke, e allora avrà condotto a compimento l'intero ciclo della natura umana, sempre nell'ipotesi che i suoi organi siano abbastanza duttili e vigorosi da giungere a quel termine: perché tutto dipende dagli organi. Ma che m'importano, in fin dei conti, il carattere di un Brasiliano e i sentimenti d'un Tupinamba? Io non sono né l'uno né l'altro, e voglio esser felice in casa mia a mia guisa. Bisogna esaminare la condizione in cui ci si trova, non quella in cui non si può essere.

7. - DEI SERVI CORPORALI

B — A me sembra che l'Europa, oggi, sia simile a una gran fiera: vi si trova tutto quanto è considerato necessario alla vita: guardie per vegliare alla sicurezza delle botteghe; bricconi che vincono ai dadi i quattrini dei babbei; fannulloni che chiedono l'elemosina e marionette nei baracconi¹.

A — Tutto questo, lo vedete, attiene alla convenzione; e codeste convenzioni della fiera si fondano a loro volta sui bisogni dell'uomo, sulla sua natura, sullo sviluppo della sua intelligenza, sulla causa prima che dà l'avvio alle cause seconde. Sono convinto che in una repubblica di formiche avviene il medesimo: noi le vediamo agire senza discernere chiaramente quel che fanno: sembra che corrano qua e là senza scopo; forse noi facciamo loro la stessa impressione: esse tengono la loro fiera, come noi la nostra. Per conto mio, non sono del tutto scontento della mia bottega.

C — Tra le convenzioni della gran fiera del mondo, due soprattutto mi fanno andare in collera: che vi si vendano schiavi e che ci siano ciarlatani che si fan pagare troppo caro l'orvietano. Montesquieu mi ha molto divertito col

¹ [Nel testo, « le préau »: dove si teneva la fiera parigina di Saint-Germain.]

suo capitolo sui negri: è un capitolo molto arguto: trionfa della nostra ingiustizia beffeggiandola ².

A — A dir vero, noi non possediamo il diritto naturale di andare a mettere in ceppi un cittadino dell'Angola per condurlo a lavorare a suon di nerbate nelle nostre colture di canne da zucchero delle Barbados, come possediamo il diritto naturale di condurre alla caccia il cane da noi allevato; ma ne possediamo il diritto di convenzione. Perché vien venduto quel negro? O perché si lascia vendere? Io l'ho comperato, esso mi appartiene; che torto gli faccio? Lavora come un cavallo, io lo nutro male, lo vesto peggio, lo faccio bastonare quando disobbedisce: che c'è da stupire tanto? Trattiamo forse meglio i nostri soldati? Non hanno anch'essi perduto interamente la loro libertà, come i negri? La sola differenza tra il negro e il guerriero è che questo costa meno. Oggi un bel negro costa per lo meno cinquecento scudi, mentre un bel soldato ne costa appena cinquanta. Né l'uno né l'altro possono lasciare il luogo dove sono confinati; entrambi vengono bastonati per il minimo fallo. Il salario è suppergiù il medesimo; e il negro ha rispetto al soldato il vantaggio di non rischiare la vita e di trascorrerla in compagnia della sua negra e dei suoi negretti.

B — Come! Voi credete che un uomo possa vendere la propria libertà, la quale non ha prezzo?

A — Ogni cosa ha un prezzo: tanto peggio per chi mi vende così a buon mercato un bene tanto prezioso. Dite pure che costui è un imbecille, ma non che io sono un furfante.

C — Mi sembra che Grozio, libro II, capitolo v ³, ap-

² [Cfr. *Esprit des lois*, l. XV, chap. v. — Altrove (XVIII, 604), V. scrive che Montesquieu « dipinse la schiavitù dei Negri con il pennello di Molière ».]

³ [Del *De iure belli et pacis*.]

provi altamente la schiavitù: anzi, giudica la condizione d'uno schiavo molto migliore di quella d'un bracciante, il quale non sempre è sicuro del suo pane.

B — Invece Montesquieu considera la schiavitù come una specie di peccato contro natura ⁴. Ecco un Olandese, cittadino libero, che vuole degli schiavi e un Francese che non ne vuole, e che anzi non crede neppure nel diritto di guerra.

A — E quale diritto può esserci nella guerra tranne quello del più forte? Suppongo di trovarmi in America, impegnato in un'azione contro degli Spagnoli. Uno di questi mi ha ferito, sto per ammazzarlo, egli mi dice: « Prode Inglese, non uccidermi, e io ti servirò ». Accetto la proposta, gli uso quel favore, lo nutro con aglio e cipolle, e lui la sera, quando vado a letto, mi legge il *Don Chisciotte*: di grazia, che male c'è in tutto questo? E se mi arrendo alle stesse condizioni a uno Spagnolo, quale rimprovero posso fargli? In una transazione c'è solo quel che vi si mette, come dice l'imperatore Giustiniano. Forse che lo stesso Montesquieu non ammette che ci sono in Europa popoli, ad esempio i Russi, presso i quali è comunissimo venderli?

B — È vero, ed egli cita *Lo stato presente della Russia* del capitano John Perry ⁵; ma lo cita, come al solito, a sproposito. Perry dice proprio il contrario. Ecco le sue precise parole: « Lo zar ha deprecato che, in futuro, nessuno si dica il suo schiavo, il suo 'golup', ma solo il suo 'raab', cioè il suo suddito. È vero che quel popolo non ne ricava nessun vantaggio effettivo, perché anche oggi è schiavo ». Infatti, tutti i contadini, tutti gli abitanti delle terre appartenenti ai boiari o ai preti sono schiavi. Se

⁴ [*Op. cit.*, l. XV, chap. VII.]

⁵ [*Ibid.*, l. V, chap. VI.]

l'imperatrice di Russia comincerà a fare uomini liberi, renderà immortale il proprio nome.

Del resto, per la vergogna dell'umanità, i contadini, gli artigiani, i borghesi che non siano cittadini delle grandi città, sono ancora schiavi, servi della gleba, nella Polonia, nella Boemia, nell'Ungheria, in parecchie province della Germania, in metà della Franca Contea, in un quarto della Borgogna⁶; e, quel che è più contraddittorio, sono schiavi dei preti. Ci son vescovi che nei loro territori non hanno che servi della gleba di manomorta: tale è l'umanità, la carità cristiana. Quanto agli schiavi divenuti tali a cagione della guerra, tra i religiosi cavalieri dell'ordine di Malta si vedono soltanto schiavi turchi o delle coste dell'Africa, incatenati ai remi delle loro galere cristiane.

A — In fede mia, se dei vescovi e dei religiosi possiedono schiavi, ne voglio avere anch'io!

B — Sarebbe meglio che nessuno ne avesse.

C — Ciò avverrà infallibilmente quando la pace perpetua dell'abate di Saint-Pierre⁷ sarà firmata dal Gran Turco e da tutte le potenze e si sarà costruita la città di arbitrato nei pressi del foro che si voleva scavare sino al centro della Terra per sapere con precisione come bisogna condursi sulla sua superficie⁸.

⁶ [Allusione ai servi del Monte Giura (dipendenti dai canonici di Saint-Claude) per la cui emancipazione V. si batté a lungo, ma senza successo. Cfr. i suoi scritti e memoriali sull'argomento in *Œuvr.*, tt. XXVII e XXVIII.]

⁷ [Charles-Irénée Castel, abate di Saint-Pierre (1658-1743), l'autore del famoso *Projet de paix perpétuelle entre les Souverains chrétiens* (1717). Nello scritto *De la Paix perpétuelle* (1769) (*Œuvr.*, XXVIII, 103-28), V. ne parla come di una chimera « che non si attuerà tra i principi più che tra gli elefanti e i rinoceronti, tra i lupi e i cani. Alla prima occasione gli animali carnivori si sbraneranno sempre ». Per lui, « la sola pace perpetua che possa essere stabilita tra gli uomini è la tolleranza ». Tuttavia, « se non si può bandire dal mondo il mostro della guerra, si può però renderlo meno barbaro ».]

⁸ [Battuta polemica contro il Maupertuis. Cfr. *l'Histoire du docteur Akakia* (1753), in *Œuvr.*, XXIII, p. 569.]

8. - DEGLI SPIRITI SERVI

B — Se ammettete la schiavitù corporale, per lo meno non tollererete quella degli spiriti.

A — Intendiamoci bene. Io non ammetto tra i principi della società la schiavitù corporale. Dico soltanto che, per un vinto il quale ami la vita più della libertà, è meglio finire schiavo che essere ammazzato. Dico che il negro che vende se stesso è un pazzo, e che il padre negro che vende il suo negretto è un barbaro; ma che io mi conduco in modo molto sensato comperandolo e facendolo lavorare nella mia piantagione. Il mio interesse è che sia in buona salute, perché lavori. Con lui sarò umano, e non esigerò da lui maggior riconoscenza che dal mio cavallo, cui sono obbligato di dare avena se voglio che mi sia utile. Con il mio cavallo mi trovo suppergiù negli stessi rapporti che Dio con l'uomo. Se Dio ha fatto l'uomo perché viva alcuni minuti nella scuderia della Terra, doveva pur procurargli il nutrimento: sarebbe assurdo che gli avesse fatto dono della fame e di uno stomaco, e si fosse dimenticato di nutrirlo.

C — E se il vostro schiavo vi fosse inutile?

A — Gli restituirei certamente la libertà, dovesse farsi monaco!

B — E che pensate della schiavitù dello spirito?

A — Che cosa intendete per schiavitù dello spirito?

B — Intendo l'uso di plasmare lo spirito dei nostri bam-

bini come le donne dei Caribi plasmano la testa dei loro; d'insegnar loro a balbettare stupidaggini di cui noi ci burliamo; di far loro credere tali minchionerie appena possono cominciare a credere; di far così tutto il possibile per rendere idiota, pusillanime e barbara una nazione; d'istituire, infine, leggi che impediscano agli uomini di scrivere, di parlare, e financo di pensare: come, nella commedia, Arnolfo vuole avere soltanto lui l'occorrente per scrivere e fare di Agnese una stupida, per poi godersela¹.

A — Se in Inghilterra ci fossero leggi simili, farei una bella cospirazione per abolirle o fuggirei per sempre dalla mia isola dopo avervi appiccato il fuoco.

C — Tuttavia, è bene che non tutti dicano quel che pensano. Non bisogna ingiuriare per iscritto o nei propri discorsi le autorità e le leggi al riparo delle quali si gode dei propri beni, della propria libertà e di tutte le dolcezze del vivere.

A — No, certamente, e il sedizioso temerario va punito; ma, per il fatto che gli uomini possono abusare della scrittura, dobbiamo vietargliene l'uso? Nelle strade si commettono furti: dobbiamo per questo vietare alla gente di passeggiarvi? La gente dice sciocchezze e ingiurie: le vietiamo di parlare? Da noi ognuno può scrivere, a suo rischio e pericolo, quello che pensa: è la sola maniera di parlare alla propria nazione. Se questa giudica che avete parlato in modo ridicolo, vi fischia; se in modo sedizioso, vi punisce; se in modo saggio e nobile, vi ama e vi ricompensa. La libertà di parlare agli uomini con la penna è assicurata in Inghilterra come in Polonia; lo è nelle Province Unite; lo è, infine, nella Svezia, che ci imita; dev'esserlo nella Svizzera, che altrimenti non sarebbe degna di

¹ [Cfr. MOLIERE, *L'école des femmes*, atto III, scena II.]

esser libera. Nessuna libertà tra gli uomini, senza quella di esprimere pubblicamente il proprio pensiero².

C — E se foste nato nella Roma di oggi?

A — Avrei inalzato un altare a Cicerone e a Tacito, uomini di Roma l'antica; sarei salito su quell'altare e, con il cappello di Bruto in testa e il suo pugnale in mano, avrei richiamato il popolo romano ai diritti naturali da esso perduti; avrei ripristinato il tribunato, come fece Cola di Rienzo.

C — E avreste fatto la stessa fine.

A — Forse. Ma non posso esprimervi l'orrore ispiratomi, nel mio ultimo viaggio, dalla schiavitù dei Romani: fremevo vedendo dei recolletti sul Campidoglio!³ Quattro miei compatrioti hanno noleggiato una nave per recarsi a disegnare le inutili rovine di Palmira e di Balbec; sono stato tentato cento volte di armarne a mie spese una dozzina per andare a ridurre in rovine i ricettacoli degli inquisitori nel paese in cui l'uomo è asservito da quei mostri. Il mio eroe è l'ammiraglio Blake⁴. Inviato a Lisbona da Cromwell per firmare un trattato con Giovanni di Braganza⁵, re del Portogallo, quel principe si scusò di non potere sottoscriverlo perché il grande inquisitore non ammetteva trattati con degli eretici. «Lasciate fare a me, — disse Blake, — verrà lui stesso a firmarlo, qui a bordo». Il palazzo di quel monaco era situato sul Tago, dirimpetto alla nostra flotta. L'ammiraglio gli sparò contro una bordata di palle infocate; l'inquisitore corse a chiedergli perdono, e firmò in ginocchio il trattato. L'ammiraglio fece

² [Cfr. lo scritto *Liberté d'imprimer* (1765) in *Œuvr.*, XIX, 586-89.]

