



# VOLTAIRE E FLAVIO CLAUDIO GIULIANO

Riccardo Bonfiglioli

(Università di Bologna)

## 1. Introduzione

La scansione analitica di alcuni tra i più celebri luoghi tematici che costituiscono il corpo testuale del *Dizionario filosofico* (1764), opera capitale nella produzione filosofica di Voltaire (1694-1778), ha già percorso e ravvivato gran parte di quegli scritti a carattere esegetico i quali, ad oggi, sono venuti articolando la ponderosa bibliografia scientifica di cui disponiamo in proposito. Questo è avvenuto, precipuamente, con l'obiettivo dichiarato di avanzare una diagnosi, di carattere euristico, concernente lo sviluppo delle catene logico-argomentative sottese alla concettualizzazione delle peculiari posizioni teoretiche volterriane, sullo sfondo di una ricostruzione genealogica di matrice storico-sociale.

La recente edizione critica<sup>1</sup> – la cui prima pubblicazione risale ormai al novembre del 2013 – curata da Riccardo Campi e Domenico Felice, è un'ulteriore riprova a conferma dell'interesse bibliografico corrente per uno dei più importanti classici del pensiero politico occidentale, strumento irrecusabile per essere in grado di enucleare, in modo pertinente, le radici storiche e teoretiche delle vigenti categorie concettuali in uso. Laddove viene inaugurato quel laborioso processo di codificazione linguistica e teorica cui, consapevolmente o meno, facciamo riferimento quando pensiamo noi stessi e la realtà circostante, o meglio, la reciprocità e la compresenza di queste due dimensioni strettamente interconnesse<sup>2</sup>. In qualunque epoca lo si legga<sup>3</sup>, dalle prospettive metodologiche più disparate, siamo al cospetto di un volume continuamente suscettibile di nuove indagini ermeneutiche, sia al fine di produrre ricerche specialistiche sia per esposizioni di taglio più divulgativo. Sempre capace di mostrarci aspetti, sfumature e pieghe inedite, *Il Dizionario* è un testo ricco e stratificato, ascrivibile ad uno dei momenti più febbrili e prolifici della storia del pensiero filosofico moderno.

Il contributo di questo testo non va nella direzione di avanzare l'ennesima sintesi retrospettiva generale del testo volterriano. In altri termini, non ha come oggetto d'approfondimento l'intero contenuto dell'opera; non intende tirare le innumerevoli fila tematiche che compongono il discorso di Voltaire, all'interno di un quadro coerente, sistematico e organico<sup>4</sup>: verificando

---

<sup>1</sup> Per le citazioni in traduzione italiana rimandiamo a tale edizione.

<sup>2</sup> Si pensi ad un possibile termine di paragone filosofico e storiografico rispetto alle tematiche che hanno interessato, in modi differenti, la ricerca di alcune correnti della filosofia continentale novecentesca. In particolare, a titolo di esempio, riportiamo alla mente la problematica delle relazioni, declinato nelle sue varie accezioni: sociali, politiche, affettive ed economiche, coniugato sempre con una trattazione sociologica e politica. La crisi dell'esperienza, preconizzata da Benjamin, rientra tra le analisi più lucide del rapporto «totale» costituito dalla polarità individuo e civiltà.

<sup>3</sup> Si veda la dedica a Voltaire di *Umano, troppo umano* (1878) da parte di Nietzsche, autore che riprenderà nelle sue opere, in modo originale, alcune tematiche riconducibili alla tradizione stoica, come, tra le altre, l'*amor fati*. È interessante il ruolo che svolge la tradizione stoica nel filosofo tedesco: essa funge da riferimento per quella durezza e forza che si devono avere di fronte all'orrore del reale e contribuisce all'idea che tale irrazionalità possa essere sopportata e sfidata dal superuomo.

<sup>4</sup> A tal fine si rimanda il lettore all'introduzione preposta in Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia* (testo francese a fronte), a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani ("Il pensiero occidentale"), 2013. Nostra edizione critica di riferimento.

continuità o divergenze rispetto ai suoi precedenti lavori, confrontandolo ad autori coevi, o focalizzandoci su presunte contraddizioni tra la persona e l'intellettuale, tra biografia e storia; delineando reminiscenze inesprese, sentenziando anacronisticamente per mezzo di giudizi di valore in merito alla posizione politica di Voltaire. Se questo inevitabilmente avverrà sarà in maniera indiretta, come effetto collaterale di un altro tipo di impostazione.

Il nostro saggio si propone di intercettare lo svolgimento puntuale, articolato su più livelli semantici e disciplinari, di un problema specifico e circoscritto, per così dire, micrologico. Ci atterremo al punto di raccordo su cui convergono i diversi motivi della concezione teoretica volterriana, come, tra le altre, a titolo indicativo, la sua cognizione filosofica della storia, onusta di implicazioni politiche sul piano della pratica in seno alla dinamica storica, o la sua modalità di concepire il deismo, anch'essa ricca di conseguenze rilevanti sul campo sociale, in quanto connesso, come fondamento, alla ragione naturale.

Più precisamente, ci si interroga qui su quale ruolo ricopra, nel *Dizionario filosofico*, la figura di Giuliano *l'Apostata*, cui Voltaire dedica sentite pagine nel suo capolavoro: perché e in che misura Voltaire, all'altezza della seconda metà del Settecento, prende a modello questo protagonista della storia antica? Che senso ha pubblicare, oggi, un breve studio propedeutico sulla ricezione da parte di Voltaire dei valori che Giuliano incarna, al di là del settoriale, quando non settario, interesse accademico?

Cercheremo di rispondere, nel corso del saggio, a queste domande, formulandone di nuove, impegnandoci a documentare le fonti antiche da cui Voltaire trae gli elementi per tratteggiare il profilo di Giuliano. E questo non prima di aver incastonato nella pietra resistente di quel periodo storico, le fasi grezze, di gestazione, del pensiero di Voltaire.

Andremo ad operare nei punti nevralgici del crocevia teoretico di Voltaire, negli spazi dove si coagulano quei caratteri che sembrano, soltanto in prima battuta, incompatibili tra loro. Ci interessa attestare, in aderenza al testo, quei nessi che compongono l'intelaiatura anatomica che sostiene la logica corporea del discorso volterriano.

Non capiremmo e non spiegheremmo nulla di Voltaire, se non custodissimo lo spirito che ne permea l'opera: il suo tempo storico campeggia nei suoi scritti ed affila la lama di una scrittura acuta, rivolta all'azione politica, contro determinati bersagli polemici, persone con nomi e cognomi. La filosofia di Voltaire concretesce nel progressivo dispiegamento dei traumatici episodi che costellano la storia moderna. Infatti, questa rimpolpa la teoria, pone le condizioni di possibilità per una sua lettura unitaria, di senso. La filosofia vi inerisce e sancisce i suoi significati, proprio come la traduzione di un termine discende dalla considerazione della relazione sintattica con gli altri elementi logico-grammaticali di una proposizione entro un periodo.

Caratteristica peculiare nell'opera di Voltaire è il rapporto stretto tra azione attiva e composizione filosofica, sullo sfondo di un intricato contesto. Si agisce, mediante la filosofia, per incidere efficacemente sulla storia, in riferimento all'interlocutore sociale in grado di trasformare la realtà: il soggetto uomo in quanto razionale<sup>5</sup>. In primo luogo, illustreremo i contorni delle vicissitudini storiche i cui esiti vennero vissuti in prima persona da Voltaire, avvalendoci dei lavori di alcuni autorevoli e documentati storiografi.

In un secondo momento, dopo un attento esame, passeremo in rassegna le citazioni di Voltaire su Giuliano, soffermandoci su quanto è dirimente, in ordine al compito che ci siamo prefissati. Dunque, contestualizzazione storica dove matura la cognizione teoretica di Voltaire, con adeguati rimandi al modello inglese e alle fonti storiografiche moderne cui Voltaire attinge; disamina puntuale riguardo alla costruzione logico argomentativa dei riferimenti a Giuliano sottesi alla specifica immagine che scaturisce dell'imperatore, cui si accompagnerà la messa in luce della documentazione antica cui Voltaire rimanda, per quanto emerge dall'analisi del *Dizionario*. Infine, descriveremo la concezione deistica in relazione alla dottrina dell'assolutismo illuminato, suo

---

<sup>5</sup> Incarnato, in un primo momento, dalla figura del sovrano illuminato. A Voltaire sta a cuore però lo sviluppo del genere umano nella sua totalità e concreta complessità, in quanto partecipante della ragione universale.

diretto correlato, e il legittimo paragone tra gli imperatori romani stoici e alcuni pensatori orientali del calibro di Confucio.

Il nostro discorso si dislocherà lungo diversi brani, senza pretese surrettizie di esaurire il portato di un campo d'indagine così ampio. Nella conclusione, è nostro interesse descrivere le motivazioni che hanno ci hanno condotto all'approfondimento di questo aspetto. A tal proposito è doveroso anticipare che questo scritto fa parte di uno studio più ampio sulla ricezione della filosofia stoica all'interno dell'attività teoretica volterriana. Con questa premessa non risulteranno arbitrari o stonati i brevi rimandi al ruolo dello stoicismo nelle pagine del filosofo francese.

Si ha conoscenza filosofica e si fa esperienza sempre di qualcosa, insieme a qualcuno, quando non ci si richiuda su se stessi, fino a saturazione, in quel primo momento parziale, per dirla con Hegel, di un'indagine razionale-reale del reale-razionale, ancora tutta da compiere. Scorgiamo, anche nella produzione filosofica successiva, il legame sotterraneo, che emerge in controtuce, tra conseguenze sul piano della concezione politica, per intermediazione degli attori sociali sul terreno storico, e teoria filosofica, in parte trasfigurazione razionalizzata di rielaborate esperienze passate, a livello individuale e collettivo, per riprendere categorie novecentesche. Le questioni sollevate da Voltaire vedranno, in forme diverse naturalmente, risposte, riformulazioni e svariati effetti, fino ai nostri giorni. È inutile nascondere che ripartire da Voltaire, significa, da una parte, voler individuare la genesi di un modello di condotta intellettuale che ci pare istruttivo per il presente, dall'altra, puntellare storicamente, ponendo in rilievo gli esordi, compresi i limiti annessi, di un pensiero critico con cui vale davvero la pena di fare i conti, senza essere preda di apriorismi riduttivi o determinismi meccanici sul piano metodologico.

Parliamo della ricezione di un imperatore stoico da parte dell'assertore del libero pensiero all'interno del contesto di crisi vissuto da Voltaire, all'interno della crisi economica, morale, sociale e politica del nostro tempo. Dalla crisi per la rivendicazione del diritto di espressione del pensiero, alla crisi del suo uso, in senso progressivo, da parte dell'uomo contemporaneo. La cui soddisfazione del bisogno di senso sembra oggi prerogativa di apparati mercantili di consolidamento nichilistico retti da una logica sottile, patologizzante e autoconservativa: una dipendenza bivalente tra individuo e tempo storico, nella sua accezione più comprendente, instaura una relazione ciclica, eternamente uguale e fondata sulla tendenza umana ad abituarsi, ad assuefarsi in un'alienazione totalitaria sul posto di lavoro o nel tempo libero, entro un ingranaggio condizionante: i poli espressi dal binomio consumo-soddisfazione e astinenza-disperazione possono aiutarci a descrivere tale reciprocità.

