



Riccardo Campi

*La saggezza del filosofo ignorante.
Dieci paragrafi su Voltaire e la filosofia*

I. L'apparente paradosso secondo cui Voltaire – che, a torto o a ragione, ha dominato con la propria multiforme e debordante personalità l'intero Settecento, unanimemente salutato come il secolo della *philosophie* – sarebbe stato “un filosofo senza una filosofia” è stato ripetuto *ad nauseam* e merita di essere annoverato tra i luoghi comuni della critica (o della leggenda) voltairiana e di figurare nel *Dictionnaire des idées reçues* astiosamente compilato da Gustave Flaubert, accanto ai giudizi sullo «spaventevole rictus» del “patriarca di Ferney” (altro abusato *cliché*) e sulle sue «conoscenze scientifiche superficiali»¹. Talora esso ha assunto forme argute, come nel celebre motto di spirito di Émile Faguet, che definiva il pensiero di Voltaire «un caos di idee chiare», talaltra è stato espresso con toni perentori, come nel caso di Guillemain, che negava risolutamente l'esistenza di un «pensiero filosofico di Voltaire»: *ça n'existe pas*.

Tra gli effetti collaterali di questi luoghi comuni, bisogna contare anche i tentativi volti a rovesciarli al fine di riaffermare il valore e la consistenza filosofica del pensiero di Voltaire; tali generosi tentativi si sono rivelati, per lo più, non meno pregiudizievole per una corretta ed equa valutazione del pensiero filosofico di Voltaire, o, quanto meno, di scarsa pertinenza per la comprensione delle sue peculiarità. È evidente che negare, da un lato, al pensiero di Voltaire coerenza argomentativa, profondità di analisi e originalità non può che essere una semplificazione, la quale, pur non essendo affatto indebita, non tiene conto né dell'assiduità con cui Voltaire si è interrogato sui temi tradizionali della filosofia e della teologia e ne ha frequentato e commentato tanto i testi canonici che quelli, alla sua epoca, più recenti e rivoluzionari (e meno noti in Francia), né dello spazio ch'egli ha lasciato nella sua opera a tali temi ed argomenti, né, soprattutto, dell'influenza che i suoi testi di argomento filosofico, così poco rigorosi ai nostri occhi, esercitarono nell'ambito del dibattito settecentesco (non solo francese) e di cui è impossibile sopravvalutare l'importanza. È altresì evidente, d'altro lato, che ostinarsi a cercare e a voler trovare nell'opera voltairiana le tracce di un sistema filosofico originale, entro cui inscrivere in maniera ordinata le diverse e sovente contraddittorie e divergenti tesi, teorie e opinioni professate da Voltaire nell'arco di più di mezzo secolo di indagini sui principali temi della tradizione metafisica, contrasta con la natura programmaticamente divulgativa o strettamente privata della maggior parte delle sue opere filosofiche: basti solo pensare alla conclamata funzione “propagandistica” delle *Lettres philosophiques*, al titolo stesso degli *Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*, o, al contrario, al *Traité de métaphysique*, composto per una ristrettissima cerchia di lettori, e, in primo luogo, per Mme du Châtelet, cui è dedicato, e che venne cautamente tenuto

¹ G. Flaubert, voce «Voltaire», *Dizionario dei luoghi comuni*, Milano, Adelphi, 1980, p. 111.

segreto per più di quarant'anni apparendo solo postumo; per non parlare del carattere occasionale, estemporaneo di tanti dialoghi e *contes philosophiques*, per lo più satirici, nonché delle innumerevoli lettere in cui Voltaire spesso indugia in riflessioni sui più ardui argomenti della metafisica e della teologia pur conservando sempre il tono conversevole dell'uomo di mondo che intrattiene brillantemente i propri interlocutori, siano questi principi ereditari devoti a Leibniz e a Wolff, come il giovane Federico di Prussia, o annoiate e diffidenti dame dell'alta società parigina, come Mme Du Deffand, oppure probi pastori calvinisti ginevrini o adepti del partito enciclopedico. Benché ineccepibili quanto a erudizione e acribia filologica, i tentativi degli interpreti di pervenire a una sintesi organica del pensiero filosofico di Voltaire e di dargli una forma sistematica e coerente a partire da opere così varie per genere, stile e destinazione sembrano destinati a scontrarsi con una difficoltà che ha tutta la forza dell'evidenza: nelle sue indagini, Voltaire non ha mai inteso sviluppare una dottrina filosofica unitaria che pretendesse di essere definitiva. In conseguenza di ciò, gl'interpreti non possono fare altro che stilare una sorta di regesto, più o meno dettagliato, prolisso o sintetico, delle tesi e opinioni che, di volta in volta, egli ha sostenuto, rimesso in discussione, respinto, rivalutato nel corso dei decenni. In questo modo, la critica si limita a constatare e ratificare quanto è perfettamente noto anche al più disattento dei lettori di Voltaire, ossia che, nella sua opera, non c'è quasi idea che, prima o poi, non venga rettificata, quando non contraddetta, da una sua successiva formulazione. Chiunque è in grado di constatare che Voltaire è un autore che, «ben prima delle “campagne di stampa” degli anni di Ferney, si ripete quasi instancabilmente, corregge e ricorregge le proprie opere. Cancella oggi l'espressione che ieri lo soddisfaceva. E non si tratta soltanto di stile; attraverso tutte queste ripetizioni, l'idea fluttua, sempre ritoccata piuttosto che elaborata, nata da un temperamento più che da deduzioni razionali»². (Ciò, peraltro, non vale solo per il suo pensiero filosofico, ma anche per tante sue idee in materia di politica o di religione: solamente in ambito estetico, i suoi giudizi – o forse, pregiudizi – sul primato insuperabile del classicismo del secolo precedente non sembrano aver subito fluttuazioni di rilievo, se non fosse che, poi, per una nemesi che non cessa di sorprendere i posteri, l'imperitura gloria letteraria di Voltaire non dipende certo da quelle opere in cui egli è rimasto più fedele ai modelli seicenteschi – come tragedie, odi, poemi epici – e dalle quali si attendeva, a torto, di ottenerla).

Dinanzi a un pensiero in costante evoluzione (o meglio: ebollizione), risultano pertanto vani gli sforzi di fissarlo entro una rigida griglia sistematica, o anche soltanto di stabilire “cosa ha veramente detto Voltaire”, come prometteva il titolo di una vecchia collana di volumetti di divulgazione. Più che una sintesi, se ne potrà tutt'al più fornire un *abrégé*, nel quale vengano passate in rassegna le diverse opinioni espresse da Voltaire su un determinato argomento, ricostruendone la genesi e individuandone eventualmente le fonti: simili monografie, in effetti, non mancano³ e costituiscono, nel migliore dei casi, preziosi strumenti per orientarsi nella sterminata massa dei testi maggiori e minori di Voltaire, ma ben difficilmente potranno essere d'ausilio per dirimere la questione circa la reale coerenza e consistenza filosofica del pensiero di un autore come Voltaire, che, in perfetta buona coscienza e (per una volta) senza ironia, rivendicava, «in materia di sistemi, [...] il diritto di ridere ogni giorno delle proprie idee del giorno prima»⁴.

II. A questo punto, è consuetudine precisare che, verso la metà del Settecento, ciò che si chiedeva alla “filosofia” dipendeva da una particolare concezione della figura del “filosofo” e del suo ruolo sociale. Questa figura, quale fu concepita e incarnata da quelli che sono stati poi chiamati, in senso lato, “illuministi” (da Fontenelle a Condorcet), era strettamente legata a un duplice ideale: quello di *urbanitas*, di ascendenza classica, benché mediata dalle dottrine seicentesche sull'*honnêteté*, da un lato, e, dall'altro, quello del sapere universale, che in Francesco Bacone aveva un modello

² R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969, p. 225.

³ A titolo di esempio, cfr. E. Pellissier, *Voltaire philosophe*, Paris, s.n., 1908, e più recentemente G. Benelli, *Voltaire “metafisico”*, Milano, Marzorati, 1983; tra i saggi, I.W. Alexander, *Voltaire and Metaphysics*, «Philosophy», XIX, 72, aprile 1944, e A. Billaz, *Voltaire: le penseur*, «Revue d'Histoire Littéraire de la France», 79/2-3, maggio-giugno 1979.

⁴ Voltaire, *L'ABC, ovvero dialoghi tra A, B, C*, in *Scritti filosofici*, Bari, Laterza, 1972, vol. I, p. 659.

indiscusso che faceva di lui il «precursore della filosofia», come lo salutava Voltaire nei primi anni Trenta⁵, seguito da d'Alembert, il quale, nel 1751 nel *Discours préliminaire* che apre l'*Encyclopédie*, riconosceva la paternità dell'«albero enciclopedico» a Bacone, «il più grande, il più universale, il più eloquente dei filosofi», e proseguiva sottolineando che questi, «nemico dei sistemi, considera la filosofia null'altro che quella parte delle nostre conoscenze che deve contribuire a renderci migliori o più felici»⁶. In questa breve frase, poco più che incidentale nell'ampio quadro storico-metodologico tratteggiato da d'Alembert, viene espressa la nuova concezione di filosofia che ormai si era andata affermando nel corso del secolo: al rifiuto del dogmatismo che l'*esprit de système* comporta, si accompagna l'idea che la filosofia, per adempiere efficacemente alla propria funzione e realizzare compiutamente i propri scopi, debba avere un'utilità pratica. Pochi anni più tardi, nell'*Essai sur la société des grands et des gens de lettres* pubblicato nel 1753, lo stesso d'Alembert ribadirà che questa *philosophie pratique* è «quella parte della filosofia che sola ne merita propriamente il nome»⁷.

