



Voltaire e la storia
*tra critica, polemica e pessimismo**

di Riccardo Campi
(università di Bologna)

Tra i luoghi comuni che a lungo hanno gravato sull'illuminismo vi è stato quello secondo cui ai *philosophes*, e in particolare proprio a Voltaire, avrebbe fatto difetto il "senso storico": malgrado l'interesse da essi mostrato per la storia, il loro approccio allo studio del passato sarebbe comunque rimasto "astorico", se non addirittura "antistorico". A buon diritto, si è imputata questa peculiarità a un contrastato, ma indiscutibile, retaggio razionalista che proveniva all'illuminismo direttamente dal secolo precedente, e che, per la storiografia romantica ottocentesca (ma già per Herder), costituiva senz'altro un grave vizio di metodo, e ancor più ideologico. Sarebbe tanto facile quanto inutile (nonché noioso) esibire ancora una volta le prove a carico che dimostrano come l'antropologia razionalista risulti incompatibile con una coscienza storica. Basti dunque citare un celebre passo tratto dal capitolo conclusivo dell'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* di Voltaire: «tutto ciò che dipende intimamente dalla natura umana si assomiglia da un capo all'altro dell'universo, che tutto ciò che può dipendere dall'uso è diverso e che è un caso se è somigliante. L'impero dell'uso è assai più vasto di quello della natura; si estende ai costumi, a tutte le usanze; diffonde la varietà sulla scena dell'universo: la natura vi diffonde l'unità; essa stabilisce ovunque un ristretto numero di principi invariabili: pertanto, la sostanza è ovunque la stessa, mentre la cultura produce frutti diversi»¹. In maniera più immaginosa, e più icastica, Martin □ il saggio pessimista e disilluso, la cui vocazione sembra essere quella di minare l'ottimismo di *Candide* □ riafferma la medesima convinzione circa l'immutabilità della natura umana: «Se gli sparvieri hanno sempre avuto lo stesso carattere, perché volete che gli uomini abbiano mutato il proprio?»².

Uno dei difetti più perniciosi dei luoghi comuni è quello di produrre a loro volta □ per mera inversione □ altri luoghi comuni, non meno parziali e stereotipati. Talché si è creduto di rendere giustizia a Voltaire minimizzando l'evidenza del suo razionalismo (venato di profondo pessimismo) per fargli invece il dubbio onore di eleggerlo a precursore e antesignano dello storicismo. Questo nuovo luogo comune potrebbe essere facilmente suffragato □ come il precedente, di cui ha preso il posto □ da una quantità di prove testuali inutilmente abbondante³.

* Il presente saggio apparve originariamente come introduzione al volume di testi di Voltaire intitolato *Il pirronismo della storia, e altri scritti storici*, a cura di R. Campi, Medusa, Milano 2005, e ripreso in seguito col titolo *La storia tra critica, propaganda e pessimismo: il caso di Voltaire*, in *Il diritto e il rovescio della storia*, a cura di G. Greco e D. Monda, Liguori, Napoli 2006, pp. 98-115.

¹ Voltaire, «Conclusiones» del *Saggio sui costumi* (cap. CXCVII), in *Il pirronismo della storia, e altri scritti di storia*, cit., p.140.

² Voltaire, *Candide*, cap. XXI, Siena, Barbera 2010, p. 109.

³ Chi nutrisse la curiosità di fare la conoscenza con questo Voltaire storicista consulti, tanto per cominciare, W. Dilthey, *Il secolo XVIII e il mondo storico*, Ed. di Comunità, Milano 1967; e inoltre E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, Ricciardi, Milano-Napoli 1970, pp. 448-465 (nonché pp. 434-438) e F. Meinecke, *Le origini*

Anche solo una rapida rassegna degli indici delle sue numerose opere di argomento storico □ in primo luogo, il *Siècle de Louis XIV* e l'*Essai sur les mœurs* □ dovrebbe essere più che sufficiente a mostrare l'originalità del metodo storiografico voltairiano rispetto a quello degli storici precedenti, fossero questi umanisti legati al classico modello di storia come *opus rhetoricum*, teologi come Bossuet che intendevano dimostrare nella (e attraverso la) storia la presenza di un progetto provvidenziale divino o eruditi scrupolosi fino alla pedanteria nella minuziosa ricerca di documenti e dati oggettivi, ma ancora limitati a una concezione medievale dell'attività storiografica intesa come "annalistica" o "cronachistica"⁴.

Voltaire fu certamente tra i primi a criticare e a denunciare i limiti di simili approcci al passato, che, pur nella loro diversità e in diversa misura, risultavano tutti ideologicamente riduttivi rispetto alla complessità dei fenomeni storici trattati, in quanto si limitavano a concepire la storia o come una sequenza unilineare di eventi memorabili (una storia pragmatica nel senso di Polibio) o come una galleria di ritratti di uomini illustri (con funzione, per lo più, di *exempla*), o addirittura come manifestazione della volontà divina. Alla storia Voltaire chiedeva invece di mostrare «i diritti dei popoli, le leggi secondo le quali ogni padre di famiglia può disporre dei propri averi, gli avvenimenti che interessano tutta una nazione, i trattati che la legano alle nazioni vicine, i progressi delle arti utili, gli abusi che espongono continuamente la maggioranza alla tirannia della minoranza»⁵ □ in breve, Voltaire fu *le premier historien de la civilisation*⁶. Egli concepiva il lavoro dello storico come un'indagine in cui si combinassero la critica delle fonti, la ricostruzione e la descrizione degli eventi e della complessa trama delle cause: al contrario delle vecchie "cronologie" (più o meno presuntamente "universali"), la storia per Voltaire avrebbe dovuto presentarsi come un vasto affresco in cui trovassero posto i differenti fattori (economici, sociali, demografici) che concorrono alla costituzione di una determinata società □ sia questa la monarchia assoluta di Luigi XIV, o i remotissimi imperi cinese e indiano, o le misteriose civiltà precolombiane d'America, che Voltaire, contro l'eurocentrismo dominante presso gli storici del tempo e malgrado la scarsità di informazioni disponibili, sentì il bisogno di inserire come elementi fondamentali in quella storia cosmopolita, che doveva descrivere, nelle ambiziose intenzioni di Voltaire, «i costumi e lo spirito delle nazioni».