Il riconoscimento inverso, il fraintendimento e l'accavallamento delle accezioni semantiche di soddisfazione e consumo, a seguito di un'esigenza di espressività misconosciuta, sovrastano l'uomo presente; ne sono indizio illusioni interiori ed esteriori. Bisogna tentare di rompere l'incantesimo e di comporre nuove prospettive, conservando e superando, a partire dalla tonalità di questi presupposti.

## 2. Voltaire nel suo tempo

Prima di concentrarci analiticamente sui passi del *Dizionario*, è utile mostrare i caratteri salienti del *modus operandi* storiografico volterriano. A questo proposito, la ricostruzione storica del tempo in cui Voltaire si trova ad operare, è un momento imprescindibile per la comprensione della genesi della sua concezione. La nostra descrizione poggia su un'opera di Furio Diaz la cui formulazione, contenuta nel terzo, quarto e quinto capitolo del suo scritto *Voltaire storico* ci è parsa di grande rilievo.

Dalla lettura del saggio possiamo ricavare un costante richiamo, da parte di Voltaire, alla situazione storico-sociale dell'Inghilterra del diciassettesimo secolo, al periodo delle guerre civili inglesi<sup>6</sup>, condiviso dalla Francia, meno di un secolo prima.

---

<sup>6</sup> Dall'*Henriade* alle *Lettere Inglesi*, fino ad opere storiografiche più mature come il *Secolo di Luigi XIV* e *Il saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, Voltaire ha sempre presente l'esperienza storico-politica dell'Inghilterra, il cui

Voltaire descrive favorevolmente quella forma di governo dell'Inghilterra che fu capace di gestire così efficacemente il contesto di caos e intolleranza<sup>7</sup> in cui versava.

Il regno di Elisabetta si era impegnato per evitare lo scontro religioso: in questo senso vanno letti i due Atti di supremazia e l'Atto di Uniformità, promulgati rispettivamente nel 1534 e nel 1559, insieme all'accorto sfruttamento del sistema clientelare per il controllo delle nomine. Arrogandosi il diritto di concedere cariche e benefici, si tentava così di instaurare coi protagonisti delle fazioni religiose, i quali vi aspiravano per l'esercizio del potere politico, una relazione asimmetrica funzionale al predominio dell'autorità regia.

In ambito francese la figura di Enrico IV (1553-1610) diviene il simbolo della progressiva affermazione delle libertà politiche care a Voltaire. Grazie all'emanazione dell'Editto di Nantes, nel 1598, vengono interrotti gli scontri tra cattolici e ugonotti; una guerra di religione e civile, la cui inaudita violenza ebbe il suo apice nel massacro della Notte di San Bartolomeo. Era il 1572.

Voltaire descrive polemicamente il ruolo della Francia tra il 1562 e 1598 (è del 1555 la pace di Augusta) e nella guerra dei trent'anni, dal 1618 fino alla pace di Vestfalia del 1648 con la riaffermazione del *cuius regio eius religio*. Il resoconto storiografico diviene qui il pretesto per un duro monito indirizzato ai suoi contemporanei.

Difatti, la Francia di Voltaire è segnata da un periodo di crisi politica, sociale ed economica. Non è un caso che proprio a partire da queste circostanze germinerà nel 1789 la rivoluzione francese. Già nei primi decenni del Settecento, il fallimento della politica economica di John Law è emblematico della situazione di stallo vissuta dalla monarchia assoluta, ad un tempo causa responsabile ed effetto della situazione. Il peso politico della nobiltà e dell'alto clero, i privilegi e la ricchezza si scontravano con l'ammodernamento, successivo alla prima rivoluzione industriale, nell'ambito economico-produttivo, dei vecchi assetti produttivi feudali, sul terreno dei rapporti di forza tra gli attori sociali presenti<sup>8</sup>.

I parlamentari, i quali condividevano coi giansenisti un'ostilità antifilosofica, tentavano di accrescere sempre di più il loro potere, in una situazione difficile per il sovrano<sup>9</sup>. L'intreccio tra aspetto politico e religioso, culminante in una vera e propria formazione parlamentare di rappresentanza dei ceti medi privilegiati, era quanto Voltaire aborrisce di più fermamente. L'impronta religiosa delle rivendicazioni di una parte dei parlamentari conferiva ad essi la disperata adesione degli strati più disagiati della popolazione, precisamente grazie alla mediazione del clero. Inoltre, il parlamento «poteva trovare minore resistenza presso il re, nella situazione del 1755-56, con Luigi assai lontano dalla famiglia reale filogesuita e ultramontana, i gesuiti già in corso di perdere molto della loro autorità e del loro prestigio in Francia e in Europa, il papa, nella persona di Benedetto XIV, conciliante verso i sovrani e mal disposto nei confronti dei reverendi padri, infine la corte nel suo complesso ancora prevalentemente refrattaria ai lumi, e quindi desiderosa di tenersi stretta alla intransigenza religiosa nei confronti della *philosophie*, intransigenza per cui i giansenisti potevano dare anche maggiori affidamenti dei loro nemici della "Società"»<sup>10</sup>. Queste sono le condizioni generali, storico-politiche, in cui si collocano le prime esperienze di Voltaire. Segue un'evoluzione.

A cavallo tra il 1750 e il 1753, la posizione politica di Voltaire non si ferma più alla celebrazione della politica inglese, alla sua Camera dei Comuni, ai benefici arrecati dal

---

confronto con la realtà francese svolge un ruolo centrale nella sua produzione storiografica. Questo richiamo alla politica inglese è anche giustificato dalla frequentazione degli ambienti illuministi inglesi a seguito dell'esilio sancito da Filippo d'Orléans, dal 1726 al 1729. Nelle *Lettere inglesi* celebrerà la forma monarchica costituzionale sorta dalla gloriosa rivoluzione del 1689, con la promulgazione del *Bill of Rights*. Verrà influenzato, rispetto al suo pensiero, dal metodo sperimentale di Newton e dall'empirismo gnoseologico di Locke (autore dell'*Epistola sulla tolleranza*, del 1689) capostipiti del nuovo illuminismo e che lo stesso Voltaire contribuirà a diffondere tra gli illuministi francesi.

<sup>7</sup> Qui ci si limita a quanto Voltaire esprime nella prima fase della sua produzione. Sui successivi cambiamenti e sulla validità scientifica di quanto afferma si rimanda a DIAZ 1962, pp. 94-95.

<sup>8</sup> Cfr. Alberto Burgio, *Rousseau e gli altri*, Roma, DeriveApprodi, 2012, p. 13.

<sup>9</sup> Furio Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino: Einaudi, 1962, p. 67.

<sup>10</sup> Ivi, p.70.

colonialismo e dal libero commercio. Voltaire non viene più rinnegato dalla Corte, è un affermato filosofo, amico di personaggi influenti come Federico II. Il motivo teorico-politico dei suoi primi lavori viene orientato in direzione di un assolutismo illuminato. È già contenuta l'idea della funzione pubblica e militante dei filosofi, legittimi ispiratori delle riforme del sovrano. È chiaro come questa concezione venga ostacolata dall'antagonismo parlamentare nei confronti della Corona<sup>11</sup>.

Intorno al 1750 il governo condannava i provvedimenti di Machault, iniziava un'opera di repressione degli scritti filosofici, ribadendo l'alleanza tra lumi e corona. La pubblicistica dominante clericale si scagliava contro l'assolutismo illuminato. Del 1756-63 è la diffusione di un nazionalismo anglofobo, possibile anche per il mortifero precedente della guerra dei sette anni<sup>12</sup>. I due poli della formulazione di un'alternativa politica erano assolutismo illuminato e costituzionalismo inglese, i teorici più attivi, coloro che hanno contribuito più di altri alla sistemazione di tali concezioni, Voltaire e Montesquieu<sup>13</sup>. La tradizione filosofico-giuridica inglese influenza profondamente entrambi questi autori ispirandone le rispettive elaborazioni<sup>14</sup>.

La teoria che soggiace alla ricostruzione volterriana risulta conforme alla critica di quelle modalità di governo che limitano il dispiegamento dei valori morali, i quali, a loro volta, ne motivano la trattazione critica. Ciò, tuttavia, non avviene unilateralmente. All'individuazione dei contenuti essenziali della storia quali i costumi, lo spirito dei vari secoli e il progresso della civiltà<sup>15</sup>, si collega un metodo d'indagine delle fonti scientificamente accurato, nonché una grande attenzione per l'esattezza delle informazioni storiche.

È molto importante non livellare la complessità dell'uomo e dell'opera volterriana su letture edificanti e omogenee che non considerano l'urgenza politica e i riferimenti storici che fanno da sfondo a certe affermazioni, come, per esempio, nel giudizio di valore che Voltaire attribuisce all'epoca di Luigi XIV<sup>16</sup> a confronto con i sovrani delle epoche precedenti della storia francese<sup>17</sup>. In rapporto al proprio passato e al passato di altre nazioni, è marcato il nesso tra avvenimenti storico-sociali e soluzione politica. Quando in Francia imperversavano le rivolte contadine, in Inghilterra si assisteva alla proclamazione del *Commonwealth*, ispirata dai valori del *Agreement of the people*, sullo sfondo delle guerre civili (1642-1651)<sup>18</sup>.

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 94.

<sup>12</sup> Ivi, p. 94.

<sup>13</sup> Sui rapporti tra Voltaire e Montesquieu, rimandiamo ai numerosi saggi di D. Felice e all'introduzione all'edizione critica più recente dell'*opera omnia* (1721-1754) di Montesquieu. Riguardo alla ricezione della tradizione stoica in Montesquieu si veda la stessa introduzione FELICE 2014, p. XXXVI. Come in Voltaire, per Montesquieu la setta stoica è latrice dei principi più degni dell'uomo. Questi assurgono al ruolo di idee-cardine, principi-guida per l'uomo e il pensatore. Montesquieu compone i suoi pensieri sulla scorta del precedente marcaureliano. Quelle riflessioni che spingano l'uomo a vivere bene, in una continua autocomprensione soggettiva, animato dalla volontà di eseguire il proprio dovere di uomo. Un agire morale virtuoso, dove pratica politica e filosofia morale convergono, per il perseguimento della giustizia. Montesquieu riprenderà l'idea di Cicerone e Marco Aurelio della priorità del bene di tutti su quello personale. In contrapposizione a Mandeville, scrive: «Quello che non è utile all'alveare, non è utile neppure all'ape». Nel *Discours sur l'équité* scrive che la virtù dell'uomo considerato in se stesso è l'affezione generale per il genere umano. L'idea di equità e di giustizia proviene da Dio per Montesquieu, come, *mutatis mutandis*, per Voltaire e Marco Aurelio. Si veda FELICE 2014, pp. XXXIX-XLII. Un'ultima osservazione: la nozione legge-rapporto trova nella filosofia stoica la sua fonte. Il Logos è nella natura, nella comunità umana e nella ragione individuale, scrive Felice. Tutti gli esseri sono collegati tra loro, l'uomo con Dio e gli uomini tra loro. Rimandiamo ad un prossimo scritto l'indagine della concezione sociologica che ne discende.

<sup>14</sup> Si faranno accenni, nel corso del saggio sul deismo, sul moralismo inglese, sul pensiero politico liberale e la teoria scientifica che strutturano la modalità della concezione filosofica della storia, intersecando la tradizione francese moderna.

<sup>15</sup> Furio Diaz, *Voltaire storico*, Torino: Einaudi, 1958, p. 110.

