



VOLTAIRE

CANDIDO

a cura di

SERGIO CREMASCHI

FILIPPO BRUNI

Milano – Scandicci (FI)

RCS Libri- La Nuova Italia

2001

170 pagine

Filippo Bruni ha redatto Contesto, Cotesto 1, 3.1 e 3.3, 4, la Guida alla lettura e all'interpretazione. Sergio Cremaschi ha redatto Prima del testo, le note al testo, Cotesto 2, 3.2 e 3.4, Lessico. Le traduzioni italiane delle opere citate sono state modificate ogni volta che è stato ritenuto opportuno.

INDICE GENERALE

I. PRIMA DEL TESTO

II. IL TESTO

III. IL CONTESTO

0. Biografia

1. La guerra dei 7 sette anni
2. Calvinisti e sociniani
3. Giansenisti e gesuiti
4. Marrani e inquisitori
5. Conquistadores e schiavisti
6. Il Paraguay dei gesuiti

IV. IL COTESTO

1. Illuminismo e metafisica
 - 1.1. La teologia
 - 1.2. Il libero arbitrio
 - 1.3. Il problema del male
 - 1.4. Essere felici in un mondo imperfetto
2. Illuminismo e morale
 - 2.1. La morale universale
 - 2.2. La religione senza metafisica
 - 2.3. La tolleranza
 - 2.4. Il pacifismo
3. Illuminismo e immagini di altri luoghi
 - 3.1. L'immagine di Eldorado
 - 3.2. L'immagine del Paraguay
 - 3.3. L'immagine dell'Islam
 - 3.4. L'immagine dell'ebreo
4. Il *conte philosophique*

Lecture ulteriori

Lessico

Indice analitico di nomi e concetti

V. GUIDA ALLA LETTURA E ALL'INTERPRETAZIONE

1. Guida alla lettura
2. Guida alla interpretazione
3. Tracce di ricerca

QUARTA DI COPERTINA

Il *Candide* è il più divertente racconto di Voltaire e il primo esempio di *conte philosophique*. Rocambolesca storia di avventure, sotto la superficie tragicomica nasconde una rapsodia intorno ai mali del mondo, una requisitoria contro gli avversari della Ragione, un bagno di vetriolo per gli alleati opportunisti.

Il bersaglio d'occasione è rappresentato dai pastori calvinisti della repubblica di Ginevra, illuminati sì, ma senza esagerare. I folli ragionamenti messi in bocca al 'leibniziano' dottor Pangloss devono mettere in ridicolo non tanto il povero Leibniz, quanto i suoi cattivi discepoli. Il bersaglio vero sono però i mali del mondo, in primo luogo le forche, i roghi, le guerre, la cui causa immediata sta nella insensatezza e nel fanatismo degli uomini. Ma in secondo luogo ci sono i mali causati da una natura cieca, e contro questi mali Voltaire non può che imprecare. E al fondo di tutto sta la domanda, tanto dibattuta dopo Auschwitz, una domanda che l'illuminista Voltaire ha saputo porsi due secoli prima che Adorno e Horkheimer facessero il loro processo di Norimberga agli illuministi, accusandoli di essere loro i colpevoli degli orrori dei totalitarismi. Questa domanda senza risposta è: come è possibile tutto ciò se il mondo è creato da un Dio che è ad un tempo onnipotente, onnisciente, benevolente?

Questa è la prima edizione italiana del *Candide* con un apparato che dia al lettore le informazioni necessarie per orientarsi fra le innumerevoli allusioni del testo. Il lettore può così rendersi conto di chi fossero i sociniani, che si intendesse per «diritto pubblico» e «diritto delle genti», come Christian Wolff spiegasse l'esistenza del male, come Pierre Bayle difendesse la tolleranza, perché Blaise Pascal pensasse che gli esseri umani sono condannati a essere infelici, quale fosse l'oggetto del contendere nella controversia sulla «pura natura» e in quella sul «nuovo mondo». E infine, soddisfatte queste curiosità, il lettore potrà ridere, con quel *sense of humour* che è stato negato ai fanatici di ogni schieramento e di ogni tempo.

François-Marie Arouet (1694-1778) con lo pseudonimo Voltaire firmò innumerevoli opere di letteratura, teatro, storia e filosofia. Antesignano dello illuminismo francese si impegnò in battaglie contro il fanatismo e l'intolleranza religiosa, l'oppressione, la guerra. Fra le sue opere: *Trattato sulla tolleranza*, *Lettere filosofiche*, *Il filosofo ignorante*.

PRIMA DEL TESTO

1. Uno scherzo da preti

«L'uomo è cattivo e infelice: tutti lo sanno – così pensò quella volta François Marie Arouet – è proprio vero, l'ha sempre detto quel vero filosofo, onore del genere umano. I viaggi costituiscono in proposito delle lezioni esemplari, perché fanno vedere ovunque le testimonianze della infelicità e della malvagità umane. Come è vero – continuò fra sé e sé mentre la carrozza lo sbalottava sulla strada verso la Germania – come ho fatto a dubitarne: io che sono stato in Olanda, in Inghilterra, in Prussia; io che non ho mai avuto il coraggio di fare la cosa giusta: andarsene, emigrare in Pennsylvania, in quel Mondo Nuovo, dove quel matto di William Penn ha riportato l'età dell'oro, in pace con gli indiani, senza soldati, senza giudici, senza preti. Lo so, lo so, non sono un santo: mi piace il teatro, le feste, la fama, e le donne, le donne! Mi sono mai innamorato di una che salirebbe su una nave per la Pennsylvania? Ma adesso ne ho avuto abbastanza. Basta con le mezze misure. Chi me l'ha fatto fare di venire in questa repubblica di preti. Di preti illuminati! Al momento buono si vede quanto sono illuminati! Per loro i roghi del Papa scottano, quelli di Calvino erano opere di misericordia! Aveva ragione quel filosofo perseguitato. Com'è vero: l'uomo è cattivo e infelice, e i pastori illuminati sono fanatici quanto i domenicani. E io che tante volte ho pensato che qualcosa di vero dovevano pure insegnare anche quegli altri maestri, anche loro illuminati, sociniani, platonici, leibniziani – quelli che piacciono anche a questi preti illuminati – quelli che dicono che vi sono una religione e una morale insegnate dalla ragione, che l'ordine del mondo lo dimostra, che in realtà tutto ciò che esiste è al posto giusto, che il mondo ci sembra andare storto perché siamo presuntuosi, perché lo vogliamo vedere dal nostro punto di vista,. Ma che altro punto di vista resta al genere umano? Che deve fare un povero infelice? Pensare che le mosche sono nate per essere divorate dai ragni, i ragni dalle rondini e così via, finché arriviamo agli uomini che sono nati per ammazzarsi fra di loro»¹.