È indubbio che in questa concezione della storia, in cui si intrecciano temi sociologici, etnologici, economici, geopolitici, si affermi un atteggiamento nei confronti del passato (prossimo o remoto, nazionale o "universale") nel quale si possono facilmente rintracciare tratti e spunti metodologici improntati a una sorta di storicismo □ per quanto, necessariamente, di uno storicismo in germe, latente. L'evidenza di questa constatazione, tuttavia, dimostra ben poco. E soprattutto non serve affatto a confutare la constatazione, altrettanto evidente, che sui giudizi storici dispensati da Voltaire gravano comunque le istanze (e i pregiudizi) di un razionalismo che si rifiuta di riconoscere la costitutiva storicità dell'uomo come soggetto sociale, e quindi dei suoi comportamenti collettivi, delle sue istituzioni, delle sue credenze e delle sue opinioni. Il risultato

dello storicismo, Sansoni, Firenze 1967, pp. 54-89; più in generale si vedano, E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1995, cap. V (significativamente intitolato «La conquista del mondo storico»), pp. 277-324, C. Luporini, *Il concetto della storia e l'illuminismo*, in *Voltaire e le «Lettres philosophiques»*, Einaudi, Torino 1978, pp. 199-240 e, soprattutto, F. Diaz, *Voltaire storico*, Einaudi, Torino 1958.

⁴ Su ciò cfr. Voltaire, *Storiografo*, cit., p. 172. Per quanto riguarda la critica di Voltaire alla concezione teologica della storiografia, cfr. W. Kaegi, *Voltaire e la disgregazione della concezione cristiana della storia*, in *Meditazioni storiche*, Laterza, Bari 1960, pp. 216-238; si veda anche l'interpretazione più continuista di Karl Löwith, in *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989, cap. V, pp. 125-136.

⁵ Voltaire, *Il pirronismo della storia*, XVI, ivi, p. 69.

⁶ G. Lanson, *Voltaire*, Hachette, Paris 1960 [I ed. 1906], p. 116; su ciò cfr. J.H. Brumfitt, *Voltaire Historian*, Oxford University Press, London 1958.

è che queste due evidenze, contrarie e tuttavia compresenti in Voltaire, non si elidono reciprocamente, ma semplicemente producono una contraddizione (o quella che appare tale). E, in generale, dare senso alle contraddizioni è precisamente il compito di una critica che si voglia dialettica, ovvero in grado di riconoscere e dar conto delle contrastanti determinazioni ideologiche e materiali che costituiscono e caratterizzano il suo oggetto in quanto tale. Comprendere l'opera storiografica di Voltaire non significa dunque lodare o biasimare alternativamente l'assenza o la presenza (presunte) di senso storico □ non essendo quest'ultimo un valore che possa essere assunto come indiscutibilmente positivo, e tantomeno come criterio di giudizio assoluto. Si tratta invece di farsi carico dello sconcertante paradosso rappresentato da uno storico che ha saputo rinnovare radicalmente la concezione e i metodi della storiografia del suo tempo, ampliando l'orizzonte delle ricerche storiche a oggetti e a tematiche fino ad allora del tutto trascurati, indagando i nessi causali che connettono fenomeni in apparenza distinti □ e che, malgrado tutto ciò, ha nondimeno dato prova di essere così scarsamente dotato di quel senso della storicità, ossia della profondità storica, che, dopo la glaciazione storicista, sembra ormai costituire la condizione stessa per poter affrontare qualsivoglia ricerca storica in qualsivoglia ambito, dalla storia economica a quella dell'arte, da quella militare a quella dei costumi.

In realtà, si può legittimamente sospettare che questa imbarazzante contraddizione sia piuttosto un effetto di distorsione prospettica □ ossia, ancora una volta, storica. Non bisogna dimenticare infatti che il compito che Voltaire attribuiva alla storia non era affatto quello che, un secolo più tardi, le attribuirà lo storicismo: egli non chiedeva alla ricerca storica di ricostruire il passato «come realmente è stato». Secondo Voltaire, per «chiunque voglia leggere la storia da cittadino e da filosofo», «i mutamenti nei costumi e nelle leggi saranno [...] l'argomento principale. Si conoscerà così la storia degli uomini, invece di conoscere una minima parte della storia dei re e delle corti»⁷. Rivolgendosi a Madame du Châtelet, appassionata cultrice di studi scientifici, e che dunque, conformemente alla tradizione razionalistica, diffidava dell'utilità dello studio della storia, Voltaire dichiarava che «se si avesse la sfortuna di poter immagazzinare nella testa la successione cronologica di tutte le dinastie non si conoscerebbero altro che parole» □ e ben difficilmente in questo caso si tratterà da parte di Voltaire di una compiacente concessione ai gusti della sua amante: la posta in gioco è troppo rilevante. È altresì un'evidente domanda retorica chiederle: «a cosa vi servirebbero i dettagli di tanti piccoli affari che oggi non sussistono più, di tante famiglie estinte che si sono disputate province inglobate successivamente in grandi regni?» □ e infatti la risposta sarà sempre la stessa *Malheur aux détails* (come dire: «Accidenti ai dettagli!»)⁸.

Benché da più di un secolo la pretesa storicista di ricostruire gli eventi del passato così come realmente furono sia stata sottoposta a ogni sorta di critica, la disinvoltura con cui Voltaire liquida la storiografia erudita (nel caso in acconcio, la storia di Carlo XII di Svezia scritta da Nordberg) non può comunque non sorprendere: «È una trama di rescritti, di dichiarazioni, di pubblicazioni che vengono ordinariamente redatte a nome del re durante le guerre. Esse non servono mai a fare conoscere la sostanza degli eventi. Sono inutili al militare e al politico, e noiose per il lettore. Uno scrittore può soltanto consultarle ogni tanto quando ne ha bisogno per trarne qualche lume, così come un architetto impiega calcinacci in un edificio»⁹. Questa esigenza tanto spesso ribadita da Voltaire di non «sovraccaricare la memoria» con una moltitudine di dettagli, di «sapersi limitare» nell'uso delle fonti documentarie, la rivendicazione di poter

⁷ Voltaire, *Nuove considerazioni sulla storia*, in *Il pirronismo della storia*, cit., p. 183.