<sup>16</sup> L'autore riteneva Luigi XIV, a fronte di un parlamento costituito da una casta di privilegiati, un possibile prosecutore della tradizione politica di Enrico IV.

<sup>17</sup> Ivi, p. 127

<sup>18</sup> Voltaire alla voce «Anima» del *Dizionario*: «Ciò che in Inghilterra aveva causato qualche disputa filosofica, in Francia causò le più ignobili atrocità» (*Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle domande*

Da questi esempi cogliamo agevolmente lo spirito che anima il *Secolo di Luigi XIV* (1752) ed *Il saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni* (1756). Questa si fa esplicita nella celebre critica volterriana all'interpretazione teologica della storia universale<sup>19</sup> che permea l'opera di Bossuet *Discorso sulla storia universale* (1681). Nella sua contrapposizione al tono meramente prammatico di Fontanelle che caratterizza il suo scritto *Sull'origine delle favole* (1743). Radicandosi in questo terreno storico-politico, in relazione alla storiografia ufficiale del suo tempo, Voltaire si distingue, sul piano storiografico, quindi della descrizione storica e della relativa visione politica, per il suo carattere squisitamente filosofico.

Così leggiamo a pagina 171 del libro di Diaz, dove l'autore riporta passi delle *Lettere sullo studio e l'uso della storia* (1791) di Bolingbroke<sup>20</sup>: «[...] Il principio in virtù del quale la storia potesse fondere in sé i particolari e indirizzarli ad una significativa visione d'insieme: quell'interesse, che ci fa cercare nella storia la chiarificazione dei nostri problemi attuali, che “ci porta in avanti e indietro, verso il futuro e verso il passato”, e per cui “noi immaginiamo che le cose che ci appassionano debbano appassionare la posterità”». Queste parole riassumono parte del senso e dell'influenza del pensiero del politico inglese sulla formulazione storiografica di Voltaire. Una storiografia che supera il cronachismo ed il suo accumulo assolutizzante di particolari, così come il razionalismo erudito, dal pirronismo seicentesco a quello di Bayle e Montaigne, richiamando, al contrario, la necessità di uno sviluppo umanistico della civiltà.

Uno sviluppo che diverrebbe tale dove venissero rispettate le forme di libertà intellettuale, politica e religiosa che caratterizzano l'elaborazione teorica illuministica di stampo francese.

Per concludere questo paragrafo, ribadendone così la *ratio*, riportiamo quanto scrive Voltaire nell'introduzione al *Saggio sui costumi*<sup>21</sup>, perspicua dichiarazione dei temi e delle intenzioni generali della sua storiografia: «*Vous voudriez que des philosophes eussent écrit l'histoire ancienne, parce que vous voulez la lire en philosophe*»; «*Vous ne cherchez dans cette immensité que ce qui mérite d'être connu de vous; l'esprit, les moeurs, les usages des nations principales, appuyés des faits qu'il 'est pas permis d'ignorer. Le but de ce travail n'est pas de savoir en quelle année un prince indigne d'être connu succéda à un prince barbare chez une nation grossière...*».

### 3. Premessa alla lettura del *Dizionario*.

Nel *Saggio sui costumi* la feroce critica alla figura di Mosè e alla religione ebraica ci permette di mettere a fuoco il ruolo che il richiamo alle civiltà antiche orientali e occidentali e, in particolare, a quelle romane e greche, svolge nell'elaborazione volterriana.

Il valore storico di queste civiltà era contrapposto polemicamente alla storia sacra e al suo corrispondente storiografico. Il filosofo francese intraprese, a tal proposito, una serie di ricerche originali. Si cimentò con la traduzione di passi dei vangeli apocrifi, confrontandone il contenuto coi quattro riconosciuti ufficialmente. Si impegnò a confutare la storia ebraica e cristiana opponendovi, come abbiamo detto, gli storici greci e i libri orientali<sup>22</sup>.

---

*sull'enciclopedia*, a cura di Domenico Felice e Riccardo Campi, Milan, Bompiani, 2013, p. 173). È del 1689 l'Atto di tolleranza emanato dal parlamento inglese.

<sup>19</sup> DIAZ 1958, pp. 164-165.

<sup>20</sup> Lord Bolingbroke conduce un'aspra battaglia contro l'ordinamento gerarchico clericale in quanto mantiene, arricchendosi, i suoi fedeli nell'ignoranza e nella superstizione. Egli si può considerare una figura di raccordo tra Voltaire e Montesquieu. Fu Bolingbroke a perfezionare la teoria della divisione dei poteri che Montesquieu riformulò nel solco della costituzione inglese. Montesquieu, studioso di storia romana come Voltaire, autore de *Lo spirito delle leggi* (1748) col quale Voltaire non smetterà di confrontarsi e di commentare, condividendo il registro argomentativo tipico del primo illuminismo. Anche Montesquieu come Voltaire venne affascinato, in ordine alla formulazione del suo pensiero politico, dall'Inghilterra.

<sup>21</sup> Le citazioni sono contenute in DIAZ 1958, p. 175.

<sup>22</sup> Ivi, p. 176.

Avviene una vera e propria idealizzazione dei popoli antichi, modelli di saggezza e felicità.

Nel suo gesto polemico non mancano certo le approssimazioni. Nondimeno, esse si accompagnano ad una filosofia della storia volta intenzionalmente a ribaltare le premesse su cui è imperniata la storiografia cristiana, il cui fulcro riposa sulla ricostruzione provvidenzialistica della caduta dell'impero romano, in modo da preparare a posteriori il terreno storico ed il fondamento teorico per la legittimazione della supremazia universale del papato<sup>23</sup>.

Alla luce di questo tentativo si spiega il giudizio di Voltaire sugli imperatori romani, Nerva, Vespasiano, Tito, Adriano e gli Antonini. Viene decostruita la loro immagine di persecutori religiosi, descrivendo la situazione che ha dettato alcune strategie politiche di conservazione delle istituzioni imperiali. Voltaire arriva a sostenere, polemicamente, che le dispute religiose sono state centrali nella distruzione dell'impero, sottintendendo che così potrebbe accadere per la Francia per mano degli epigoni ecclesiastici.

Sappiamo ormai come le guerre di religione dell'età moderna, portatrici di fanatismo, superstizione e intolleranza, portavano l'autore a marcare l'accento su questo tema, a dispetto della complessità storica di quel periodo –ad ogni modo approfondita in singoli studi- per rivendicare una situazione antitetica, per il proprio tempo.

Dunque, una visione politica compromessa nella propria situazione storica, anima di una storiografia che se da una parte non era esente da errori e approssimazioni, rispondeva pienamente, dall'altra, al principio, storicamente e moralmente legittimo, da cui prendeva le mosse: « La diffusione dei lumi contro ogni oscurantismo, in particolare quello imposto dalla Chiesa, la difesa della libertà di pensiero e di religione dei cittadini, e quindi l'esaltazione della tolleranza, l'attacco contro quelle istituzioni dell'ordinamento statale francese, in primo luogo la magistratura dei Parlamenti, le quali costituivano i baluardi dell'intolleranza e del fanatismo»<sup>24</sup>. Teoria e pratica<sup>25</sup>, impegno ideale e realismo si legavano indissolubilmente, fungendo da fattore essenziale della personalità teorica di Voltaire.

Come nel *Dizionario* si esaltava la tolleranza di Turchi e Persiani in confronto alla furia fanatica cristiana<sup>26</sup> così, analogamente, si prendono le parti di una monarchia illuminata in polemica al ruolo retrogrado, secondo Voltaire, del Parlamento di Parigi. E ancora si parteggia per gli imperatori romani contro la storiografia religiosa che ne offende la memoria, in funzione critica verso il proprio presente.

È possibile, per Voltaire, appaiare pensatori orientali e imperatori romani proprio nella misura in cui condividono i precetti della legge naturale. Essa testimonierebbe l'unità di certi principi morali trasversali, comuni a più popoli e filosofi, costituendo un ideale continuità, un filo conduttore che lega i protagonisti di contesti lontani, nello spazio e nel tempo. Il valore di questa legge non è da intendersi, secondo il filosofo francese, in senso astratto o come principio condizionante la realtà storica, ma come effetto del maturarsi dei tempi e obiettivo di un'esortazione politica pubblica e attiva<sup>27</sup>. Uno schiaffo alla provvidenza eteronoma, in favore della responsabilità umana.

#### **4. Giuliano e Voltaire. Fonti storiografiche.**

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 179-180.

<sup>24</sup> Ivi, p. 241.

<sup>25</sup> Cfr. nota 585, in FELICE 2014 Plutarco aveva osservato che, in antichità, filosofia antica significava precisamente scienza del governo. Una filosofia attiva che coniuga morale e politica, secondo un'idea di vita filosofica, di filosofia essenzialmente pratica.

<sup>26</sup> DIAZ 1958, p. 260.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 230-231.

Cerchiamo ora di riavvolgere attorno al nostro rocchetto concettuale le fila, collegate attraverso stretti cunicoli e crune testuali, che articolano il reticolo dei brani dedicati alla figura di Giuliano, presenti nel *Dizionario filosofico*. Del quadro che verrà disegnato, durante questa ricognizione, si prediligerà, come sempre, uno sguardo panoramico d'insieme.

Vediamo di presentare alcune determinate componenti della sterminata quantità di riferimenti storiografici, a monte della ricostruzione dell'esperienza di Giuliano. Tra le fonti apologetiche attestate nel *Dizionario* di cui Voltaire si serve, vi sono autori che dileggiano l'imperatore come, a titolo d'esempio, Sozomeno e Teodoro, per mezzo delle loro storie ecclesiastiche. Noi ci soffermeremo, con qualche accenno, su Gregorio Nazianzeno, figlio di Gregorio di Nazianzo. Tra quelli di ascendenza stoica, menzioneremo Ammiano Marcellino. Storici attenti alla moralità, essi rivestono due atteggiamenti storiografici agli antipodi rispetto al giudizio su Giuliano. E questa diversità riflette nel ragionamento di Voltaire il conflitto tra le due impostazioni politiche prevalenti del suo tempo, la prima fanatica e mistificatoria, la seconda sobria e tollerante, entrambe gravide, in senso opposto, di conseguenze impattanti sul terreno sociale, a proposito dell'espressione della libertà di pensiero. L'eco dello scontro in ambito storiografico, dove si decide tra chi pretende di assurgere ad interprete misterico dell'enigma storico, padrone degli effetti di una certa visione del mondo, e chi si vuole assumere la prerogativa della lenta e faticosa decifrazione genealogica e archeologica, responsabile verso la società delle proprie azioni, risuona nella battaglia giocata da Voltaire, in prima persona, col fanatismo di alcuni personaggi politici del suo tempo.

Procediamo documentando alcuni rimandi a Gregorio Nazianzeno, uno dei massimi padri cappadoci, maestro di San Girolamo, rifacendoci direttamente al nostro testo cardine. Il primo passo è estrapolato dalla voce *Arte drammatica*. Qui Voltaire riporta l'atteggiamento nucleale del metodo dello storico cattolico, in riferimento al teatro: «È vero che, fin dal XIII secolo, e forse anche da prima, cominciarono con farse tratte sciaguratamente dall'antico e dal nuovo Testamento, indegno abuso che in breve tempo fu introdotto anche in Spagna e in Francia: era una brutta imitazione che era stata fatta da san Gregorio Nazianzeno in questo genere al fine di contrapporre un teatro cristiano al teatro pagano di Sofocle e Euripide»<sup>28</sup>. Il tentativo di servirsi del teatro come strumento di addomesticamento e trasmissione di valori cattolici alligna nella medesima esigenza che spinge Gregorio Nazianzeno a giudicare negativamente l'imperatore pagano Giuliano. Questioni di potere.