³ [Cfr. il *Dialogue entre Marco-Aurèle et un Récollet* (1751), in *Œuvr.*, XXIII, 479-83.]

⁴ [L'ammiraglio Robert Blake (1599-1657), l'organizzatore della marina da guerra inglese.]

⁵ [Giovanni IV (1640-56).]

solo metà di quel che doveva fare: avrebbe dovuto proibire a tutti gl'inquisitori di tiranneggiare le anime e di bruciare i corpi: come i Persiani, e più tardi i Greci e i Romani, vietarono agli Africani i sacrifici umani.

B — Voi parlate sempre da vero Inglese.

A — Parlo da uomo, e come parlerebbero tutti gli uomini, se ne avessero il coraggio. Volete che vi dica qual è il peggior difetto del genere umano?

C — Ve ne sarò grato: mi piace conoscere la nostra specie.

A — Quello di essere stupido e codardo.

C — Eppure, tutte le nazioni danno prova di coraggio in guerra.

A — Sì, come i cavalli che al primo rullo di tamburo tremano, e che avanzano fieri quando sono disciplinati da cento rulli di tamburo e da cento frustate!

9. - LA RELIGIONE

C — Poiché voi credete che prerogativa del valentuomo sia quella di esprimere liberamente quel che pensa, volete dunque che si possa stampare qualsiasi cosa intorno al governo e alla religione?

A — Chi serba il silenzio su codesti due argomenti e non ha il coraggio di guardare fissamente codesti due poli della vita umana, è un codardo. Se non avessimo saputo scrivere, saremmo stati oppressi da Giacomo II e dal suo cancelliere Jeffreys¹; e Milord di Canterbury ci farebbe fustigare davanti alla porta della sua cattedrale. La nostra prima arma contro la tirannide fu la penna; e la spada la seconda.

C — Come! Scrivere contro la religione del proprio paese!

B — Via, signor C, non angustiatevi. Se i primi cristiani non avessero avuto la libertà di scrivere contro la religione dell'impero romano, non avrebbero mai instaurato la loro religione. Essi composero il Vangelo di Maria, quello di Giacomo, quello dell'infanzia, quelli degli Ebrei, di Barnaba, di Luca, di Giovanni, di Matteo, di Marco: ne composero cinquantaquattro. Composero le lettere di Geru-

¹ [Lord George Jeffreys (1648-89), che, prima come Lord *chief-justice* sotto Carlo II, poi come lord cancelliere sotto Giacomo II, dimostrò un rigore che giunse talora, come nella repressione della rivolta di Monmouth, sino alla brutalità.]

salette a un reuccio di Edessa, quelle di Pilato a Tiberio e di Paolo a Seneca, gli oracoli delle Sibille in acrostici, il simbolo dei dodici apostoli, il testamento dei dodici patriarchi, il libro di Enoch, e cinque o sei apocalissi, e alcune false costituzioni apostoliche, eccetera, eccetera². Che cosa non scrissero? Perché volete toglierci la libertà di cui essi godettero?

C — Dio mi guardi dal proscrivere codesta preziosa libertà! Ma voglio che venga usata con discrezione, come nelle civili conversazioni, in cui ciascuno dice il suo parere; ma nessuno ingiuria gli altri.

A — Anch'io domando che non si ingiurii la società, ma che la s'illumini. Se la religione di un paese è divina (ogni nazione si attribuisce questo vanto), centomila volumi scagliati contro di essa non le faranno più male di quanto centomila palle di neve possano scuotere mura di bronzo. Le porte dell'inferno non prevarranno su lei, come ben sapete; e come potrebbero distruggerla dei caratteri neri tracciati su carta bianca? Ma, se dei fanatici o dei furfanti, o della gente che possieda a un tempo queste due qualità, corrompono una religione pura e schietta; se, per avventura, dei maghi e dei bonzi aggiungono a leggi sacre delle cerimonie ridicole o alla morale divina di Zoroastro e di Confucio dei misteri stravaganti, il genere umano non dovrà essere grato a coloro che ripuliscano il tempio di Dio dalle lordure accumulatevi da quegli sciagurati?

B — Mi sembrate molto istruito: quali sono codesti precetti di Zoroastro e di Confucio?

A — Confucio non dice: « Non fare agli altri quel che non vorresti fosse fatto a te ». Dice: « Fa' quel che vuoi sia fatto a te; dimentica le ingiurie e ricòrdati solo dei

² [Cfr. nel *Diz. fil.* le voci « Cristianesimo » e « Evangelio » e nelle *Quest. sur l'Enc.* l'art. « Apocryphes » (*Œuvr.*, XVII, 300-15).]

benefici ». E fa dell'amicizia e dell'umanità un dovere. Di Zoroastro citerò soltanto una legge, che comprende tutto quanto la morale ha di più puro e che costituisce l'esatto opposto del famoso probabilismo dei gesuiti: « Quando sei in dubbio se un'azione sia buona o cattiva, astieniti dal compierla »³.

Nessun moralista, nessun filosofo, nessun legislatore disse o poté mai dire nulla di superiore. Se, dopo di ciò, alcuni dottori persiani o cinesi aggiunsero all'adorazione di un solo Dio e alla dottrina della virtù chimere fantastiche, apparizioni, visioni, predizioni, prodigi, ossessioni, scapolari; se pretesero che, in onore di Zoroastro e di Confucio, si mangiassero solo certi cibi; se sostennero di essere a conoscenza di tutti i segreti di famiglia di quei due grandi; se disputarono trecento anni per sapere come Confucio sia stato fatto o generato; se istituirono pratiche superstiziose destinate a far passare nelle loro tasche i quattrini delle anime devote; se fondarono la loro grandezza temporale sulla stupidità di quelle anime poco intelligenti; se, infine, armarono dei fanatici per sostenere con il ferro e il fuoco le loro invenzioni, è indubbio che si dovè combattere quegli impostori. Chiunque abbia scritto in favore della religione naturale e divina contro i detestabili abusi della religione sofistica fu il benefattore della sua patria.

C — Spesso quei benefattori furono mal ricompensati. Furono cotti o avvelenati o morirono sospesi in aria; e ogni riforma produsse guerre.

A — Colpa della legislazione. Da quando i governi sono divenuti abbastanza saggi da reprimere la teologia, non ci sono più guerre religiose.

B — Per l'onore della ragione, vorrei che si abolisse anziché reprimere: è troppo vergognoso aver fatto una

³ [Cfr. *Il filosofo ignorante*, capp. XXXIX e XLI.]

scienza di simile follia. So bene a che cosa serve un parroco, che tiene il registro delle nascite e delle morti, raccoglie elemosine per i poveri, consola gl'infermi, mette pace nelle famiglie. Ma a che servono i teologi? Qual pro ne verrà alla società quando si sarà saputo che un angelo è infinito « secundum quid », che Scipione e Catone furono dannati per non essere stati cristiani e che c'è una differenza essenziale tra « categorematico » e « sincategorematico »?

Ammirate forse un Tommaso d'Aquino, il quale sentenza che « le parti irascibili e concupiscibili non sono parti dell'appetito intellettuale »? Egli esamina per minuto se le cerimonie della legge siano prima della legge. Mille pagine sono dedicate a questi bei problemi, e cinquecentomila uomini li studiano.

I teologi hanno indagato a lungo se Dio possa essere zucca o scarabeo o, se quando abbiam ricevuto l'eucaristia, la restituiamo al gabinetto di decenza.

Tali stravaganze hanno occupato teste con tanto di barba in paesi che produssero grandi uomini. Il che ha indotto uno scrittore, amico della ragione⁴, a dire più volte che il nostro peggior male è di non sapere ancora sino a qual punto in certe materie siamo inferiori agli Ottentotti.

Noi ci siamo spinti più lontano dei Greci e dei Romani in molte arti, ma in questo campo siamo dei bruti: come quegli animali del Nilo una parte dei quali era vivificata, mentre l'altra non era ancora che fango.

Chi lo crederebbe? Un pazzo, dopo aver ripetuto per due anni di séguito tutte le corbellerie scolastiche, riceve con grande cerimonia i sonagli e lo scettro di giullare; si pavoneggia, trincia sentenze: e simile scuola di Bedlam⁵

⁴ [Lo stesso Voltaire (cfr. *Œuvr.*, I, 387).]

⁵ [Il manicomio di Londra.]

conduce agli onori e alle ricchezze. Tommaso e Bonaventura hanno altari; e coloro che inventarono l'aratro, la spola, la pialla e la sega ci restano ignoti.

A — Bisogna assolutamente distruggere la teologia, come si sono distrutte l'astrologia giudiziaria, la magia, la bacchetta divinatoria, la cabbala e la Camera stellata⁶.

C — Distruggiamo finché è possibile nei nostri giardini quei bruchi, e lasciamoci solo gli usignoli; conserviamo l'utile e il dilettevole: l'uomo è tutto qui. Tutto quanto è disgustoso e velenoso, consento che lo si distrugga.

A — Una buona religione onesta, bene stabilita in virtù d'un atto del Parlamento, strettamente dipendente dal sovrano, ecco, in fede mia, quel che ci occorre⁷. E tolleriamo tutte le altre! Noi siamo felici solo da quando siamo liberi e tolleranti.

C — Leggevo l'altrieri un poema francese, *La Grâce*, didattico e alquanto soporifero, perché monotono. L'autore⁸, parlando dell'Inghilterra, cui la grazia di Dio è rifiutata (sebbene il vostro monarca si proclami, come qualsiasi altro, re per grazia divina), l'autore, dicevo, si esprime così, in versi piuttosto mediocri:

Cette île, de chrétiens féconde pépinière,
L'Angleterre, où jadis brilla tant de lumière,
Recevant aujourd'hui toutes religions,
N'est plus qu'un triste amas de folles visions...

Oui, nous sommes, Seigneur, tes peuples les plus chers,
Tu fais luire sur nous tes rayons les plus clairs,
Vérité toujours pure, ô doctrine éternelle!
La France est aujourd'hui ton royaume fidèle⁹.

⁶ [Tribunale straordinario inglese, incaricato di giudicare senza appello soprattutto i processi a sfondo politico. Era stato soppresso nel 1641.]

⁷ [Cfr. *Lett. fil.*, V, (*supra*, pp. 11-12).]

⁸ [Louis Racine (1692-1763). Il suo poema su *La Grâce*, d'ispirazione giansenistica, era uscito nel 1720. Cfr. la breve replica in versi scritta da V. nel 1721, in *Œuvr.*, X, 479.]

⁹ [*Op. cit.*, IV, vv. 129-46.]

A — Ecco un bell'originale, con il suo vivaio e i suoi raggi chiari! Un Francese crede sempre di dover dare il tono a tutte le altre nazioni: sembra che si tratti d'un minuetto o di una nuova moda. Ci compiange di essere liberi! In che cosa, di grazia, la Francia è « il regno fedele della dottrina eterna »? Forse nel tempo in cui una bolla ridicola¹⁰, fabbricata a Parigi in un collegio di gesuiti e suggellata a Roma da una congregazione di cardinali, divise l'intera Francia e fece più prigionieri e più esuli di quanti soldati essa aveva? Bel reame fedele!

La Chiesa anglicana risponda, se vuole, a quei rimatori della Chiesa gallicana: per conto mio, sono certo che nessuno di noi rimpiangerà i tempi in cui « splendette tanta luce ». Forse quando i papi inviano nel nostro paese legati che davano i nostri benefici a degli Italiani e imponevano decime sui nostri beni per pagare le loro donnine allegre? Forse quando i nostri tre reami formicolavano di monaci e di miracoli? Quel mediocre poeta è un pessimo cittadino. Doveva piuttosto augurare alla sua patria abbastanza « raggi chiari » perché si rendesse conto che a imitarci essa ci guadagnerebbe: quei raggi fanno vedere che non è necessario che i gallicani mandino ogni anno a Roma ventimila sterline e che gli anglicani, i quali un tempo pagavano l'obolo di San Pietro, erano allora immersi nella più stupida barbarie.

B — Benissimo: la religione non consiste affatto nel mandare il proprio denaro a Roma. È una verità riconosciuta non solo da coloro che spezzarono il suo giogo, ma anche da coloro che lo portano.