Ciò che, dunque, ci si attendeva dal filosofo era soprattutto la capacità di rendere utile – per sé e per gli altri – il suo sapere, che, come scriveva André-François Deslandes già nel 1737 in una storia della filosofia dall'antichità al XVII secolo che ebbe una certa diffusione (e che venne ristampata nel 1756), «non è una dottrina di mera speculazione e unicamente a uso del Liceo o dell'Accademia», poiché «la filosofia influisce, poco a poco, sui costumi e, di conseguenza, su tutta la vita pratica»⁸.

Diderot, da parte sua, riaffermerà questa concezione pratica e “sperimentale” della filosofia, descrivendo la figura del filosofo eclettico:

L'eclettico è un filosofo che, calpestando il pregiudizio, la tradizione, l'antichità, il consenso universale, l'autorità, insomma tutto ciò che soggioga l'animo del volgo, osa pensare con la propria testa, risalire ai principi generali più chiari, esaminarli, discuterli, astenendosi dall'ammettere alcunché senza la prova dell'esperienza e della ragione, che, dopo aver vagliato tutte le filosofie in modo spregiudicato e imparziale, osa farsene una propria, privata e domestica; dico *una filosofia privata e domestica*, perché l'eclettico ambisce essere non tanto il precettore quanto il discepolo del genere umano, a riformare non tanto gli altri quanto se stesso, non tanto a insegnare quanto a conoscere il vero. Non è uomo che pianti o semini; è uomo che raccoglie e setaccia. Si godrebbe tranquillamente il raccolto, vivrebbe felice e morirebbe oscuro, se l'entusiasmo, la vanità o un sentimento più nobile, non lo traessero fuori dal suo carattere⁹.

Sarà certamente lecito supporre che questo non meglio specificato «sentimento più nobile» consista appunto nel desiderio del filosofo di rendersi utile, condividendo e divulgando il proprio sapere al di là delle ristrette pareti del proprio studio, anche se la sua filosofia eclettica rimane comunque «privata e domestica», ossia una libera ricerca individuale che non pretende di trasformarsi in dottrina o di ergersi a magistero.

In generale, l'atteggiamento dell'eclettico nei confronti del sapere tramandato e della filosofia è esattamente lo stesso del filosofo *tout court*, quale veniva descritto, e in certa misura idealizzato, in un breve testo anonimo, apparso nel 1743, che circolò largamente e a lungo negli ambienti vicini al circolo degli Enciclopedisti, tanto che venne ripreso da Diderot stesso nel dodicesimo tomo dell'*Encyclopédie* (1766) alla voce «Filosofo», e anche da Voltaire in appendice all'edizione del 1773 di *Les lois de Minos*. In un passo (omesso nella versione del testo approntata da Diderot per

⁵ Voltaire, *Lettere filosofiche*, XII, Siena, Barbera, 2007, p. 45.

⁶ J.-B. d'Alembert, *Discours préliminaire*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, 1751, t. I, pp. XXIV e XXV [rist. anastatica New York, Pergamon Press, 1969, vol. I, p. 15].

⁷ J.-B. d'Alembert, *Saggio sui rapporti tra intellettuali e potenti*, Torino, Einaudi, 1977, p. 18, trad. modificata.

⁸ A.-F. Deslandes-Boureau, *Histoire critique de la philosophie*, cit. in A. Soboul, *Notes pour une définition de la « philosophie » (XVIII siècle)*, «Information historique», marzo-aprile 1964, p. 52.

⁹ Voce «Éclectisme», *Encyclopédie*, cit., t. V, 1755, p. 270 [ed. anastatica cit., vol I, p. 1064]; in realtà, questa parte del testo, attribuito a Diderot (cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1976, vol. VII, p. 36), non è che la traduzione di un passo dell'*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* di Johann Jakob Brucker, apparsa tra il 1742 e il 1744.

l'*Encyclopédie*) si legge che «è per accrescere il numero delle nostre conoscenze e delle nostre idee che i nostri filosofi studiano gli uomini di una volta e gli uomini di oggi: diffondetevi come api – vi dicono – nel mondo passato e in quello presente, e poi ritornerete nella nostra arnia a comporre il nostro miele». La curiosità e l'attenzione nei confronti della storia del pensiero non si risolvono ovviamente in mere indagini erudite; lo studio della storia della filosofia, al contrario, viene affrontato con «spirito filosofico», ovvero con «discernimento» e «spirito d'osservazione e di precisione che riporta tutto ai suoi veri principi»: «A questa precisione si aggiungono inoltre la flessibilità e la chiarezza. Il filosofo non è così legato a un sistema da non cogliere tutta la forza delle obiezioni, mentre l'uomo comune è talmente preda delle proprie opinioni che non si prende nemmeno il disturbo di penetrare quelle altrui. Il filosofo comprende l'opinione che respinge con la stessa profondità e la stessa chiarezza con cui comprende quella che ha adottato». Come l'eclettico, anche il filosofo ambisce piuttosto comprendere che sentenziare, cogliere i nessi tra le diverse idee che erigere sistemi:

il filosofo è più contento di sé sospendendo la facoltà di decidere che decidendo prima di aver colto i motivi della decisione; per questo egli giudica e parla di meno, ma giudica con maggior sicurezza e parla meglio. Non evita quelle battute vivaci che si presentano naturalmente allo spirito in virtù di un rapido accostamento d'idee che spesso ci si stupisce di vedere unite. Quello che comunemente viene chiamato spirito risiede in questo collegamento rapido e improvviso; ma è anche ciò che egli cerca di meno; a questa briosità, egli preferisce l'attenzione nel distinguere bene le idee e nell'afferrarne l'esatta portata e i nessi precisi¹⁰.

La filosofia, quindi, è, in primo luogo, “discernimento”, che, all'epoca, veniva correntemente definito come «una facoltà dello spirito che distingue i motivi e i pretesti, le perfezioni e i difetti, e che infine separa il vero dal falso. Rende precise le idee e impedisce di giudicare dalle apparenze»¹¹. Questa facoltà, però, non è affatto privilegio esclusivo del filosofo, poiché «ciò che fa il galantuomo (*honnête homme*) non è l'agire per amore o per odio, per speranza o per timore, bensì l'agire per spirito d'ordine o secondo ragione»¹². Se il galantuomo che conosce il mondo dimostra di saper agire conformemente ai principi della ragione, che, per definizione, guidano il filosofo, a quest'ultimo non è più concesso d'ignorare le norme che regolano il saper vivere mondano e, più in generale, la civile convivenza; è l'antica contrapposizione tra erudito e uomo di mondo, tra *savant* e *honnête homme* che risulta, così, abolita¹³:

Al nostro filosofo non gli sembra di essere in esilio in questo mondo, non gli sembra di essere in un paese nemico; da bravo economo, egli vuole godere dei beni che la natura gli offre, vuole trarre piacere dagli altri e, per poterlo fare, deve procurarne agli altri: pertanto, cerca di adattarsi a quelli insieme ai quali, per

¹⁰ I passi citati sono tratti da *Le Philosophe. Text and Interpretation*, a cura di H. Dieckmann, Washington University Studies, n. 18, Saint Louis, 1948, rispettivamente pp. 37, 43, 41 e 45; il volume presenta, una accanto all'altra, quattro diverse versioni del testo: quella pubblicata nel 1743 nelle *Nouvelles libertés de penser*, quella che appare nell'*Encyclopédie*, quella fornita da Voltaire, e quella inserita tra le opere di Du Marsais, cui spesso il testo è stato attribuito; quest'ultima versione, la più ampia e completa, che tuttavia anche Diderot e Voltaire dovettero necessariamente conoscere, è quella seguita nella traduzione.

¹¹ D.-P. Chicaneau de Neuville, *Dictionnaire philosophique portatif, ou introduction à la connoissance de l'homme*, Seconde édition, revue, corrigée et augmentée considérablement, Lyon, 1756 [prima edizione 1751], p. 75, *sub vocem*.

¹² *Le Philosophe*, cit., p. 47. Nella versione del testo fornita da Diderot, questa frase suona: «Il temperamento del filosofo è di agire per spirito d'ordine o secondo ragione», *ivi*, p. 46, sott. ns.

¹³ Voltaire salutava come «uno dei grandi vantaggi del [suo] secolo» il fatto che i «letterati» (*gens de lettres*) non fossero più degli specialisti, dediti esclusivamente ai propri studi, bensì «uomini dotti, che passano dalle spine della matematica ai fiori della poesia e che giudicano egualmente bene un libro di metafisica e un'opera teatrale»; ovviamente, Voltaire attribuiva questo cambiamento allo «spirito del secolo», ossia allo «spirito filosofico», che «li ha resi, nella maggior parte dei casi, adatti tanto al bel mondo che al gabinetto degli studi; ed è per questo che essi sono superiori a quelli dei secoli precedenti» (Voltaire, «Letterati», in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, Firenze, Alinea, 1994, p. 119; si tratta, anche in questo caso, di un testo scritto come voce dell'*Encyclopédie*).

caso o per scelta, vive, e, nello stesso tempo, trova ciò che gli si addice; è un galantuomo (*honnête homme*) che vuole piacere e rendersi utile¹⁴.