Citando Voltaire: «egli afferma che questo principe, che non credeva affatto al diavolo, avesse rapporti segreti con esso, e che un giorno in cui i demoni gli apparvero tutti in fiamme sotto un aspetto troppo orrendo, li cacciò facendo inavvertitamente il segno della croce. Egli lo definisce un pazzo *furioso*, un *miserabile*; assicura che Giuliano immolava tutte le notti fanciulli e fanciulle nei sotterranei. È così che costui parla del più clemente degli uomini, il quale non si è mai vendicato delle invettive che questo stesso Gregorio proferiva contro di lui durante il suo regno»<sup>29</sup>. E ancora prosegue poco più avanti: «ma egli era devoto, e addirittura, durante la battaglia decisiva che mosse contro Magnenzio, per tutto il tempo in cui gli eserciti si batterono, pregò Dio in una chiesa. Questo è l'uomo di cui Gregorio fa il panegirico. Se questo è il modo in cui i santi ci fanno conoscere la verità, cosa ci dovremmo attendere dai profani, soprattutto quando sono ignoranti, superstiziosi ed esaltati?»<sup>30</sup>.

Come questa metodologia sia vigente anche al suo tempo, Voltaire lo conferma subito dopo, sempre alla voce che tratta della *Storia*: «Oggi si fa talvolta un uso un po' bizzarro dello studio della storia. Si dissotterrano alcune carte del tempo di Dagoberto, per la maggior parte dubbie e mal comprese, e se ne inferisce che, usanze, diritti, prerogative, che esistevano allora, debbano rivivere oggi. Consiglio quanti studiano e ragionano in questo modo di dire al mare: Un tempo raggiungevi Aigues-Mortes, Fréjus, Ravenna, Ferrara; ritornaci immediatamente»<sup>31</sup>. Questi riferimenti<sup>32</sup> sono

---

<sup>28</sup> VOLTAIRE 2013, p. 471.

<sup>29</sup> Ivi, p. 1881.

<sup>30</sup> Ivi, p. 1881.

<sup>31</sup> Ivi, p. 1881.

sufficienti ad attestare come la presenza di Nazianzeno costituisca una fonte cattolica calunniosa nei confronti di Giuliano, contro la quale Voltaire polemicamente si scaglia, per i motivi che stanno emergendo. Prima di passare oltre, facciamo risaltare la natura degli attacchi riportati da Gregorio Nazianzeno a Giuliano, i quali miravano a demolire la persona dell'imperatore -senza entrare nel merito- tanto quanto le sue credenze: « I suoi detrattori sono ridotti ad attribuirgli tratti ridicoli; ma egli aveva più spirito di coloro che si burlano di lui. Secondo san Gregorio Nazianzeno, uno storico gli rimprovera, *di aver portato una barba troppo ampia*»<sup>33</sup>. Il vecchio trucco, irrazionale e strumentale, di screditare la persona: antefatto di un atteggiamento polemico che naturalizza un'impostazione del confronto che nega in partenza la sua possibilità stessa.

Per sintetizzare fino a qui: la storia in Voltaire funge da bacino dal quale trarre materiale per le innumerevoli analogie alla base delle sue valutazioni sulla condizione politica francese. Il precedente storico equivalente, il termine di raffronto di chi allora si opponeva a Giuliano è riscontrabile, al tempo di Voltaire, nel fanatismo cattolico e nel dominio politico che lo sostiene. Il risultato di quella politica sono le guerre di religione, per le quali la Francia ha lungamente patito, è il clima di censura e repressione subito da Voltaire stesso. In condizioni e con esiti e presupposti differenti anche in Hobbes e in Spinoza, come per quasi tutti i filosofi moderni, gli avvenimenti storici hanno giocato un ruolo di preminenza e sono quindi imprescindibili per un lavoro di ricostruzione filologicamente pertinente.

Proseguiamo la rassegna di una parte della letteratura di cui Voltaire fa uso nella sua disamina.

A Henry de Valois (1603-1676), storico e filologo francese, si deve l'edizione dell'opera di una delle fonti privilegiate da Voltaire. Si tratta delle *Storie* ad opera di Ammiano Marcellino, considerato paradigma storiografico per antonomasia del IV secolo. Pupillo di Libanio<sup>34</sup>, ulteriore referente di Voltaire e testimone del fanatismo del tardo IV secolo, Ammiano Marcellino ha partecipato, sotto Costanzo II, alle campagne in Gallia dove conobbe il futuro imperatore Giuliano.

La vittoria delle battaglie condotte in Gallia, apparivano agli occhi di Voltaire, per ragioni di stampo patriottico, un monito morale e un precedente storico esemplare. Ancora una volta, viene posta un'analogia tra un passato glorioso, che guarda dunque ad una precisa configurazione del governo politico, e un presente sul punto di cadere preda di una guerra insensata, a causa dell'intolleranza dei poteri ecclesiastici, tra cui i gesuiti<sup>35</sup>, e quelli politici. A questo proposito riportiamo una citazione di Voltaire riguardo a Giuliano che ne certifichi legittimamente il parallelismo: « Si potrebbe chiedere a quanti sostengono che l'atmosfera determini ogni cosa, perché l'imperatore Giuliano abbia scritto nel suo *Misopogon* [30, 3-19] che quello che gli piaceva nei Parigini erano il loro carattere austero e i loro costumi severi; e perché questi stessi Parigini, senza che il clima abbia subito mutamenti, siano oggi giorno dei bimbi birichini che il governo frusta ridendo e che ridono essi stessi il momento dopo, canzonando i loro precettori?»<sup>36</sup>. Anche oltre, parlando della Francia e dei francesi, Voltaire, facendo leva sulle campagne militari in Gallia cui Giuliano ha partecipato, mette in rilievo una continuità, come fosse un'unica storia comune: « Un tempo, malgrado le vittorie più nette, gl'Inglese sono stati cacciati dalla Francia, perché i re di

---

<sup>32</sup> Sono numerosi, cfr. *ivi*, p. 2157: «San Cirillo e San Gregorio Nazianzeno composero libelli contro il grande imperatore Giuliano».

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 381.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 1859-2107-2331. Si veda VOLTAIRE 2013, p. 2107 per Libanio che parla di Giuliano: «Lo storico Libanio fu uno di questi uomini rari; celebrò il valoroso e clemente Giuliano al cospetto di Teodosio l'assassino dei Tessalonicesi».

<sup>35</sup> Essendo il nostro un lavoro tematico non ci dilunghiamo sul ruolo svolto dai gesuiti poiché richiederebbe un lavoro a parte. Ci limitiamo a dire che essi costituiscono certamente un bersaglio polemico dell'opera di Voltaire: «Quando, nel 1724, i gesuiti fecero impiccare a Thorn alcuni giovani studenti il motivo era che questi poveri ragazzi erano scismatici». Cfr. *ivi*, p. 2419. Si potrebbero arrecare tantissimi stralci di questo genere, ricavabili dalla lettura del *Dizionario*. Voltaire mira ad attaccare gli storici ecclesiastici, i gesuiti, le figure politico-religiose più influenti a livello pubblico.

<sup>36</sup> VOLTAIRE 2013, p. 957.

Francia hanno saputo temporeggiare e approfittare di tutte le occasioni favorevoli. Tutto ciò dimostra che, se la gioventù francese è leggera, gli uomini maturi che la governano sono sempre stati molto saggi. Ancora oggi, la magistratura, in generale, è di costumi severi, come al tempo dell'imperatore Giuliano»<sup>37</sup>.

La storia diviene un'ancora di salvezza per non naufragare nella vicendevole distruzione che consegue al fanatismo. Questa complessità fa risaltare, per l'ennesima volta, il carattere conflittuale e politico insito nell'atto della produzione pubblica culturale. L'imposizione di un modello sconta un prologo di dure battaglie, tra linguaggi, tradizioni, esperienze e prospettive opposte. Nel leggere il Voltaire storico non bisogna mai dimenticare della sua dimensione politica, dell'urgenza di agire che ne motiva la scrittura.

Ammiano Marcellino fa da contraltare ai discorsi contro Giuliano di Gregorio Nazianzeno. Sulla scorta del primo, Voltaire fa perno per configurare il profilo di Giuliano, della sua rilevanza in termini pratici. Come per Gregorio Nazianzeno attestiamo, con qualche richiamo testuale, questa presenza. Alla voce *Zelo* Voltaire cita dalle *Storie*: «Tali orribili calunnie, dettate da uno zelo cieco, sembrerebbero giustificare la riflessione dell'imperatore Giuliano riferita da Ammiano Marcellino: "Le bestie feroci non sono più temibili per gli uomini di quanto non lo siano vicendevolmente i cristiani quando sono divisi per credo e opinione"»<sup>38</sup>. È evidente come quest'ultima sia esattamente la posizione espressa da Voltaire riferita alle vicissitudini del suo periodo.

Prima, dalla voce *Apostata*, riportiamo una lunga citazione, per concludere il nostro lavoro sulle fonti antiche nel solco delle quali Voltaire ritrae Giuliano: «Quali erano, dunque, i suoi vizi? 4) Ecco, infine, la temibile arma di cui ci si serve per provare che i globi di fuoco scaturirono dalle pietre: l'ha detto Ammiano Marcellino [*Storia*, 24, 6, 17], autore pagano e non sospetto. Lo ammetto; ma questo Ammiano ha detto anche che, quando l'imperatore volle sacrificare dieci buoi ai propri dèi per la sua prima vittoria ottenuta contro i Persiani, ne stramazzarono a terra nove prima di essere portati all'altare. Racconta cento predizioni, cento prodigi. Bisognerà credergli? Bisognerà credere a tutti i ridicoli miracoli che Tito Livio riferisce? E chi vi ha detto che il testo di Ammiano Marcellino non sia stato falsificato. Sarebbe forse la prima volta che si è fatto ricorso a una simile frode?»<sup>39</sup>.

Da una parte Ammiano Marcellino, Libanio e Porfirio. Dall'altra Sozomeno, Teodoreto, Gregorio Nazianzeno. Prima di passare all'esame dei passi in cui viene nominato Giuliano, vorremo concludere il paragrafo con una citazione che testimonia le divergenze interpretative dei sopraccitati referenti storiografici, in questo caso si sta parlando di Costantino: «Desiderate sapere che carattere avesse: chiedetelo a Giuliano, a Zosimo, a Sozomeno, a Vittorio; vi diranno che, dappprincipio, agì come un grande principe, poi da ladro pubblico, e che nell'ultima parte della sua vita visse come un voluttuoso, un effeminato e un dissipatore. Lo ritrarranno sempre ambizioso, crudele e sanguinario. Chiedetelo a Eusebio, a Gregorio Nazianzeno, a Lattanzio; vi diranno che era un uomo perfetto»<sup>40</sup>. Voltaire non ci sta suggerendo l'assoluto che tutto sia relativo.

## 5. Giuliano e Voltaire. Luoghi testuali e commento critico.

Sono innumerevoli le voci del *Dizionario* nelle quali Voltaire si richiama all'imperatore romano stoico Flavio Claudio Giuliano, pervenuto a noi, per interposizione di una storiografia a lui avversa, orientata ad un intransigente cattolicesimo, sotto l'epiteto ingiurioso di *Apostata* (330-363 d.C.). «Un eroe e un sapiente»<sup>41</sup> secondo Voltaire, «nemico della religione cristiana»<sup>42</sup>, «paladino della

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 1669.