Da Ginevra se ne stava andando, provvisoriamente per un breve periodo in Germania, ma non sarebbe tornato per restare. Avrebbe acquistato il castello di Ferney al di là del confine francese. Avrebbe fatto qualcosa di utile al genere umano. Coltivare era la vocazione di tanti suoi compagni di strada: i fisiocratici, gli illuministi lombardi. Avrebbe migliorato la vita dei contadini, avrebbe offerto una casa a dei fabbricanti di orologi ginevrini. Non sarebbe mai più tornato a una corte ma

non si sarebbe più illuso sulle virtù civiche di queste repubbliche da burletta. Avrebbe coltivato un giardino, compito meno glorioso che governare o riscuotere applausi. A Ginevra si era stabilito nel 1754, in fuga dalla corte di Berlino dopo la rottura con Federico I, indesiderato a Parigi, in cerca di una patria. Sognava di trovare nella repubblica ginevrina un'isola di libertà. L'erba del vicino è sempre più verde, e i pastori calvinisti di Ginevra sembravano illuminati ai *philosophes* dei paesi cattolici. Poi erano cominciati i guai: a Ginevra aveva pubblicato il *Saggio sui costumi* dove riportava la storia di Calvino e la condanna al rogo di Serveto, eretico perché negatore della Trinità, dove aveva dato del tiranno a Calvino. Si era illuso che il permesso dato alla pubblicazione fosse una prova di spirito illuminato, e aveva ringraziato con pubbliche lodi per tanti lumi. Era riuscito solo a provocare pubbliche dissociazioni da parte di tutte le autorità ginevrine. I guai proseguirono con la proibizione per i cittadini di assistere agli spettacoli teatrali nella villa di Voltaire. Infine arrivarono i guai più grossi. Nel 1757 era stata pubblicata la voce *Ginevra* della *Encyclopédie*, ispirata da Voltaire anche se scritta da D'Alembert. Tra molte lodi alle virtù repubblicane dei ginevrini e una critica alla proibizione degli spettacoli compariva un apprezzamento per lo «spirito filosofico» dei pastori ginevrini, con l'affermazione che molti di loro erano in realtà, più che dei calvinisti, dei sociniani. Ci fu un coro di proteste per quella che sembrava una messa in dubbio dell'ortodossia dei pastori ginevrini, e poi rimostranze indirizzate al re di Francia, e l'effetto fu la sospensione della pubblicazione della *Encyclopédie*².

Voltaire aveva deciso che ne aveva abbastanza di Ginevra patria dello «spirito filosofico» e che se ne sarebbe andato lasciando un dono avvelenato: un racconto, una di quelle cose poco serie ma tanto popolari che ogni tanto scriveva, dove avrebbe messo in scena un teologo illuminato, un mezzo sociniano come i pastori di Ginevra, un seguace di Leibniz e Wolff come loro, facendogli predicare scemenze per cento pagine, mentre gli avrebbe fatto sfilare davanti i mali del mondo, uno dopo l'altro, come al cinema; gli avrebbe fatto incontrare un seguace di Bayle, il vero filosofo che i calvinisti stessi avevano indegnamente perseguitato. E, una catastrofe dopo l'altra, avrebbe portato i protagonisti dove stava andando lui: a un giardino in un angolo del mondo, dove le dispute non hanno risposta, ma dove bisogna «fare»: fare per migliorare la vita altrui, fare per rendere più felice la propria, magari anche sperando vanamente nel futuro, ma almeno così sfuggendo alla noia e alla tristezza.

2. Un libro indecente

Il racconto, uscito sotto falso nome come si usava per queste cose, poco serie e scandalose, ebbe enorme successo e suscitò grande riprovazione. Mentre tutta Parigi gridava «*mangeons du gesuite*» come gli Orecchioni, i giornali per bene lo condannavano come un racconto lesivo del pudore e irriverente per la religione.

Il racconto si può leggere in diverse chiavi, ed è questa molteplicità di livelli che gli ha assicurato tanto successo. In primo luogo il racconto è una satira, se non un libello: i «sociniani» ginevrini nelle vesti di Pangloss sono il bersaglio principale; ma tutti i nemici dell'umanità e della ragione sono messi alla gogna, inquisitori, aristocratici, schiavisti, frati ladri e sporcaccioni, un gesuita pedofilo.

Ma il racconto è anche una favola. Ne ha la struttura: il castello incantato che è il giardino dell'Eden da cui il protagonista è scacciato, la lunga peripezia, il ritrovamento dei personaggi, il lieto fine, ma lieto in tono minore, con Cunegonda che non è più bella, il giardino che è sì un rifugio sicuro, ma richiede lavoro e fatica. Non ha pretese di realismo: Candido si intende con tutti in ogni paese; solo nel Nuovo Mondo ha bisogno di Cacambo come interprete; ma il Nuovo Mondo è un luogo speciale: i filosofi ne sono esclusi: Pangloss non vi giunge mai e Martin ne viene scacciato.

Il racconto non è solo favola, ma anche cinema: sembra una sceneggiatura di un film di una volta, dove lo scorrere degli eventi subisce una enorme accelerazione per il succedersi incessante di catastrofi, una più incredibile dell'altra, che iniziano tutte alla fine di un capitolo.

Il racconto è però, ancor più, autobiografia. Voltaire aveva imparato il *bon ton* a scuola dai gesuiti; non raccontava senza sosta a tutti le sue pene interiori come quel calvinista con sindrome depressiva di Rousseau; la sua unica autobiografia sono i suoi racconti. Il protagonista Candido, ingenuo e sincero, ma anche privo di «idee innate» come un seguace di Locke, è lui, Voltaire: è lui che ha girato mezzo mondo, teatri, salotti, prigionie, esilio; è lui che non ha avuto il coraggio di trasferirsi nel paese dell'età dell'oro, per debolezza e per amore di una donna; è lui che una volta amava una donna aristocratica e dotta e ora non sa staccarsi da una donna scorbutica e non tanto intelligente.

Ma il racconto è anche una favola con una «morale». Lo erano le fiabe di una volta, quelle scritte con intenti educativi. Ora la morale arriva in modo diverso: è una «morale» più una «metafisica». Il racconto insegna una lezione, ma questa lezione verte sulla condizione umana, sul senso della

vita. E la «morale» del racconto è imparata a caro prezzo dal protagonista, di cui il racconto ricostruisce la «formazione». Nasce con Voltaire il genere del *conte philosophique*, ma in questo, che ne è l'esempio migliore, si intravede già il genere che dominerà a partire da fine Settecento: quello del *Bildungsroman* o romanzo di formazione³.

Il racconto, costruito come una macchinetta che può funzionare in modi diversi, permette così un feroce divertimento di citazioni, allusioni e messaggi in codice.