III. Questa concezione della filosofia e dei compiti del filosofo, Voltaire la condivide con tutti i maggiori filosofi del suo secolo, da Montesquieu a Diderot e a Rousseau: come Voltaire, anche costoro disseminano il proprio pensiero filosofico in una miriade di testi che sfuggono ai canoni del tradizionale genere filosofico del trattato – romanzi epistolari, dialoghi, discorsi accademici, *rêveries*, studi storici, *pamphlets* e, naturalmente, voci d'enciclopedia. A qualunque genere appartengano, e per quanto diverse tra loro per stile e intenti, le loro opere – in certa misura, perfino un testo ampio e articolato come l'*Esprit des lois* – sono comunque caratterizzate da una scrittura saggistica, la cui peculiarità più considerevole è, come osserva Adorno, quella di sfidare, «con garbo, l'ideale [...] della certezza scevra di dubbio»¹⁵. La forma del saggio, che domina nella filosofia settecentesca, recalcitra alla chiusura sistematica del pensiero: come precisava Lucien Goldmann, sottolineando lo stretto rapporto tra pensiero illuminista e scrittura saggistica, l'elemento determinante nella forma del saggio «non è la messa in questione concreta e teorica di determinate verità o valori, bensì la possibilità e la necessità di questa messa in questione, l'importanza di una risposta e nel contempo l'impossibilità di trovarla»¹⁶. Il saggio è, per sua natura, una forma aperta, che non vincola il pensiero al rigore formale della consequenzialità deduttiva. La scrittura saggistica, in conformità all'etimologia, procede per tentativi, saggiando la tenuta di un'ipotesi, sviluppando una linea d'indagine i cui esiti non sono garantiti *a priori*, seguendone, all'occorrenza, le ramificazioni, rilevandone le discontinuità ed evidenziandone magari le incongruenze. È questo che conferisce al saggio quei tratti rapsodici e, non di rado, umorali che, per tutto il Diciottesimo secolo, hanno fatto di esso lo strumento espressivo più consono al «temperamento del filosofo» e al suo modo di praticare la filosofia.

Alla scrittura saggistica si addice un procedere digressivo che non pretende di giungere a conclusioni definitive, ma che invece assomiglia molto al bottinare delle api – per riprendere la metafora dell'anonimo autore di *Le Philosophe*: nel saggio, la linea di sviluppo dell'argomentazione tende a disegnare un arabesco, sfiorando temi diversi, sollevando problemi e proponendo soluzioni magari alternative e contraddittorie tra loro, evocando aneddoti storici, motti di spirito, citazioni autorevoli, esperimenti di laboratorio, quasi convocando sulla pagina autori remoti o contemporanei sia come testimoni sia come parti in causa. Goldmann rilevava in ciò l'aspetto che avvicina il saggio filosofico alla letteratura: in comune con questa, «il saggio offre la particolarità di non presentare [i] quesiti concettuali sotto forme concettuali, bensì di presentarli, partendo da un pretesto occasionale (*à l'occasion de...*), sotto l'aspetto di un personaggio o di una situazione individuale concreta, tratta dalla letteratura o, nell'esempio dei migliori saggisti, dalla vita reale. Il vero saggio si svolge pertanto necessariamente su due dimensioni ed è ironico: esso sembra riferirsi a determinate persone o situazioni, ma queste non sono che occasioni, pretesti, per mettere in rilievo i questi concettuali che l'autore considera sostanziali»¹⁷. In tal modo, la prosa saggistica mima più l'andamento divagante di una narrazione o, meglio ancora, di una conversazione tra persone di mondo che quello assertorio di una lezione magistrale – che poi, nel caso di Voltaire, il tono della scrittura non sia sempre ironicamente garbato, ma, anzi, assuma spesso accenti velenosamente polemici, non toglie nulla al suo carattere essenzialmente dialogico, in quanto postula comunque una sorta di complicità tra l'autore e i suoi lettori¹⁸.

¹⁴ *Le Philosophe*, cit., p. 45.

¹⁵ T.W. Adorno, *Il saggio come forma*, in *Note per la letteratura*, Torino, Einaudi, 1979, vol. I, p. 18.

¹⁶ L. Goldmann, *L'illuminismo e la società borghese*, Torino, Einaudi, 1977, p. 61.

¹⁷ *Ivi*, pp. 61-62.

¹⁸ Su ciò, cfr. R. Campi, *L'arte della prosa: conversare e scrivere*, in *Le conchiglie di Voltaire*, Firenze, Alinea, 2001, pp. 139-178.

Non sarà, dunque, eccessivo affermare che le *qualités sociables*¹⁹ richieste al filosofo nel Settecento si esprimono già nello stile stesso ch'egli adotta per formulare e comunicare il proprio pensiero: essere utile per lui comporta, in primo luogo, scrivere in maniera tale che le sue idee riescano comprensibili, e possano circolare e a diffondersi al di là della ristretta cerchia degli specialisti, come diremmo oggi. La scrittura filosofica (saggistica) di autori come Montesquieu, Diderot o Rousseau, è infatti l'esatto contrario del gergo tecnico tradizionalmente in uso nelle università (ossia nelle facoltà di teologia), perché completamente diverso è il pubblico cui costoro si rivolgono – a rigore, anzi, bisognerebbe rammentare che la nozione stessa di pubblico (nell'accezione a noi familiare) comincia a formarsi proprio con il formarsi della nuova filosofia, inaugurata dal *Discours de la méthode*. Le celebri frasi della pagina conclusiva con le quali Descartes giustifica la propria scelta di scrivere in volgare i saggi di cui il *Discours* costituisce la premessa metodologica introducono sulla scena del dibattito filosofico un pubblico composto di colti *honnêtes hommes*, che, provvisti solo del loro lume naturale, prendono prepotentemente il posto degli eruditi e dei dottori in teologia, che per secoli erano stati i depositari del sapere e i soli in grado d'intervenire nelle dispute dottrinali:

se scrivo in francese, che è la lingua del mio paese, piuttosto che in latino, che è quella dei miei precettori, il motivo è che spero che quanti si servono unicamente della loro ragione naturale pura e semplice giudicheranno meglio di quanti credono solo ai libri antichi; quanto a coloro che coniugano il buon senso con lo studio – gli unici che desidero come miei giudici – essi non saranno, ne sono convinto, così affezionati al latino da rifiutarsi di dare ascolto alle mie ragioni solo perché le illustro in lingua volgare²⁰.

Questo radicale mutamento del modo di praticare la filosofia ha trovato, un secolo più tardi, il proprio compimento nelle opere degli autori settecenteschi, e dei loro immediati precursori, e maestri, Bayle e Fontenelle.

IV. Lo “stile” degli illuministi ha creato difficoltà agli storici – o quanto meno ha suscitato dubbi, indecisioni e perplessità – ogniqualvolta si sia trattato di catalogarne le opere, e il relativo contenuto, in base a distinzioni tra generi letterari che, nel Diciottesimo secolo, non avevano il significato e il valore che hanno acquisito in seguito: si pensi solo allo scarso valore letterario attribuito nel Settecento al romanzo (peraltro ignorato, o quasi, dai trattati di arte poetica dell'epoca), alla fortuna di cui invece godeva ancora la poesia didascalica o al particolare uso della forma classica del dialogo, senza contare la produzione libellistica, tra satira e cronaca, tanto praticata e determinante nella diffusione dello “spirito filosofico” quanto priva di precisi canoni formali. La separazione stessa tra filosofia e letteratura, che nel secolo successivo si riaffermerà progressivamente in conformità alla divisione del lavoro intellettuale imposta, tra l'altro, dalla nascita del nuovo sistema d'istruzione superiore e dalle prime forme di organizzazione “industriale” della cultura, era ancora alquanto labile e sfumata. E questo vale tanto per Voltaire quanto per Diderot o per Rousseau, anche se, malgrado l'incerto statuto generico attribuibile a testi come *Jacques le fataliste* o *Les rêveries du promeneur solitaire*, nessuno ha mai osato negare a questi ultimi un posto nella storia del pensiero filosofico, benché, poi, sia arduo distinguere nettamente anche nella loro opera ciò che, di fatto, concerne la riflessione propriamente filosofica dall'attività letteraria, critica, polemica, nonché dalla militanza politica²¹.

Queste difficoltà, in realtà, denunciano piuttosto i limiti e l'inadeguatezza del metodo ermeneutico adottato dagli interpreti: esse sono l'effetto della pretesa di rilevare una distinzione tra aspetti letterari e filosofici nell'opera di autori che non suddividevano la propria attività intellettuale in rigidi compartimenti disciplinari, e di certo non in quelli cui oggi siamo abituati. Conseguenza di

¹⁹ *Le Philosophe*, cit., p. 43.

²⁰ Cartesio, *Discorso del metodo*, VI, Siena, Barbera, 2007, pp. 101-102.

²¹ A proposito della problematica relazione tra filosofia e letteratura in Voltaire, un'ipotesi estremamente interessante, per il metodo adottato e per le conclusioni cui perviene, è quella illustrata in L. Gossman, *Voltaire's Heavenly City*, «Eighteenth-Century Studies», 3/1, Autunno, 1969, pp. 67-82.

tale pretesa non possono che essere fraintendimenti e giudizi anacronistici, nei quali perfino Henri Bergson pare essere caduto quando, in una succinta nota a piè di pagina di un saggio sulla filosofia francese moderna, afferma, senza apparenti esitazioni, che «Voltaire appartiene alla storia delle lettere più che a quella della filosofia», e rincara dichiarando di volersi occupare invece, «soprattutto in [quel] saggio, di coloro che furono, in filosofia, creatori d'idee e di metodi nuovi» – nel cui novero, ai suoi occhi, Voltaire evidentemente non rientra, mentre a Rousseau dedica ampio spazio in quanto, secondo lui, «la più potente influenza esercitata sullo spirito umano dopo Descartes è incontestabilmente – in qualunque maniera la si voglia giudicare – quella di Jean-Jacques Rousseau»²². La sbrigativa iperbolicità del giudizio di Bergson dovrà essere attribuita al contesto di un saggio che si presenta come una rapida sintesi delle principali linee del pensiero filosofico in Francia, ma non ci si può esimere dall'osservare che il pensiero filosofico di Rousseau, certamente più nuovo e radicale di quello di Voltaire, non avrebbe potuto esercitare la propria indiscutibile influenza se non fosse stato espresso in forme che ben poco hanno in comune con quelle tradizionali della filosofia: dal lacrimevole romanzo epistolare a testi autobiografici e discorsi accademici, composti tutti in uno stile lussureggiante di fiori di retorica. (Si aggiunga poi tra parentesi, che se ci volesse cimentare nell'inutile e, di fatto, impossibile esercizio di quantificare e comparare il peso dell'influenza esercitata da Rousseau e quella esercitata da Voltaire, non è detto che, almeno fino al tardo XIX secolo, il primato sia da concedere “indiscutibilmente” al Ginevrino).