⁸ Cfr. la lettera a Jean-Baptiste Dubos, 30 ottobre 1738, a proposito del *Siècle de Louis XIV*, all'epoca ancora allo stato di progetto, in Voltaire, *Correspondance*, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade», Paris 1977, vol. I, 1278.

⁹ Voltaire, *Bisogna saper dubitare*, in *Il pirronismo della storia*, cit., pp. 189-190.

utilizzare annali, cronologie, memorie e, in generale, «tutti i grossi libri come dizionari» da consultare liberamente secondo le necessità, e in generale l'assoluta mancanza di soggezione nei confronti del sapere erudito, testimoniano di un'attitudine nei confronti della ricerca storica che, se da un lato costituì una radicale novità rispetto alla tradizione storiografica precedente, dall'altro non soddisfa affatto le convenzioni metodologiche e le pretese di scientificità della storiografia moderna.

Misurare i risultati delle sue ricerche storiche e dei suoi metodi d'indagine sui moderni criteri storiografici significa però postulare □ surrettiziamente □ una continuità storica, e dunque una omogeneità culturale, tra universi discorsivi differenti: nei termini di Foucault si direbbe che, in questo caso, verrebbe cancellata la frattura che distingue l'*episteme* contemporanea rispetto a quella che sorregge, giustifica e conferisce senso al discorso storico voltairiano. Basta rileggere quel breve paragrafo in cui Voltaire riflette sul significato della massima di Cicerone, che prescrive che «lo storico non osi dire una falsità, né celare una verità». Il più indiscreto, spietato e sarcastico dei libellisti di un secolo che fece del *pamphlet* un'arma politica impropria, e sovente micidiale, giunge però a mettere in dubbio l'universale validità della seconda parte del precetto ciceroniano, al fine tenere distinte la «storia» dalla «satira»: «se una verità può essere di qualche utilità allo Stato, il vostro silenzio è condannabile»¹⁰, ma esso non lo sarà, qualora si tratti di una verità «inutile» □ come, per esempio, riferire «una debolezza [di un qualche uomo di stato] che non ha influito sugli affari pubblici». Anche trascurando il fatto (che tuttavia non è per nulla trascurabile) che distinguere tra «utile» e «inutile» in certi casi può essere estremamente arbitrario, e comunque sarà sempre arduo, è evidente che Voltaire ha qui introdotto tacitamente un criterio di selezione dei dati storici che risulta del tutto incompatibile con il dovere di completezza, oggettività ed esattezza che oggi, per quanto sia in realtà un mito, sembra nondimeno inderogabile, almeno in linea di principio. Voltaire invece non pare farsi scrupoli: benché non debba certo essere declassata a satira, la storia conserva tuttavia per lui un valore eminentemente utilitaristico. La conoscenza del passato appartiene per Voltaire all'ordine della prassi, non a quello contemplativo di un sapere gratuito. A poco varrebbe rubricare la sua «storia utilitaristica» tra quelle «pseudostorie», censurate da Croce¹¹, poiché, di fatto, tale fu e volle deliberatamente essere la storia praticata da Voltaire □ e, come tale, deve pertanto essere interpretata e compresa nelle sue intenzioni e nei suoi fini specifici. Quello che per il razionalismo, Descartes in testa, era un deplorabile limite che screditava gli studi storici □ la contingenza delle loro mere verità di fatto □ diventa il pregio principale per chi, in primo luogo, si occupa come Voltaire di riformare le istituzioni sociali e politiche, criticando in esse la sopravvivenza di usanze e leggi imposte solo dall'autorità della tradizione, criticabili appunto perché storicamente determinate, e superate¹². Ciò che attrae maggiormente l'attenzione di Voltaire è proprio l'incessante movimento della storia, il susseguirsi in essa di forme costituzionali, di credenze religiose, di usi e costumi di volta in volta ammirevoli o aberranti, osservato con curiosità e orrore.

Sono probabilmente questi due sentimenti, tra loro contrastanti ma inestricabili, che motivano l'interesse di Voltaire per lo studio della storia: e si rammenti che, non a caso, tale interesse si evolve accompagnando il progressivo evolversi del concreto impegno profuso da Voltaire nella

¹⁰ Voltaire, *Storia*, sez. III, ivi, p. 160.

¹¹ Cfr. B. Croce, «Le pseudostorie», in *Storia e critica della storiografia*, Adelphi, Milano 1989, pp. 31-55.

¹² Sull'aspetto politico dell'attività storiografica di Voltaire, cfr. M. L. Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 2000, cap. IV, pp. 113-145.

sua attività di riformatore, prima, e poi di paladino nella lotta contro *l'infâme*¹³. Se infatti la curiosità costituisce uno dei tratti distintivi del processo di secolarizzazione che innerva l'intera modernità¹⁴, d'altra parte, il sentimento di orrore nei confronti dell'infinita serie di crimini e nefandezze offerta dalla storia rappresenta la prima (e, per così dire, primitiva) espressione di quell'indignazione morale che animò gli spiriti riformatori settecenteschi, tra i quali naturalmente, in prima linea, Voltaire. Trasmettere questi sentimenti rientrava tra gli scopi precipui del suo fare storia, al fine di risvegliare anche nel lettore quella coscienza morale che il dispotismo assoluto e l'oscurantismo religioso conculcavano: «Se un parlamento d'Inghilterra ha condannato un uomo perbene al supplizio, se un'assemblea di teologi ha chiesto il sangue di uno sventurato che non la pensava come loro, è dovere di uno storico ispirare orrore a tutti i secoli per questi assassini legali. È sempre stato doveroso far vergognare gli Ateniesi per la morte di Socrate»¹⁵. Se la storia resta per Voltaire *magistra vitae* non sarà dunque perché essa offre *exempla* edificanti: «se si volesse mettere a profitto il tempo presente, non si passerebbe la vita appassionandosi alle favole antiche. A un giovane consiglieri di avere un leggera infarinatura dei tempi remoti; ma desidererei che venisse intrapreso uno studio serio della storia dall'epoca in cui essa diventa veramente interessante per noi: mi pare che sia verso la fine del XV secolo. La stampa, che venne inventata a quel tempo, comincia a renderla meno incerta»¹⁶. A causa della rarità di documenti e memorie affidabili, la storia dei secoli precedenti tenderebbe così a sprofondare in una vaghezza che la avvicina alla leggenda; pertanto □ ne conclude Voltaire con la consueta disinvoltura □ «bisogna conoscere le prodezze di Alessandro come si conoscono le fatiche d'Ercole. In conclusione mi pare che, paragonata a quella moderna, questa storia antica sia come le vecchie medaglie in confronto alle monete correnti; le prime rimangono nelle collezioni; le seconde circolano nel mondo intero grazie al commercio degli uomini»¹⁷. Secondo Voltaire, il sapere storico (come, in generale, tutto il sapere) non appartiene in esclusiva ad alcuna sfera specialistica (questo, d'altronde, era anche il senso dell'impresa enciclopedica intrapresa da Diderot e d'Alembert): la divisione dei saperi che riproduce il modello della divisione del lavoro quale noi la conosciamo non si era ancora imposta. Per l'*honnête homme* (che Voltaire incarnò in maniera eminente e consapevole, ben prima di assumere il ruolo di *philosophe*), la storia è, e deve essere, parte di un più ampio e comprensivo sapere: il *savoir vivre* □ un sapere che per realizzarsi non può né deve restare chiuso nei chioschi o nelle biblioteche, ma deve circolare «grazie al commercio degli uomini». Per Voltaire (che, se fu l'antesignano dell'intellettuale *engagé* borghese, fu al contempo anche l'erede degli *honnêtes hommes* del *Grand Siècle*), è questa scienza non specialistica che fa del *philosophe* un *homme accompli*: essa è l'ultimo retaggio dell'antico ideale umanistico di *urbanitas*, che presto il capitalismo trionfante renderà desueto e impraticabile.