Ad esempio, il personaggio da cui è stato preso il nome del presunto autore è James Ralph (1705[?] – 1762) autore di un'opera satirica contro Alexander Pope, uno dei sostenitori del «tutto è bene». Negli anni successivi Voltaire si diverte con rifiuti di paternità cui sapeva che nessuno avrebbe creduto. In una lettera firmata Demand, pubblicata sul «Journal encyclopédique», insiste sul tema dei sociniani, facendo la rivelazione che il vero autore del racconto non sarebbe stato il dottor Ralph, «professore molto noto dell'Accademia di Francoforte sull'Oder», ma suo fratello, il capitano Demand, che l'avrebbe attribuito al dottore per eccessiva modestia:

ho l'onore di informarvi che mio fratello il capitano, che è il buffone del reggimento, è un ottimo cristiano, che, divertendosi a comporre il romanzo *Candido* durante l'acquartieramento invernale, ha avuto come intenzione primaria quella di convertire i sociniani. Questi eretici non si accontentano di negare decisamente la Trinità e le pene eterne, ma dicono che Dio ha necessariamente fatto del nostro mondo il migliore dei mondi possibili, e che tutto va bene. Questa idea è palesemente contraria alla dottrina del peccato originale. Questi innovatori dimenticano che il serpente che era il più scaltro degli animali sedusse la donna tratta dalla costola d'Adamo, che Adamo mangiò la mela proibita, che Dio maledisse la terra che egli aveva avuto in eredità⁴.

3. Giardino con vista

Il racconto è autobiografico a un certo livello di lettura, ma non rispecchia uno slittamento verso il «pessimismo» da parte dell'autore. Anzi la sua vita in questa fase è abbastanza felice: scrive di non volere andare alla corte di Vienna, perché sta troppo bene nel suo ritiro in campagna, con sua nipote, i suoi libri, il suo orto, i suoi conigli che si accarezzano il naso con le zampe. Afferma di avere scritto per amore del genere umano perché lui è abbastanza contento della sua sorte.

Il giardino di Candido con vista sul braccio di mare del Bosforo assomiglia al giardino della villa di Voltaire con vista sul lago di Ginevra. Il giardino è un punto d'arrivo: è il corrispettivo del castello incantato (il migliore dei castelli possibili) da cui il protagonista era stato scacciato; è un giardino dell'Eden come suggerisce una citazione biblica di Pangloss, ma un giardino dell'Eden da cui non si verrà più scacciati; è il giardino della filosofia, come il «giardino» che dava il nome alla scuola di Epicuro, anche se la *philosophie* è nel Settecento altra cosa, è lo spirito della tolleranza e della filantropia, e quindi è più il giardino da coltivare dei fisiocratici che quello in cui rinchiudersi degli epicurei.

Rifugiarsi nel giardino per lavorare senza pretendere di capire non è una rinuncia e una fuga. Simboleggia piuttosto l'incomprensibilità della sofferenza e l'arroganza di volerla spiegare. Il protagonista che interrompe i ragionamenti di Pangloss dicendo «voi dite bene, ma bisogna...» ricorda che bisogna agire: è senza parole di fronte al male fisico, ma protesta a gran voce contro il male morale. E l'esistenza delle sciagure rende tanto più insopportabili i crimini. In altre parole, è proprio la dimensione delle calamità cui la vita umana è sempre esposta che fa risaltare tanto più l'orrore dei misfatti che gli esseri umani vi aggiungono. Questa idea è riassunta bene da un commento dell'autore alla notizia del terremoto di Lisbona:

Quale azzardo sciagurato è il gioco della vita umana! Che diranno mai i predicatori, soprattutto se il palazzo dell'Inquisizione è rimasto in piedi? Mi illudo che almeno i reverendi padri inquisitori siano rimasti schiacciati come gli altri. Ciò dovrebbe insegnare agli uomini a non perseguitarsi a vicenda, poiché mentre qualche farabutto consacrato manda al rogo qualche fanatico, la terra inghiotte tutti e ciascuno⁵.

1. Le affermazioni su cui Voltaire riflette in questo monologo sono di P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1697); trad. it. parziale *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976, Voce «Manichei», p. 18.

2. Sullo *affaire* di Ginevra vd. R. Pomeau, C. Mervaud, *De la cour au jardin*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, cap. xii.

3. Sul significato del *Candido* il lavoro più penetrante resta J. Sareil, *Essai sur Candide*, Genève, Droz, 1967; vd. anche R. Pearson, *The Fables of Reason. A Study of Voltaire's "Contes Philosophiques"*, Oxford, Clarendon, 1993; H. Mason, *Candide. Optimism Demolished*, Oxford,

Macmillan, 1992; Gullace, G., *Il Candide nel pensiero di Voltaire*, Napoli, Sen, 1985; H. Mason, *Voltaire et le conte philosophique*, «Revue internationale de Philosophie» XLVIII, 1994, 1, pp. 55-64; G. Maiello, *Voltaire narratore fantastico*, Napoli, Liguori, 1985; J. Starobinski, *Sur le style philosophique de Candide*, «Comparative Literature» xxvii, 1976, 3, pp. 193-200; J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes*, Paris, Colin, 1967, parte IV; W.F. Bottiglia, *Voltaire's Candide*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century» VII (1964);

4. T. Besterman (a cura di), *Voltaire's Correspondence*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1968-, vol. CIV, D6597 (lettera pubblicata sul «Journal encyclopédique», 1762).

5. T. Besterman (a cura di), *Voltaire's Correspondence*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, cit., vol. C, D 8239 (a J.R. Tronchin, 24.11. 1755).

TESTO

Voltaire

Candido o l'ottimismo tradotto dal tedesco dal Sig. Dottor Ralph con le aggiunte che furono trovate in tasca al dottore quando morì a Minden l'anno di grazia 1759.

La traduzione utilizzata per questa edizione è quella di Maria Moneti (Voltaire, *Candido. Zadig. Micromega. L'ingenuo*, Milano, Garzanti, 2000). Si è modificata la traduzione di poche frasi in cui compaiono termini del dibattito filosofico e teologico settecentesco rendendola più letterale, in rispondenza agli intenti didattici della presente edizione.

Il nome del protagonista Candido, oltre al significato più immediato di «sincero» o «ingenuo» e all'allusione alla mente *tabula rasa* di Locke, contiene un'altra allusione a Teodoro di Beza, il quale fu accusato di avere amato un giovinetto di nome Candido (Vd. *Dictionnaire philosophique* [1764]; trad. it. *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Torino, Einaudi, 1994, Voce: «Amore cosiddetto socratico», p. 43). Teodoro di Beza fu uno scrittore ecclesiastico, autore del *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus* (1554), in cui si sostiene il dovere del potere civile di punire gli eretici, proprio come aveva fatto Calvino con Serveto.

Il dottor Ralph sarebbe un noto professore dell'Accademia di Francoforte sull'Oder ma porta un nome inglese. Questo nome poi coincide con quello dell'autore di un'opera satirica contro Pope, fautore dell'ottimismo (vd. «Prima del Testo», p. 6). Avrebbe quindi la doppia cittadinanza di due paesi nemici nella guerra dei Sette Anni, e sarebbe compatriota ma avversario dei fautori dell'ottimismo.