Al di là della maggiore o minore novità e originalità del pensiero di Voltaire rispetto a quello di Rousseau, che nella seconda metà del Settecento segnò indubbiamente un'autentica rivoluzione nel modo di pensare e di sentire²³, per comprendere criticamente la filosofia settecentesca è necessario prendere le distanze dai suoi contenuti immediati, dai singoli oggetti di discussione imposti dalle polemiche e dall'attualità dell'epoca, dalle prese di posizione spesso dettate da esigenze tattiche nel quadro della più ampia lotta contro i dogmi della tradizione teologica e le istituzioni d'Antico Regime, nonché dalle numerose occasioni di contrasto tra gli stessi esponenti del partito filosofico: tutto ciò appartiene alla cronaca (non di rado, scandalosa) del movimento illuministico, laddove, ciò che ne costituisce il contenuto di verità è il suo “stile”, per quanto possa essere difficile per noi afferrare in esso il discrimine tra filosofia e letteratura. È, tuttavia, solo entro questa prospettiva che a Voltaire può essere riconosciuta l'importanza che i suoi contemporanei gli riconoscevano non soltanto come «agitatore d'idee» (la formula è di Paolo Serini) o divulgatore (che nessuno, in vero, gli contesta)²⁴, ma altresì come rinnovatore della pratica filosofica, dei suoi metodi e perfino dei suoi oggetti: almeno fin dalle *Lettres philosophiques*, l'importanza della sua opera filosofica risiede nell'aver ridotto all'insignificanza un intero gergo (che era ancora quello della scolastica) e, insieme a esso, tutto un ordine di questioni metafisiche, che, grazie alla sua critica irriverente, cominciò ad apparire vetusto e, in definitiva, futile e addirittura ridicolo. Che Voltaire si sia dedicato per anni e con accanimento allo studio dei grandi temi della metafisica è un fatto, come pure è un fatto ch'egli non abbia suggerito soluzioni originali a problemi che tanto lo appassionavano (e angustiavano) come quello del libero arbitrio, della natura dell'anima o della teodicea, e che, per lo più, si sia accontentato di soluzioni scarsamente soddisfacenti e mai radicali (riguardo all'esistenza di Dio, per esempio: Diderot fu certo incomparabilmente più radicale di Voltaire nel perseguire le conclusioni

²² H. Bergson, *La philosophie française*, in *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972, pp. 1164-1165; si tratta di un saggio apparso originariamente nel 1915.

²³ Nessuno, però, dimenticherà lo scandalo che fecero, al loro apparire nel 1734, le *Lettres philosophiques* di Voltaire, imprimendo al dibattito filosofico in Francia una svolta non meno decisiva, e che non è esagerato definire epocale; Rousseau stesso, d'altronde, nel 1769, malgrado le indecorose liti che ormai lo avevano allontanato da Voltaire, testimonierà che, quando le lesse poco più che ventenne, «furono quelle che [lo] attrassero maggiormente verso lo studio, e quel gusto nascente non si spense mai da allora» (J.-J. Rousseau, *Confessioni*, Milano, Rizzoli, 1978, vol. I, pp. 232-233).

²⁴ Già Marivaux gli riconosceva questo talento di divulgatore asserendo con squisita malignità che «M. de Voltaire non ha eguali al mondo per scrivere quanto altri hanno pensato» (cit. in I.O. Wade, *The Épître à Uranie*, «PMLA», XLVII, 4, dicembre 1947, p. 1085).

cui lo conduceva la propria concezione materialistica della realtà). Ciò ha contribuito a screditare Voltaire come filosofo, e ad accreditare il luogo comune che fa di lui un mero dilettante in materia.

Ben prima di Rousseau e di Diderot (non foss'altro per mere ragioni anagrafiche), Voltaire ha però mostrato, introducendo in Francia il pensiero anti-metafisico e deista della tradizione empirista britannica, la necessità storica, anzi l'urgenza, di riformulare tutti i principali problemi della metafisica classica e della teologia cristiana alla luce di una nuova e diversa maniera d'intendere la funzione e lo scopo della filosofia.

V. Benché la sua concezione della filosofia sia quanto di più lontano si possa immaginare dall'antisistemico buon senso illuminista, è stato Hegel che, prima e meglio di chiunque altro, ha saputo indicare la portata teorica e il significato storico dell'*esprit philosophique* nel suo complesso (nonché, naturalmente, quelli che per lui ne costituivano i limiti). Nelle lezioni di storia della filosofia dedicate al Settecento, introduceva l'illuminismo francese raffrontandolo a quello britannico, trattato nelle precedenti, e osservava, nel proprio gergo:

La filosofia francese è più vivace, più movimentata, più spiritosa; o per meglio dire è la spiritosità medesima. Essa è il concetto assoluto, che si volge contro l'intero mondo delle rappresentazioni esistenti e dei pensieri fissati, distrugge tutto quel che è fisso, e si dà la coscienza della pura libertà. Quest'attività idealistica ha per fondamento la convinzione che quel che è, che è in sé valido, è tutto essenza dell'autocoscienza, che né i concetti (essenze individuali, che reggono l'effettiva autocoscienza) di bene e di male, né quelli di potenza e ricchezza, né le rappresentazioni fisse della fede circa Dio e il suo rapporto col mondo, circa il suo governo, nonché dei doveri dell'autocoscienza verso di lui, – che tutto questo non è verità che sia in sé, che sia fuori dell'autocoscienza²⁵.

Sebbene, qui, Hegel non citi esplicitamente Voltaire (che, per la verità, nelle lezioni viene menzionato solo di sfuggita un paio di volte), pare nondimeno legittimo riferire queste osservazioni generali anche a quest'ultimo, al suo modo di fare dell'*esprit* un efficace e temibile strumento d'azione, nel quale trovano la loro più perfetta sintesi le due principali istanze del pensiero illuminista: il primato del buon senso per quanto riguarda il pensiero e il bisogno d'intervenire concretamente nella prassi, per modificare e correggere quelle credenze e istituzioni che hanno come loro unico fondamento e giustificazione il pregiudizio, la tradizione e l'autorità.

L'indicazione che da questa pagina di Hegel si può trarre a proposito di Voltaire come filosofo è che non bisogna pretendere di desumere il suo pensiero filosofico soltanto dagli scritti che trattano dei consueti problemi della filosofia tradizionale, né valutarlo in base alle soluzioni che di essi egli offre – o meglio, non offre: «quel che per questo spirito vale e costituisce il suo interesse, è soltanto l'atteggiamento spiritoso, questa formazione e questo movimento per opera della sua propria autocoscienza»²⁶. E questo atteggiamento dello «spirito conscio di se medesimo» si esprime, appunto, in uno stile; è uno stile, per il quale non valgono vincoli né distinzioni di ambiti di competenza, e che riconduce ogni contenuto (metafisico, religioso, politico) all'«essenza dell'autocoscienza». La «coscienza della pura libertà» investe necessariamente anche le forme espressive adottate dallo spirito filosofico voltairiano.

Ciò che sembra aver suscitato le maggiori perplessità di tanti storici ed interpreti (non in Hegel, evidentemente) al cospetto della multiforme opera di Voltaire è la leggerezza, la volubilità del tono che la sua scrittura assume alternando, magari nello stesso testo e sullo stesso argomento, accenti assai diversi – di volta in volta, indignati, sarcastici, accorati, buffoneschi, ironici, distaccati, arguti, patetici, sprezzanti. In realtà, è sempre la stessa libertà che Voltaire si prende nei confronti dei propri oggetti, che gli appaiono sotto una luce ora minacciosa, ora assurda, ora risibile (siano essi idee astratte, costumi o avversari in carne e ossa); è la forma aperta della prosa che permette a Voltaire di dare espressione a questa libertà di spirito che condanna, scherza, compatisce, sentenza, dubita, irride, esorta. Nulla, in realtà, è più omogeneo della prosa di Voltaire – dalle opere storiche

²⁵ G.W.F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1944, vol. III/2, p. 239.