A — Bisogna assolutamente purificare la religione: l'Europa intera lo invoca a gran grida. Questa grande opera venne iniziata duecentocinquanta anni or sono, ma gli uomini si educano solo per gradi. Chi avrebbe creduto

¹⁰ [La Bolla *Unigenitus*.]

allora che si sarebbero analizzati i raggi del sole, chiarito che il fulmine non è se non un fenomeno elettrico e scoperto la gravitazione universale, legge che presiede all'universo? È tempo che uomini così illuminati non siano più schiavi dei ciechi. Io rido quando vedo un'accademia delle scienze obbligata a conformarsi alla sentenza della Congregazione del Sant'Uffizio.

La teologia non ha mai servito che a stravolgere i cervelli e, qualche volta, gli Stati. Solo essa produce gli atei, perché la moltitudine dei piccoli teologi, abbastanza sensata da vedere la ridicolaggine di quello studio chimerico, non ne sa però abbastanza da sostituirgli una sana filosofia. La teologia — dicono costoro — è, secondo il significato del termine, la « scienza di Dio »; ma i discoli che l'hanno profanata hanno dato intorno a Dio idee assurde; ed essi ne traggono la conclusione che, essendo la teologia chimerica, anche la Divinità è tale. È come dire che, essendoci cattivi medici, non bisogna prendere chinino contro la febbre, né mettersi a dieta nella plètora, né consentire a venir salassati in caso di apoplezia; o come negare il corso degli astri, perché ci furono astrologi o negare gli effetti evidenti della chimica, perché dei chimici ciarlatani pretendevano di fare l'oro. Le persone del bel mondo, ancora più ignoranti di quei teologuzzi, dicono: « Ecco dei baccellieri e dei licenziati che non credono in Dio: perché ci dovremmo credere noi? ».

Amici miei, una falsa scienza produce gli atei; una vera prosterne l'uomo davanti alla Divinità e rende giusto e saggio chi è stato reso iniquo e insensato dalla teologia.

Ecco, press'a poco, quanto ho letto in questo libretto uscito da poco¹¹: ne ho fatto la mia professione di fede.

B — In verità, è quella di tutti i valentuomini.

¹¹ [Le *Lettres à S. A. M. le Prince de**** di V. Cfr. *Œuvr.*, XXVI, 488.]

10. - SUL DIRITTO DELLA GUERRA

B — Abbiamo trattato di problemi che ci concernono tutti molto da vicino; e gli uomini sono davvero insensati preferendo di andare a caccia o di giocare a picchetto invece d'istruirsi su cose di tanta importanza. Il nostro progetto originario era però di approfondire il problema del diritto della guerra o della pace; ma non ne abbiamo ancora parlato.

A — Che cosa intendete per diritto della guerra?

B — Voi mi mettete in imbarazzo. Ma, infine, van Groot o Grozio ha scritto su esso un ampio trattato, nel quale cita più di duecento autori greci e latini, e persino ebraici.

A — Credete forse che il principe Eugenio e il duca di Marlborough lo avessero studiato, quando cacciarono i Francesi da cento leghe del loro territorio?¹ Il diritto della pace, lo conosco abbastanza bene: consiste nel rispettare la parola data e nel permettere a tutti di godere dei diritti della natura; ma il diritto della guerra non so proprio che cosa sia. Il codice dell'assassinio mi sembra una ben singolare fantasia. Spero che presto avremo la giurisprudenza dei ladroni di strada!

C — Come possiamo conciliare quell'orrore così antico e universale che è la guerra con le idee del giusto e dell'ingiusto, con quella benevolenza verso i nostri simili che

¹ [Durante la guerra di successione di Spagna.]

pretendiamo di possedere innata, con τὸ καλόν, col bello e l'onesto?

B — Piano. Il delitto che consiste nel commettere un così gran numero di crimini legali non è tanto universale quanto voi dite. Abbiamo già osservato che i brahmani e i cosiddetti « quacheri » non si sono mai macchiati d'un simile abominio. I popoli che vivono di là dal Gange versano molto di rado il sangue; e non mi consta che la repubblica di San Marino abbia mai fatto la guerra, sebbene abbia un territorio all'incirca eguale a quello di Romolo. I popoli dell'Indo e dell'Idaspe stupirono assai nel vedere i primi banditi armati che andarono a impadronirsi dei loro territori. Molti popoli dell'America non avevano mai udito parlare di quell'orribile peccato quando vennero attaccati dagli Spagnoli, i quali recavano con sé il Vangelo. E non è detto che i Cananei avessero mai fatto la guerra a nessuno, quando comparve d'improvviso un'orda di Ebrei, che ridusse in cenere i loro villaggi e sgozzò le donne sui cadaveri dei loro mariti e i bambini sui ventri delle madri. Come spiegheremo tale furore nei nostri principi?

A — Come i malvagi spiegano la peste, il vaiolo, la sifilide e la rabbia: si tratta di malattie inerenti alla struttura dei nostri organi. Non sempre si è colpiti dalla peste o dalla rabbia: spesso basta che un ministro affetto dalla rabbia ne morda un altro perché nel giro di tre mesi la malattia si propaghi a quattro o cinquecentomila uomini.

C — Ma contro quelle malattie ci sono rimedi. Contro la guerra, ne conoscete qualcuno?

A — Ne conosco soltanto due, di cui s'è impadronita la tragedia: il timore e la pietà. Il primo ci obbliga spesso a fare la pace; e la pietà, messa dalla natura nei nostri cuori come un antidoto contro l'eroismo carnivoro, fa sì che non sempre i vinti siano trattati con estremo rigore.

Anzi, il nostro interesse è di usargli misericordia, affinché servano senza troppa repugnanza i loro nuovi padroni. È vero che ci furono uomini brutali che fecero sentire rudemente il peso delle catene ai popoli da essi soggiogati. A questo non posso rispondere altrimenti che con un verso di una tragedia intitolata *Spartacus*, composta da un Francese che pensa in modo profondo²:

La loi de l'univers, c'est: « Malheur au vaincu! ».

Io ho domato un cavallo: se ho un briciolo di buon senso, lo nutro bene, lo accarezzo e lo monto; se sono un pazzo furioso, lo ammazzo.

C — Tutto ciò non è consolante, perché, in fin dei conti, siamo stati soggiogati quasi tutti. Voi, Inglesi, lo foste dai Romani, dai Sàssoni e dai Danesi, e più tardi da un bastardo di Normandia³. La culla della nostra religione è nelle mani dei Turchi. Un pugno di Franchi ha conquistato la Gallia. I Tirî, i Cartaginesi, i Romani, i Goti, gli Arabi conquistarono gli uni dopo gli altri la Spagna. Insomma, dalla Cina sino a Cadice, quasi tutta la terra è sempre appartenuta al più forte. Non conosco nessun conquistatore che sia venuto con la spada in una mano e un codice nell'altra; leggi ne hanno fatte solo dopo la vittoria, ossia dopo la rapina, e proprio per sostenere la loro tirannide. Che direste se qualche bastardo di Normandia venisse a impadronirsi della vostra Inghilterra per imporvi le proprie leggi?

A — Non direi nulla: cercherei di ucciderlo nel momento della sua calata nella mia patria. Se mi uccidesse, non avrei da replicare nulla; se mi soggiogasse, non mi resterebbero che due partiti: uccidermi o servirlo.

² [Bernard-Joseph Saurin (1706-81). Cfr. atto III, scena IV.]

³ [Guglielmo il Conquistatore.]

B — Triste alternativa. Come! Nessuna legge della natura, nessun diritto delle genti?

A — Mi dispiace, ma non c'è nessun altro che quello di stare continuamente all'erta. Tutti i re, tutti i ministri la pensano come noi: ragion per cui oggi, in Europa, un milione e duecentomila mercenari fanno ogni giorno la parata in tempo di pace. Fate che un principe licenzi le sue truppe, lasci cadere in rovina le sue fortificazioni e passi il tempo a leggere Grozio; e vedrete se, tra un anno o due, non avrà perduto il suo regno.

C — Sarebbe una grossa ingiustizia.

A — D'accordo.

B — E non c'è nessun rimedio?

A — Nessuno, tranne quello di mettersi in condizione di essere altrettanto ingiusto del proprio vicino. Allora l'ambizione è tenuta a freno dall'ambizione; e i cani di egual forza si mostrano i denti e si azzannano solo quando hanno da contendersi una preda.

C — Ma i Romani, i Romani, quei grandi legislatori?

A — Facevano leggi, vi ripeto, come gli Algerini assoggettano tutti i loro schiavi alle loro norme; ma, quando combattevano per ridurre in schiavitù i popoli, la loro legge era la spada. Guardate Cesare, il marito di tante donne (e la moglie di tanti uomini): fa crocifiggere duemila cittadini del paese di Vannes per insegnare agli altri a essere più docili⁴; poi, quando l'intera popolazione è ben addomesticata, vengono le leggi e i bei regolamenti: vengono costruiti circhi, anfiteatri, terme, acquedotti, e i popoli soggiogati danzano con addosso le loro catene.

B — Eppure, si suol dire che in guerra si osservano certe leggi: per esempio, si fa una tregua di alcuni giorni

⁴ [Cfr. nelle *Quest. sur l'Enc.* l'art. « César » (*Œuvr.*, XVIII, 121-23).]

per dar sepoltura ai morti; si pattuisce che non ci si batterà in un determinato luogo; si concede una capitolazione a una città assediata, le si permette di riscattare le sue campane; non si sventrano le donne gravide, quando ci s'impadronisce di una piazza che si sia arresa; si usano cortesie a un ufficiale caduto prigioniero e, se muore, lo si seppellisce.

A — Non vi rendete conto che codeste leggi sono le leggi della pace, della natura, le leggi originarie, che tutt'e due le parti osservano? A dettarle non è stata la guerra: anzi, esse si fanno ascoltare nonostante la guerra; e, senza di esse, i tre quarti del mondo sarebbero soltanto un deserto coperto di ossami.

Se due litiganti accaniti, e prossimi a esser mandati in rovina dai loro procuratori, stringono tra loro un accordo che lasci loro un tozzo di pane, chiamerete forse quest'accordo una « legge del fòro »? Se un'orda di teologi, che si rechi a bruciare con gran cerimonia alcuni ragionatori da essi chiamati « eretici », viene a sapere che il giorno dopo il partito eretico li farà bruciare a sua volta; e se essi fanno grazia per ottenerla a loro volta, direte forse che si tratta d'una legge teologica? Non riconoscerete piuttosto che hanno ascoltato la natura e l'interesse, nonostante la teologia? Il medesimo accade nella guerra: il male ch'essa non fa, sono l'interesse e il bisogno a impedirlo. La guerra, lo ripeto, è una spaventosa malattia che colpisce l'una dopo l'altra le nazioni e che la natura a lungo andare guarisce.

C — Come! Non ammettete nessuna guerra giusta?

A — Di codesta specie non ne ho mai conosciute; e la cosa mi sembra contraddittoria e impossibile.

B — Come! Quando il papa Alessandro VI e il suo infame figliuolo Borgia depredavano la Romagna, sgozzavano, imprigionavano tutti i signori di quel paese, accor-

dando loro indulgenze, non era lecito armarsi contro quei due mostri?

A — Ma non vedete che a fare la guerra erano quei mostri? Coloro che si difendevano la subivano. È certo che in questo mondo ci sono soltanto guerre offensive: la difensiva è semplicemente la resistenza a dei predoni armati.

C — Voi vi pigliate giuoco di noi. Due principi si contendono un'eredità, il loro diritto è controverso, le loro ragioni sono egualmente plausibili. Bisogna pure che la guerra risolva la contesa: in questo caso, la guerra è da ambo le parti giusta.

A — Siete voi a farvi giuoco di me. È fisicamente impossibile che uno dei due non abbia torto; ed è assurdo e barbaro che delle nazioni periscano perché uno dei due principi ha ragionato male. Si battano pure in campo chiuso, se vogliono; ma è orribile che un intero popolo sia immolato ai loro interessi. Per esempio, l'arciduca Carlo disputa il trono di Spagna al duca di Anjou, e, prima di venir giudicato, il processo costa la vita a più di quattrocentomila uomini. Vi domando se la cosa è giusta.

B — No, lo riconosco. Bisognava trovare qualche altro metodo per risolvere pacificamente la contesa.

C — Era bell'e trovato. Bastava che la contesa venisse deferita alla nazione sulla quale si voleva regnare. La nazione spagnuola diceva: « Vogliamo il duca di Anjou; il re suo nonno lo ha nominato erede nel suo testamento; noi vi abbiamo acconsentito; lo abbiamo riconosciuto come nostro re; lo abbiamo supplicato di lasciare la Francia per venireci a governare ». Chiunque voglia opporsi alla legge dei vivi e dei morti è visibilmente ingiusto.

B — Benissimo. Ma se la nazione si divide in due parti?