Minden è una città della Vestfalia (regione storica della Germania confinante con l'Olanda) dove il 1° agosto 1759 l'esercito francese subì una disastrosa sconfitta con un numero enorme di perdite umane nel corso della guerra.

Il complesso gioco di allusioni alla guerra, all'intolleranza, e alla tesi del «tutto è bene» annuncia i temi ricorrenti nel racconto.

NOTE AL TESTO

cap. I

1. Avere quattro quarti di nobiltà significa avere quattro nonni nobili.
2. Cunegonda è il nome di una principessa tedesca proclamata santa per avere superato nel 1012 un «giudizio di Dio» (maneggiando un ferro rovente) per provare la propria castità.
3. Pangloss dal greco *pan* e *glossa*: «tutto» e «lingua».
4. Candido, dal latino *candidus*: bianco, vestito di bianco, in senso traslato innocente e sincero; qui allude al carattere del personaggio che è privo di idee sue, aperto a tutte le dottrine che gli vengono insegnate, una *tabula rasa* come la mente per Locke.
5. In francese *cosmologonigologie*; il francese *nigaud* significa «babbeo»; nel manoscritto si trova invece *cosmolo-mattologie*, palesemente dall'italiano «matto».
6. Caricatura della dottrina leibniziana secondo cui ogni fenomeno della natura ha una causa finale oltre che una causa efficiente. Voltaire sosteneva che solo alcuni fenomeni hanno cause finali: «le pietre non compongono sempre e dappertutto edifici» e quindi gli edifici non sono cause finali delle pietre.
7. Caricatura del principio leibniziano di «ragion sufficiente»; il principio afferma che nessuna verità di fatto (distinta da verità a priori come quelle della geometria) potrebbe essere tale senza una ragione sufficiente del suo essere così.
8. Caricatura della dottrina leibniziana del «migliore dei mondi possibili» secondo la quale, fra tutti i mondi possibili, Dio ha creato quello in cui vi è meno male.
9. Fisica è, nella definizione di D'Alembert, la scienza che ha per oggetto «le proprietà generali dei corpi e gli effetti dell'azione che essi esercitano gli uni sugli altri»; la «fisica sperimentale» è la fisica newtoniana. Il leibniziano Pangloss, impartendo alla serva una lezione sugli effetti dell'azione dei corpi gli uni *sugli* altri, passa alla fisica «sperimentale», e quindi compie un tradimento!

Cap. II

1. Popolazione discendente dagli Unni, presente dalla fine del v secolo nei bacini del basso Danubio e del Volga. Nel racconto sta per i prussiani.
2. La bacchetta serviva a pigiare la carica nella canna del fucile.
3. Il re dei Bulgari sta per il re di Prussia Federico II, detto il Grande, protettore di Voltaire e di altri

illuministi francesi; abolì la tortura e limitò la pena di morte. Voltaire aveva di recente abbandonato la corte di Federico II e questo si era vendicato ottenendo che non venisse riammesso a Parigi.

4. Medico greco del primo secolo d.C.

5. Popolazione unno-tartara protagonista di invasioni nell'Impero romano nei secoli V e VI; sta per i francesi.

Cap. III

1. Inno di lode e ringraziamento della liturgia cattolica che inizia con le parole *Te Deum laudamus*.

2. Le dottrine di Grozio, Pufendorf, Montesquieu, teorici del «diritto naturale», in cui rientrava il «diritto di guerra» che regolava la liceità della guerra.

3. La mendicizia era proibita per legge in Olanda, ove i mendicanti venivano internati in apposite case di lavoro; la stessa legislazione vigeva in Svezia e in Danimarca e sarebbe stata introdotta in Inghilterra con la riforma delle *Poor laws* agli inizi dell'Ottocento. Gli illuministi erano contrari all'elemosina, che invece nella visione del mondo medievale rappresentava un «dovere di stato» dei ricchi; è famoso l'aneddoto del rifiuto di Kant di fare l'elemosina; erano invece sostenitori di politiche volte a combattere le cause della povertà. Anche Voltaire aveva scritto: «Non tollerate presso di voi la mendicizia. È un'infamia che non si è ancora potuto distruggere in Inghilterra, in Francia e in parte della Germania» (Voltaire, *Instruction pour le prince royal de...* (1752); trad. it. *Frammento delle istruzioni per il principe reale di...*, in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1978, pp. 666-667).

4. L'Anabattismo fu un movimento della Riforma che si diffuse per un certo periodo in Olanda; i suoi membri praticavano una morale evangelica rigorosa.

5. Anticristo, figura nominata nell'*Apocalisse* che si opporrà al Cristo e sarà poi da lui annientata al suo Ritorno. La leggenda lo ha identificato con vari personaggi.

Cap. IV

1. Voltaire afferma che l'amore è «la sola consolazione del genere umano» contrapponendolo alla guerra (Voltaire, *Dictionnaire philosophique* [1764]; trad. it. *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Torino, Einaudi, 1995, voce «Guerra», p. 240). Altrove sostiene che l'amore consiste in realtà nel desiderio sessuale trasformato dall'immaginazione, con l'aggiunta di altri sentimenti come l'amicizia e la stima, e infine l'autoinganno generato dallo «amor proprio» che ci fa credere

la persona amata migliore di quanto è. Con l'amore gli esseri umani conoscono piaceri ignoti agli animali ma anche sofferenze che questi ignorano, compresa la terribile malattia della sifilide (*Dizionario filosofico*, cit., voce «Amore», pp. 20-22).

2. La sifilide è una malattia infettiva che si trasmette tipicamente tramite rapporti sessuali. Comparve in Europa dopo la scoperta dell'America, portata da marinai che l'avevano contratta da indigene. Voltaire commenta che «nei tre quarti della terra la natura ha avvelenato i piaceri dell'amore e le fonti della vita con una malattia spaventosa, alla quale solamente l'uomo è soggetto» (*Dizionario filosofico*, cit., Voce «Amore», p. 40)

4. Parodia della genealogia di Gesù di Nazareth in *Luca* 3.23-29.

5. Parodia della soluzione leibniziana al problema del male secondo la quale i mali particolari sono parti necessarie dell'armonia complessiva del mondo.

6. «Controversia»: le dispute teologiche su questioni incomprensibili.

Cap. V

1. Il terremoto di Lisbona avvenne il 1 novembre 1755. Fu accompagnato da un maremoto e causò quasi 30.000 morti.

2. Batavia, oggi Giacarta, fondata nel 1619 e capitale della colonia olandese di Giava.

3. Dopo i primi contatti fra Europa e Giappone, nel corso dei quali il gesuita spagnolo Francesco Saverio creò le prime comunità di cristiani, con l'inizio dell'epoca Shogun, nel 1630, i nuovi governanti chiusero i porti agli europei. Gli olandesi potevano sbarcare a Nagasaki, con l'obbligo di calpestare un crocefisso steso sul molo.

4. Inquisizione, tribunale ecclesiastico istituito per combattere le eresie.

5. Staffiere: servitore armato.

Cap. VI

1. Portoghese: *Auto-da-fé*, letteralmente «atto di fede», pubblica cerimonia dell'Inquisizione che si celebrava al termine di un processo contro eretici.