²⁶ *Ibid.*

all'epistolario privato, dai libelli polemici ai racconti e romanzi, dai trattati di metafisica ai dialoghi e alle voci d'enciclopedia: ovunque si ritrova lo stesso stile sempre uguale perché sempre diverso. Affermare, con particolare riferimento al rapporto tra Voltaire e Leibniz, che «con il suo passaggio dal saggio al racconto si ebbe l'inevitabile alleggerimento del tono fondamentale della sua satira»²⁷ è una patente semplificazione, utile forse a fini espositivi, ma la cui validità critica è scarsissima: la levità ironica delle prime quattro «lettere filosofiche» dedicate ai quaccheri che risalgono ai primi anni Trenta, per esempio, Voltaire riuscirà ad eguagliarla solamente nelle pagine più felici dei romanzi e racconti più riusciti, composti a partire dai tardi anni Quaranta (*Zadig*, che inaugura la stagione dei *contes philosophiques*, risale al 1747). Sarebbe, quindi, più opportuno invertire i termini del problema: Voltaire non alleggerisce il tono del proprio argomentare perché cambia genere letterario – di fatto, nei testi in prosa, Voltaire fa costante ricorso alla figura retorica dell'ironia, che talvolta spinge fino al sarcasmo, e sarebbe un compito improbo (e, ancora una volta, inutile) stabilire se sia più leggero, e divertente, lo stile dei racconti o quello di certe voci del *Dictionnaire philosophique portatif*. Si potrebbe suggerire, semmai, che, a un certo punto, Voltaire sia approdato alla forma narrativa del racconto filosofico (o meglio: l'abbia inventata di sana pianta, o quasi) perché la sua «spiritosità» aveva ormai talmente screditato le astrusità della *metafisico-teologo-cosmologologia* che, spazientito, gli parve necessario trasformare talvolta la propria critica stessa in racconto burlesco, in una mascherata satirica per rispondere ai «romanzi»²⁸ della teologia e della metafisica. Alle assurdità dei sistemi Voltaire replica con l'assurdità delle avventure che animano i suoi favolosi racconti.

VI. All'«atteggiamento spiritoso» con cui l'«autocoscienza» si appropria di ogni contenuto appartiene anche lo scetticismo che Voltaire ereditò direttamente da Bayle, benché esso non sembri più avere, per Voltaire, lo stesso carattere e la stessa funzione che ebbe nei secoli precedenti²⁹. Le sue ostentate e reiterate professioni d'ignoranza in materia di metafisica e teologia, infatti, non devono aver mai ingannato nessuno – o, forse, solo Voltaire stesso in qualcuno dei suoi accessi di sconforto e malumore. Lo scetticismo fu, per il «filosofo ignorante», una maschera: piuttosto uno strumento polemico che un argomento filosofico³⁰. Quando s'interroga: «Sappiamo bene di avere un po' d'intelligenza, ma come l'abbiamo? È il segreto della natura, essa non l'ha detto ad alcun mortale»³¹, Voltaire non riapre l'annosa discussione sulla natura dell'anima e della facoltà razionale dell'uomo, ma la chiude definitivamente. Così pure il *non liquet* che sigilla la voce «Bene (Tutto è)» del *Dictionnaire philosophique portatif*, dedicata alle aporie e contraddizioni della teodicea, suona più come un dotto sberleffo che come la richiesta di un supplemento d'indagine. Malgrado le infinitamente ripetute dichiarazioni circa i limiti dell'intelletto umano³², è lecito sospettare che Voltaire si ritenesse più che soddisfatto di quel «po' d'intelligenza» che la natura ha comunque concesso agli uomini, e a lui in particolare con maggiore prodigalità che ad altri: in fin dei conti, egli è disposto ad abbandonare alla natura il suo segreto senza troppo rammarico.

In realtà, la vera domanda implicita in tutte le sue indagini (non solo strettamente metafisiche o teologiche) è quella che dà il titolo al quarto paragrafo di *Le philosophe ignorant*: «Mi è necessario sapere?». Il paragrafo precedente esordisce con un'altra domanda: «I libri prodotti in duemila anni mi hanno insegnato qualcosa?». In quest'ultima, che non è meramente retorica, risiede forse il senso

²⁷ R.A. Brooks, *Voltaire and Leibniz*, Genève, Droz, 1964, p.88.

²⁸ È il termine notoriamente usato da Voltaire per designare le dottrine metafisiche tramandate dalla tradizione; basti vedere l'uso che di esso viene fatto nelle *Lettere filosofiche*, IV, XIII e XIV (cit., rispettivamente pp. 15, 49 e 58).

²⁹ Su ciò si veda l'esautiva monografia di H.T. Mason, *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford, O.U.P., 1963; cfr. la sintesi di R.H. Popkin, *Storia dello scetticismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2000.

³⁰ Ancora diversa è la funzione metodologica (fondamentale) che lo scetticismo assume in Voltaire per quanto concerne la sua attività di storico e storiografo; su ciò, cfr. Voltaire, *Il pirronismo della storia, e altri scritti storici*, Milano, Medusa, 2005.

³¹ Voltaire, *Il filosofo ignorante*, § 8, Milano, Bompiani, 2000, p. 63, trad. lievemente modificata.

³² Una brevissima voce del *Dictionnaire philosophique portatif* s'intitola, appunto, *Bornes de l'esprit humain*: cfr. Voltaire, *Dizionario filosofico*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 362.

più profondo dello scetticismo di Voltaire: nelle opere classiche della tradizione filosofica prodotte in duemila anni, egli ha avuto il coraggio (altri direbbe, forse, l'improntitudine) di cercare, in primo luogo, ciò che poteva servire a lui, al Sieur de Voltaire, e agli spiriti illuminati come lui, perché non c'è verità al di fuori dell'"autocoscienza" del soggetto che pensa e agisce. La verità che questa è in grado di afferrare e comprendere è altresì l'unica che valga la pena di essere indagata e cercata: «Ho pensato che la natura ha dato ad ogni creatura quanto le conviene; e ho creduto che le cose alle quali non possiamo arrivare non ci spettano» (§ 4). Anche se questa conclusione può risultare deludente, e perfino disperante (è Voltaire stesso che parla di *désespoir*), è chiaro a tutti – soprattutto dovette esserlo ai suoi avversari – che, qui, il "filosofo ignorante" sta solo recitando la parte dell'*insipiens*: di fatto, egli sta proclamando che non intende lasciarsi confondere da nessun argomento che quel «po' d'intelligenza» di cui è naturalmente dotato non possa comprendere:

Una folla di sofisti di tutti i paesi e di tutte le sette mi subissa di argomenti inintelligibili sulla natura delle cose, sulla mia, sul mio stato passato, presente e futuro. Se si parla di mangiare e di bere, di abbigliamento, di alloggio, di derrate necessarie, dei soldi con i quali ce li si procura, si intendono tutti a meraviglia; se c'è qualche lira da guadagnare, tutti si affrettano, nessuno si sbaglia di un centesimo; ma quando si tratta di tutto il nostro essere, nessuno ne ha un'idea precisa. Il buon senso (*sens commun*) li abbandona; per questo io torno alla mia prima conclusione (§ 4) che ciò che non può essere d'uso universale, ciò che non è alla portata della maggior parte degli uomini, ciò che non viene compreso da coloro i quali esercitano di più la loro facoltà di pensare, non è necessario al genere umano³³.

In tal modo, lo scetticismo voltairiano, lungi dal condurre a un relativismo privo di certezze, finisce per coniugarsi con una concezione utilitaristica della filosofia, disposta ad ammettere i limiti della conoscenza umana, ma per la quale non sembrano sussistere dubbi circa ciò che è «necessario al genere umano» e ciò che non lo è. E sarebbe vano contestare a Voltaire che il primato ch'egli attribuisce al "buon senso" non è altro che un pregiudizio: per lui, infatti, il pregiudizio, quello che alimenta ogni tipo di fanatismo, e che quindi è da estirpare (e ch'egli non ha mai smesso di denunciare, aggredire, sbeffeggiare fin dai suoi esordi teatrali con *Œdipe* nel 1718)³⁴, è propriamente «un'opinione senza giudizio», come quelle che «s'inculcano ai bambini [...] prima che possano giudicare»³⁵; questo pregiudizio maligno (come si parla di un tumore maligno) è un'opinione che solo l'ignoranza, l'abitudine, il pavido rispetto per l'autorità accreditano. È, per così dire, la malattia di quelli che Voltaire chiama gli *esprits faux*, ossia le "menti malsane" o i "cervelli storti", a proposito dei quali egli si domanda, sinceramente sconcertato: «Perché s'incontrano tanto spesso cervelli, abbastanza precisi in altre cose, che in cose importanti sono completamente falsati? Perché lo stesso Siamese che, quando gli date tre rupie, non si lascia ingannare, crede con tanta fermezza alle metamorfosi di Sammonocodom?»³⁶. Questo genere di pregiudizi non è attribuibile ai limiti naturali della ragione umana, bensì soltanto a un suo cattivo uso (indotto, per lo più, dalla nequizia di qualche persuasore, più o meno occulto). Per Voltaire, infatti, ci sono anche «pregiudizi ottimi: quelli che il giudizio poi ratifica, quando si ragiona»³⁷ – come se ragionare fosse una naturale attività "fisiologica" dell'intelletto, e, per Voltaire, in effetti, lo è: il suo sensismo, di matrice lockeana, riconduce il giudizio a una corretta combinazione e valutazione dei dati provenienti dalla sensazione, assunti come incontrovertibili³⁸. Ogni conoscenza

³³ Voltaire, *Il filosofo ignorante*, cit., § 25, pp. 105-107, trad. lievemente modificata.

³⁴ Già allora Voltaire verseggiava: «I nostri sacerdoti non sono quello che crede un popolo sciocco, / la nostra credulità fa tutta la loro scienza» (*Œdipe*, IV, 1, in *Œuvres complètes*, ed. Moland, Paris, Garnier, 1877 [rist. anastatica di Nendeln, Kraus reprint 1967], vol. II, p. 93).

³⁵ Voltaire, «Pregiudizio», *Dizionario filosofico*, cit., vol. II, p. 433.