<sup>38</sup> Ivi, p. 2963.

<sup>39</sup> Ivi, p. 385.

<sup>40</sup> Ivi, p. 1011.

<sup>41</sup> Ivi, p. 381.

<sup>42</sup> Ivi, p. 1027.

ragione umana»<sup>43</sup> la cui memoria deve essere protetta ad ogni costo, decostruendo le accuse tendenziose e denigratorie rivolte all'imperatore, secondo le quali sarebbe stato assertore d'intolleranza<sup>44</sup> nei riguardi di chi non avesse obbedito alle sue disposizioni. Amato da Montesquieu<sup>45</sup>, imbevuto di cultura stoica e pagana Giuliano si sarebbe sempre distinto, al contrario, per la sua ferma volontà di «estirpare la persecuzione e l'intolleranza»<sup>46</sup>. Lo stesso Giuliano fu coinvolto in una situazione di aspro conflitto religioso e, proprio come Enrico IV, viene assunto ad *exemplum* da Voltaire per il suo spessore morale e politico, per la sua capacità di dirimere i conflitti in favore della pace e della tolleranza.

A questo punto documentiamo i richiami salienti per la caratterizzazione di Giuliano, prototipo encomiabile di sovrano illuminato.

Nella voce *Apostata*, Voltaire descrive alcune situazioni in cui l'imperatore si distingue per la sua nobiltà d'animo. Riprendendo le parole di Prudenzio, un contemporaneo di Giuliano, Voltaire ribadisce l'idea per cui egli «disconobbe il suo Dio, ma servì la terra»<sup>47</sup> e subito prima viene definito «celebre per le sue virtù, le sue leggi, la sua guerra».

Fu un uomo «sobrio, casto, disinteressato, valoroso, clemente»<sup>48</sup>, di grande diplomazia, autore geniale, la cui unica consolazione fu lo studio<sup>49</sup>. Uomo di cultura, egli «incontrava di nascosto i più illustri filosofi, che professavano l'antica religione di Roma»<sup>50</sup> poiché, riferisce Voltaire poco dopo, «raramente si professa la religione del proprio persecutore, soprattutto quando questi vuole controllare la coscienza». Nonostante ex gesuiti «furfanti» come Patouillet e Nonnotte lo apostrofassero col termine *Apostata* e malgrado le dure calunnie subite da Giuliano da parte dell'abate La Bléterie, scrive Voltaire: «Giuliano, invece, non era né ipocrita, né avaro, né astuto, né bugiardo, né ingrato, né codardo, né ubriacone, né dissoluto, né ozioso, né vendicativo»<sup>51</sup>.

Dal commento puntuale di altri luoghi testuali in cui Giuliano<sup>52</sup> compare, è possibile formulare un'idea, propedeutica ma accurata, della portata specifica rivestita da Giuliano nel pensiero politico di Voltaire. Il motivo dichiarato di questa ripresa è quello di implementare la potenzialità pratica dell'eredità dell'imperatore all'interno della memoria collettiva del suo tempo, contro al tradizionalismo cattolico, con un'operazione insieme sincronica e diacronica, percorrendo i discorsi di una tradizione localizzata e circoscritta come sillabe di un unico discorso in divenire, a

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 2331.

<sup>44</sup> Si ricordi in proposito il riconoscimento della forza, da parte di Giuliano, del proselitismo cristiano, in virtù della sua organizzazione assistenziale e il tono tenuto nell'epistola 84: «Non sviliamo noi stessi, per leggerezza, le nostre buone azioni, permettendo ad altri di emularle, e noi stessi piuttosto non trascuriamo la pietà verso gli dèi». Si veda G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, Firenze: Le Monnier, 2011, p. 267.

<sup>45</sup> Cfr. nota a p. 2117 [Un elogio di Giuliano si trovava già in Montesquieu, *Esprit des lois*, XXIV, 10].

<sup>46</sup> VOLTAIRE 2013, p. 383.

<sup>47</sup> Ivi, p. 381.

<sup>48</sup> Ivi, p. 2103. Come corollario si confronti: «I Marco Aurelio, i Giuliano non approfittarono di tale diritto; tutti gli altri, invece, lo estesero il più possibile», p. 1077. Si riferisce al diritto di favori sessuali.

<sup>49</sup> Ivi, p. 379.

<sup>50</sup> Ivi, p. 379.

<sup>51</sup> Ivi, p. 385.

<sup>52</sup> Esiste un legame storico concreto tra la Francia e l'imperatore Giuliano. Egli venne proclamato Cesare in Gallia, dal 355 al 361 condusse alcune campagne militari. Amministrò, secondo Voltaire positivamente, quella regione, intervenendo, a titolo di esempio, sulla giustizia. I suoi accampamenti erano situati a Parigi, allora *Lutetia Parisiorum*. Ribadiamo dunque l'ipotesi secondo cui una motivazione di stampo patriottico avrebbe animato questo rimando. D'altronde Voltaire ripete una citazione a conferma di quanto detto: «Ma come conciliare il carattere dei Parigini attuali con quello che l'imperatore Giuliano, il primo dei principi e degli uomini dopo Marco Aurelio, attribuisce ai Parigini del suo tempo? "Amo questa gente – dice nel *Misopogon* – perché è seria e severa come me". Questa serietà che oggi sembra bandita da una città immensa, diventata il centro dei piaceri, doveva regnare in una città che allora era piccola, priva di distrazioni: lo spirito dei Parigini è mutato, sotto questo aspetto, malgrado il clima». Cfr. VOLTAIRE 2013, p. 1667.

sua volta coinvolto in un dialogo plurilinguistico differenziato. Della preminenza della ragione storico-polemica<sup>53</sup> abbiamo posto le linee portanti.

Come indice della statura morale di Giuliano, del giudizio in merito da parte di Voltaire e del senso della riabilitazione volterriana, ci richiamiamo ad un'altra citazione. Discutendo dei suoi detrattori diceva «[...] “Non dobbiamo odiarli, bensì compiangere; essi sono già abbastanza sfortunati da sbagliarsi a proposito della cosa più importante”. Dobbiamo nutrire compassione per lui, dato che noi siamo sicuri che la verità stia dalla nostra parte. Dispensava equamente la giustizia ai suoi soggetti, rendiamola dunque alla sua memoria»<sup>54</sup>. Rendere giustizia alla memoria di Giuliano si traduce nel tentativo pratico di rivendicarne l'esempio nel proprio tempo. Enunciando la carica concreta insita nella storiografia, vettore, in senso lato, di diffusione dei lumi. La storia diventa il grimaldello per scardinare quelle illusioni su cui conta la religione cattolica per il consolidamento del proprio potere. In bilico tra artificio retorico e verità scientifica, la presentazione del ritratto di Giuliano va inserita nella cornice più ampia della sensibilità e del bagaglio culturale di un uomo che ha vissuto, stoicamente, in prima persona, le conseguenze degli avvenimenti politici più importanti dei suoi anni.

Vediamo dunque nel dettaglio quanto scrive il filosofo parigino nella voce dedicata interamente a Giuliano, contenuta nel *Dizionario*: «Il giusto, il savio, il grande Giuliano», così esordisce. La critica volterriana vuole interrompere quella serie di ripetizioni calunniose e adulatorie, effetti di libri composti da taluni «mercenari o fanatici», che finiscono per ridursi a dogmi, giudizi di valore cristallizzati, dal tenore naturalistico.

La sentenza pronunciata dalla corte dei suoi detrattori e presieduta da una violenta ostilità, nel processo a Giuliano, va riesaminata. Com'è stato possibile fornire questa immagine dell'imperatore? In Giuliano il politico e l'uomo coincidono, il mestiere di vivere e la reggenza dell'impero vanno di pari passo. In confronto a lui, Costantino è uomo dedito alla mollezza e feroce, scrive Voltaire. Tuttavia, per il fatto di essere stato cristiano venne canonizzato. Una ipocrisia di fondo vizia il discorso di quelli che hanno infangato, manipolato e falsificato la memoria di Giuliano, agli occhi di Voltaire: gli stessi che servono e sono portavoce del privilegio ecclesiastico.

Scrivendo Voltaire: «Oggi, dopo aver messo a confronto i fatti, i monumenti, gli scritti di Giuliano, a quelli dei suoi avversari, si è costretti a riconoscere che, se non amava il cristianesimo, egli era scusabile se odiava una setta lorda del sangue di tutta la sua famiglia; che, pur essendo stato perseguitato, imprigionato, esiliato, minacciato di morte dai Galilei sotto il regno del barbaro

---

<sup>53</sup> Il Voltaire storico è caratterizzato da un rapporto di reciproca implicanza all'interno del suo tempo. Da una parte, sul piano teorico si nutre dei riferimenti culturali dell'epoca, per opposizione frontale o condivisione. Dall'altra, su quello storico, è pervaso dallo spirito dei suoi tempi, in un'influenza mediata dalle proprie vicende biografiche. Una storia su cui si incide nella misura in cui si comprende e, al tempo stesso, da cui si è com-presi, inestricabilmente, nelle concrete relazioni, al chiaro del vissuto personale, in quanto soggetti universali, dei singoli episodi. Si assiste ad un movimento circolare per cui si agisce efficacemente nella misura in cui sappiamo come e perché agiamo, a nostra volta, però, immersi in una storia, dove politica, società ed economia si intersecano nella composizione di un linguaggio di cui ci serviamo e decifrabile, immediatamente, solo in parte. Una storia a doppia velocità, dove l'ontogenesi individuale è però più veloce della filogenesi della specie. Anche per questo, oggi, ha un senso riprendere queste tematiche. Proprio la distanza ci comunica, paradossalmente la sua verità. E proprio quella distanza ci dice qualcosa su quella zona incomunicabile e incomprensibile che caratterizza il nostro tempo come segnava quello di Voltaire e di cui saremmo inconsapevoli se non considerassimo il nostro presente alla luce di una prospettiva di lungo periodo. Una lungimiranza declinata al passato per vedere cosa c'è sotto i nostri occhi. Proprio per il fatto di essere contraddittori e relazionati siamo portati a comunicare attraverso qualcosa che trascende le singolari temporalità dell'individuo. L'asimmetria tra il singolo individuo vivente e la nostra comprensione che tiene conto di un uomo nel suo tempo deve essere tenuta in conto, pena l'esclusione di giudizi di valore responsabili. L'azione politica cambia nel mutare della consapevolezza della genesi e del movimento delle idee storiche. Aprendosi, allargando la prospettiva dal particolare biografico, mantenendolo ben presente, all'ampio respiro storico, alla compromissione con la problematicità del proprio tempo, si passa dallo stato di superstiziosi e passivi uomini, funzionali al potere dispotico, a soggetti attivi, autonomi rispetto al dominio obnubilante. Un potere cieco che non può occupare quella zona sfuggente, che solo l'eredità culturale, dunque collettiva, può illuminare.

<sup>54</sup> Ivi, p. 381.

Costanzo, egli non li perseguitò mai; che, anzi, perdonò dieci soldati cristiani che avevano cospirato contro la sua vita. Si leggono le sue lettere, e si nutre ammirazione»<sup>55</sup>.