A — Allora, come vi dicevo, la nazione e coloro che entrano nella contesa sono colpiti dalla rabbia. I suoi

orribili sintomi durano dodici anni ⁵, finché gli arrabbiati, esausti, non potendone più, sono obbligati a mettersi d'accordo. Il caso, il miscuglio di successi e d'insuccessi, gl'intrighi, la stanchezza spengono quell'incendio appiccato da altri accidenti e intrighi, dalla cupidigia, dalla gelosia, dalla speranza. La guerra è simile al Vesuvio: le sue eruzioni distruggono intere città, e poi hanno termine. Ci sono momenti nei quali le bestie feroci discese dalle montagne divorano una parte dei nostri raccolti; ma poi esse si ritirano di nuovo nelle loro caverne.

C — Quale funesta condizione quella degli uomini!

A — Quella delle pernici è peggiore. Le volpi e gli uccelli da preda le divorano, i cacciatori le ammazzano, i cuochi le arrostitiscono; eppure, ce ne sono sempre. La natura conserva la specie, e si cura pochissimo degl'individui.

B — Siete duro, e la morale non accetta codeste massime.

A — Duro non sono io, ma il destino. I vostri moralisti fanno benissimo a gridare: « Miserabili mortali, siate giusti e benèfici: coltivate la terra, e non insanguinatela! Principi, non devastate l'eredità altrui, se non volete rischiare di venir uccisi sulla vostra. Restatevene a casa, poveri nobilucci; restaurate le vostre catapecchie; sforzatevi di trarre dai vostri terreni il doppio di quanto ne ricavate; cintate i vostri campi con siepi vive; piantate dei gelsi; fatevi fare dalle vostre sorelle delle calze di seta; migliorate i vostri vigneti; e, se dei popoli vicini vogliono venire a bere il vostro vino vostro malgrado, difendetevi con coraggio; ma non andate a vendere il vostro sangue a principi che non vi conoscono, che mai non vi degneranno d'uno sguardo e che vi tratteranno

⁵ [Quanto la guerra di successione spagnuola (1701-13), cui avevan dato origine le contrastanti pretese di Carlo d'Asburgo e di Filippo di Borbone, ricordati più sopra.]

come cani da caccia da condurre contro il cinghiale e da lasciar poi morire in un canile! ».

Questi discorsi faranno forse impressione su tre o quattro teste ben conformate, mentre centomila altre non li intenderanno neppure e brigheranno l'onore di diventare tenenti degli ussari.

Quanto agli altri moralisti stipendiati chiamati « predicatori », essi non hanno mai osato predicare contro la guerra. Declamano contro gli appetiti sensuali dopo aver sorbito il loro cioccolato. Anatemizzano l'amore e, scendendo dal pulpito dove hanno gridato, gesticolato, sudato, si fanno detergere il sudore dalle loro devote. Si spolmonano per voler dimostrare misteri di cui non hanno la menoma idea, ma si guardan bene dal condannare la guerra, che riunisce in sé quanto la perfidia ha di più vile nei proclami, l'infame furfanteria di più basso nelle forniture degli eserciti e il brigantaggio di più spaventoso nei saccheggi, negli stupri, nei ladrocini, negli omicidî, nella devastazione, nella distruzione. Tutt'al contrario: quei bravi preti benedicono solennemente gli stendardi dell'assassinio; e i loro confratelli cantano, per un po' di denaro, delle canzoni giudaiche, dopo che la terra è stata inondata di sangue.

B — Non mi ricordo, infatti, di aver letto nel prolisso e argomentoso Bourdaloue, il primo che abbia messo nelle sue prediche le apparenze della ragione, una sola pagina contro la guerra. L'elegante e dolce Massillon, benedicendo le bandiere del reggimento di Catinat, ha espresso, è vero, alcuni voti in favore della pace; ma permette pur sempre l'ambizione. « Nel desiderio — egli dice — di veder premiati i vostri servigi, se esso è moderato... e non v'induce a seguire vie d'iniquità per raggiungere i vostri fini, non c'è nulla che possa ferire la morale cristiana. » Né egli manca di pregare Dio che invii alla testa del reggimento

di Catinat l'angelo sterminatore: « Mio Dio, fa' che esso sia sempre preceduto dalla vittoria e dalla morte; getta sopra i suoi nemici spiriti di terrore e di vertigine! ». Ignoro se la vittoria possa precedere un reggimento e se Dio diffonda spiriti di vertigine; ma so che i predicatori austriaci dicevano le medesime cose ai corazzieri dell'imperatore, e che l'angelo sterminatore non sapeva a chi dar retta.

A — I predicatori ebrei si spinsero ancor più oltre. Nulla di più edificante delle preghiere di cui son pieni i loro salmi: vi si parla soltanto di mettere sulla propria coscia la spada di Dio, di sventrare le donne e di schiacciare contro le muraglie i bambini di latte. Ma l'angelo sterminatore non fu fortunato nelle sue campagne di guerra: anzi, divenne l'angelo sterminato e, in ricompensa dei loro salmi, gli Ebrei furono sempre vinti e schiavi.

Da qualunque parte vi volgiate, vedrete che, da Aronne (che si pretende sia stato pontefice di un'orda di Arabi) sino al pastore Jurieu, profeta di Amsterdam⁶, i sacerdoti hanno sempre predicato la carneficina. I negozianti di quella città, altrettanto sensati quanto quel poveretto era pazzo, lo lasciavan dire e vendevano i loro chiodi di garofano e la loro cannella.

C — Orbene, non andiamo alla guerra, non facciamoci ammazzare a caso per denaro! Contentiamoci di difenderci contro i ladroni chiamati « conquistatori »!

⁶ [Pierre Jurieu, teologo calvinista (1637-1713). « Profeta », perché, nel corso delle sue veementi polemiche contro la revoca dell'editto di Nantes, aveva predetto prossimi la distruzione dell'Anticristo, ossia della Chiesa romana, e l'avvento del regno del Cristo. Cfr. *Œuvr.*, XX, 287, e *Le siècle de Louis XIV*, chap. XXXVI, dove V. ricorda che « i suoi partigiani fecero coniare una medaglia con questa iscrizione: *Jurius propheta* ».]

11. - SUL DIRITTO DELLA PERFIDIA

B — E del diritto della perfidia, che mai diremo?

A — Per san Giorgio, di codesto diritto non ho mai udito parlare! In quale catechismo avete letto codesto dovere del cristiano?

B — Lo osservo dappertutto. La prima cosa che Mosè fa con il suo santo popolo non è forse quella di farsi prestare con perfidia le suppellettili degli Egiziani col pretesto di recarsi a sacrificare nel deserto?¹ È una perfidia, è vero, accompagnata solo da un latrocinio; molto più ammirabili sono quelle cui si accompagna l'assassinio. Famosissime sono le perfidie di Aod, di Giuditta². Quelle commesse dal patriarca Giacobbe a danno del fratello e del suocero sono semplici trucchi di prestigiatore, perché egli non assassinò né l'uno né l'altro. Ma viva la perfidia di David, che, dopo essersi associati quattrocento furfanti carichi di debiti e di vizi e aver stretto alleanza con un reuccio di nome Achis, andava a sgozzare gli uomini, le donne, i bambini dei borghi che eran sotto la protezione di quel re, facendogli credere che aveva sgozzato soltanto gli uomini, le donne e i bambini appartenenti al reuccio Saul! Viva soprattutto la sua perfidia verso il buon Uria! Viva quella del saggio Salomone, ispirato da Dio, che fece

¹ [*Exod.*, XI, 2.]

² [*Jud.*, III, 20; *Judith*, VIII.]

uccidere suo fratello Adonia, dopo aver giurato di conservargli la vita!³

Abbiamo inoltre alcune celeberrime perfidie di Clodoveo, il primo re cristiano dei Franchi, le quali potrebbero servire molto a perfezionare la morale. Io apprezzo specialmente la sua condotta nei riguardi degli assassini di un tal Regnomero, re del Mans (ammesso che sia mai esistito un regno del Mans). Egli s'intese con dei sicari perché colpissero alle spalle quel re, e li pagò con moneta falsa; e, siccome costoro brontolavano di non aver ricevuto il pattuito, li fece ammazzare per recuperare la sua moneta fasulla.

Quasi tutte le nostre storie sono piene di simili perfidie commesse da principi che tutti costruirono chiese e fondarono monasteri. L'esempio di tante brave persone deve certamente servire di lezione al genere umano: perché dove la cercheremo se non negli Unti del Signore?

A — A me importa pochissimo che Clodoveo e i suoi simili siano stati unti; ma vi confesso che, per l'edificazione del genere umano, preferirei che si gettasse nel fuoco l'intera storia civile ed ecclesiastica. In essa non vedo che gli annali dei delitti; e, sia che quei mostri siano stati unti o no, il solo esempio che le loro azioni insegnano è quello della scelleratezza. Mi ricordo d'aver letto tempo fa l'*Histoire du grand schisme d'Occident*⁴. C'erano una dozzina di papi tutti egualmente perfidi, tutti degni di finir impiccati a Tyburn⁵. E, poiché il papato è sopravvissuto pur tra un eccesso così lungo e così vasto di tutti i crimini, e gli archivi di quegli orrori non hanno corretto nessuno, ne concludo che la storia non serve a nulla.

C — Sì, capisco che sarebbe preferibile il romanzo:

³ [Cfr. nel *Diz. fil.* le voci « David » e « Salomone ».]

⁴ [Del padre Louis Maimbourg (1610-86).]

⁵ [Il quartiere di Londra dove avvenivano le esecuzioni capitali.]

almeno, vi si è padroni di inventare esempi di virtù. Ma Omero nel suo monotono romanzo dell'*Iliade* non presenta nemmeno un'azione onesta e virtuosa. Molto migliore il romanzo di *Télémaque*, se non fosse tutto intessuto di digressioni e di declamazioni. Ma, dacché me lo avete fatto ricordare, ecco un episodio del *Télémaque* concernente la perfidia sul quale mi piacerebbe udire il vostro parere.

In una delle digressioni di quel romanzo, nel capitolo XX, Adrasto re dei Dauni rapisce la moglie d'un tal Dioscoro. Questi si rifugia presso i principi greci e, ascoltando solo il suo desiderio di vendetta, offre loro di uccidere il rapitore, loro nemico. Telèmaco, ispirato da Minerva, li convince a non dare ascolto a Dioscoro e a rinviarlo, con le mani e i piedi legati, al re Adrasto. Come vi sembra quest'azione del virtuoso Telèmaco?

A — Abominevole. Evidentemente, a ispirarlo non fu Minerva, ma Tisifone. Come! Rinviare quel poveretto perché venga fatto morire tra i tormenti e perché Adrasto somigli in tutto a David, che si godeva la moglie e ne mandava a morte il marito! Il mellifuo autore delle *Aventures de Télémaque* non ci pensò certamente. Quella del suo eroe non è l'azione di un cuore generoso, ma d'un malvagio e di un traditore. Io non avrei accettato la proposta di Dioscoro, ma non avrei nemmeno consegnato al suo nemico quello sventurato. Dioscoro era, è evidente, molto vendicativo, ma Telèmaco era un perfido.

B — E la perfidia nei trattati, l'ammettete?

C — È molto comune, lo ammetto. Sarei ben imbarazzato se dovessi dire quali furono i peggiori bricconi nei loro negoziati: se i Romani o i Cartaginesi, se Luigi XI, il re cristianissimo, o Ferdinando, il re cattolico. Ma domando se non sia lecito ingannare gli altri per il bene dello Stato.

A — Mi sembra che ci siano bricconerie talmente raffi-

nate che tutti le perdonano e che ce ne siano di talmente grossolane da esser universalmente condannate. Noi, Inglesi, non abbiamo mai imbrogliato nessuno. Solo il debole è portato a ingannare gli altri. Se volete degli splendidi esempi di perfidia, rivolgetevi agl'Italiani del Quattro e Cinquecento. Il vero politico è colui che conduce bene il proprio giuoco e alla fine vince. Mentre il cattivo politico è colui che sa solamente barare, e presto o tardi viene smascherato.

C — Benissimo. E se non viene mai scoperto, o se lo è solo dopo aver guadagnato tutti i nostri quattrini, ed è diventato troppo forte per poter venire costretto a restituire il mal tolto?

A — Credo che codesto caso sia piuttosto raro, e che la storia ci fornisca un maggior numero di casi d'illustri furfanti puniti che d'illustri furfanti fortunati.

B — Mi resta solo da farvi una domanda. Vi sembra una bella cosa che una nazione, ispirandosi alla massima: « *Salus rei publicae suprema lex esto* », faccia avvelenare un nemico pubblico?

A — Perbacco, chiedetelo a dei casisti. Se qualcuno facesse una proposta simile nella Camera dei Comuni, proporrei (Dio mi perdoni) di avvelenare lui stesso, nonostante la mia repugnanza per le droghe. Vorrei proprio sapere perché ciò che commesso da un privato è un delitto abominevole sarebbe un atto innocente, se compiuto da trecento senatori o anche da tremila. Forse il numero dei colpevoli trasforma il crimine in virtù?