³⁶ Voltaire, «Cervelli storti», *ibid.*, p. 132. Cfr. la voce «Senso comune», dove, sempre a proposito di pregiudizi, credenze e superstizioni, si parla esplicitamente di «pervertimento del giudizio» e di «organi viziati», *ibid.*, p. 480.

³⁷ Voltaire, «Pregiudizio», *ibid.*, loc. cit.

³⁸ «Tra noi ci sono dei ciechi, dei monocoli, degli strabici, dei presbiteri, dei miopi, degli uomini dalla vista acuta o confusa o debole o infaticabile. E tutto questo costituisce un'immagine abbastanza fedele del nostro intelletto. Non ci sono però occhi che vedano falso: uomini che scambiano un cavallo per un galletto o un orinale per una casa» (Voltaire, «Cervelli storti», *ibid.*, loc. cit.)

che pretenda di afferrare ciò che trascende tali limiti non può che dare luogo a un “romanzo metafisico”, che, di solito, si rivela tanto dogmatico nelle sue asserzioni quanto incerto nei suoi fondamenti: a Federico di Prussia, quand’era ancora principe ereditario, Voltaire scriveva che «tutta la metafisica contiene due cose: la prima, tutto quanto gli uomini di buon senso fanno, la seconda, quel che mai sapranno»³⁹.

VII. Le aporie cui conduce la filosofia del senso comune sono risapute, e appaiono ormai lampanti; e, da lungo tempo, anche il suo carattere ideologico, strettamente legato all’affermarsi nel corso del Diciottesimo secolo dell’individualismo che sorregge il sistema dell’economia di mercato paleo-capitalista, non può più essere ignorato da nessuno. Quella di cui Voltaire sembra accontentarsi con tanta facilità è, indubbiamente, un’universalità debole – un “per lo più” (*hòs epì tò poly*) meramente statistico: quando dichiara che non è necessario conoscere «ciò che non può essere d’uso universale, ciò che non è alla portata della maggior parte degli uomini, ciò che non viene compreso da coloro i quali esercitano di più la loro facoltà di pensare», Voltaire si limita a una constatazione di fatto, omettendo di dimostrare su cosa si fondi la validità di quel senso comune le cui verità sono alla portata degli «uomini di buon senso», i quali, in realtà, non sono tutti gli uomini, bensì solo quelli (almeno per il momento, in attesa che i lumi della ragione si diffondano ulteriormente) che fanno un uso assiduo e corretto della propria «facoltà di pensare». La circolarità di siffatti argomenti non ha nemmeno bisogno di essere smascherata – e, d’altronde, sarebbe inutile rimproverarla a Voltaire come una mancanza di coerenza logica del suo argomentare: egli è il primo a esserne consapevole, e a rivendicarla. Il fatto è che, per lui, *raisonner*, nel senso di “discettare”, è il contrario di *penser*, e “pensare” significa, in primo luogo, riconoscere ciò che, per l’intelligenza umana, è impossibile riuscire a conoscere, e dunque che non serve sapere. Agli «uomini di buon senso» basta sapere che le dispute metafisiche e dottrinali sono inutili; la coerenza di Voltaire è quella dell’*insipiens* che non si stanca di ribadire: «Ricado nell’ignoranza, che è propria della mia natura, e adoro Dio grazie al quale io penso, senza sapere come penso»⁴⁰. Come ha sintetizzato Roland Barthes, la strategia “filosofica” perseguita da Voltaire consiste nel dissociare «instancabilmente intelligenza e intellettualità (*intellectualité*), dando per fermo che il mondo è ordine se non si cerca abusivamente di ordinarlo, che è sistema, a condizione che si rinunci a una sua interpretazione sistematica»⁴¹. Che questo atteggiamento si sia poi trasformato in una forma di “anti-intellettualismo” tendenzialmente reazionario, e subdolamente dogmatico, non è colpa di Voltaire, bensì un effetto di quel processo storico che Adorno e Horkheimer hanno descritto come dialettica dell’illuminismo: in pieno Settecento, la sua debolezza (teorica) costituiva la sua forza (pratica), la sua affettata modestia la sua malcelata arroganza.

Le dichiarazioni d’ignoranza di Voltaire, infatti, non sono che un modo per riaffermare il diritto dell’intelligenza di sospendere il giudizio dinanzi all’incondizionato, di affidarsi alla presunta evidenza del senso comune, ma, così facendo, queste dichiarazioni si rivelano soprattutto un modo per screditare le pretese dell’“intellettualità”; rilanciando e alzando la posta contro tutti i *raisonneurs* e i loro “romanzi”, Voltaire si spinge fino ad affermare:

Oh filosofi, gli esperimenti di fisica ben accertati, le arti e i mestieri, ecco la vera filosofia! Il mio saggio è il mio mugnaio, che afferra il vento, tira su il mio sacco di grano, lo rovescia nella tramoggia, lo macina in modo uniforme e fornisce a me e alla mia famiglia un gradevole nutrimento. Il mio saggio è colui che, con la spola, copre le pareti della mia casa con arazzi di lana o di seta brillanti dei più ricchi colori; oppure chi mi mette in tasca la misura del tempo, foggiate con rame e oro. Il mio saggio è l’investigatore della storia naturale⁴².

³⁹ Voltaire, lettera datata 25 aprile 1737, in *Correspondance*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1977, vol. I, p. 958.

⁴⁰ Voltaire, *Il filosofo ignorante*, § 21, cit., p. 87.

⁴¹ R. Barthes, *L’ultimo degli scrittori felici*, in *Saggi critici*, Torino, Einaudi, 1966, p. 48.

⁴² Voltaire, voce «Senofane», *Quesiti sull’Enciclopedia*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 657, trad. lievemente modificata.

Fatta la tara del suo tono iperbolico, apertamente provocatorio, questa è la conclusione più coerente che Voltaire possa trarre dall'idea che il compito più alto del filosofo sia quello di «rendersi utile», che per un filosofo vuol dire pensare e usare la propria intelligenza per denunciare quelle «opinioni senza giudizio» che avvelenano i pensieri e la vita stessa degli uomini, attività utile quanto quelle del mugnaio, del tappeziere o dell'orologiaio.

VIII. La ragione di Voltaire è ragionevole, consapevole dei propri limiti, ma sicura di quelli che sono il proprio vero oggetto, le proprie effettive risorse e la propria funzione sociale: «Oh uomo, Dio ti ha dato l'intelletto perché tu possa condurti bene, non già per penetrare nell'essenza delle cose da lui create!»⁴³. Ribadendo il primato dell'intelligenza e della sua utilità pratica per ben condursi, Voltaire rinuncia all'universalità di un sapere come quello metafisico, che, per definizione, «riguarda le cause e i principi» (secondo la formula aristotelica che definisce la “filosofia prima”, *Met.*, 981 b 29). La ragione voltairiana sembra piuttosto rivolta agli effetti e ai fini: siccome, però, Voltaire non ha mai intrapreso l'esplorazione di quelli che Kant chiamava «gli spinosi sentieri della critica», egli è ben lungi anche solo dall'avvicinarsi dall'ideale kantiano di filosofo come «legislatore dell'umana ragione», per il quale «la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana (*teleologia rationis humanae*)»⁴⁴. Effetti e fini, per Voltaire, sono empirici e pratici, e, probabilmente, la stessa differenza tra intelletto e ragione, per lui, sarebbe suonata mero verbalismo scolastico. Solo tre anni dopo la morte di Voltaire, nella prima «Prefazione» alla *Critica della ragion pura* datata 1781, Kant constatava, per deprecarlo, «il fastidio e il totale “indifferentismo”, padre del caos e della notte, nelle scienze», nei quali egli scorgeva e denunciava il prodotto ultimo della «“fisiologia” dell'intelletto umano» di Locke e del suo empirismo, ricaduto, così, «nel vecchio e parlato dogmatismo, e quindi nel discredito, dal quale si era voluto salvare la scienza»: Kant proseguiva facendo notare che, «del resto, anche i sedicenti “indifferenti”, sebbene s'ingegnino di mascherarsi cangiando il linguaggio della scuola in un tono popolare, appena vogliono riflettere su qualche oggetto, ricadono inevitabilmente in quelle affermazioni metafisiche, verso le quali ostentavano tanto disprezzo». Ma Kant – anticipando quanto scriverà pochi anni più tardi in occasione del dibattito sull'*Aufklärung* – riconosce, nel momento stesso in cui critica questa “indifferenza”, che si tratta di «un fenomeno che merita attenzione e riflessione»:

Non è per certo effetto di leggerezza, ma del giudizio maturo dell'età moderna, che non vuole più oltre farsi tenere a bada da una parvenza di sapere, ed è un invito alla ragione di assumersi nuovamente il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamente, ma secondo le sue eterne ed immutabili leggi⁴⁵.

In questa pagina, Voltaire non viene citato, e forse Kant non sta nemmeno pensando a lui in particolare, ma queste parole si addicono perfettamente al suo modo di contestare il valore del sapere metafisico e, più in generale, al suo modo di praticare la filosofia.

Una ventina di anni dopo, però, commentando gli esiti pessimistici cui proprio Kant (e, sulla sua scorta, Fichte) era pervenuto a proposito del tradizionale problema del “male nel mondo” e della teodicea, Hegel giustificherà filosoficamente «il modo di procedere di Voltaire», salutandolo esplicitamente come «un esempio di quell'autentico buon senso, che quest'uomo ha posseduto in così alto grado, e di cui altri ciarlano tanto onde spacciare le loro idee malsane per buon senso»; nell'atteggiamento di Voltaire nei confronti di tale questione Hegel scorge, non solo la necessaria premessa del pessimismo di Kant e di Fichte, ma addirittura la sua espressione più coerente ed

⁴³ Voltaire, voce «Anima», *Dizionario filosofico*, cit., vol. II, p. 31

⁴⁴ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1985, rispettivamente «Prefazione alla seconda edizione» (1787) e «Dottrina trascendentale del metodo», cap. III, vol. I, p. 36 e vol. II, p. 634.