Voltaire continua riportando una lettera di Giuliano dove egli perdona e libera alcuni prigionieri Galilei. Essi si lamenterebbero con lui perché non potrebbero più divorarsi l'un l'altro, asserisce il filosofo parigino. E giudica la sua clemenza una vera e propria «sentenza emessa dalla filosofia contro il fanatismo persecutore»<sup>56</sup>. I veri fanatici sono quelli che ne hanno disonorato l'immagine.

Le sciocchezze dei padri della chiesa rappresentano posizioni non più sostenibili alla luce di un'indagine accurata. L'attacco alla persona di Giuliano, ai suoi modi, rivela tutta la loro ridicola inconsistenza argomentativa, afferma Voltaire. L'autore indaga scrupolosamente, abbiamo già detto, i Vangeli per confutare quei discorsi fondati, riguardo al contenuto argomentativo, sulla loro lettura.

I buoni studi vengono in soccorso di Voltaire. Sull'epiteto *l'Apostata*, scrive Voltaire, si è finalmente fatta chiarezza. O meglio, egli reclama uno spazio, in ambito storiografico, anche per chi giudica inappropriato tale appellativo.

L'imperatore Giuliano, se non fosse per Marco Aurelio, sarebbe il primo tra gli uomini, riferisce Voltaire. Nemico del fasto, grande studioso, dal carattere temperante. Egli incarna pienamente il valore della ragione naturale<sup>57</sup>, comune a tutti gli uomini, nell'atto di mettere a valore la propria ragione. Voltaire lo contrappone al fideismo cieco e aprioristico dell'atteggiamento religioso verso il capriccio tirannico dell'autorità positiva, di un parlamento in gran parte corrotto e intollerante. Un eroe in guerra, resistente alla fatica, alla stanchezza e al dolore. Voltaire riporta quelle che si suole ritenere le sue ultime parole prima di morire. Le riprende dallo storico Ammiano Marcellino, vale la pena di citarle qui: «Mi sottometto, dice, con gioia ai decreti eterni del Cielo, convinto che colui che resta attaccato alla vita quando bisogna morire è più codardo di colui che vorrebbe morire quando bisogna vivere»<sup>58</sup>.

Un uomo morto senza rimpianti che si è distinto per la sua nobiltà d'animo e la sua azione politica. Un imperatore integro che ha tentato onestamente di condurre l'impero. Egli l'ha fatto, insiste Voltaire, nel migliore dei modi possibile. Pur essendo un discorso parziale, in quanto non tiene conto dei fallimenti politici di Giuliano, permeato di quella carica polemica suscitata dall'esigenza di intervenire nel proprio tempo, Voltaire compie un'operazione originale e feconda sul piano teorico. Egli fa emergere un altro aspetto, importante, ancora sepolto della storia antica. Svela la problematicità di un'interpretazione storica e la carica politica che investe l'uso strumentale, meramente utilitaristico della cultura. Mostra, indirettamente, l'ambivalenza di un contesto storico, la responsabilità degli intellettuali del suo tempo di farsi testimoni attendibili della vicenda storica passata.

Nelle pagine seguenti, Voltaire conduce una diagnosi eziologica dell'adesione al paganesimo di Giuliano, a dispetto della sua educazione cristiana. Alla morte dell'imperatore Costantino, propugnatore della religione cristiana tramite l'editto di Milano (313), i discendenti si macchiarono di efferati delitti all'interno della sua famiglia. Con lui l'impero fu attraversato da violente guerre civili, dal 306 al 324. Il giovane Giuliano, nella formulazione volterriana, sarebbe stato impressionato da numerosi episodi nel corso della sua vita. Voltaire racconta dell'arroganza di un vescovo nei confronti della imperatrice Eusebia, seconda moglie di Costanzo II: «I sacerdoti pagani non erano soliti comportarsi così con le imperatrici. Un'arroganza così brutale dovette lasciare profonde impressioni nello spirito di un giovane che già allora amava la filosofia e la sobrietà»<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 2103.

<sup>56</sup> Ivi, p. 2103

<sup>57</sup> Ivi, p. 2111.

<sup>58</sup> Ivi, p. 2109.

<sup>59</sup> Ivi, p. 2111.

Per Giuliano il cristianesimo evocava direttamente delitti di sangue e guerre: «È dunque naturale che Giuliano, educato peraltro da filosofi pagani, rafforzasse nel suo cuore, grazie ai loro discorsi, l'avversione che avrebbe poi nutrito per la religione cristiana»<sup>60</sup>. Il concilio di Nicea I, del 325, presieduto da Costantino, convocato essenzialmente per ragioni di controllo politico dell'impero attraverso la salvaguardia dell'unità interna della Chiesa, di cui il vescovo Atanasio condivideva l'operato rispetto alla definizione di alcuni fondamenti di politica religiosa, condannava l'arianesimo come eresia. Al contrario, lo scontro tra Atanasio e Ario non era pensabile tra le varie sette stoiche. Era stato educato da filosofi pagani. Gli avvenimenti biografici di Giuliano si intrecciano a quelli storici. Sia Giuliano sia Costantino, nell'interpretazione volterriana, hanno cambiato religione per ragioni di governo. Ma in Giuliano questa decisione si concilia con il suo animo stoico. Assistiamo qui alla ripresa della parola animo ridefinita in senso anticattolico.

I sacerdoti pagani, scrive Voltaire, non avevano dogmi. Non cercavamo di formare uno Stato nello Stato e di immischiarsi negli affari del governo<sup>61</sup>. L'adesione ai culti stoici di Giuliano è funzionale<sup>62</sup>. Il misconoscimento di tale carattere ha portato alcuni storici cristiani a costruire un'immagine falsa di Giuliano. In Teodoreto l'accondiscendenza di Giuliano ad alcuni rituali superstiziosi diviene brutalità. Si arriva ad accusare Giuliano di sacrifici umani. Voltaire continua nel suo impegno di disinnescare le calunnie perpetrate a suo danno. Per non essere stato cristiano la memoria di Giuliano, ancora al tempo di Voltaire, viene sfigurata sulla base di fonti surrettizie e pretestuose, inattendibili ad una lettura scientifica. L'autore, nella seconda sezione della voce, si sofferma sul caso dell'ex gesuita Paulian, il quale riprende le ricostruzioni di Teodoreto. Voltaire lo accusa esplicitamente di comporre libri al fine di arricchirsi, a scapito della verità storica.

Di nuovo, alla voce *Filosofo*, viene descritto il comportamento ammirevole dell'imperatore stoico romano, posto sullo stesso piano di Antonino e Marco Aurelio. Voltaire richiama a esempio per la sua contemporaneità la nobiltà d'animo di quegli imperatori: «Chi, come loro, dormirebbe sulla nuda terra? Chi vorrebbe imporsi la loro frugalità? Chi come loro camminerebbe a piedi e col capo scoperto alla testa degli eserciti, esposto all'ardore del sole o al gelo? Chi saprebbe dominare come loro tutte le passioni? Fra di noi ci sono persone pie; ma dove sono i saggi? Dove sono gli animi incrollabili, giusti e tolleranti?»<sup>63</sup>. Ci sono filosofi che tentano di correggere la malvagità umana e vengono oppressi, tra gli stoici antichi così come tra i filosofi francesi dell'età moderna. E poco più sopra: «I Romani hanno avuto Cicerone, che da solo vale forse tutti i filosofi greci. Dopo di lui vennero uomini ancora più rispettabili, ma che è quasi impossibile imitare: vale a dire Epitteto, schiavo, e gli Antonini e i Giuliano, imperatori»<sup>64</sup>.

Così alla voce *Zelo*, citando le parole di Giuliano: «Le bestie feroci non sono più temibili per gli uomini di quanto non lo siano vicendevolmente i cristiani quando sono divisi per credo e opinione»<sup>65</sup>.

Alla luce delle circostanze storiche in cui Voltaire si situa, quanto dice Giuliano assume un senso particolare. L'operazione di Voltaire verso Giuliano mette a fuoco una caratteristica centrale del condurre una filosofia critica. Sullo sfondo della storia, da quella antica a quella contemporanea all'autore, sulla scorta di una tradizione di pensiero precedente, mediata, in un primo momento, dalla lettura dei propri maestri, il filosofo indaga, motivato anche da esperienze biografiche, il pensiero di un autore all'interno del dibattito culturale. Lo fa in polemica con quelle ricostruzioni fondate su interessi opposti, in virtù del carattere storico della cultura nonostante il tentativo degli autori cristiani, in questo caso, di definire una volta per tutte la questione.

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 2111.

<sup>61</sup> Ivi, p. 2113.

<sup>62</sup> Ivi, p. 2113.

<sup>63</sup> Ivi, p. 2469.

<sup>64</sup> Ivi, p. 2469.

<sup>65</sup> Ivi, p. 2963.

## 6. Assolutismo illuminato, deismo, parallelismo con alcuni pensatori orientali.

Sono ben noti i tentativi di alcuni stoici di influenzare filosoficamente il governo politico dell'impero. Il caso di Seneca nei confronti di Nerone è paradigmatico. Allo stesso modo, sappiamo dei tentativi condotti da Voltaire con la mediazione di Federico II di Prussia di promuovere una riforma dall'alto della società. Il destinatario del manifesto politico volterriano è il sovrano assoluto cui ci si appella perché governi virtuosamente lo stato. Questa speranza muoveva dalla credenza secondo cui il sovrano avrebbe potuto agire sul fondamento della ragione naturale, garantita da dio, in modo simile a quanto ritenevano gli stoici, nel solco dei quali l'imperatore Giuliano si muoveva.

La critica di Voltaire non coinvolgeva direttamente il potere costituito, non mirava ad una ridefinizione dei fondamenti giuridici dell'assolutismo<sup>66</sup>. Il soggetto politico deputato alla trasformazione era quello dominante nella scena storica di Voltaire<sup>67</sup>. Nel pensiero politico volterriano l'esempio di governo di Giuliano dovrebbe essere perseguito dai sovrani assoluti. Anch'essi, come lui, dovrebbero distinguersi per saggezza e tolleranza. Anche loro si ritrovano ad affrontare situazioni storiche simili. Da una parte la storia recente di Inghilterra, dall'altra il comportamento degli imperatori-filosofi antichi, sono gli esempi portanti dell'idea di un dispotismo illuminato. Atteggiamento di grande interesse per noi, in quanto grado di sviluppo del rapporto tra filosofia e politica, cultura e storia. Atteggiamento votato al fallimento storico ma di cui crediamo sia da ribadire l'importanza della sua comprensione per non ripercorrerne gli errori, percorrendo il suo potenziale, la sua parte di razionalità.

Il deismo volterriano, l'idea di un dio garante della necessità di una legge naturale indifferente alle azioni umane, razionalmente dimostrabile ma la cui essenza è inconoscibile, traduce l'avversità di Voltaire verso ogni religione rivelata. In quanto quest'ultima, soprattutto nella sua versione cristiana, è fonte di guerre civili. La ragione, centrale nel teismo<sup>68</sup>, accomuna gli uomini. Si negano la rivelazione e la provvidenza. In nome di questa è necessario porre fine a quei conflitti generati dall'intolleranza per l'altro. Il deismo funge da contrappeso morale durante le guerre di religione, disinnescando la carica esplosiva del fanatismo religioso. Voltaire si batte contro quelle dottrine che impediscono il rispetto delle libertà civili e politiche fondamentali, pregiudicando lo sviluppo della società umana sul terreno morale. Lo fa mediante l'assunzione di uno strumentario storiografico e teoretico che va nella direzione opposta alla deflagrazione sociale che i fanatismi religiosi comportano. Così Voltaire in riferimento a figure come Marco Aurelio, ma vale anche per Giuliano: «Hanno avuto tutti la medesima morale. Ripetiamolo ogni giorno a tutti gli uomini: «La morale è una sola: essa viene da Dio; i dogmi sono diversi: vengono da noi»»<sup>69</sup>.