2. Padrino e madrina sono nel rito cattolico l'uomo o la donna che presentano al battesimo o alla cresima il battezzando o il cresimando. In base al codice di diritto canonico con la celebrazione si instaura un rapporto di parentela, per cui il rapporto fra padrino o madrina e figlioccia o figlioccio è un «impedimento» al matrimonio.

3. Marrani, discendenti di convertiti che conservavano in segreto l'osservanza dei precetti ebraici.

4. Mitria, copricapo con due punte indossato dai vescovi della Chiesa cattolica durante le celebrazioni liturgiche. *Sanbenito*, tunica che veniva fatta indossare ai «penitenti» negli *auto-da-fé*.
5. Falso bordone, forma di canto polifonico.
6. Vi fu in realtà un'altra scossa sismica il 21 dicembre 1755.

Cap. VII

1. Portoghese: *Nossa Senhora d'Atocha*, la Madonna incinta; sant'Antonio da Padova è patrono del Portogallo; san Giacomo da Compostela è patrono della Spagna.
2. Lo Shabbat in realtà inizia al tramonto del venerdì e termina al tramonto del sabato; l'intreccio seguente è reso possibile da questa inesattezza.
4. «Signor», in italiano nel testo, in luogo dello spagnolo *señor*.
5. Spagnolo: *hermandad*, confraternita. Il termine portoghese sarebbe *confraria*.

Cap. X

1. *Maravedi*: piccola moneta spagnola di cuoio.
2. Cadice (Cadiz), nel Sud della Spagna, porto dal quale si salpava per l'America.
3. San Sacramento era una delle sette *Reduccion*es del Paraguay che, in seguito al trattato del 1750 che fissava nuovi confini, si sarebbe trovata in territorio portoghese. Si noti che Voltaire descrive le milizie dei guaraní come «orde».
3. Il «nuovo mondo» venne ritenuto per secoli una sorta di altro universo. Fino all'Ottocento si protrasse la «disputa sul nuovo mondo», nella quale si sostenne la superiorità o l'inferiorità del nuovo mondo rispetto al vecchio, manifestate in una maggiore o minore forza della natura o nella qualità del clima (Vd. Gerbi, A., *La disputa del nuovo mondo*, Torino, Einaudi, 1953).

Cap. XI

1. Urbano X non esiste. Il manoscritto nominava Clemente XII, papa dal 1730 al 1740.
2. Salé sulla costa marocchina di fronte a Rabat, base di pirati.
3. L'assoluzione *in articulo mortis* è quella che il sacerdote cattolico è autorizzato a dare in forma collettiva senza confessione in caso di naufragio o altra calamità.
4. Si allude verisimilmente alle «cannucce» che nel Settecento si era iniziato a usare per introdurre in vagina sostanze spermicide come metodo contraccettivo.
5. «Diritto delle genti» secondo i teorici del diritto di natura è l'insieme di leggi non scritte da

considerare in vigore nelle relazioni fra popoli.

6. Muley Ismail (1672-1727) capostipite della dinastia tuttora regnante in Marocco .

7. In italiano nel testo.

Cap. XII

1. La pratica dell'evirazione (asportazione dei testicoli) per produrre cantori con voce di soprano o contralto si diffuse in Europa nel Cinquecento e sopravvisse fino all'Ottocento, pur essendo illegale. Il personaggio descritto è Carlo Broschi, detto il Farinelli, nato a Napoli nel 1705, cantore e cortigiano alla corte di Spagna.

2. *Dey*, dal turco *dai*, zio materno, titolo onorifico dei governatori di Tunisi e Algeri.

3. La peste era comparsa nel 1720 a Marsiglia e nel 1743 a Messina.

4. Francese: *serail*, dal turco *saray*, palazzo dei sultani; qui, per estensione, lo harem del *dey*.

5. *Agà*, alta carica militare dei giannizzeri, guardia del corpo dei sultani turchi.

6. Nome latino del mare d'Azov.

7. Arabo: *Imam*, guida, indica un sovrano discendente da Alì oppure presidente della preghiera comunitaria nella moschea.

8. Il «diritto di guerra» è l'insieme delle norme che stabiliscono le condizioni della «guerra giusta» e i limiti da rispettare nelle operazioni belliche.

9. Robek, svedese sostenitore dell'assurdità dell'amore per la vita, annegatosi nel 1739.

Cap. XIII

1. Voltaire allude a diversi episodi della Bibbia, nel primo dei quali Abramo fa passare sua moglie Sarah per sua sorella per timore che il Faraone lo uccida per impossessarsene (Vd. *Genesi* 26.7; cfr. voce «Abramo», in *Dizionario*, cit., pp. 6-10). Gli Antichi e i Moderni nominati sono quelli della *querelle des anciens et des modernes* fra i sostenitori della superiorità dell'antichità e i sostenitori del progresso e della superiorità dei «moderni».

2. Spagnolo: *Alcalde* (dall'arabo *al-qadi*), giudice (oggi: sindaco); *alguazil*: sbirro, (oggi: ufficiale giudiziario).

Cap. XIV

1. Tucumàn provincia argentina ai piedi delle Ande.

2. Asunción, oggi capitale del Paraguay. Vi aveva sede un importante «collegio» (cioè casa

dell'ordine) dei gesuiti.

3. Spagnolo: *Los Padres*, cioè i padri gesuiti.

4. Schiavi neri non avrebbero potuto esserci nelle *Reduccion* perché in base a una ordinanza del governatore spagnolo era vietato a spagnoli, portoghesi, neri, meticci mettervi piede. La schiavitù nei possedimenti spagnoli – diversamente che in quelli portoghesi – era stata abolita per gli indios, ma rimaneva per gli schiavi portati dall'Africa. Tuttavia, fuori dalle *Reduccion*, nei latifondi annessi ai «collegi» delle città coloniali venivano usati schiavi neri.

Cap. XV

1. Nella prima edizione compariva un padre Didrie. Croust, il cui nome compare nell'edizione del 1761, era il rettore del collegio gesuita di Colmar; procurò noie a Voltaire quando egli soggiornò in quella città nel 1754.

2. La naturale eguaglianza degli esseri umani è sostenuta da tutti i teorici del diritto di natura.

Cap. XVI

1. Il *Journal de Trévoux* era il periodico letterario dei gesuiti.

2. Voltaire mette in bocca a Cacambo considerazioni svolte altrove secondo le quali l'antropofagia non è più orribile della guerra: «Noi europei ammazziamo in battaglia ordinata o no i nostri vicini, e per la più misera ricompensa lavoriamo per la tavola dei corvi e dei vermi. Qui è l'errore, qui è il delitto: che importa, quando uno è ammazzato, se viene mangiato da un soldato, da un corvo, o da un cane?» (in *Dizionario filosofico*, cit., Voce «Antropofagi», p. 30).