È pertanto comprensibile che, in questa composita prospettiva in cui convergono gli interessi dell'*engagement* e gli ultimi bagliori degli ideali dell'*honnêteté*, non fossero la precisione filologica e l'acribia erudita le principali esigenze sentite dal Voltaire storiografo. Dinanzi alla scarsità di documenti autentici, alle esagerazioni, alle omissioni e distorsioni colpose e dolose

¹³ Opere di argomento storico risalenti agli anni Venti e Trenta, quali il poema epico *L'Henriade* e *l'Histoire de Charles XII*, presentano ancora i caratteri tradizionali di storie "eroiche"; è solo a partire dal *Siècle de Louis XIV*, apparso nel 1751 dopo lunga gestazione e radicali rimaneggiamenti, che Voltaire inaugura le proprie ricerche di storia "sociale".

¹⁴ Sulla "curiosità" di Voltaire (invero scientifica, piuttosto che storica), cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, III, 9, in part. pp. 435-439.

¹⁵ Voltaire, *Storiografo*, in *Il pirronismo della storia*, cit., p. 173.

¹⁶ Voltaire, *Osservazioni sulla storia*, ivi, p. 178.

¹⁷ Voltaire, *Nuove considerazioni sulla storia*, ivi, p. 184.

degli storici più antichi, di cui «bisogna saper dubitare», il partito cui Voltaire consiglia di attenersi è quello di uno scetticismo disilluso, ma critico: «Di quali fatti della storia di questo mondo si può avere una qualche conoscenza? Dei grandi eventi pubblici che nessuno ha mai contestato. Cesare è stato il vincitore a Farsalo ed assassinato in senato. Maometto II ha conquistato Costantinopoli. Una parte dei cittadini di Parigi ha massacrato l'altra durante la notte di San Bartolomeo. Non è possibile dubitarne, ma chi può penetrarne i dettagli? Si coglie, di lontano, il colore dominante; le sfumature necessariamente sfuggono»¹⁸. Il criterio di veridicità, cui Voltaire si affida nel giudicare la fondatezza storica delle informazioni tramandate, apparirà, ancora una volta, disinvoltamente *commonsensical*, perfino superficiale; ma esso si rivela perfettamente funzionale agli scopi ch'egli attribuisce alla storia. Per chi voglia scrivere, o anche soltanto apprendere, la storia «da vero politico e da vero filosofo»¹⁹, tale criterio in effetti risulterà del tutto coerente e soddisfacente, perché per costui «una storia utile» sarà solo «quella che ci [farà] conoscere i nostri doveri e i nostri diritti, senza aver la pretesa di insegnarceli»²⁰. Se questa è la funzione dello studio della storia, la conoscenza del «colore dominante» in effetti potrà bastare: ciò che conta è sapere che durante la notte di San Bartolomeo gli ugonotti sono stati trucidati dai loro concittadini francesi solamente a causa delle loro convinzioni religiose, e anche se i dettagli della strage sfuggono, ben chiara dovrebbe essere comunque la lezione da trarne.

In definitiva, questo è il senso della “filosofia della storia” quale Voltaire la intese, coniando, e introducendo per primo nell'uso, un'espressione che conoscerà grande fortuna nel corso del secolo successivo²¹: non una metafisica o una teleologia della storia, ma più semplicemente la storia riconsiderata secondo quegli aspetti che possono riguardare la filosofia, la quale, a sua volta, dovrà essere intesa nella sua accezione settecentesca, in cui predominano interessi etico-antropologici, piuttosto che ontologici: e allora vi ritroveremo lo studio dello «spirito delle nazioni», degli usi e costumi dei popoli, delle istituzioni civili e politiche che ne reggono la vita sociale, delle credenze religiose. L'idea per cui la storia ci dovrebbe insegnare «i nostri doveri e i nostri diritti» si fonda implicitamente su quel pregiudizio razionalista cui Voltaire non ha mai potuto, o saputo, o voluto rinunciare, nemmeno dei suoi momenti □ per nulla rari – di scorato pessimismo²². Benché la storia non sia portatrice di un significato trascendente e metastorico, né realizzi i disegni di una provvidenza, essa illustra nondimeno agli occhi di Voltaire il percorso □ accidentato e incerto □ compiuto nel corso dei secoli dalla ragione umana, ossia dal *bon sens* degli uomini, dalle loro esigenze intellettuali di verità e di critica, dal loro sentimento morale di equità e giustizia, in breve da quella che per Voltaire è la civiltà, contrapposta alle tenebre dell'ignoranza, del pregiudizio e del cieco egoismo²³. La “filosofia della storia” consiste nell'indagare il passato per reperirvi le tracce di questo germinare della ragione (la metafora vegetale è voltairiana). In quest'ottica, allora, l'analisi storica può farsi utilmente più dettagliata;

¹⁸ Voltaire, *A M.***, sugli aneddoti*, ivi, pp. 193-194.