Dalle voci del *Dizionario* è possibile evincere chiaramente come il tema della tolleranza<sup>70</sup>, il quale sarà oggetto di un celebre *Trattato sulla tolleranza* (1763), sia al centro dell'interesse politico volterriano, la cui salvaguardia risulta dirimente nella valutazione del governo di un sovrano.

In generale la filosofia della storia volterriana, termine coniato dallo stesso Voltaire, vede nelle guerre di religione un'interruzione, un'involuzione del processo di *civilisation* dell'umanità. L'approssimazione storiografica di Voltaire è tale nella misura in cui non si tenga conto del senso politico e polemico della sua indagine.

Lo stoicismo, di Giuliano era un'incarnazione, è l'espressione culturale più adeguata rispetto al referente storico e sociale dell'epoca di Voltaire, poiché da una parte si inserisce in una problematica di lungo periodo che vede precedenti storici in una condizione analoga, suggerendo

<sup>66</sup> Cfr. Massimo Mori, *Storia della filosofia moderna*, Laterza: Bari, 2005, p. 188.

<sup>67</sup> Anche se in Voltaire resta sempre il rispetto dell'umanità l'oggetto da cui si evince il grado di sviluppo della storia. Il riferimento al sovrano assoluto illuminato, detentore del potere politico, tradisce tuttavia una tensione latente alla dimensione sociale, che guarda alle relazioni tra gli uomini, come luogo di realizzazione del progresso, di un potere politico tollerante e dunque di una società tollerante, secondo la sua visione del rapporto tra potere e società, dove il potere politico non era ancora in mano alla forza economica e sociale dominante.

<sup>68</sup> In Voltaire usato come sinonimo di deismo.

<sup>69</sup> VOLTAIRE 2013, p. 2117.

<sup>70</sup> Cfr. la voce *Tolleranza* del *Dizionario filosofico*, p. 2837.

soluzioni e permettendo di guardare il presente dalla distanza di un altro periodo storico; dall'altra rimanda, lo ripetiamo, all'idea del peso politico della cultura. Nondimeno, in questo periodo viene smentita l'idea per cui promuovendo una cultura di tolleranza al cospetto del sovrano si riesca ad influire strutturalmente sulla società<sup>71</sup>.

È importante mettere a fuoco come la relazione tra il ruolo del filosofo, come divulgatore dell'idea di un illuminismo rischiarante la civiltà, e il suo corrispettivo agente, entro la composizione sociale, si muti radicalmente. Si tratterà, in seguito, di ridefinire i termini dell'azione politica del filosofo. Di individuare altrove il soggetto politico che si incarichi della realizzazione della potenza trasformatrice, emergente nel movimento contraddittorio della storia. Nel fallimento di questa concezione, verranno svelate le collettività come soggetto rivoluzionario.

A posteriori sappiamo che la fine dell'assolutismo sarebbe stata imminente (nel 1789 scoppiò la rivoluzione francese). La rovina del progetto volterriano è dunque, in primo luogo, quella politica della forma di governo assolutista cui il suo pensiero faceva riferimento. Tuttavia, il portato storico di tale esperienza è un tassello imprescindibile per la storia del pensiero politico. L'efficacia di una prestazione non ne pregiudica il valore in termini morali. Su quale criterio sia preminente in una valutazione ognuno propenda per quello che ritiene. A noi interessa dar voce e far sopravvivere il residuo marginale sconfitto.

Il fatto che la produzione culturale e il potere politico siano strettamente connessi lo dimostrano secoli e secoli di tentativi di censura, di indottrinamento e disciplinamento delle coscienze. Dell'uso strumentale e parziale di un sapere a scapito di un altro. Dell'attenzione, ancora oggi, alla distruzione o all'investimento pretestuoso nella ricerca. La cultura umana è motivata e indirizzata da chi ne controlla e favorisce la circolazione. Voltaire, filosofo che scrive per agire, attento alla concreta realtà, si oppone all'idea che essa possa divenire strumento di coercizione di una forza sull'altra. La battaglia egemonica per il dominio del senso storiografico della storia francese si traduce nella legittimazione del potere politico, la produzione culturale, frutto della storia e della tradizione culturale precedente, può agire direttamente come collante sociale in vista di quel potere.

Concludendo questo paragrafo vogliamo dedicare spazio a citazioni sulle figure di Zoroastro e Confucio le cui caratteristiche possono adeguarsi alla figura di Giuliano e aggiungere elementi utili per la sua caratterizzazione<sup>72</sup>. A conferma di questo paragone concorrono numerosi periodi in cui Voltaire li elenca e paragona direttamente<sup>73</sup>. Ancora, aderendo al testo, Voltaire sostiene che non ci siano due morali: «Quelle di Confucio, di Zoroastro, di Pitagora, di Aristotele, di Epitteto, di Marco Antonino sono assolutamente identiche. Dio ha posto in tutti i cuori la conoscenza del bene unitamente a una certa inclinazione al male»<sup>74</sup>.

Ancora Voltaire: «Quanto è preferibile un *Confucio*, il primo dei mortali che non abbia ricevuto alcuna rivelazione; egli ricorre unicamente alla ragione, e non alla menzogna e alla spada.

Vicerè di una grande provincia, fa fiorire in essa la morale e le leggi: caduto in disgrazia e povero, le insegna e le pratica nella prosperità e nell'avvilimento; rende amabile la virtù; ha come discepolo il più antico e saggio dei popoli»<sup>75</sup>. Una lettura non immediata del brano non lascia dubbi sulla consonanza semantica e motivazionale rispetto a quanto detto per Giuliano. La ragione si

---

<sup>71</sup> Voltaire diventerà poi un ironico pessimista, celebrato in patria.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, p. 1173: «Se l'idea di un Dio cui le nostre anime possono ricongiungersi ha prodotto dei Tito, dei Traiano, degli Antonini, dei Marco Aurelio, e quei grandi imperatori cinesi la cui memoria è tanto preziosa nel secondo tra i più antichi e vasti imperi del mondo, tali esempi bastano alla mia causa, e la mia causa è quella di tutti gli uomini». Grazie alla legge naturale che accomuna questi grandi uomini, la cui espressione e realizzazione si dispiega nella storia, attraverso lo sviluppo dei valori umanistici. Si veda, inoltre, il rapporto tra Aurelio e misteri eleusini, accennato da Voltaire a pagina 2113.

<sup>73</sup> Alcuni tra i tanti: *ivi*, pp. 381, 1031, 1077, 1667, 2105, 2109, 2691.

<sup>74</sup> Cfr. La voce *Aristotele*, p. 445. Cfr. *ivi*, p. 1213: «tutti coloro che hanno fatto del bene agli uomini: Confucio, Solone, Socrate, Tito, gli Antonini, Epitteto, Charron, Thou, il cancelliere di L'Hospital; tutti i grandi uomini che, avendo insegnato e praticato le virtù che Dio esige, sembravano i soli in diritto di pronunciare le sue sentenze».

<sup>75</sup> Cfr. *Alcorano*, p. 131.

oppone, essenzialmente, alla spada, simbolo della guerra e alla menzogna. La prima, naturalmente, richiama alle guerre civili e di religione che hanno dilaniato la Francia per secoli e che già, nell'età tardo imperiale, procuravano diversi disordini, persecuzioni e frammentazione sociale. Nel secondo riferimento riecheggia la polemica verso quella storiografia, dai metodi e fini opinabili, la quale aspirava ad assurgere a unico interprete della storia. La morale e le leggi rappresentano le garanzie per la pace e il rispetto dei diritti fondamentali dell'uomo. Si parla di umanità, sotto il segno dell'elaborazione teorica della borghesia intellettuale francese. La virtù si pratica nella povertà, nonostante il fallimento a dispetto dei privilegi e dell'arrivismo della maggioranza dei parlamentari parigini, sembra suggerire. Il discepolo, l'interlocutore, è il popolo. Un sovrano virtuoso che educa il suo popolo il quale, in questo modo, consegue la saggezza.

A partire dalla voce *Aristotele* possiamo far discendere considerazioni importanti sulle idee di virtù e morale di cui Giuliano era modello. Voltaire condivide il ragionamento aristotelico per cui essere virtuosi comporta necessariamente la natura, la ragione e l'abitudine: «Senza un buon naturale la virtù è troppo ardua; la ragione lo rafforza, e l'abitudine rende le azioni oneste tanto familiari quanto un esercizio quotidiano cui si è abituati»<sup>76</sup>. Caratteristica dell'essere filosofo è condurre una vita filosofica e non essere un teorico della filosofia. Posto che l'autore riprendendo la morale aristotelica, compie il gesto di accomunarla a quella stoica, è doveroso marcare l'accento su tale aspetto. Essere filosofi nell'antichità presupponeva una condotta di vita filosofica, una pratica quotidiana della virtù<sup>77</sup>. A questo riguardo Epitteto, uno tra i più influenti stoici antichi, scrive: «Mangia come un uomo, bevi come un uomo, vestiti, sposati, abbi dei figli, conduci una vita da cittadino...Mostraci queste cose, perché noi sappiamo se hai imparato veramente qualcosa dai filosofi»<sup>78</sup>.

Mentre parla di virtù, Voltaire ribadisce il suo slancio polemico. L'amicizia e l'amore erano considerate virtù imprescindibili da Aristotele e, al tempo stesso, le virtù erano poste al vertice delle priorità. All'opposto i teologi sono paragonati a quei tiranni che si rifiutano di stipulare trattati di pace. L'inimicizia anima le loro azioni e queste sono distruttive. Non sono ispirate dalla pietà, dal giusto mezzo tra ateismo e superstizione.

## Conclusioni

La figura dell'imperatore Giuliano rappresenta perciò la cerniera inclusiva, grazie a cui convergono tutti i temi salienti della filosofia politica della storia di Voltaire. Stoicismo, assolutismo illuminato, deismo, il rimando a circostanze storiche affini, le analogie e i paralleli col proprio momento storico. Sono alcune delle peculiarità che abbiamo tentato di focalizzare in maniera più o meno diretta.

In conclusione, crediamo sia utile focalizzare alcuni motivi sotterranei al nostro lavoro. L'urgenza intellettuale di tematizzare il nesso tra il pensiero storiografico e politico di Voltaire e la cultura stoica, rappresentata nei caratteri propri di Giuliano, ci permette un'esposizione articolabile in un duplice ordine di considerazioni: scientifico-accademico e storico-politico. In primo luogo, ci è sembrato doveroso comporre uno scritto propedeutico che entrasse nel merito di una questione non ancora approfondita specificamente. In opposizione alle poche righe che molti manuali o libri di letteratura secondaria gli concedono, crediamo sia importante condurre questa ricerca per comprendere pienamente, sotto una nuova luce, una figura centrale del nostro patrimonio culturale quale Voltaire certamente rimane. Diversamente dai brevi riferimenti che abbiamo trovato sparsi in alcuni autorevoli studi su Voltaire, sentivamo la necessità di conferire sostanza ad un tema, per noi

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 445.

<sup>77</sup> Pierre Hadot, *La cittadella interiore, Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Milano, Vita e Pensiero, 2015, p. 11.