3. Francese: *Droit publique*, cioè diritto pubblico, termine con cui nel Settecento francese si usava indicare il diritto di natura (teorizzato da Grozio, Pufendorf, Montesquieu); francese: *moeurs*, cioè costumi, consuetudini acquisite dai singoli o dai popoli; leggi: leggi «politiche», cioè leggi positive emanate da un'autorità, diversamente dalle leggi di natura che sono valide anche se non emanate da nessuno.

4. Voltaire insinua la tesi della variabilità del contenuto della maggior parte delle leggi morali, per cui in alcuni paesi gli uomini tengono le donne in prigionia e in altri invitano l'ospite ad andare a letto con moglie e figlie (Voltaire, *Traité de métaphysique*, cit., cap. IX)

5. La «pura natura» è per gli scolastici del Cinquecento e Seicento la «natura» prima dell'intervento della «grazia», che sarebbe sufficiente a rendere possibile una vita compiutamente umana, dotata di famiglia, stato, leggi, religione.

Cap. XVIII

1. Sir Walter Raleigh fu inviato da Giacomo I a comandare una spedizione nella Guyana nel 1617 alla ricerca di miniere d'oro. Risalì l'Orinoco senza trovarle.

2. Sterline, cioè la moneta inglese; può essere un segnale cifrato sulla vera natura di Eldorado.

Cap. XIX

1. Suriname è il nome della Guyana olandese, la cui capitale è Paramaribo.

2. *Fétiche*, dal portoghese *feitico* (sortilegio), termine che compare in francese all'epoca per designare le divinità dei «primitivi».

3. Qui «feticci» designa invece i pastori calvinisti, forse a partire dal portoghese *feiticero* (stregone).

4. Sociniani: corrente della Riforma che propugnava la riduzione della fede cristiana a verità razionali. Si tenga presente che le tensioni fra Voltaire e i pastori di Ginevra (calvinisti, come sono calvinisti questi pastori della Guyana e come era calvinista il predicatore fanatico in Olanda) erano nate proprio dal fatto di avere definito come quasi sociniani i pastori calvinisti di Ginevra, credendo di fare loro un complimento!.

Cap. XX

1. La distinzione fra i due generi di mali è di Pierre Bayle: il male morale consiste nei «delitti», quello fisico nelle «disgrazie» del genere umano (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* [1697]; trad. it. parziale *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976, Voce «Manichei», pp. 1-29, cit. p. 18). Leibniz distingue tre generi di male: metafisico, fisico, morale (*Saggi di teodicea* [1710], a cura di G. Cantelli, M. Marilli, Bur, Milano, 1999², par. 21). Il primo consistente nella mancanza di perfezione e quindi non è qualcosa di realmente esistente. Invece l'esistenza del male fisico e quella del male morale richiedono una spiegazione.

2. Manicheismo, religione gnostica che predica l'esistenza di due principi originari, la luce e le tenebre, rivalutata da Bayle come risposta plausibile al problema del male.

Cap. XXI

1. La «canaglia convulsionaria» sono i devoti che si radunavano sulla tomba del diacono giansenista François de Pâris ove sarebbero avvenute guarigioni miracolose accompagnate da attacchi di convulsioni.

2. Forse la *Histoire des navigations aux terres australes* di Charles De Brosses (Paris 1756), dove si afferma che il mare «per lungo tempo ha sommerso le montagne più alte» (vol. I, p. 57).

3. Libero arbitrio: libertà di scegliere derivante dall'assenza di costrizione interna o esterna; il concetto compare per la prima volta nella controversia fra Agostino e Pelagio, che si opponevano entrambi al fatalismo dei manichei; torna al centro del dibattito dopo la Riforma in connessione con le dottrine della predestinazione.

Cap. XXII

1. Gioco di parole sul biglietto al portatore (antenato dell'assegno odierno) e il «biglietto di confessione», prova dell'avvenuta confessione richiesta per amministrare l'estrema unzione e l'eucarestia ai morenti. Il biglietto veniva preteso come prova che il morente si era confessato da un prete che aveva professato adesione alla bolla pontificia *Unigenitus* (1713) che aveva condannato i calvinisti.

2. La teoria delle idee innate era quella insegnata da René Descartes; John Locke aveva negato l'esistenza di queste idee, affermando che tutte le idee derivano da qualche sensazione; Voltaire era seguace di Locke; la tragedia che Candide ha visto è di Voltaire, ambientata in Arabia, e quindi si tratta di *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* (1741), trad. it. *Il fanatismo, ossia Maometto profeta*, introduzione di R. Campi, Modena, Mucchi, 1995.

3. Si tratterebbe di *Le Comte d'Essex* di Thomas Corneille, fratello del più famoso Pierre.

4. Il francese *porter à l'hotel* equivale all'italiano «portarsi a letto».

5. Adrienne Lecouvreur, che debuttò nel ruolo di *Monime nel Mitridate* di Racine. Scomunicata come tutti gli attori, le fu negata sepoltura in terra benedetta perché morta senza avere avuto il tempo di fare «onorevole ammenda». Voltaire aveva denunciato il fatto nella composizione poetica *La mort de mlle Lecouvreur* (1730).

5. L'abbé Fréron era un nemico degli enciclopedisti e di Voltaire in particolare. Dal 1756 pubblicava stroncature di Voltaire su *L'Année littéraire*.

6. Gioco così chiamato dalla figura del Faraone che compariva su una delle carte.

7. *Paroli* significa puntata doppia. Il suffisso *gnac* è tipicamente perigordiano; perciò la dama è una falsa aristocratica, perigordiana come il suo complice.

8. Gabriel Gauchat, avversario degli enciclopedisti.

9. L'abbé Trublet, altro avversario degli enciclopedisti.

10. Si allude rispettivamente a Jean Racine, autore di *Fedra* e *Ester*, Pierre Corneille (1606-1684),

autore di *Medea* e del *Cid*, Prosper Jolyot Crébillon (1674-1762) tragediografo contemporaneo e concorrente di Voltaire.

10. Molinisti: seguaci del teologo gesuita Luí de Molina, avversari dei giansenisti.

11. Leibniz paragona il mondo in cui è presente il male a un «dipinto con le ombre» (G.W. Leibniz, *Elementa juris naturae*; trad. it. *Elementi di diritto naturale*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, Torino, Utet, 1965², p. 104).

10. Vi fu un attentato a Luigi xv da parte di un tal Damiens, nato nei pressi di Arras, che nel 1757 colpì il re con un coltello; Enrico iv fu assassinato nel 1610; in precedenza era stato ferito nel 1594 da un allievo di gesuiti.

Cap. XXIII

1. La guerra in America fra Inghilterra e Francia si svolse in concomitanza con la guerra dei sette anni. Il conflitto iniziò nel 1754 con scontri nella vallata dello Ohio.

2. L'ammiraglio Bying fu fucilato nel 1757 come traditore per essersi ritirato a Gibilterra dopo il fallito tentativo di forzare il blocco francese a Minorca.