C — Sono contento della vostra risposta. Siete un galantuomo.

12. - DELLE LEGGI FONDAMENTALI

B — Sento sempre parlare di leggi fondamentali¹. Ne esistono?

A — Sì, c'è quella che prescrive di essere giusti; e mai fondamento non fu scosso con tanta frequenza.

C — Leggevo, poco tempo fa, uno di quei cattivi libri, molto rari, che i curiosi cercano, come i naturalisti raccolgono frammenti petrificati di sostanze animali o vegetali, immaginandosi di poter scoprire così il segreto della natura. Era il libro d'un avvocato parigino, un tal Louis Dorléans², che teneva frequenti requisitorie contro Enrico IV davanti alla Lega, e che, per fortuna, perdette la sua causa. Ecco' come quel giureconsulto si esprimeva a proposito delle leggi fondamentali del regno di Francia: « La legge fondamentale degli Ebrei era che i lebbrosi non potevano regnare. Enrico IV è eretico: dunque, è lebbroso; dunque, per la legge fondamentale della Chiesa, non può

¹ [Il richiamo (diretto contro l'assolutismo regio e le sue tendenze despotiche) alle « leggi fondamentali » o « primordiali », che sarebbero state alla base dello Stato e della sua « costituzione », e alle « coutumes constantes qui ont force de loi », era stato un motivo comune a gran parte della trattatistica e pubblicistica politica francese della prima metà del Settecento, da Fénelon a Montesquieu. Cfr. P. GAY, *Voltaire's Politics* cit., pp. 313-15 e n. 11.]

² [Scrittore e giurista (1542-1629), autore di vari scritti polemici contro Enrico IV. Quello cui allude V. è la *Réponse des vrais catholiques français à l'Avertissement des catholiques anglais pour l'exclusion du roi de Navarre de la couronne de France*, 1588.]

essere re di Francia. La legge vuole che il re di Francia sia cristiano e di sesso maschile: chi non professa la fede cattolica, apostolica e romana, non è cristiano e non crede in Dio; non può, quindi, essere re di Francia, come non può esser tale il peggior gaglio del mondo», eccetera.

È verissimo che, a Roma, chi non crede nel papa non crede in Dio, ma nel resto del mondo la cosa non è così assolutamente vera: bisogna apportarvi qualche piccola restrizione, e mi sembra che, a ben guardare, messer Louis Dorléans, avvocato presso il Parlamento di Parigi, non ragionasse così bene come Demòstene e Cicerone.

B — Sarebbe per me un gran piacere vedere che cosa diventerebbe la legge fondamentale del Sacro Romano Impero se un giorno agli elettori venisse il ticchio di scegliere un Cesare protestante, nella superba città di Francoforte sul Meno.

A — Accadrebbe quel che è accaduto alla legge fondamentale che fissa in sette il numero degli elettori³, perché ci sono sette cieli e il candelabro d'un tempio ebraico aveva sette braccia. In Francia, non è forse una legge fondamentale che il demanio regio è inalienabile? Ed esso non è già quasi del tutto alienato? Dovete pur ammettere che tutte quelle fondamenta poggiano su sabbie mobili! Le cosiddette « leggi fondamentali » sono, come tutte le altre, semplici leggi di convenzione, antiche usanze, vecchi pregiudizi soggetti a mutare a seconda dei tempi. Provatevi a domandare ai Romani se conservino oggi le leggi fondamentali dell'antica repubblica romana. Era una buona cosa che i dominî dei re d'Inghilterra, di Francia e di Spagna restassero di proprietà regia quando i re vivevano, come voi e me, dei prodotti delle loro terre; ma oggi,

³ [Fissato in sette con la Bolla d'oro (1356), il numero dei principi elettori dell'Impero venne portato a otto nel 1623 e a nove nel 1692.]

che vivono soltanto di tasse e d'imposte, che importa se abbiano o no possessi fondiari? Quando Francesco I mancò di parola al suo vincitore, Carlo V⁴, e violò molto a proposito il giuramento di restituirgli la Borgogna, si fece far presente dai suoi giuristi che i Borgognoni erano inalienabili; ma, se Carlo V fosse venuto a fargli rimostranze contrarie alla testa d'un grande esercito, i Borgognoni sarebbero stati arcialienati.

La Franca Contea, la cui legge fondamentale era di esser libera sotto la Casa d'Austria, appartiene oggi in maniera intima ed essenziale alla corona di Francia. Gli Svizzeri hanno appartenuto essenzialmente all'Impero, e oggi appartengono essenzialmente alla libertà.

È questa libertà la legge fondamentale di tutte le nazioni: l'unica contro la quale non ci possa esser prescrizione, perché è la legge della natura. I Romani potrebbero dire al papa: « La nostra legge fondamentale fu in origine un re, che regnava sopra una lega di territorio; poi, quella di eleggere due consoli, poi due tribuni; più tardi, quella di esser divorati da un imperatore; poi, di esser divorati da genti venute dal Nord, poi di vivere nell'anarchia, poi di morire di fame sotto il governo d'un prete. Noi vogliamo finalmente tornare alla vera legge fondamentale, che è di vivere liberi: andatevene, dunque, a concedere indulgenze 'in articulo mortis' altrove, e uscite dal Campidoglio, che non fu costruito per voi! ».

B — Amen.

C — Bisogna pur sperare che ciò accada un giorno o l'altro. Sarà un gran bello spettacolo per i nostri nipotini.

A — Volesse Iddio che ne potessero godere già i nonni! Di tutte le rivoluzioni, è la più facile; eppure, nessuno ci pensa.

⁴ [Dopo la pace di Madrid (1526).]

B — Gli è che, come avete detto, la principale caratteristica degli uomini è di essere stupidi e codardi. I topi romani non sono ancora abbastanza furbi da attaccare il campanello alla coda del gatto ⁵.

C — Non ammetteremo qualche altra legge fondamentale?

A — A che pro? La libertà le comprende tutte. Che l'agricoltore non sia angariato da un tirannello subalterno; che un cittadino non possa venir imprigionato senza che gli venga fatto subito il processo davanti ai suoi giudici naturali, che decidano tra lui e il suo persecutore; che a nessuno venga tolto il suo pascolo o la sua vigna col pretesto del pubblico bene senza una congrua indennità; che i preti insegnino la morale, e non la corrompano; che educino i popoli, invece di voler dominare su di essi, ingrassandosi con i loro averi; che regni la legge, e non il capriccio.

C — Il genere umano è pronto a sottoscrivere tutto questo ⁶.

⁵ [Allusione a LA FONTAINE, *Fables*, l. II, II.]

⁶ [Abbiamo tralasciato di tradurre il XIV dialogo: *Que tout État doit être indépendant.*]

13. - SULLA MIGLIORE LEGISLAZIONE

C — Qual è lo Stato che vi sembra dotato delle migliori leggi e della giurisprudenza più conforme al bene generale e a quello dei singoli?

A — Indubbiamente, il mio. Ne è prova il fatto che, in tutti i nostri contrasti, vantiamo sempre la « nostra felice Costituzione » e che, in quasi tutti gli altri regni, se ne desidera una simile. Il nostro diritto penale è equo, e non è barbaro: abbiamo abrogato la tortura, contro la quale la voce della natura si leva invano in tanti altri paesi. Quel mezzo orribile di far morire un innocente di debole complessione e di salvare un colpevole robusto è finito col nostro infame cancelliere Jeffreys, che impiegava con gioia quella procedura infernale sotto Giacomo II.

Da noi, ogni imputato è giudicato dai suoi pari; è considerato colpevole solo quando essi siano d'accordo sul fatto; ed è solo la legge a condannarlo sulla base del crimine accertato, e non della sentenza arbitraria dei giudici. La pena capitale è la semplice morte, e non una morte accompagnata da raffinati supplizi. Stendere un uomo sulla croce di sant'Andrea, rompergli le braccia e le cosce e metterlo in queste condizioni sopra la ruota di una carrozza, ci sembra una barbarie che offende troppo la natura umana. Se nei crimini d'alto tradimento si continua a strappare al reo il cuore, dopo la sua morte, si tratta di un'antica usanza di cannibali, di un apparato di terrore

destinato a spaventare lo spettatore senza esser doloroso per il giustiziato. Noi non aggiungiamo tormenti alla morte; non rifiutiamo, come in altri paesi, un avvocato difensore all'imputato; non mettiamo nella necessità di mentire un testimone che abbia reso con troppa leggerezza la sua testimonianza, punendolo se si ritratta; non facciamo deporre i testimoni in segreto, per farne dei delatori: il dibattito è pubblico; i processi segreti sono stati inventati solo dalla tirannide.

Non abbiamo la stupida barbarie di punire delle indecenze con lo stesso supplizio con cui si puniscono i parricidî¹. Una tale crudeltà, altrettanto stupida che abominevole, è indegna di noi.

Nel diritto civile, è pur sempre la sola legge a giudicare; non è permesso interpretarla: ciò equivarrebbe ad abbandonare gli averi dei cittadini al capriccio, al favore o all'odio.

Se la legge non ha provveduto a un dato caso, si ricorre alla Corte d'equità, davanti al cancelliere e ai suoi assessori; e, se si tratta d'una cosa importante, si fa per l'avvenire una nuova legge in Parlamento, ossia negli Stati della nazione riunita.

I litiganti non sollecitano mai i giudici; sarebbe come dir loro: « Voglio sedurvi ». Il giudice che ricevesse la visita d'una parte sarebbe disonorato; essi non cercano quell'onore ridicolo che lusinga la vanità di un borghese. Così, non hanno comperato il diritto di giudicare. Da noi, non si vende una carica di magistrato come una fattoria: se dei membri del Parlamento vendono qualche volta i loro voti alla Corona, essi somigliano a quelle belle che vendono i loro favori, ma senza dirlo. Da noi la legge pre-

¹ Allusione alla condanna a morte, nel 1766, del giovine cavaliere de La Barre, che non aveva salutato una processione e aveva cantato canzoni irriverenti. [Nota del Naves]

scrive che si vendano soltanto le terre e i frutti della terra; mentre in Francia la legge stessa fissa il prezzo di una carica di consigliere al banco del re chiamato « Parlamento » e di presidente di Corte d'appello; e quasi tutti gl'impieghi e le dignità si vendono, come degli ortaggi al mercato. Il cancelliere di Francia viene spesso scelto nel corpo dei consiglieri di Stato; ma, per essere consigliere di Stato, bisogna aver comperato una carica di referendario. Un reggimento non è il premio di servigi resi, ma il prezzo della somma che i genitori di un giovine hanno depositata perché possa recarsi tre volte l'anno a tenere tavola imbandita in una città di provincia.

Voi vedete chiaramente quanto siamo fortunati di possedere leggi che ci mettono al riparo da tali abusi. Da noi, nulla di arbitrario, tranne le grazie che il re voglia fare. I beneficî vengono da lui; la legge fa tutto il rimanente.

Se l'autorità attenta in modo illegale alla libertà dell'infimo dei cittadini, la legge vendica quest'ultimo: il ministro vien subito condannato a pagare a costui un'ammenda, e la paga.

Aggiungete a tutti questi vantaggi il diritto di ogni cittadino di parlare con la sua penna all'intera nazione. L'ammirevole arte della stampa è, nella nostra isola, libera quanto la parola. Come non amare una tale legislazione?

Da noi, ci sono, è vero, due partiti; ma essi tengono la nazione in guardia più che non la dividano. Vegliano l'uno sull'altro e si contendono l'onore di essere i custodi della pubblica libertà. Non mancano tra noi i contrasti, ma noi continuiamo a benedire la felice Costituzione che li fa nascere.

C — Il vostro governo è una bella opera, ma fragile.

A — Ogni tanto, le diamo dei duri colpi, ma non la mandiamo in pezzi.

B — Conservate codesto prezioso monumento costruito

dall'intelligenza e dal coraggio: vi è costato troppo caro perché lo lasciate distruggere. L'uomo è nato libero: il governo migliore è quello che conserva il più possibile a ogni mortale questo dono della natura.

Ma, credete a me, mettetevi d'accordo con le vostre colonie: la madre e la figlia non debbono battersi tra loro ².

² [Allusione ai contrasti tra il governo britannico e le colonie d'America, che dovevano condurre nel 1776 alla rivendicazione dell'indipendenza da parte di queste ultime.]

14. - SUGLI ABUSI

C — Si dice che il mondo sia governato soltanto da abusi: è vero?

B — Io penso che, presso le nazioni civili, ci siano almeno per metà abusi e per metà usi tollerabili, per metà infelicità e per metà fortuna, come in mare, durante l'anno, si trova una ripartizione abbastanza eguale di tempeste e di bel tempo. È quel che ha indotto a immaginare le due botti di Giove e dato origine alla setta dei manichei.