<sup>78</sup> Citazione tratta da HADOT 2015, p. 12.

indispensabile. Selezionare, riunire e mettere a valore in un unico scritto quanto si evince dallo studio puntuale dell'opera capitale di Voltaire e da alcuni studi critici, è il primo grado di un percorso di ricerca in corso, che vuole suggerire una ulteriore prospettiva da cui leggere l'opera storico-politica volterriana.

Approfondendo questa relazione abbiamo più volte avuto la sensazione di ritrovarci altrove rispetto a dove siamo partiti. Questo altrove era il tempo storico di cui Voltaire si incaricava di smascherarne orrori e paradossi, possibilità di riscatto e di sviluppo per il soggetto umano. Il pessimismo del filosofo francese assecondava i limiti personali di un uomo calato nel suo tempo. Esso mostrava l'esaurimento, osiamo dire fisiologico, delle forze di un individuo, animate da un'ascendenza cosmopolitica, che non trovano riscontro concreto, rappresentanza, radicamento in un soggetto capace di esercitare un cambiamento in virtù della sua favorevole posizione in un rapporto di forza incisivo. Al tempo stesso, la sconfitta personale di Voltaire, celava, in ombra, il sintomo di un'insofferenza sociale, generalizzata e diffusa. La borghesia francese avrebbe di lì a poco rivendicato il potere politico, il suo ruolo nella storia.

Con questo lavoro, si è voluto mettere in luce la fecondità e la complessità di questo autore contro a quei codici ermeneutici sterili che ne oscurano la portata. Senza difendere ciecamente o demonizzare ingiustamente, siamo contrari ad un atteggiamento che liquida un problema riducendolo alla sua anima regressiva. Attitudine spesso frutto di un'operazione arbitraria di assottigliamento, di astrazione e di selezione strumentale.

Voltaire incarna momenti fondamentali di quella transizione al moderno di cui siamo eredi, la consapevolezza dei quali è essenziale per l'interpretazione del nostro presente. Costituisce un avanzamento, insieme al suo contemporaneo Montesquieu, sul piano della elaborazione dei diritti fondamentali garantiti nello stato liberale. Si inserisce in quella tradizione di pensiero, preconizzata, tra i tanti, da Spinoza nel suo *Trattato teologico-politico* del 1670, per cui la tolleranza deve sostituire le guerre di religione.

L'interesse scientifico-accademico nasce dunque dalla sensazione di una mancanza di un lavoro recente e strutturato sul tema. Tuttavia, non siamo di quelli che credono che la ricerca non sia animata da un'urgenza personale alimentata, a sua volta, dall'attenzione rivolta al proprio tempo storico. Di certo, non è lo studio filosofico animato dall'interesse autoreferenziale, esclusivamente logico. Cosa ha di attuale la trattazione di una relazione i cui termini sono distanti da noi quasi tre secoli? Quale implicazione entro il dibattito pubblico e culturale può avere? Perché abbiamo scelto lo Stoicismo nella lettura che ne dà Voltaire? Per rispondere a queste domande dobbiamo svelare, al costo di apparire didascalici -in realtà, per essere inequivocabili- la nostra motivazione storica e politica. Perché la scrittura filosofica agisca non si deve limitare al solo piano logico, epistemico, metafisico<sup>79</sup>. Il discorso di Voltaire tendeva ad essere approssimativo, a tratti, perché era più forte la sua necessità di intervenire nel dibattito pubblico dello scrupolo formale.

Le ragioni dell'attualità di questo nostro lavoro sono di per sé in gran parte implicite all'argomento, allo stile, alle scelte lessicali e concettuali operate qui. Il rischio che vorremmo evitare è di uno scritto che si limita ad essere contrapposizione frontale, antinomica, una giustapposizione analitica incollata ad una realtà sociale sorda a questo discorso. Ci auguriamo che la critica non assuma un carattere immaginario non appena miri a divenire operativa nella realtà odierna.

Crediamo, parlando di filosofia stoica, di mettere a fuoco valori propri dell'essere umano. Di conseguenza che ci siano valori propri dell'essere umano. Ma non l'uomo che discende da petizioni di principio di un discorso astratto. L'uomo storico, l'uomo che diviene sostanzialmente tale o che regredisce nelle proprie dinamiche esperienziali e sociali.

Costituiamo un discorso che si propone di mostrare le nervature della struttura antropologica dell'individuo, oltre i muri delle proprie resistenze interiori, figlie delle trasfigurazioni di

---

<sup>79</sup> Certamente indispensabili.

determinati modi di fare esperienza, tramite la quale assumiamo il materiale attraverso cui è possibile un contenuto di pensiero permanente e traducibile in filosofia.

Vorremmo che il nocciolo di questo elaborato nutrisse anche la sensazione, un vissuto corporeo e carnale. Che la teoria permeasse il corpo, superando i limiti del proprio essere circoscritta all'intelletto, conferendo sostanza razionale ai pensieri ed energia al corpo. Un corpo che pensa pensieri di carne. Nella tensione ambiziosa degli stoici di scrivere per la vita dell'uomo. In cui la preposizione semplice- per -venga intesa nel duplice segno di a favore, il *pro* latino, e attraverso, come complemento di mezzo. Una teoria che si fa pubblica perché rende pubblico, alla nostra consapevolezza, il nostro modo di essere. Un'autocomprensione legata allo studio approfondito della realtà interna e di quella esterna, di cui siamo parte integrante.

In forza dell'esperienza storica volterriana e della storia delle idee successiva a quella formulazione, l'eredità dello stoicismo è un precipitato morale, la cui pubblica rivendicazione significa oggi tentare di scalfire il monopolio dell'istituzione religiosa e del nichilismo distruttivo nella risposta alla mancanza di senso. Rendere plurale un processo di appropriazione teorica, terminologica e regolativa, dove esso è il medio per antonomasia del rapporto tra l'uomo e la storia, tra il senso della sua esperienza e il suo agire effettivo. Tra lo spettro dell'apatia e il ritorno al fanatismo religioso, tra una chiesa dall'aspetto riformato che ritorna ad avere consenso in rappresentanza di soggetti lasciati soli e la dilagante violenza sociale dell'individuo verso l'altro da lui, nel tempo dove incombe l'ombra, in occidente, di un nuovo fascismo, crediamo che lo studio dei precetti della filosofia stoica sia un momento imprescindibile del lavoro teorico, già dagli istituti secondari di secondo grado, per una auspicata rigenerazione morale, condizione necessaria, per impedire l'autodistruzione dell'uomo nel segno dell'intolleranza, del fanatismo e della superstizione. Le *Epistulae ad Lucilium* di Seneca, in particolare, testimoniano la possibilità che lo studio sia essenzialmente desiderio e la disciplina il suo garante più adeguato. Vorremmo liberare dal limbo dantesco, autori come Seneca e Cicerone, i filosofi antichi, posti da Dante vicino ad alcuni imperatori romani.

La battaglia di Voltaire preconizza la nostra battaglia. Il suo sforzo, è parte del nostro. È decisivo smontare e destrutturare l'immagine stereotipata e manualistica di Voltaire, interrogandoci scientificamente sulla sua figura, pietrificata in una memoria collettiva sclerotizzata che ha rimosso, introiettandola acriticamente, la possibilità di una sua comprensione pertinente, di un ascolto attento del suo consiglio esperto.

Ci troviamo in una condizione di emergenza. La crisi della persona umana, l'interruzione del processo di pieno sviluppo delle proprie facoltà, di un possesso che si faccia padronanza attiva e conscia del linguaggio, arte quotidiana della relazione, e la mancanza di una sua tematizzazione originale, ha generato un ripiegamento patologico su se stessi, fenomeni di narcisismo e morte. In un contesto di grave crisi economica, un lento suicidio sta annunciando l'agonia della regressione morale, sociale e politica delle collettività e di enti finiti in preda ai propri impulsi, disorientati, senza direzione.

Vorremmo chiudere con un'immagine dopo questo sentiero analitico: ammirare un orizzonte panoramico dopo una lunga salita, a valle di tutti questi faticosi passi. Rimane la sensazione che il nostro lavoro si sia incentrato, in prevalenza, sui sottintesi insiti agli interstizi testuali meno battuti.

Si rimane spesso senza parole, con la voglia di dire tutto in una volta. Sono rari i momenti in cui si crede di avere intuito qualcosa di importante. È più frequente trovarsi in silenzio, con il senso che eccede<sup>80</sup> la forma storica che lo riveste e lo rende comunicabile.

Non si hanno i concetti per contenere un senso che non resti ineffabile, che diventi condivisibile, sensibile ed esperibile in senso proprio. Si finisce nei confronti della realtà col proiettarvi una rappresentazione falsa. Questo gesto è sintomatico di un'esigenza di ricoprire un senso completamente spoglio.

---

<sup>80</sup> Una sorta di *surplus* morale, la cui sottrazione depaupera l'umanità tutta.

Anche la filosofia di Voltaire dà corpo al suo desiderio di senso. Essa, in generale, rende sostanziale l'immaginario, identifica, permette di riconoscere, nomina, conferendo dignità e storia anagrafica, al concetto individuale, ai singoli enunciati per mezzo dei quali il singolo uomo nutre il pensiero della propria esistenza. Questo lavoro vuole contribuire a raccogliere tutti quei tentativi muti e andati a vuoto in questa direzione. Quel senso di dimenticanza nostalgica, di un qualcosa la cui espressione ci è connaturata, che non possiamo non volere dire ma che non riusciamo ancora a pronunciare, e così ripiega sul noto. O forse non sappiamo più dire. Questa esperienza denuncia la mancanza di una traduzione razionale dell'urgenza di senso, della necessità della concretizzazione di un vivere filosofico, in quella disciplina quotidiana, inaugurata dagli stoici, che preservi dalle derive dei meccanismi di alienazione e proiezione e di rinuncia di sé.

Abbiamo tutti provato quella tensione evanescente, tra il senso estetico e quello razionale, dove immaginazione e comprensione sono compenstrate in una fragilità interiore esorbitante, potente perché concentra la vita in sé e limitata in quanto non si sa come dilatarne la durata. Come un dischiudersi refrattario al comprendersi discorsivo. Una volta scavalcato quel momento cerchiamo di accudirne lo spazio di incontro, organico, dove ragione e creatività si sono coordinati per la difesa pubblica del diritto ad un'esistenza piena, dove lavoro quotidiano e dignità non sono scissi. La responsabilità personale che vince sul senso di colpa di un'umanità che si presume peccaminosa, il senso che non si traduce in riduzione di ogni dimensione valoriale ad antiragione. Ma per far questo bisogna abbandonare, al più presto, l'anticamera di un'attesa trepidante ed inerme. La trasformazione della realtà non riceve su appuntamento. E il palazzo, si sa, è in fiamme.

## **Bibliografia**

Alberto Burgio, *Rousseau e gli altri*, DeriveApprodi, Roma, 2012.

Furio Diaz, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958.

Furio Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962.

Peter Gay, *Voltaire politico. Il poeta come realista*, Bologna, Il Mulino, 1991.

G. Geraci, A. Marcone, *Storia romana*, Firenze, Le Monnier, 2011.

Pierre Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, Milano, Vita e Pensiero, 1996.

Massimo Mori, *Storia della filosofia moderna*, Laterza, Bari, 2005.

Montesquieu, *Tutte le opere (1721-1754)*, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani, 2014.

Gore Vidal, *Giuliano*, tr. it. Chiara Vatteroni, Roma, Fazi, 2017.

Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia* (testo francese a fronte), a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani (“Il pensiero occidentale”), 2013.