Cap. XXIV

1. L'ordine dei teatini fu fondato 1524 da San Gaetano di Thiene e Gian Pietro Carafa, futuro papa Paolo iv, con intenzioni di riforma dei costumi ecclesiastici.

Cap. XXV

1. Cicerone si dichiarava accademico. L'Accademia era stata alle origini la scuola di Platone; ebbe poi una fase scettica con la seconda e la terza accademia, di cui furono caposcuola rispettivamente Arcesilao e Carneade; Filone di Larissa, caposcuola della quarta accademia, introdusse una posizione semiscettica, quella del probabilismo positivo, che ammette l'esistenza della verità ma non di un criterio per riconoscerla, per cui possiamo giungere soltanto ad affermazioni probabili. Era a quest'ultima posizione che aderiva Cicerone. Voltaire trovava la dottrina di Cicerone affine alla teoria della conoscenza lockiana da lui seguita; nella corrispondenza dichiara: «Amo appassionatamente Cicerone perché dubita» (Besterman, T., a cura di, *Voltaire's Correspondence*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1968-, vol. xxii, D9126, 9.8.1760 (a Jean Jacques Dortous de Mairan)

2. La Santa Inquisizione era affidata all'ordine dei domenicani.

3. «E chi ha ripugnanza per la varie discipline, soprattutto se è giovane e non sa ancora distinguere il bene dal male, non lo diremo desideroso di apprendere né filosofo; così come diciamo che chi fa lo schifiloso con i cibi, e non ha voglia dei cibi, non ha fame e non ha voglia dei cibi, e che non è un ghiottone, ma persona di poco appetito» (Platone, *Repubblica*, Libro v, 475c, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1974³, vol. II).

Cap. XXVI

1. Achmed III, spodestato dai giannizzeri nel 1730.
2. Ivan VI, nato nel 1740, venne immediatamente proclamato zar ma venne imprigionato in seguito a un complotto lo stesso anno e assassinato nel 1764.
3. Carlo Edoardo, nipote di Giacomo II, ultimo dei re della dinastia Stuart, sbarcò in Scozia nel 1745 per riconquistare il trono; sconfitto, morì a Firenze nel 1788.
4. Augusto III, Elettore di Sassonia, fu eletto re di Polonia nel 1733; restò sul trono fino alla morte, ma fu privato della Sassonia nel 1756.
5. Stanislao Leszczyński, eletto re di Polonia nel 1704, fu spodestato due volte, e infine gli fu assegnato il ducato di Lorena.
6. Teodoro Neuhof, avventuriero tedesco, nel 1736 si fece proclamare re di Corsica allora dominio genovese; morì a Londra nel 1756.

Cap. XXVII

1. Propontide: nome antico del mar di Marmara.
2. Il principe Ragotzky (1676-1735), ungherese, divenuto re di Transilvania, poi confinato a Tekirdag sul mar di Marmara.

Cap. XXVIII

1. I cerusici ancora nel Settecento erano sia barbieri sia chirurghi.
2. L'armonia prestabilita è una dottrina leibniziana secondo la quale non vi è reale azione causale fra enti diversi.
3. Il pieno e la materia sottile sono nozioni della fisica leibniziana; la fisica newtoniana presuppone l'esistenza del vuoto.

Cap. XXIX

1.Capitoli: assemblee di canonici o monaci in cui si legge un capitolo della Regola; per estensione, assemblee di ordini cavallereschi.

Cap. XXX

1.Un nobile tedesco, dando alla sposa di natali inferiori la mano sinistra durante la celebrazione del matrimonio, non impegnava né i suoi beni né i suoi titoli.

2.Turco: *Effendi*, cioè signore, titolo dato ai dignitari civili; pascià (turco: *bacha*): governatore di una circoscrizione amministrativa; cadì (arabo: *qadi*): giudice.

3.Sublime Porta (*babi-i ali*, parole arabe in costruzione persiana) che designano il governo dell'impero ottomano; la denominazione deriva dalla tradizione orientale di ricevere i sudditi sulla porta della tenda.

4.Derviscio (persiano *darwish*, cioè mendicante, corrispondente all'arabo *faqir*): membro di confraternite religiose islamiche: i dervisci pronunciavano il voto di povertà e seguivano pratiche mistiche basate sull'invocazione ripetuta del nome di Dio; l'ispirazione di queste confraternite derivava dalla tradizione del sufismo, il principale movimento mistico dell'Islam; questo è caratterizzato da un forte senso della precarietà dell'esistenza, dall'ascetismo, dalla ricerca dell'unione mistica con Dio attraverso la musica e la danza.

5.Visir (arabo *wazir*), cioè ministro; gran muftì: massima autorità giuridico-religiosa dell'Impero Ottomano.

6.Citazione di *Genesi 2.15* dalla *Vulgata* (traduzione latina di San Gerolamo); una traduzione fedele dell'originale ebraico suonerebbe: «per lavorarlo e custodirlo».

CONTESTO

BIOGRAFIA

1694 Nasce il 21 novembre a Parigi; è figlio di François-Marie Arouet, notaio.

1704 Inizia gli studi presso il collegio dei gesuiti Louis-le-Grand.

1713 Va all'Aia come segretario dell'ambasciatore francese. Torna a Parigi.

1716 Viene esiliato e poi imprigionato alla Bastiglia per un'opera satirica contro il Reggente.

1718 Viene confinato a Châtenay. La tragedia *Oedipe* viene rappresentata con grande successo. Assume lo pseudonimo Voltaire.

1722 Muore il padre. Sfavorito nell'eredità, investe con oculatazza il suo patrimonio.

1723 Pubblica *La Henriade*.

1726 Rinchiuso alla Bastiglia e poi mandato in esilio in Inghilterra per una lite con un aristocratico.

1726 In Inghilterra ha contatti con quaccheri, ebrei, sociniani e deisti.

1728 Torna in Francia.

1733-1734 Pubblica le *Lettres philosophiques*. In seguito alla loro condanna da parte del parlamento di Parigi, si trasferisce a Cirey presso Madame du Chatelet.

1743 Entra a far parte della Royal Society di Londra.

1745 Viene nominato storiografo ufficiale del re di Francia.

1746 Entra a far parte dell'Accademia di Francia.

1747 Pubblica il primo racconto filosofico: *Zadig*.

1749 Muore Madame du Chatelet.

1750 Si trasferisce in Prussia alla corte di Federico II.

1751 Pubblica il *Siècle de Louis XIV*. Inizia la pubblicazione della *Encyclopédie* cui collabora.

1753 Lascia Berlino per dissapori con Federico II; questo ottiene che non venga riammesso a Parigi.

1754 Si stabilisce a Ginevra, nella villa *Les Délices*; ha tensioni con le autorità per gli spettacoli teatrali che vi allestisce e per critiche a Calvino nello *Essai sur les moeurs*.