A — Perbacco, se Giove aveva due botti, quella del male era la botte di Heidelberg ¹ e quella del bene soltanto un orciolino. Nel mondo ci sono tanti abusi che, durante un mio viaggio a Parigi nel 1751, si ricorreva sei volte la settimana, tutto l'anno, davanti al banco del re chiamato « Parlamento », al cosiddetto « appello per abuso » ².

B — Ma a chi ricorremo noi in appello per gli abusi che regnano nella costituzione di questo mondo? Non è forse un abuso enorme che tutti gli animali si sterminino

¹ Una botte della capacità di ottocento moggi. [*Nota del Beuchot.*]

² [Appello o ricorso all'autorità dello Stato contro gli abusi dell'autorità ecclesiastica, specie nell'esercizio della potestà penale o disciplinare, introdotto nella legislazione francese verso la fine del regno di Luigi XII (1498-1514). L'appello veniva proposto dal danneggiato o dal procuratore generale ai Parlamenti, che ne giudicavano di regola oralmente e in seduta pubblica. V. ne parla a lungo nella voce « Abus » delle *Quest. sur l'Enc.*]

con accanimento tra loro per nutrirsi e che gli uomini si uccidano ancor più furiosamente senza avere nemmeno l'idea di mangiarsi gli uni con gli altri?

C — Perdonatemi: un tempo, facevamo la guerra per mangiarci; ma, a lungo andare, tutte le buone istituzioni degenerano.

B — Ho letto in un libro³ che abbiamo da vivere, in media, soltanto ventidue anni circa; che se da questi togliamo il tempo perduto dormendo e quello che perdiamo nello stato di veglia, ci restano appena quindici anni netti; che, tra questi, non dobbiamo contare quelli dell'infanzia, la quale è solo un passaggio dal nulla all'esistenza; e che, se sottraiamo infine i tormenti del corpo e le sofferenze di quel che si chiama « anima », non restano che tre anni netti per i più fortunati e nemmeno sei mesi per gli altri. Non è questo un abuso insopportabile?

A — E qual conclusione ne traete? Ordinerete forse che la natura sia conformata altrimenti da come è?

B — Per lo meno lo desidererei.

A — È un segreto infallibile per abbreviare ancor di più la vostra vita.

C — Prescindiamo pure dai passi falsi commessi dalla natura: i figli formati nella matrice per morirvi spesso e per far morire le madri; la fonte della vita inquinata da un veleno insinuatosi dall'America in Europa; il vaiuolo che decima il genere umano; la peste, più che mai esistente in Africa; i veleni di cui la terra è coperta e che nascono con tanta facilità da sé, mentre non riusciamo a produrre frumento che con incredibili difficoltà. E parlo soltanto degli abusi introdotti da noi.

B — In una società perfezionata il loro elenco sarebbe

³ [*L'Homme aux quarante écus* di Voltaire (cfr. *Œuvr.*, XXI, 314). Cfr. t. II, p. 556.]

lunghissimo: perché senza parlare dell'arte (su cui ci siamo già soffermati) di assassinare regolarmente il genere umano per mezzo della guerra, noi conosciamo l'arte di portar via il pane e il vestimento a coloro che seminano il grano e preparano la lana; l'arte di accumulare tutti i tesori d'un'intera nazione nei forzieri di cinque o seicento persone; l'arte di far ammazzare pubblicamente, con gran cerimonia, mediante mezzo foglio di carta, coloro che ci siano spiaciuti, come una marescialla d'Ancre⁴, un maresciallo di Marillac⁵, un duca di Sommerset⁶, una Maria Stuart; l'uso di preparare un uomo alla morte con torture intese a conoscere i suoi complici, pur quando non può aver avuto complici; i roghi accesi, i pugnali affilati, i patiboli inalzati per punire degli argomenti in *baralipon*; metà di una nazione occupata senza posa ad angariare coscienziosamente l'altra. Se volessi far scrivere sotto dettatura l'elenco dei nostri abusi, parlerei molto più a lungo di Esdra.

A — Tutto ciò è vero. Ma dovete ammettere che la maggior parte di codesti orribili abusi sono stati aboliti in Inghilterra e cominciano col venir molto mitigati anche nelle altre nazioni.

B — Lo ammetto. Ma perché gli uomini sono oggi un po' migliori e un po' meno infelici che non ai tempi di

⁴ [La fiorentina Eleonora Galilai, figlia della nutrice della regina Maria de' Medici e moglie di Concino Concini, maresciallo d'Ancre, giustiziata nel 1617 a Parigi sotto l'accusa di lesa maestà e di stregoneria. Cfr. *Essai sur les mœurs*, chap. CLXXV (*Œuvr.*, XII, 577).]

⁵ [Louis de Marillac, maresciallo di Francia (1573-1632), condannato a morte e giustiziato per la parte avuta nella « journée des dupes » contro il Richelieu. Cfr. *ibid.*, chap. CLXXVI (*Œuvr.*, XIII, 14).]

⁶ [Edward Seymour, duca di Somerset (1506-52), zio di Edoardo VI, per il quale governò di fatto l'Inghilterra dal 1547, condannato a morte sotto l'accusa di alto tradimento.]

Alessandro VI, della notte di san Bartolomeo o di Cromwell?

C — Perché oggi si comincia a pensare, a istruirsi e a scriver bene.

A — Ne convengo: la superstizione suscitò gli uragani e la filosofia li placa.

15. - DI ALCUNE COSE SINGOLARI

B — A proposito, signor A, credete che il mondo sia molto antico?

A — Signor B, la mia fantasia è ch'esso sia eterno.

B — È una cosa che può essere sostenuta in via d'ipotesi. Tutti gli antichi filosofi credettero eterna la materia: ora, dalla materia bruta a quella organizzata non c'è che un passo.

C — Le ipotesi sono molto divertenti: sono senza conseguenza. Son sogni che la Bibbia fa svanire, perché bisogna sempre rifarsi alla Bibbia.

A — Senza dubbio; e tutti e tre noi pensiamo in sostanza, in quest'anno di grazia 1760, che dalla creazione del mondo (che venne fatto dal nulla) sino al diluvio universale (prodotto con acqua creata a bella posta) trascorsero 1656 anni secondo la Vulgata, 2309 secondo il testo samaritano e 2262 secondo la traduzione miracolosa detta dei Settanta. Mi son sempre meravigliato che Adamo ed Eva, i nostri progenitori, Abele, Caino, Seth, non siano stati conosciuti da nessuno fuorché dalla piccola orda ebraica, la quale ne tenne segreta la storia sino al giorno in cui gli Ebrei di Alessandria pensarono, sotto il primo e il secondo Tolomeo, di tradurre in un pessimo greco le loro rapsodie, rimaste sino allora assolutamente ignote al resto del mondo¹. È davvero buffo che i nostri titoli di

¹ [Allusione alla traduzione della Bibbia detta « dei Settanta ».]

famiglia siano rimasti in deposito presso un solo ramo della nostra casa, e per giunta il più disprezzato; mentre i Cinesi, gl'Indiani, i Persiani, gli Egiziani, i Greci e i Romani non avevano mai udito parlare né di Adamo né di Eva.

B — C'è di peggio: Sanchuniaton², vissuto indubbiamente prima del tempo in cui si suol collocare Mosè, e che scrisse un *Genesi* a sua guisa, come tanti altri, non fa parola né di questo Adamo né di questa Eva e ci attribuisce progenitori affatto diversi.

C — Che cosa v'induce a pensare, signor B, che Sanchuniaton sia anteriore a Mosè?

B — Il fatto che, se fosse vissuto nel tempo di Mosè o dopo di lui, lo avrebbe menzionato. Egli scriveva a Tiro, una città già fiorente molto tempo prima che l'orda ebraica avesse conquistato un cantuccio di terra in prossimità della Fenicia. La lingua fenicia era la lingua-madre del paese; i Fenici coltivavano le lettere già da un pezzo: i libri ebraici lo confessano in molti luoghi. In essi è detto esplicitamente che Caleb s'impadronì della città delle lettere, detta Kiriath-Sefer, ossia « Città dei libri », chiamata poi Debir³. Sanchuniaton avrebbe certamente parlato di Mosè se fosse stato suo coetaneo o suo cadetto. Non è naturale che nelle sue storie abbia ommesso le mirifiche avventure di Mosè: come le dieci piaghe di Egitto e le acque

² [Autore fenicio che, secondo Eusebio di Cesarea, sarebbe vissuto nei tempi di Salomone e avrebbe composto una *Storia fenicia*, tradotta in greco da Filone di Biblo (60-140), larghi frammenti della quale si ritrovano nei libri I e IV della *Praeparatio evangelica* di Eusebio. Essi trattano tra l'altro della cosmogonia, mitologia e religione fenicie, dell'origine della civiltà umana, ecc. Già il neoplatonico Porfirio se ne valse nella sua polemica contro i cristiani per sostenere che Mosè aveva derivato dagli autori fenici quanto aveva scritto nel *Genesi*. — Cfr. *L'Essai sur les mœurs*, Introd., XIII (*Œuvr.*, XI, 39-42).]

³ [*Jud.*, I, 11. — Cfr. *Œuvr.*, XI, 40.]

del mare tenute sollevate a dritta e a manca per lasciar passare a piedi asciutti tre milioni di ladri fuggiaschi e ricadute poi su altri milioni di uomini che inseguivano quei ladri. Non si tratta di quei fatterelli oscuri e usuali che uno storico serio passa sotto silenzio. Sanchuniaton non fa parola di quei prodigi da *Gargantua*: dunque, non li conosceva; dunque, visse prima di Mosè, al pari di Giobbe, il quale non parla mai di lui⁴. Eusebio, il suo compendiatore, che nella sua opera accumula tante favole, non avrebbe mancato di servirsi d'una testimonianza così clamorosa.

A — La vostra risposta non ammette replica. Nessuna nazione parlò anticamente degli Ebrei né come loro: nessuna ebbe una cosmogonia avente il minimo rapporto con quella ebraica. Quegli sventurati Ebrei erano talmente nuovi che, nella loro lingua, non possedevano nemmeno un nome per designare Iddio. Furono obbligati a mutuare il nome di Adonai dai Sidonî, quello di Jehova o Jao dai Siriaci. La loro testardaggine, le loro strane superstizioni, la loro usura consacrata eran affatto loro peculiari. Ed è più che probabile che quegli sbarazzini, ai quali i nomi di « geometria » e di « astronomia » erano assolutamente ignoti, abbiano imparato a leggere e a scrivere solo durante la loro schiavitù a Babilonia. È già stato dimostrato che impararono là i nomi degli angeli, e anche il nome di Israele⁵: come riconosce lo stesso transfuga giudaico Flavio Giuseppe.

C — Come! Tutti i popoli antichi ebbero una *Genesi* affatto diversa da quella degli Ebrei e anteriore a essa?

A — È incontestabile. Leggete lo *Shasta* e i *Veda* degli Indiani, i cinque *King* dei Cinesi, lo *Zend* dei primi Persiani, gli scritti di Thoth o Hermes Trismegisto degli

⁴ [Cfr. nel *Diz. fl.* la voce « Giobbe ».]

⁵ [Cfr. *Œuvr.*, XI, 138, 184 (e il *Diz. fl.*, voce « Angeli »).]

Egiziani: Adamo vi è altrettanto sconosciuto degli antenati di tanti marchesi e baroni di cui formicola l'Europa.

C — Niente Adamo! È una cosa molto triste. Tutti i nostri almanacchi contano gli anni da Adamo.

A — Contino come vogliono: le *Étrennes mignonnes* non sono i miei archivi.

B — Dunque, Vossignoria è preadamita?

A — Io sono presaturniano, preosirita, prebrahmita, prepandorita.

C — E su che fondate la vostra bella ipotesi d'un mondo eterno?

A — Prima di dirvelo, dovete ascoltare con pazienza alcuni piccoli preliminari. Non so se sinora abbiamo ragionato bene o male, ma so che abbiamo ragionato e che siamo tutti e tre degli esseri intelligenti. Ora, degli esseri intelligenti non possono essere stati formati da un essere bruto, cieco, insensibile: tra le idee di Newton e gli escrementi d'un mulo c'è indubbiamente una certa differenza. L'intelligenza di Newton proveniva pertanto da un'altra intelligenza.

Quando vediamo una bella macchina, diciamo che c'è un buon meccanico, e che costui ha un ottimo ingegno. Il mondo è certamente una macchina ammirevole: esiste, dunque, un'intelligenza ammirevole, non importa dove. È un vecchio argomento, ma non per questo cattivo.

Tutti i corpi viventi sono composti di leve, di pulegge, che agiscono secondo le leggi della meccanica, di liquidi che circolano di continuo secondo le leggi dell'idrostatica; e, quando si pensa che tutti quegli esseri possiedono una sensibilità che non ha nessun rapporto con la loro organizzazione, si è colpiti da stupore.