¹⁹ Voltaire, *Nuove considerazioni sulla storia*, ivi, p. 184.

²⁰ Voltaire, *Storia*, sez. II, ivi, p. 151.

²¹ A partire dal 1765, Voltaire fece precedere l'*Essai sur les mœurs* da un lungo testo intitolato *Philosophie de l'histoire*; cfr. *Essai sur les mœurs*, «Classiques Garnier», Paris 1963, ma soprattutto l'edizione critica della *Philosophie de l'histoire*; a cura di J.H. Brumfitt, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», vol. XXVIII, 1963.

²² Sul “pessimismo” voltairiano, cfr. H. Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1958, cap. XIX, pp. 170-188.

²³ L'apologo allegorico intitolato *Éloge historique de la Raison* sarà testimonianza sufficiente dell'atteggiamento ambivalente, ma in definitiva fiducioso, di Voltaire nei confronti dei progressi della Ragione e di sua figlia, la Verità; cfr. Voltaire, *Romans et contes*, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, Paris 1958, pp. 516-524.

in questo caso, la conoscenza del dettaglio non è più vana erudizione libresca. Si pensi, per esempio, all'insistito esame cui Voltaire sottopone le presunte donazioni di Carlomagno e di Pipino alla Chiesa²⁴: la minuziosità, e quasi la pedanteria, con cui esso viene condotto è qui giustificato, in quanto non si tratta più di un sapere fine a se stesso. La sua funzione è, in primo luogo, di mostrare che si può, e si deve, mettere in dubbio l'autorità tramandata dalla tradizione □ e che l'arte di «saper dubitare» fa parte di una precisa strategia di azione e di lotta politiche, che consiste nello svelare l'infondatezza di privilegi e pregiudizi secolari. E tanto meglio se l'autorità messa in discussione non è solo quella “letteraria” dei classici latini e greci²⁵, ma quella arbitrariamente esercitata e imposta dalla Chiesa cattolica e dai suoi ministri: vecchie questioni risalenti all'età carolingia possono allora riemergere dalla loro lontananza e oscurità per acquistare il valore di una posta in gioco del tutto attuale □ tanto da meritare appunto l'interesse di Voltaire, che nella discussione è pronto a approfondire la stessa aggressività argomentativa, acutezza di spirito e brillantezza di stile che metterà al servizio di altre celebri cause civili contemporanee, come quelle in difesa della famiglia Calas o per la riabilitazione postuma del cavalier di La Barre. La “filosofia della storia” di Voltaire si coniuga a un pirronismo □ invero più umorale che sistematico □ spietatamente esercitato sulle fittizie certezze trasmesse dalla tradizione, sulle quali le decrepite istituzioni dell'Antico Regime ancora pretendevano di fondarsi.

Proprio in questo esercizio di scetticismo metodico consisterebbe, secondo Michel Foucault, la funzione precipua della *critica*. Questa si costituisce come una resistenza al principio di autorità che fonda il potere in quanto tale; nei termini di Foucault, essa «implica di non accettare come vero quel che un'autorità sostiene esser vero», rivendicando per sé il diritto di valutare e giudicare «in piena autonomia come buone le ragioni per accettarlo. Qui la critica si radica nel problema della certezza dinanzi all'autorità»²⁶. È □ evidentemente □ il problema che si poneva Kant nel suo tentativo di definire la natura stessa dell'illuminismo (e si rammenti che in tedesco *Aufklärung* □ alla lettera, “rischiaramento”, e correntemente tradotto con “illuminismo” □ denota un processo storico le cui origini risalgono a ben prima del XVIII secolo, e che comprende anche la Riforma protestante, che rivendicava appunto il diritto al libero esame delle Scritture). Per Kant, «a questo rischiaramento non occorre altro che la *libertà*; e precisamente la più inoffensiva di tutte le libertà, quella cioè di *fare pubblico uso* della propria ragione in tutti i campi»²⁷. Con l'espressione «pubblico uso», Kant intende la libertà, per lo studioso e l'intellettuale, di sottoporre al giudizio del *pubblico* gli esiti del loro *ragionare*; si tratta quindi di essere liberi di esprimere le proprie private opinioni (viceversa, l'«uso privato della ragione» è l'uso particolare e limitato che di essa devono fare i pubblici ufficiali □ ministri, insegnanti, sacerdoti, militari □ tenuti sempre, nell'esercizio delle loro funzioni, a rispettare, e a far rispettare, le leggi statali vigenti). Malgrado ciò, c'è da supporre che ben pochi avranno creduto che questa fosse «la più inoffensiva di tutte le libertà» □ e comunque, in Francia, cinque anni dopo l'apparizione di questo scritto pubblicato nel 1784, tutti poterono apprezzare gli effetti, più o meno indiretti, ma per nulla inoffensivi, di tale libertà di opinione.

²⁴ Cfr. Voltaire, *Il pirronismo della storia*, XX-XXVII, in *Il pirronismo della storia*, cit., pp. 65-89.

²⁵ Come nel caso delle storie di Erodoto e Tucideide, o di Svetonio e Tacito, cfr. ivi, V-VIII e XII-XIII, ivi, pp. 38-46 e 55-61.

²⁶ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p.39; si tratta di una conferenza il cui titolo originale suona: *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*.

²⁷ I. Kant, *Che cos'è l'illuminismo?*, Ed. Riuniti, Roma 1997, p. 50; su questo celebre scritto kantiano, cfr. M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 217-232; sullo stesso argomento, cfr. anche il testo dallo stesso titolo alle pp. 253-261.