⁴⁵ *Ibid.*, vol. I, pp. 6 e 7.

efficace, in quanto costoro, secondo Hegel, «tradussero in forma filosofica e dimostrarono sistematicamente le obiezioni che Voltaire, ponendosi proprio dal punto di vista dell'empiria, e quindi in modo del tutto coerente *ad hominem*, faceva all'ottimismo trasportato dal bigottismo nell'empiria della vita comune». Ma, in tal modo, con la pretesa di conferire forma sistematica al buon senso voltairiano, la coerenza di quest'ultimo «scompare interamente, e la verità relativa dell'empirico nei confronti dell'empirico deve diventare una verità assoluta».

Sarà lecito generalizzare questo giudizio, allargandolo all'atteggiamento antimetafisico del pensiero voltairiano, poiché è Hegel stesso che prosegue generalizzando:

Non appena un'idea filosofica sul piano del fenomeno e collegata al principio dell'empiria, essa diviene immediatamente una unilateralità, ed allora il verace buon senso le contrappone un'altra unilateralità, che si trova ugualmente nel fenomeno, e mostra in tal modo la non-verità ed il carattere ridicolo della prima, in quanto per essa si fa appello al fenomeno e all'esperienza, mentre proprio in queste stessa esperienza ed in questo stesso fenomeno il buon senso mostra il contrario. Ma l'utilizzazione e la verità della seconda unilateralità non va per sé oltre, e l'autentico buon senso non pretende da essa neppure di più. Al contrario, nei confronti del buon senso la pedanteria di scuola si rende a sua volta ridicola nello stesso modo, in quanto prende assolutamente e fonde con tutta serietà dentro una forma filosofica ciò di cui il buon senso faceva quest'utilizzazione solo relativa, *ad hominem*.

Hegel contesta così alla «pedanteria di scuola» di Kant e Fichte di aver travisato il significato e misconosciuto il vero valore filosofico del buon senso di Voltaire, tanto che, sarcasticamente, egli conclude:

Questo è il merito che le filosofie di Kant e di Fichte hanno acquisito nei confronti dell'argomentazione di Voltaire, merito di cui i tedeschi generalmente si vantano: di aver sviluppato una trovata francese, di averla restituita migliorata, posta nella sua vera luce, esplicitata fino in fondo e trattata scientificamente, ossia di averle inoltre sottratto la sua verità relativa, volendole attribuire una verità universale di cui è incapace⁴⁶.

Conformemente al metodo con cui, di lì a poco, nella *Fenomenologia dello spirito* (VI, B, I e II), verrà interpretato il movimento illuminista in generale, già in questo scritto Hegel si sforza di comprendere il momento di verità che la filosofia antimetafisica di Voltaire coglieva ed esprimeva, nel dare forma, con coerenza, a un'esigenza filosofica, che Hegel, per quanto la giudichi «relativa», nondimeno riconosce «autentica», ossia storicamente e concettualmente necessaria.

Il «verace» buon senso di Voltaire assurge, nell'interpretazione hegeliana, a paradigma di un pensiero la cui unilateralità («giudiziosa», consapevolmente *ad hominem*) è funzionale allo smascheramento dell'unilateralità (senza giudizio) del pregiudizio, mostrandone l'arbitrarietà e la relatività che ignorano di essere tali. Viceversa, è proprio la relatività delle verità dell'«autentico» buon senso che ne costituisce il valore. Era questo buon senso che induceva Voltaire a scrivere a Mme du Deffand: «a seconda degli oggetti che mi si presentano, sono Democrito o Eraclito. Talvolta rido, talvolta mi si rizzano i capelli in testa, e ciò è molto opportuno, poiché talvolta si ha a che fare con tigri, talaltra con scimmie»⁴⁷. Esattamente come il filosofo eclettico di cui parlava Diderot, Voltaire non abbraccia il sistema filosofico di nessuno dei due filosofi greci (simbolo, rispettivamente, di una concezione ottimistica e di una concezione pessimistica dell'esistenza), e non teme, all'occorrenza, di cadere in contraddizione con se stesso modificando i propri giudizi e opinioni, quando restar fedeli a un principio astratto significherebbe contraddire il buon senso e l'esperienza. (Da qui derivano, almeno in parte, le continue oscillazioni che gli interpreti hanno sempre riscontrato nel pensiero voltairiano in materia di filosofia, di religione o di politica, e che tanto li sconcertano e li irritano).

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*. C. «Filosofia di Fichte» [1802], in *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 1971, pp. 240 e 241; su Hegel interprete di Voltaire si vedrà l'interessante saggio di J. d'Hondt, *Le sacré de Voltaire par Hegel*, «Revue internationale de philosophie», XXXII, 124-125, 1978, pp. 357-370.

⁴⁷ Voltaire, lettera datata 8 marzo 1769, in *Correspondance*, cit., 1985, vol. IX, p. 819.

IX. Ciò che Voltaire ha perseguito per più di mezzo secolo è stata meno l'elaborazione di una filosofia in sé coerente che il conseguimento di una saggezza mondana, interamente umana e che non pretende di giustificarsi facendo appello a valori trascendenti, tanto incondizionati quanto astratti. Fin dalla metà degli anni Trenta, Voltaire non faceva mistero della natura pratica del proprio interesse per la filosofia, cui all'epoca si dedicava con particolare fervore, spronato anche da Mme du Châtelet: «Riconduco sempre, per quanto possibile, la mia metafisica alla morale»⁴⁸. In definitiva, per Voltaire, solo quest'ultima merita davvero di essere conosciuta, poiché essa sola può essere ragionevolmente compresa nei suoi principi fondamentali e utilmente messa in pratica nella vita in questo mondo, l'unico, peraltro, in cui sia concesso agli uomini di vivere e agire. Questo risoluto rifiuto di ogni trascendenza comporta l'assunzione della nozione di utilità come unico, ragionevole criterio di giudizio e, soprattutto, di comportamento: «nessun filosofo è mai riuscito ad influenzare neppure i costumi (*mœurs*) della strada dove abita. Perché? Perché gli uomini si comportano in base al costume (*coutume*) e non alla metafisica»⁴⁹. Ancora una volta, si tratta di una constatazione di fatto, empirica, che riguarda non l'uomo in astratto, ma i singoli uomini nella concretezza dei loro comportamenti. La sua, come direbbe Hegel, è, tutt'al più una verità empirica, e, come tale, unilaterale, ma, proprio per questo, ha la forza di ridicolizzare la tenace pretesa dei filosofi di guidare gli uomini e, addirittura, di governare la Città con il loro sapere dottrinale. (Non si dimentichi che, nel 1766, quando Voltaire scriveva queste righe, l'umiliante smacco patito alla corte di Federico II, dov'egli si era recato come aspirante “filosofo del re”, aveva dissipato molte sue illusioni).

Se, da un lato, questa constatazione può suonare amara, dall'altro, essa non fa che confermare, una volta di più, la convinzione di Voltaire circa l'inutilità del sapere metafisico e delle dispute dottrinali che da questo sono inseparabili. Benché, dopo essersi definitivamente (e lussuosamente) sistemato presso Ferney, Voltaire si sia sovente atteggiato a emulo di Candide, dedito alla coltivazione del proprio orto, è tuttavia evidente che non era affatto questo il modello della saggezza ch'egli continuava a cercare. (Mai romitorio fu più affollato del “castello” di *Les Délices* negli anni in cui vi dimorò il Sieur de Voltaire; né, d'altronde, mai eremita partecipò in maniera tanto rumorosa, e spesso scandalosa, alle discussioni del secolo, attizzandole, per più di vent'anni, con libelli sulfurei, *facéties*, appelli, racconti satirici, lettere, oltre che con componimenti poetici e tragedie, diffusi in tutta Europa). Se, per Voltaire, le idee sublimi e incomprensibili della metafisica non servono a guidare il comportamento degli uomini né a forgiarne i “costumi” (*mores*), non per questo egli ha mai ripudiato la filosofia, con un'alzata di spalle, come Candide indaffarato con i propri ortaggi. Con un candore, una buona fede e un ottimismo che, ai nostri occhi, superano quelli della sua più celebre creatura romanzesca, Voltaire trovava comunque di che consolarsi:

Fortunatamente *senso* che le mie difficoltà e la mia ignoranza non possono pregiudicare la morale; si potrà anche non concepire l'immensità dello spazio riempito, la potenza infinita che ha fatto tutto e che tuttavia può fare ancora; questo non servirà che a provare sempre di più la debolezza del nostro intelletto; e questa debolezza ci renderà ancora più sottomessi all'Essere eterno di cui siamo l'opera⁵⁰.

Voltaire si accontenta di “sentire” che la morale può prescindere dall'intelligibilità o meno delle dottrine teologico-metafisiche, il cui oggetto trascende i «limiti dello spirito umano»: «si tratta solo di servirci della ragione per discernere le sfumature dell'onesto e del disonesto»⁵¹. In queste formule, affiora tutta la sicumera – e, al contempo, la buona coscienza – del “filosofo ignorante”, al quale il buon senso pare sufficiente per poter discernere giusto e ingiusto, onesto e disonesto,

⁴⁸ Voltaire, lettera a Federico di Prussia, datata 15 ottobre 1737, in *ibid.*, 1977, vol. I, p. 1016.