Il moto degli astri, quello della nostra piccola Terra intorno al Sole, tutto avviene in virtù delle leggi della più profonda matematica. Come mai Platone, che non cono-

sceva nessuna di queste leggi; il chimerico Platone, che diceva che la terra poggia su un triangolo equilatero e l'acqua su un triangolo rettangolo; il ridicolo Platone, che affermava non potervi essere più di cinque mondi perché esistono solo cinque corpi regolari⁶; come mai, dicevo, l'ignorante Platone, il quale non conosceva nemmeno la trigonometria sferica, ebbe nondimeno un genio così bello, un istinto tanto felice da chiamare Dio « l'eterno geòmetra » e da intuire che esiste un'intelligenza formatrice?

B — In passato mi sono divertito a leggere Platone. È evidente che gli andiamo debitori di tutta la metafisica del cristianesimo: tutti i Padri greci furono incontestabilmente platonici⁷. Ma quale rapporto può avere tutto questo con l'eternità del mondo di cui ci parlavate?

A — Procediamo, di grazia, passo passo. Esiste un'intelligenza che anima il mondo: lo riconosce persino Spinoza. È impossibile contestare questa verità, che ci circonda e preme da ogni parte.

C — Eppure, ho conosciuto certe persone caparbie che sostengono che non esiste nessuna intelligenza formatrice e che il movimento ha prodotto da solo tutto quel che vediamo e tutto quel che siamo. Esse dicono arditamente: « La combinazione di quest'universo era possibile, poiché esiste; dunque, era possibile che la producesse il solo movimento. Prendiamo soltanto quattro astri: Marte, Venere, Mercurio e la Terra; consideriamo, anzitutto, le loro posizioni, astraendo da tutto il rimanente, e vediamo quante probabilità ci siano che il solo movimento li collochi nei loro

⁶ [*Tim.*, 53 e-56 c.]

⁷ [Cfr. *Dieu et les hommes*, Addition du traducteur (« Platone va assolutamente considerato come l'unico fondatore della metafisica cristiana... Il platonismo è il padre del cristianesimo, e la religione ebraica ne è la madre »: *Œuvr.*, XXVIII, 248) e lo scritto su Platone uscito, nel 1765, nei *Nouveaux Mélanges* (cfr. *infra*, t. II, pp. 525-31).]

rispettivi luoghi. In questo caso, esistono solamente ventiquattro possibilità: possiamo cioè scommettere ventiquattro contro uno che quegli astri si troveranno là dove attualmente sono, gli uni rispetto agli altri. Aggiungiamo a essi Giove: ci saranno allora centoventi possibilità contro una che Giove, Marte, Venere, Mercurio e la Terra siano situati là dove oggi li vediamo. Aggiungiamo infine Saturno: ci saranno allora settecentoventi possibilità contro una perché quei sei grossi pianeti abbiano a trovarsi nell'ordine che conservano tra loro secondo le distanze date. È, pertanto, dimostrato che esistono settecentoventi possibilità che il solo movimento sia stato sufficiente per mettere nel loro ordine quei sei pianeti. Prendiamo poi tutti gli astri secondari, tutte le loro combinazioni, tutti i loro movimenti, tutti gli esseri che vegetano, vivono, sentono, pensano, agiscono in tutti i globi: basterà che aumentiamo il numero dei casi possibili e che moltiplichiamo questo numero in tutta l'eternità sino al numero che la debolezza della nostra mente chiama 'infinito': ci sarà sempre un'unità in favore della formazione del mondo, qual esso è, per opera del solo movimento. Dunque, è possibile che, in tutta l'eternità, il solo movimento della materia abbia prodotto l'intero universo quale esiste». Tale il ragionamento di quei signori.

A — Scusatemi, caro amico: codesta ipotesi mi sembra incredibilmente ridicola, per due ragioni. Anzitutto, perché in questo universo ci sono esseri intelligenti, ed è impossibile dimostrare che sia possibile che il movimento produca da solo l'intelletto; e poi, perché, come voi stesso riconoscete, si può scommettere l'infinito contro uno che una causa intelligente formatrice anima l'universo. Quando ci si trova da soli davanti all'infinito, si è ben povera cosa.

Ancora una volta, lo stesso Spinoza ammette questa intelligenza. Perché volete andare più oltre di lui e, per

stupido orgoglio, gettare la vostra debole ragione in un abisso nel quale egli non volle discendere? Non vi avvedete dell'estrema follia che c'è nel dire che è una causa cieca a far sì che il quadrato del tempo della rivoluzione di un pianeta stia sempre al quadrato dei tempi delle rivoluzioni degli altri pianeti come la radice del cubo della sua distanza sta alla radice cubica delle distanze degli altri pianeti dal loro centro comune? ⁸ Amici miei, o gli astri sono grandi matematici o l'eterno geometra ne ha regolato il corso.

C — Niente ingiurie, di grazia. Spinoza non ne diceva: è più facile dire ingiurie che ragioni. Vi concedo un'intelligenza formatrice diffusa in questo mondo; non ho nessuna difficoltà a dire anch'io con Virgilio:

Mens agitat molem et magno se corpore miscet ⁹.

Io non sono di coloro che affermano che gli astri, gli uomini, gli animali, i vegetali, il pensiero sono l'effetto di un tiro di dadi.

A — Scusatemi se mi sono incollerito, avevo lo « spleen »; ma, arrabiandomi, avevo pur sempre ragione.

B — Torniamo al fatto, senza arrabbiarci. Come mai, pur ammettendo un Dio, potete sostenere in via di ipotesi che il mondo è eterno?

A — Nello stesso modo che sostengo in via di tesi che i raggi del Sole sono altrettanto antichi di quell'astro.

C — Questa è buffa! Come? Il letame, i baccellieri in teologia, le pulci, le scimmie e noi stessi saremmo emanazioni della Divinità?

A — In una pulce c'è indubbiamente alcunché di divino.

⁸ [È la terza legge di Keplero.]

⁹ [Aen., VI, v. 727.]

Essa salta cinquanta volte quanto è alta; questo suo dono non se l'è certo dato da sé.

B — Come! Le pulci esisterebbero sin dall'eternità?

A — Dobbiamo pur ammetterlo, poiché esse oggi esistono e ieri esistevano e non c'è nessuna ragione perché non siano sempre esistite. Se fossero inutili, non dovrebbero esser mai esistite; e, quando una specie esiste, è impossibile dimostrare che non sia esistita sempre. Vorreste forse che l'eterno geometra sia rimasto intorpidito un'intera eternità? Non metterebbe conto essere geometra e architetto per trascorrere un'eternità senza progettare e senza costruire. La sua essenza è di produrre: poiché ha prodotto, esso esiste in modo necessario; dunque, tutto quanto è in lui è essenzialmente necessario. Un essere non può essere privato della sua essenza, perché in questo caso cesserebbe di esistere. Dio è un essere attivo: dunque, ha sempre agito; dunque, il mondo è una sua emanazione eterna; dunque, chiunque ammetta Dio deve ammettere anche l'eternità del mondo. I raggi di luce sono necessariamente partiti sin dall'eternità dell'astro luminoso e tutte le combinazioni sono procedute sin dall'eternità dall'Essere combinatore. L'uomo, il serpente, il ragno, l'ostrica, la lumaca sono sempre esistiti, perché erano possibili ¹⁰.

B — Come! Voi pensate che il Demiurgo, la potenza formatrice, il grande Essere abbia fatto tutto quel che c'era da fare?

¹⁰ [Cfr. *Il principio di azione*, cap. V. — Da questa pagina — come poi dallo scritto *Tout en Dieu* (cfr. *infra*, II, p. 600), da *Il Principio di azione*, dalle *Lettres de Memmius à Cicéron*, ecc. — risulta, dunque, che, nell'ultima fase della sua evoluzione filosofica, V. respingeva nettamente la dottrina della creazione *ex nihilo* e concepiva l'universo come coeterno a Dio e Dio come eternamente agente. Senza rendersene conto, egli si accostava così allo spinozismo: in cui ritrovava « la même idée qui l'avait gagné jadis à la métaphysique de Newton: celle d'une puissance éternelle et nécessaire, rayonnant dans l'évidence du grand Être impassible » (R. POMEAU, *La Religion de V. cit.*, p. 408).]

A — Io la penso così. Altrimenti, non sarebbe l'Essere necessariamente formatore: voi fareste di lui un artefice impotente o pigro che avrebbe lavorato solo a una piccolissima parte della sua opera.

C — Come! Altri mondi sarebbero impossibili?

A — Potrebbe darsi che fosse così: altrimenti, ci sarebbe una causa eterna, necessaria, agente in virtù della sua stessa essenza, che, pur potendo farli, non li avrebbe fatti. Ora, una causa simile, che resterebbe senza effetto, mi sembra altrettanto assurda di un effetto senza causa.

C — Molti ¹¹ affermano tuttavia che codesta causa eterna scelse questo mondo tra tutti i mondi possibili.

A — Se non esistono, essi non appaiono possibili. Quei signori avrebbero potuto sostenere egualmente che Dio scelse tra i mondi impossibili. Senza dubbio, l'eterno artefice avrebbe assestato quei possibili nello spazio: posto ce n'è d'avanzo! Perché, per esempio, l'intelligenza universale, eterna, necessaria, la quale presiede a questo mondo, avrebbe respinto nella sua idea una Terra senza vegetali intossicati, senza sifilide, senza scorbuto, senza peste e senza Inquisizione? Una Terra simile è possibilissima; essa deve esser apparsa al gran Demiurgo migliore della nostra; tuttavia, ne abbiamo una peggiore. Dire che tale Terra era possibile, ma che esso non ce l'ha data, significa dire che esso non possedeva né ragione né bontà né potenza: il che è insostenibile. Dunque, se non ha formato una Terra simile, ciò avvenne con ogni probabilità perché era impossibile formarla.

B — E chi vi dice che essa non esista? Probabilmente, si trova in uno dei globi che ruotano intorno a Sirio o al Cane Minore o all'occhio del Toro.

A — In questo caso, noi siamo d'accordo: l'intelligenza

¹¹ [Leibniz e i leibniziani.]

suprema fece tutto quel che era possibile fare; e io persevero nella mia convinzione che tutto quel che non esiste non può essere.

C — Lo spazio sarebbe dunque pieno di mondi elevatissimi in perfezione gli uni sopra gli altri; e a noi sarebbe toccato necessariamente uno dei peggiori. È una fantasia bella, ma tutt'altro che consolante.

B — Insomma, voi pensate che tutto quanto esiste è uscito necessariamente sin dall'eternità dalla eterna potenza formatrice, dall'intelligenza universale, in una parola, dal grande Essere?

A — Mi sembra che sia così.

B — Ma, in codesto modo, non neghiamo che il grande Essere sia libero?

A — Esser libero, ve l'ho ripetuto cento volte in altre conversazioni, significa potere¹². Egli ha potuto e ha fatto. Io non concepisco altra libertà. Voi sapete che la libertà d'indifferenza è un'espressione priva di senso.

B — In coscienza, siete proprio sicuro del vostro sistema?

A — Io? io non sono sicuro di nulla. Credo che esista un essere intelligente, una potenza formatrice, un Dio. In tutto il rimanente, procedo a tentoni nell'oscurità. Oggi affermo una data idea, domani ne dubito, posdomani la nego, e mi posso ingannare tutti i giorni. Tutti i filosofi in buona fede che ho conosciuti mi hanno confessato, quand'erano un pochino brilli, che il grande Essere non ha concesso loro una porzione di evidenza superiore alla mia. Pensate forse che Epicuro abbia veduto con perfetta chiarezza la sua declinazione degli atomi o che Descartes fosse proprio convinto della sua materia striata? Credete a me: Leibniz rideva delle sue monadi e della sua armonia

¹² [Cfr. *Il filosofo ignorante*, cap. XIII.]

prestabilita. Telliamed¹³ rideva delle sue montagne formate dal mare. L'autore delle molecole organiche¹⁴ è abbastanza saggio e galantuomo da riderne. Due àuguri, quando s'incontrano, ridono come pazzi¹⁵: lo sapete bene. Solo il gesuita irlandese Needham non ride delle sue anguille¹⁶.

B — Sta di fatto che, in materia di sistemi, bisogna riservarsi il diritto di ridere ogni giorno delle proprie idee del giorno prima.

C — Sono proprio contento di essermi imbattuto in un vecchio filosofo inglese che, dopo essersi arrabbiato, sa ridere, e che crede seriamente in Dio: è un fatto molto edificante.

A — Sì, giurabbacco, io credo in Dio, e credo in lui molto più fermamente delle Università di Oxford e di Cambridge e di tutti i preti del mio paese: tutta gente abbastanza tirchia da volere che lo si adori da circa seimila anni, mentre io voglio che lo si sia adorato sin dall'eternità. Io non conosco padrone senza domestici, re senza sudditi, padre senza figli e causa senza effetto.