Più di chiunque altro nel corso dell'intero Settecento, Voltaire, con la propria molteplice attività di polemista e di storico, fece «uso pubblico della propria ragione» nella maniera più rumorosa e spregiudicata: e nessuna autorità, nemmeno quella della storia, poteva avere la pretesa di insegnare a Voltaire quali fossero i suoi diritti e i suoi doveri. Per apprendere la lezione della storia gli bastava poter esercitare liberamente su di essa il suo *esprit*, e quel *sens commun* che, privo della guida dell'intelligenza, è, secondo Voltaire, mero «buon senso, ragione grezza, ragione nascente»²⁸, ma sul quale, proprio per questo, deve fondarsi il criterio di giudizio, soprattutto nel valutare la certezza o meno delle verità di fatto, empiriche, ossia storiche: «Non credo neppure ai testimoni oculari, quando mi dicono cose che il senso comune sconfessa»²⁹. È dunque l'*uso critico* che Voltaire fa della storia, che si rivela costitutivamente astorico (o anti-storico), poiché la certezza storica che egli persegue non concerne in realtà l'esatta ricostruzione degli eventi passati, in quanto egli, scetticamente, non crede che la certezza possa mai andare oltre un certo grado di probabilità, dato che per lui «ogni certezza che non sia matematicamente dimostrata è solo un'estrema probabilità: è l'unica certezza storica»³⁰. Se egli cerca con ostinazione la «verità» storica è perché questa ha, o può avere, un valore critico nei confronti della tradizione: la scarsa sensibilità che incontestabilmente Voltaire dimostra nei riguardi della storicità del passato (e dunque nei riguardi di una precisa storicizzazione dei fenomeni storici), egli non l'avrebbe nemmeno potuta riconoscere come un difetto del proprio metodo storiografico, in quanto questa astoricità è la condizione stessa di ogni *uso critico*, ovvero filosofico, del sapere storico. Il pirronismo metodico non conduce a un relativismo scettico; al contrario, se la *raison* illuministica di Voltaire non fu certamente la ragione onnipotente che guida la storia e informa di sé l'intera realtà secondo Hegel, essa fu tuttavia l'universale criterio di giudizio su cui misurare i progressi e, all'occorrenza, i regressi del processo di civilizzazione, il lento affermarsi dei valori e dei diritti propri dell'uomo in quanto essere *naturaliter* razionale, così come le non meno naturali recrudescenze d'irrazionalità, fanatismo e intolleranza cui l'uomo va soggetto. La «filosofia della storia» voltairiana non volle essere un *roman métaphysique* come la «storia universale» di Bossuet □ ma è pur sempre un *conte philosophique*, in cui Ragione e sua figlia Verità finiscono per essere le protagoniste. E allora l'universo mondo □ dalla Cina alla Svezia, dall'India alla Russia, fino alla Parigi di Luigi XV □ diventa il palcoscenico delle loro avventure, scorribande e peripezie. Se il senso storico ne scapita, la forza filosofica degli argomenti contro gli abusi dell'autorità e del pregiudizio ci guadagna enormemente □ per tacere dello spasso offerto ai lettori.

Dai tempi della dialettica socratica, la principale arma della critica è, notoriamente, l'ironica astuzia con la quale l'avversario viene indotto a contraddirsi, ossia a entrare in contraddizione con se stesso e con le proprie pretese di verità, vanificandole. Non meno ironico, lo sguardo con cui Voltaire ha contemplato il vasto teatro del mondo si è fissato senza alcuna indulgenza sulle innumerevoli contraddizioni che da sempre attraversano (e forse animano e sostanziano) la storia per denunciare l'incoerenza e l'irrazionalità dell'agire umano³¹. La «storia universale» si trasforma così in un rutilante e truce spettacolo, pieno di strepito e di furore, che magari non significa nulla, ma dal quale un filosofo arguto e disilluso come Voltaire può comunque trarre non pochi insegnamenti e motivi di critica □ nonché di sarcasmo. Ancora una volta si dovrà

²⁸ Cfr. la voce «Senso comune» del *Dictionnaire philosophique portatif* (trad. it. Voltaire, *Dizionario filosofico*, in *Scritti filosofici*, Laterza, Bari 1972, vol. II, p. 479).

²⁹ Voltaire, *Bisogna saper dubitare*, in *Il pirronismo della storia*, cit., p. 187.

³⁰ Voltaire, *Storia*, sez. II, ivi, p. 155.

³¹ Cfr. Voltaire, «Contradictions», in *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, ed. Moland, Garnier, Paris 1879 (rist. an. Kraus reprints, Nendeln 1967), vol. XIX, in part. pp. 251-252.

constatare che se il senso storico di Voltaire è carente rispetto ai parametri dello storicismo ottocentesco, di certo esso è ampiamente compensato dal senso del ridicolo, di cui egli fu invece generosamente provvisto. In effetti, l'inesauribile spettacolo di contraddizioni, assurdità, stravaganze, idiozie e crudeltà offerte dal millenario svolgersi della storia non costituisce per Voltaire solo un oggetto di curiosità e orrore, ma altresì di amaro divertimento: «a seconda delle situazioni che mi si presentano, sono Eraclito o Democrito. Talvolta rido, talvolta mi si rizzano i capelli in testa, poiché si ha a che fare ora con delle tigri, ora con delle scimmie»³². All'orrore per la violenza della notte di San Bartolomeo, per le torture dell'Inquisizione, per le nefandezze del fanatismo religioso, per le guerre di conquista, tanto quelle di Augusto che quelle di Luigi XIV, corrisponde □ eguale e contrario □ un divertito stupore al cospetto di usi, credenze e riti di civiltà più o meno remote nello spazio e nel tempo □ e soprattutto, manco a dirlo, di quelli registrati nella "storia sacra" che i Cristiani hanno ereditato dagli Ebrei.

Volendo assumere alla lettera il motto divenuto proverbiale di Terenzio: *Nil humani a me alieno*³³, Voltaire non può permettersi di distogliere lo sguardo dallo spettacolo che scimmie e tigri hanno messo in scena e regolarmente replicato fin dalla notte dei tempi, ed è pertanto costretto ad alternare indignazione e ilarità. «Tuttavia □ Voltaire sembra concludere da questo vortice di contraddizioni □ questo mondo sussiste come se tutto fosse ben ordinato; l'incostanza dipende dalla nostra natura; il nostro mondo politico è come il nostro globo, qualcosa di informe che si conserva comunque»³⁴. Questa potrebbe apparire una conclusione consolatoria, benché venata di un certo disprezzo nei confronti di un'umanità che così raramente si dimostra all'altezza della propria razionalità. Kant, con evidente allusione a Democrito, chiamò «abderitismo» questo atteggiamento di distaccato pessimismo: in esso

il principio del male nella disposizione naturale del genere umano sembra [...] associarsi col principio del bene così da essere piuttosto l'un principio neutralizzato dall'altro. Il risultato ne sarebbe l'inerzia (qui chiamata stazionarietà), una attività a vuoto, un succedersi di bene a di male, di progresso e di regresso, per cui l'intero gioco degli scambi reciproci della nostra specie su questo tema dovrebbe considerarsi come un gioco da marionette; ciò agli occhi della ragione non può dare un valore maggiore alla nostra specie di quello che hanno le altre specie animali che compiono questo gioco con minor spesa e senza logorarsi l'intelletto³⁵.