⁴⁹ Voltaire, *Il filosofo ignorante*, § 24, cit., p. 103, trad. modificata; si rammenti che le *mœurs* nella filosofia francese settecentesca avevano acquistato una forte connotazione politica e sociale, come ha sottolineato G. Benrekassa nel saggio *Mœurs comme concept politique* in *Le langage des Lumières*, Paris, P.U.F., 1995.

⁵⁰ *Ibid.*, § 18, p. 83.

⁵¹ Voltaire, voce «Giusto (del) e dell'ingiusto», *Dizionario filosofico*, cit., vol. II, p. 294.

perché li riduce alle più concrete e immediatamente afferrabili categorie di utile e inutile (o, magari, dannoso). L'incondizionato, l'«Essere eterno» resta impenetrabile alla ragione umana, ma ciò, in definitiva, risulta irrilevante per la vita degli uomini, cioè «non pregiudica la morale». Questa, per Voltaire, è una questione di pertinenza strettamente umana, che è come dire che si tratta di un affare di *prudenza* personale e di *convenienza* sociale (sono i termini ch'egli usa): «È impossibile per noi non trovare molto imprudente l'azione di un uomo che si gettasse nel fuoco per farsi ammirare, e che sperasse di uscirne illeso. È impossibile non trovare molto ingiusta l'azione di un uomo che nella collera ne uccidesse un altro. La società è fondata solo su queste nozioni che non si sradicheranno mai dal nostro cuore, ed è per questo che la società sussiste, per quanto si sia asservita a qualche superstizione bizzarra ed orribile»⁵², e, come si è visto, perfino i «sofisti di tutti i paesi e di tutte le sette [...] si intendono tutti a meraviglia» quando si tratta di fare il conto dei propri guadagni, così come, alla Borsa di Londra, «l'ebreo, il maomettano e il cristiano» sono tutti d'accordo nel chiamare «“infedeli” solo coloro che fanno bancarotta»⁵³, ovvero coloro che, con la loro imprudenza, imperizia o mancanza di scrupoli, danneggiano gli affari propri e altrui.

X. L'insistenza con cui Voltaire ripropone simili esempi tratti dalla sfera della vita economica non tradisce solamente l'estrazione borghese di chi ammirava nell'uomo di affari un uomo utile⁵⁴ spingendosi fino ad affermare che «un ministro delle finanze [borghese, s'intende, come Colbert] può fare un gran bene e per conseguenza essere un uomo più grande di venti marescialli di Francia»⁵⁵; e, d'altra parte, niente sarebbe più ovvia che interpretare tali esempi riconducendoli ai principi e valori di un'etica utilitaristica⁵⁶, come pure niente sarebbe così facile come dimostrare il formalismo su cui si fonda, in linea generale, l'utilitarismo come dottrina morale⁵⁷ – nonché, nel caso specifico, il suo carattere ideologico. Ma Voltaire, ancora una volta, si sottrae alla presa di chi intendesse ridurre il suo pensiero a dottrina: gli esempi, qui, non suffragano una teoria, bensì, esattamente come gli argomenti *ad hominem* con cui aggredisce la teodicea, hanno la funzione d'infrangere l'unilateralità di ogni sapere meramente teorico.

A uno sguardo retrospettivo, la facilità di una siffatta soluzione potrà forse continuare a irritare taluni, come atterrì i suoi avversari per la sua efficacia: ma, a questo punto, solo interpreti molti superficiali potrebbero insistere nell'accusare di superficialità Voltaire e la strategia filosofica da lui perseguita. Egli ha combattuto la metafisica cambiando – e, ciò che più conta, costringendola a cambiare – il piano della discussione; grazie a questo scarto brusco e forse sleale, ne ha condannato al verbalismo i “romanzi”, ormai privi di contenuto e, dunque, di giustificazione. Karl Marx attribuisce a Voltaire l'osservazione secondo cui «l'indifferenza dei francesi del secolo XVIII verso le controversie tra gesuiti e giansenisti fu causata meno dalla filosofia che dalle speculazioni finanziarie di Law»⁵⁸. Marx non dice da quale testo voltairiano, o da quale altra fonte, provenga

⁵² Voltaire, *Il filosofo ignorante*, § 36, cit., p. 141.

⁵³ Voltaire, *Lettere filosofiche*, VI, cit., p. 22.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, X, p. 37: «In Francia, è marchese chiunque lo voglia; e chiunque giunga a Parigi dal fondo della provincia con danaro da spendere e un nome in *Ac* o in *Ille* può dire “un uomo come me, un uomo del mio rango”, e disprezzare sovranamente un commerciante; il commerciante stesso sente parlare così spesso della propria professione con disprezzo che è tanto sciocco da vergognarsene. Non so tuttavia se sia più utile allo Stato un signore ben incipriato che sa con precisione a che ora si alza il re, a che ora si corica e che si dà arie di grandezza recitando il ruolo di schiavo nell'anticamera di un ministro, o un commerciante che arricchisce il proprio paese, manda ordini dal suo ufficio fino a Surat o al Cairo, e contribuisce alla felicità del mondo».

⁵⁵ Voltaire, *Dialogo tra un filosofo e un controllore generale delle finanze*, in *Scritti politici*, Torino, UTET, 1978, p. 421.

⁵⁶ Si rammenti ciò che scriveva C. Pinot Duclos nelle *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, nel 1751: «Stimiamo chi è utile alla società, disprezziamo chi le nuoce. Amiamo chi ci è personalmente utile, odiamo chi si contrappone a noi», in *Lo specchio del Settecento. Considerazioni sui costumi*, Milano, Medusa, 2008, p. 149 (si vedano in particolare i capp. XIV e XV).

⁵⁷ A ciò provvede già, limitatamente all'utilitarismo settecentesco, Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, VI, B, II, b (Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 120-122).

⁵⁸ K. Marx, *La sacra famiglia*, in K. Marx-F. Engels, *Le opere*, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 177.

questa osservazione, e, francamente, poco interessa verificarne l'autenticità. Rilevante è il fatto che essa vale, in primo luogo, per la strategia filosofica messa in atto da Voltaire stesso. Nemmeno Voltaire ha mai confutato formalmente alcun dogma della teologia o alcun assioma della metafisica scolastica – semplicemente, con l'ironia del proprio stile e con i propri esempi “triviali”, ha finito per trasformare le dispute teologiche e metafisiche in un futile esercizio intellettuale. Alla fine, Voltaire ha davvero preso più sul serio John Law, i controllori delle finanze e il proprio mugnaio che i sistemi di Descartes e Leibniz.

Se ciò non basta a fare di lui un precursore del materialismo storico – né, in verità, si vede cosa Voltaire avrebbe da guadagnarci a essere salutato come tale⁵⁹ –, permette però di valutare più equamente il posto che compete a Voltaire nella storia della filosofia. Che poi il criticismo kantiano, l'idealismo sia fichtiano che schellinghiano e la dialettica hegeliana abbiamo ampiamente superato la “filosofia” di Voltaire, prendendo peraltro direzioni divergenti tra loro e lontanissime dallo “spirito voltairiano”, significa che, tra la fine del Diciottesimo secolo e l'inizio del Diciannovesimo, rifondare la filosofia e ripensare i suoi metodi e le sue competenze era ormai diventata una necessità improrogabile: l'importanza e l'originalità della filosofia di Voltaire consiste nella disinvoltura con cui egli, tra ammissioni d'ignoranza sfacciatamente provocatorie, domande proditoriamente ingenuie e motti di spirito generosamente profusi, contribuì a forzare il sapere *metafisico-teologico-cosmologonigologico* a prendere atto della propria inadeguatezza storica – prima ancora che logica o concettuale – nei confronti di una concezione del mondo, della società e dell'esistenza in generale che non sapeva più che farsene di verità assolute che avessero come oggetto meri *entia rationis*. Con Voltaire, la filosofia tornò, per un momento, a essere una forma di saggezza pratica (o, quanto meno, questa fu la sua aspirazione):

Questa *saggezza* propria del rischiaramento, alla fede appare necessariamente come la *banalità* in persona e come la *confessione* di questa banalità; quella saggezza consiste infatti nel non saper nulla dell'essenza assoluta o, che poi è lo stesso, nel sapere di lei questa verità assolutamente piatta: che essa è soltanto l'*essenza assoluta*; e nel sapere, per contro, soltanto la *finitezza*, nel saperla cioè come il vero, e nel sapere questo sapere della finitezza come il vero e il supremo⁶⁰.

Questa è la saggezza del “filosofo ignorante”, che, nel caso di Voltaire, risiede tutta nel disinvolto gesto di stizza e d'impazienza con cui egli si sbarazzò del sapere filosofico scolastico, beffandosi del suo gergo e facendolo girare a vuoto. Altri, con intenti analoghi, preferirono fare appello al mito del buon selvaggio, e forse esercitarono un'influenza superiore a quella di Voltaire: per parte sua, Voltaire non smise mai, in nessun momento, i panni dell'*honnête homme* raffinato e colto, ma non per questo il suo aggressivo buon senso e il suo *esprit* finissimo e spietato furono meno esiziali per le verità di una tradizione filosofica gloriosa e ormai estenuata, aprendo alla filosofia nuovi orizzonti.



11-01-2010

⁵⁹ C. Rihs, *Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique*, Genève-Paris, Droz-Minard, 1962 ; al riguardo può essere ancora interessante leggere i rilievi mossi a questo lavoro da Furio Diaz in una rassegna intitolata *Del “ritorno all'illuminismo”*, «Rivista Storica Italiana», LXXV/2, 1963, in part. pp. 352-356.

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, VI, B, II, a, cit., vol. II, pp. 107-108.