C — D'accòrdo, lo abbiamo tutti riconosciuto. Ma, in coscienza, credete voi in un Dio remuneratore e castigatore, che distribuisca premi e castighi a creature emanate da lui e che sono, di necessità, nelle sue mani come l'argilla in quelle del vasaio? Non vi sembra molto ridicolo che Giove abbia scaraventato con una pedata Vulcano dal cielo sulla Terra, perché era zoppo da tutt'e due le gambe?¹⁷

¹³ [Ossia, l'autore del *Telliamed*: B. de Maillet. Cfr. *infra*, t. II, p. 580, nota 27.]

¹⁴ [Buffon, che, nel secondo volume della sua *Histoire naturelle* (1749), aveva sostenuto che tutti gli organismi sono costituiti da molecole organiche, indistruttibili e invariabili. Cfr. i *Dialogues d'Évhémère* (1777), IX.]

¹⁵ [Cfr. Cic., *De natura Deorum*, I, 20. Cfr. t. II, p. 665.]

¹⁶ [Cfr. t. II, p. 578, nota 22.]

¹⁷ [Allusione alla cacciata di Adamo dal Paradiso terrestre.]

Non conosco nulla di tanto ingiusto. Mentre l'eterna e suprema intelligenza dev'essere giusta: l'eterno amore deve amare i propri figli, risparmiar loro le pedate e non cacciarli di casa per averli fatti nascere necessariamente sciancati.

A — Conosco tutto quanto è stato detto su questo astruso argomento, e non me ne do pensiero. Voglio che il mio procuratore, il mio sarto, i miei domestici e persino mia moglie credano in Dio: penso che, in questo modo, sarò meno derubato e meno cornificato ¹⁸.

C — Voi vi burlate di tutti: ho conosciuto venti bigotte che hanno regalato ai loro mariti degli eredi forestieri.

A — E io ne ho conosciuta una che è stata trattenuta dal timore di Dio, e questo mi basta. Credete forse che le vostre venti mogli scostumate sarebbero state più fedeli, se fossero state atee? Tutte le nazioni civili hanno ammesso dèi remuneratori e castigatori, e io sono cittadino del mondo.

B — Benissimo. Ma non sarebbe meglio che l'intelligenza formatrice nulla avesse da punire? E, d'altro canto, quando e come punirà?

A — Non lo so. Ma, ancora una volta, non bisogna scuotere una credenza così utile al genere umano. Tutto il resto, ve lo concedo. Rinuncerò anche al mio mondo eterno, se proprio lo volete, sebbene quel sistema mi stia molto a cuore. In fin dei conti, che c'importa che questo mondo

¹⁸ [Si affaccia qui quel concetto dell'utilità sociale della credenza in un Dio « remuneratore e vendicatore » (« un freno di cui ha bisogno il popolo »), compendiato poi nel celebre verso: « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer » (X, 403), che ricorrerà d'ora innanzi sempre più insistente negli scritti di V., in relazione con la crescente preoccupazione di combattere l'ateismo dell'Holbach e dei « nuovi spinozisti ». Cfr., in particolare, la voce « Dio » delle *Quest. sur l'Enc.*, t. II, pp. 584-91). — Sulla necessità, per intenderla, di ricollocare tale concezione nel contesto storico del secolo XVIII, cfr. R. POMEAU, *La religion de V.* cit., pp. 393-94.]

sia eterno o sia di ieri l'altro? Viviamoci tranquilli, adoriamo Dio, siamo giusti e benéfici: ecco l'essenziale, ecco la conclusione di ogni disputa. I barbari intolleranti siano l'esecrazione del genere umano, e ciascuno pensi come vuole!

C — Amen. Andiamo a bere, a ricrearci e a benedire il grande Essere!

INDICE DEL PRIMO VOLUME

<i>Prefazione del traduttore</i>	v
<i>Nota bibliografica</i>	xvii
DALLE « LETTERE FILOSOFICHE »	1
I. I quakeri	3
II. La religione anglicana	11
III. I presbiteriani	15
IV. I sociniani o ariani o antitrinitari	18
V. Il Parlamento	22
VI. Il governo	27
VII. Il commercio	33
VIII. Il cancelliere Bacone	35
IX. Locke	41
X. Descartes e Newton	51
XI. Il sistema dell'attrazione	58
XII. L'ottica di Newton	69
XIII. La tragedia	74
XIV. Le accademie	80
XV. Sui <i>Pensieri</i> di Pascal	86
TRATTATO DI METAFISICA	125
Introduzione	127
Dubbi sull'uomo.	
Capitolo I	131
Differenti specie di uomini.	
Capitolo II	134
Se esista un Dio.	

Capitolo III	150
Che tutte le idee vengono dai sensi.	
Capitolo IV	155
Che esistono realmente oggetti esteriori.	
Capitolo V	160
Se l'uomo abbia un'anima e che cosa possa essere.	
Capitolo VI	168
Se quel che si chiama anima sia immortale.	
Capitolo VII	172
Se l'uomo sia libero.	
Capitolo VIII	181
Dell'uomo come essere sociale.	
Capitolo IX	187
Della virtù e del vizio.	
METAFISICA DI NEWTON	197
Capitolo I	199
Dio — Ragioni che non tutti apprezzano — Ragioni dei materialisti.	
Capitolo II	207
Dello spazio e della durata come proprietà di Dio — Opinione di Leibniz. Opinione e ragioni di Newton — Impossibilità d'una materia infinita — Epicuro avrebbe dovuto ammettere un Dio creatore e governatore. Proprietà dello spazio puro e della durata.	
Capitolo III	212
Della libertà in Dio e del grande principio della ragion sufficiente. Principi di Leibniz, spinto forse troppo oltre. Suoi ragionamenti seducenti. Risposta. Nuove istanze contro il principio degli indiscernibili.	
Capitolo IV	215
Della libertà nell'uomo — Eccellente opera contro la libertà, così efficace che il dottor Clarke vi rispose con ingiurie. Libertà d'indifferenza. Libertà di spontaneità. Privazione di libertà, cosa comunissima. Fortissime obiezioni contro la libertà.	
Capitolo V	222
Della religione naturale — Rimprovero poco fondato di Leibniz a Newton. Confutazione di un'opinione di Locke. Il bene della società. Religione naturale. Umanità.	

Capitolo VI	227
Dell'anima e della materia com'è unita al corpo e ha le sue idee. Quattro opinioni sulla formazione delle idee: quella dei materialisti antichi, quella di Malebranche, quella di Leibniz, opinione di Leibniz combattuta.	
Capitolo VII	235
Dei primi principi della materia — Esame della materia prima — Malinteso di Newton — Non ci sono vere trasmutazioni. Newton ammette gli atomi.	
Capitolo VIII	243
Natura degli elementi della materia, o monadi — Opinione di Newton. Opinione di Leibniz.	
Capitolo IX	247
Della forza attiva che mette tutto in movimento nell'universo — Se ci sia nel mondo la stessa quantità di forze — Esame della forza — Maniera di calcolare la forza — Conclusione delle due parti.	
Appendice	252
Dubbi sulla libertà d'indifferenza.	
SUL DEISMO	255
CONSIDERAZIONI SULLA STORIA	261
1. Consigli a un giornalista	263
2. Osservazioni sulla storia	268
3. Nuove considerazioni sulla storia	272
4. Storia e storiografia	278
5. Sulla storia universale	291
DAI « PENSIERI SUL GOVERNO »	301
DAI « ROMANZI E RACCONTI »	307
Micromega	309
Da « Candido »	337
Storia di un buon brahmano	343
DALLA « ENCICLOPEDIA »	347
Gusto	349
Immaginazione	353

TRATTATO SULLA TOLLERANZA	365
Capitolo I	367
Breve storia della morte di Jean Calas.	
Capitolo II	379
Conseguenze del supplizio di Jean Calas.	
Capitolo III	382
Idea della Riforma nel secolo decimosesto.	
Capitolo IV	386
Se la tolleranza sia pericolosa e presso quali popoli è permessa.	
Capitolo V	394
Come può essere ammessa la tolleranza.	
Capitolo VI	398
Se la tolleranza sia di diritto naturale o umano.	
Capitolo VII	400
Se l'intolleranza sia stata praticata dai Greci.	
Capitolo VIII	403
Se i Romani siano stati intolleranti.	
Capitolo IX	408
Dei Martiri.	
Capitolo X	417
Del pericolo delle false leggende e della persecuzione.	
Capitolo XI	423
Abuso dell'intolleranza.	
Capitolo XII	429
Se nel giudaismo l'intolleranza sia stata di diritto divino e sia stata sempre praticata.	
Capitolo XIII	438
Estrema tolleranza degli Ebrei.	
Capitolo XIV	441
Se l'intolleranza sia stata insegnata da Gesù Cristo.	
Capitolo XV	449
Testimonianze contro l'intolleranza.	
Capitolo XVI	452
Dialogo tra un sano e un moribondo	

Capitolo XVII	455
Lettera scritta al gesuita Le Tellier da un beneficiario il 6 maggio 1714.	
Capitolo XVIII	460
Soli casi in cui l'intolleranza è di diritto umano.	
Capitolo XIX	463
Racconto di una disputa teologica in Cina.	
Capitolo XX	466
Se sia utile mantenere il popolo nella superstizione.	
Capitolo XXI	470
La virtù vale più della scienza.	
Capitolo XXII	473
Della tolleranza universale.	
Capitolo XXIII	477
Preghiera a Dio.	
Capitolo XXIV	479
Poscritto.	
Capitolo XXV	485
Seguito e conclusione.	
Articolo nuovamente aggiunto in cui si rende conto dell'ultima sentenza a favore della famiglia Calas .	490
DALLE « IDEE REPUBBLICANE »	495
IL FILOSOFO IGNORANTE	503
I., 505 — II. La nostra debolezza, 506 — III. Come posso pensare?, 507 — IV. Mi è proprio necessario sapere?, 507 — V. Aristotele, Descartes e Gassendi, 508 — VI. I bruti, 509 — VII. L'esperienza, 510 — VIII. La sostanza, 511 — IX. Limiti angusti, 511 — X. Scoperte impossibili, 512 — XI. Disperazione giustificata, 512 — XII. Debolezza dell'uomo, 514 — XIII. Sono libero?, 514 — XIV. Tutto è eterno?, 518 — XV. Intelligenza, 520 — XVI. Eternità, 520 — XVII. Incomprensibilità, 520 — XVIII. Infinito, 521 — XIX. Mia dipendenza, 522 — XX. Ancora sull'eternità, 522 — XXI. Ancora sulla mia dipendenza, 524 — XXII. Nuovo quesito, 524 — XXIII. Un solo artefice supremo, 525 — XXIV. Spinoza, 526 — XXV. Assurdità, 532 — XXVI. Il migliore dei mondi, 534 — XXVII. Delle monadi, eccetera, 537 — XXVIII. Le forme plastiche, 537 — XXIX. Locke, 538 — XXX. Che cosa ho appreso sinora?, 543 — XXXI. Esi-	

ste una morale?, 543 — XXXII. Utilità reale. Concetto della giustizia, 545 — XXXIII. Il consenso universale è una prova di verità, 547 — XXXIV. Contro Locke, 548 — XXXV. Contro Locke, 549 — XXXVI. La natura è identica dappertutto, 552 — XXXVII. Hobbes, 553 — XXXVIII. Morale universale, 554 — XXXIX. Zoroastro, 554 — XL. I brahmani, 555 — XLI. Confucio, 556 — XLII. Dei filosofi greci, e anzitutto di Pitàgora, 557 — XLIII. Zaleuco, 557 — XLIV. Epicuro, 558 — XLV. Gli stoici, 559 — XLVI. Filosofia e virtù, 560 — XLVII. Esopo, 560 — XLVIII. Della pace nata dalla filosofia, 561 — XLIX. Altri quesiti, 561 — L. Nuovi quesiti, 562 — LI. Ignoranza, 562 — LII. Altre ignoranze, 563 — LIII. Ignoranza anche maggiore, 563 — LIV. Ignoranza ridicola, 565 — LV. Peggio che ignoranza, 565 — LVI. Primordi della ragione, 565.

L'A, B, C	567
1. Su Hobbes, Grozio e Montesquieu	569
2. Sull'anima	580
3. Se l'uomo sia nato malvagio e figlio del diavolo	584
4. Della legge naturale e della curiosità	595
5. Dei tre governi e di mille errori degli antichi	600
6. Se l'Europa moderna sia migliore di quella antica	605
7. Dei servi corporali	609
8. Degli spiriti servi	613
9. La religione	617
10. Sul diritto della guerra	624
11. Sul diritto della perfidia	633
12. Delle leggi fondamentali	637
13. Sulla migliore legislazione	641
14. Sugli abusi	645
15. Di alcune cose singolari	649