Altrove Kant preciserà che

l'abderitismo, secondo il quale la montagna, dopo le doglie del parto di chi sa quale novità, darebbe alla luce, regolarmente, un topolino, è il punto di vista da cui il politico, che si ritiene saggio, crede di rappresentarsi nel modo più esatto il genere umano. Nessuna meraviglia che, in questo suo pregiudizio, anch'egli profetizzi, annunciando all'umanità il ritornare in circolo degli stessi alti e bassi, e che nei limiti cui giunge l'esperienza, colpisca anche nel segno: perché proprio questa predizione fa sì, per un certo tempo, che il proprio oggetto si avveri, ritardando ad arte tutti i mezzi che potrebbero assicurare il progresso verso il meglio³⁶.

Se, nel complesso, l'atteggiamento di Voltaire nei confronti del tumultuoso divenire storico può ricordare questo *abderitismo*, sarebbe tuttavia fargli palesemente torto accusarlo di aver

³² Voltaire, lettera a Mme Du Deffand, 8 marzo 1769, in *Correspondance*, cit., 1985, vol. IX, p. 819.

³³ Cfr. Voltaire, *Nuove considerazioni sulla storia*, in *Il pirronismo della storia*, cit., p. 184.

³⁴ Voltaire, «Contradictions», in *Dictionnaire philosophique*, cit., p. 251.

³⁵ I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, parte II, «Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio», in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1978, p. 216.

³⁶ I. Kant, *In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio?*, ivi, p. 234.

«ritardato ad arte» il progredire e il diffondersi dei lumi della ragione con il proprio pessimismo e la propria visione astorica della storia: è anzi questa visione che lo ha preservato da quella che, secondo Nietzsche al volgere del XIX secolo, si sarebbe trasformata in una vera e propria «malattia storica»: «l'eccesso di storia ha aggredito la forza plastica della vita, essa non riesce più a servirsi del passato come di un sostanzioso nutrimento»³⁷. Benché si possa supporre che Voltaire non avrebbe affatto apprezzato i toni congestionati ed enfatici dello stile di Nietzsche, è indubbio che questo paralizzante «eccesso di storia» (come tutti gli eccessi, d'altronde) sarebbe stato ritenuto dannoso anche da lui: fin dai tempi delle *Lettres philosophiques* (XXV, § 23), l'azione apparve a Voltaire □ contro Pascal □ come la vera vocazione dell'uomo (*l'homme est né pour l'action*), e ancora trent'anni più tardi, dichiarava □ questa volta contro Rousseau □ di scrivere per agire³⁸; ed il suo iper-attivismo militante lo conferma.

Malgrado ciò, l'accusa di abderitismo nei suoi confronti non crolla interamente, poiché esso rappresenta il volto sereno e comprensivo del razionalismo voltairiano, e in generale settecentesco, ma, al contempo, ne cela il ghigno sprezzante. L'abderitismo presuppone infatti anche un senso di superiorità da parte di chi «si ritiene saggio»; ci vuole poco perché la compassione e perfino l'indignazione, si rovescino in spocchiosa condiscendenza, *ironia adiuvante*. A questo proposito, nella sua smisurata opera, non mancano dichiarazioni del patriarca di Ferney che tradiscono sentimenti anti-democratici e boria aristocratica nei riguardi delle masse ottuse e ignoranti (boria propria peraltro del *parvenu*, quale François-Marie Arouet in realtà era), e che suscitano sconcerto tra le file dei suoi *confrères*³⁹. Sconcerto più che giustificato, poiché in effetti è proprio in questa ambivalenza, particolarmente vistosa in Voltaire, che la ragione illuminata tocca i propri limiti e palesa quella contraddizione a essa immanente, che verrà poi descritta e analizzata nei termini di una “dialettica dell'illuminismo”. La critica illuminista dell'autorità nasconde infatti in se stessa un tendenza autoritaria, dogmatica e intollerante, che emerge proprio nel momento in cui essa condanna senza appello come manifestazioni dell'oscurantismo e dell'ignoranza tutti quei fenomeni storici, culturali e religiosi che non si conformano al suo modello di razionalità, che ha □ pregiudizialmente □ eletto il *sens commun* a criterio assoluto (astorico) di giudizio. Il problema è che questo senso era in realtà *comune* a Voltaire, e a quella *élite* che condivideva la sua convinzione che il movimento illuminista incarnasse la più compiuta realizzazione di un ideale di razionalità che si era progressivamente imposta nel corso dei secoli⁴⁰. E attorno alla metà del XVIII secolo, in Europa, e soprattutto in Francia, e magari a Parigi, tale convinzione non era affatto ingiustificata. Questa sicumera tuttavia finì per accecare quel *bon sens* tanto vantato, per cui Voltaire fu indotto, per non voler credere «a cose che il senso comune sconfessa», a condannare come costumi barbari o a ridicolizzare come inverosimili stupidaggini usanze storicamente accertate e iscritte in ambiti culturali dotati di una loro, diversa “razionalità”, quali la “prostituzione sacra”, o cronache che riportano aneddoti come quello secondo cui a Luigi VIII mortalmente malato «i giudici prescissero [...] di andare a letto con una graziosa fanciulla per riprendere le forze e che il re

³⁷ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, § 10, Newton-Compton, Roma 1988, p. 102.

³⁸ Cfr. Voltaire, lettera a Jacob Vernes, 15 aprile 1767 ca., in *Correspondance*, cit., 1983, vol. VIII, p. 1084.

³⁹ Cfr. le dichiarazioni di Voltaire sulla schiavitù nella «Conclusion» del *Saggio sui costumi* (cap. CXCVII), in *Il pirronismo della storia*, cit., p. 135, e la relativa nota 3, dove si riporta l'imbarazzato commento degli editori delle opere complete di Voltaire, Condorcet e Decroix.

⁴⁰ Al riguardo, le più chiare testimonianze di questa fede nel progresso della ragione restano il *Quadro filosofico dei progressi successivi dell'intelletto umano* di Turgot, del 1750 (trad. it. in Turgot, *Le ricchezze, il progresso e la storia univesale*, Einaudi, Torino 1978) e, più tardi, l'*Abbozzo di una quadro storico dei progressi dello spirito umano* di Condorcet (trad. it. Einaudi, Torino 1969).

santo respinse energicamente questa bassezza»⁴¹. E allora, a proposito di Luigi VIII, Moland (curatore, in piena temperie storicista, di un'edizione delle opere complete voltairiane che fa ancora testo) avrà ragione di ricordare rispettosamente, in nota, che «il fatto si trova nelle cronache del tempo. Lo storico non è responsabile dell'ignoranza dei medici del XIII secolo»⁴².

Nell'empito dell'acerrima, giusta e storicamente necessaria lotta contro *l'infâme*, i lumi della ragione si sono rovesciati nel loro contrario; accecato, il buon senso non si distingue più dalla stupidità. Ciò che fece di Voltaire «l'ultimo degli scrittori felici» fu di non essere costretto a prendere coscienza di questa ennesima contraddizione, nella quale, questa volta, egli stesso si trovò prigioniero, ma che non si manifestò appieno fino a quando il terzo stato non divenne la classe dominante, e i mediocri epigoni di Voltaire come il farmacista Homais non cominciarono a ricevere croci d'onore, dimostrandosi pronti a passare alla reazione e a reprimere violentemente, nel 1848, a Parigi, le rivendicazioni di quella classe che allora cominciava a prendere coscienza di essere la nuova interprete delle istanze della storia: il proletariato. A Voltaire venne risparmiato il lacerante conflitto che la falsa coscienza produsse nei suoi eredi trionfanti. «Prima della Rivoluzione», come rimpiangeva Talleyrand, non solo si conosceva la *douceur de vivre*, ma si godevano anche i benefici effetti della buona coscienza: Voltaire poteva ridere □ anche a sproposito □ di tutto ciò che gli apparisse degno del suo sarcasmo e dimenticare, «nel momento stesso in cui [la storia] lo portava»⁴³, il costante lavoro della tempo, che cambia incessantemente il senso e il valore delle cose. E mentre Baudelaire, borghese *déraciné*, lottava ad armi impari contro la classe cui non poteva più appartenere, cercando di scandalizzarne il buon senso con innocui paradossi, come quello che rivendicava il «diritto di contraddirsi»⁴⁴, meno di un secolo prima, Voltaire poteva invece scrivere, senza aver nemmeno la pretesa di essere provocatorio, che «un uomo di buon senso, si suole dire, deve pensare sempre nello stesso modo: se fossimo ridotti a questo, meglio sarebbe non essere nati»⁴⁵ □ e per non smentirsi, proprio lui, che ogni anno era costretto a letto da febbri nervose nel giorno della ricorrenza della notte di San Bartolomeo, ammetteva la frivolezza come rimedio naturale contro il ricordo intollerabilmente opprimente degli orrori che funestano la storia: «per consolarci delle nostre miserie, la natura ci ha fatto frivoli»⁴⁶. E mentre Nietzsche, figlio e nipote di pastori protestanti e filologo pentito, proclamava che solo una «personalità forte» o un «uomo superiore» potrebbero sopportare il gravame della storia, e di una coscienza storica⁴⁷, da parte sua, Voltaire constatava serenamente che «talvolta siamo buoi ruminanti oppressi dal giogo, talvolta colombe smarrite che, tremando, fuggono gli artigli dell'avvoltoio, grondante del sangue delle nostre compagne, volpi inseguite dai cani, tigri che si divorano l'un l'altra. Ed eccoci d'un tratto trasformati in farfalle, e dimentichiamo, volteggiando, tutti gli orrori che abbiamo subito»⁴⁸. La diversità di tono che distingue il timbro superomistico della riflessione di Nietzsche sulla storia dalla graziosa metafora entomologica di Voltaire ci permette di misurare la distanza che separa il mondo di quest'ultimo da quello contemporaneo.

Voltaire fu uno storico, appassionato e passabilmente scrupoloso, che, all'occorrenza, poté concedersi la libertà di raccomandare: «Mortali, volete sopportare la vita? Dimenticate e

⁴¹ Voltaire, *Storia*, sez. IV, in *Il pirronismo della storia*, cit., p. 163.

⁴² Cfr. Voltaire, «Histoire», in *Dictionnaire philosophique*, cit., vol. XIX, p. 366, n. 1.

⁴³ R. Barthes, *L'ultimo degli scrittori felici*, in *Saggi critici*, Einaudi, Torino 1966, p. 45.

⁴⁴ Frammento tratto dall'album di Philoxène Boyer, in C. Baudelaire, *Diari intimi*, Mondadori, Milano 1977, p. 118.

⁴⁵ Voltaire, *Frivolezza*, in *Il pirronismo della storia*, cit., p. 198.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. F. Nietzsche, *op. cit.*, §§ 5 e 6, pp. 65 e 74.

⁴⁸ Voltaire, *Frivolezza*, in *Il pirronismo della storia*, cit., p. 197.

godete»⁴⁹. Egli, diversamente da Baudelaire, non rivendica il diritto di contraddirsi: semplicemente, sta nella contraddizione, poiché gli fu concesso di essere tanto sicuro di sé da poter accogliere anch'essa come un fattore appartenente alla natura umana, tanto quanto la ragione e la follia, l'indignazione e la frivolezza, la coscienza che tutto è mutamento nella storia degli uomini e la certezza che il loro carattere è immutabile.

Dopo un secolo d'infamie e nefandezze che nulla dovrebbe permettere di dimenticare, per noi oggi, le inconciliabili e vistose contraddizioni della "filosofia della storia" di Voltaire, invece di screditarlo, non fanno che accrescere la nostra ammirazione □ e invidia □ per la sua libertà di pensiero, fedele solo alle intuizioni del suo *esprit*, che in realtà fu uno stile e soprattutto uno strumento di azione.

In definitiva, anche la nostra invidia impotente nei confronti della felicità di Voltaire dovrebbe essere annoverata tra i dannosi effetti collaterali di quella coscienza storica da cui siamo rosi.



⁴⁹ Ivi, p. 198.