1759 Gravi tensioni in seguito alla pubblicazione dell'articolo *Genève* nella *Encyclopédie*. Si trasferisce a Ferney, al di là del confine francese. Pubblica *Candide*.

1762 promuove una campagna per la riabilitazione di Jean Calas, un protestante condannato a morte per l'accusa infondata di avere ucciso il figlio.

1763 Pubblica il *Traité sur la tolérance*. Lancia la campagna contro *l'infame*.

1764 Pubblica il *Dictionnaire philosophique*.

1778 In febbraio viene accolto trionfalmente a Parigi. Muore il 30 maggio.

1. La guerra dei sette anni

Nella prima metà del Settecento sul continente europeo furono combattute tre grandi guerre: la guerra di successione spagnola (1700-1714), la guerra di successione polacca (1733-1738), la guerra di successione austriaca (1740-1748). Accanto alle questioni dinastiche che fornivano il pretesto per queste guerre, vi erano una serie di conflitti di interesse fra le potenze europee che vennero alla luce più chiaramente nella guerra dei sette anni (1756-1763). Questa fu combattuta su due fronti: quello marittimo e coloniale e quello europeo.

Sul primo fronte la guerra fu un episodio di un lungo conflitto fra Inghilterra e Francia per il controllo di domini coloniali, in particolare quelli dell'America del Nord. La Francia vi si trovò in condizioni di netta inferiorità. In America il conflitto iniziò già nel 1754 con scontri armati nella vallata dello Ohio, dove i coloni delle colonie britanniche da tempo tentavano di penetrare nella Louisiana francese, scarsamente popolata ma difesa da un sistema di forti. La guerra in America si concluse nel 1760 con la conquista inglese di Montreal sui Grandi Laghi. In India gli insediamenti costieri francesi vennero occupati dagli inglesi che avevano una flotta di gran lunga più potente.

Sul fronte europeo la guerra venne preparata da un rovesciamento di alleanze. La Prussia di Federico II si alleò con l'Inghilterra per sottrarsi alle pressioni della Russia e dell'Austria, la quale mirava a recuperare la Slesia, regione dell'attuale Polonia acquisita dalla Prussia nella guerra di successione austriaca. Come risposta, la Francia si alleò con l'Austria, nonostante la tradizionale ostilità, e con la Russia.

La Prussia iniziò la guerra nel 1756 invadendo la regione tedesca della Sassonia. Riuscì a far fronte a forze superiori grazie all'abilità strategica di Federico II. A un certo punto subì una serie di disfatte. Venne salvata dalla morte della zarina Elisabetta nel 1762. Pietro III, suo successore, uscì dalla coalizione antiprussiana ponendo le premesse della conclusione del conflitto.

Il trattato di Parigi fra Inghilterra e Francia pose fine alla guerra coloniale, sancendo la perdita dei possedimenti francesi in India, in Canada, nella Louisiana. Il trattato di Hubertusburg ripristinò in Europa la situazione precedente alla guerra: la Slesia rimane alla Prussia in cambio della promessa di Federico II di sostenere il figlio di Maria Teresa d'Austria come candidato al titolo imperiale¹.

2. Calvinisti e sociniani

Dopo la Riforma avviata da Martin Lutero agli inizi del Cinquecento, nel mondo riformato si sviluppò una molteplicità di posizioni. Voltaire nel corso del suo esilio inglese ebbe modo di conoscere da vicino alcune delle «sette» nate con la Riforma accanto alle chiese luterane e calviniste. Le chiese avevano una loro gerarchia, con a capo vescovi o presbiteri, ed erano riconosciute dai rispettivi stati. Le sette erano minoritarie e avevano una organizzazione meno rigida.

La setta degli anabattisti fu un movimento sviluppatosi dapprima a Zurigo fra alcuni seguaci del riformatore svizzero Hyldrich Zwingli. I suoi membri furono chiamati così perché, ritenendo che solo gli adulti fossero capaci di aderire personalmente alla fede, rifiutavano la validità del battesimo dei bambini e richiedevano un nuovo battesimo degli adulti (dal greco: *ana-baptizo*=battezzo di nuovo). L'anabattismo fu caratterizzato dalla tendenza a seguire l'insegnamento biblico alla lettera; ne derivava il rifiuto assoluto della violenza sia da parte del singolo che dello stato, e quindi il rifiuto del servizio militare, il rifiuto delle cariche pubbliche e del ricorso ai tribunali; l'assistenza ai fratelli bisognosi era uno dei primi doveri, come illustrato dal comportamento dell'anabattista olandese Giacomo nel *Candide*².

I quaccheri sono una setta fondata da George Fox in Inghilterra; rifiutavano ogni gerarchia e predicavano il ritorno all'originario messaggio neotestamentario. Per Fox il rifiuto dell'aspetto esteriore del cristianesimo (l'istituzione di vescovi o presbiteri, i sacramenti, il riconoscimento dello stato) nasceva dalla centralità della «illuminazione divina» che ciascun credente riceverebbe direttamente da Dio. Il compito del credente consisterebbe nel rendere manifesta la «scintilla divina» che è in lui. La liturgia dei quaccheri è basata sul sacerdozio universale dei fedeli e sulla presenza dello Spirito in ogni fedele: le loro assemblee liturgiche sono dedicate all'ascolto di quei fedeli che, sentendosi ispirati, predicano la parola di Dio in preda a una forte agitazione; da qui ha origine l'appellativo di *quakers* (cioè «tremolanti»)³. La presentazione dei quaccheri nelle *Lettere filosofiche* è ambivalente: da un lato Voltaire ammira la «virtù» che essi dimostrano, il culto senza cerimonie, il sacerdozio universale dei fedeli, tutti aspetti che sembrano avvicinarsi al deismo o teismo, la religione universale fondata sulla ragione; dall'altro diffida di fronte a quello che gli illuministi chiamano «entusiasmo», che sembra loro contrario alla ragione. Nella quarta lettera, descrivendo lo stato quacchero della Pennsylvania, ricorda come la legge «ordina di non perseguire nessuno a causa della religione e di considerare fratelli tutti coloro che credono in Dio» e conclude che in Pennsylvania «è stata instaurata l'età dell'oro»⁴.

Il calvinismo è, accanto al luteranesimo, una delle due famiglie di chiese istituzionali nate con la Riforma. Ebbe inizio con Giovanni Calvino che in *Institutio Christianae religionis*⁵ svolse la tesi della salvezza per sola fede, senza riconoscimento del valore delle opere, e la dottrina della duplice predestinazione, secondo cui Dio ha già scelto coloro che sono destinati ad essere salvati e coloro che sono destinati a essere dannati. Sulla base di una visione negativa della «natura», Calvino assegnava alla «legge» la funzione di tenere a freno la natura umana corrotta e, a questo fine, riteneva necessaria una stretta unione fra società religiosa e società politica. Trasferitosi dalla Francia a Ginevra, la trasformò in una «repubblica» (dove in realtà i diritti politici erano limitati a una ristretta aristocrazia) governata da un concistoro formato da dodici anziani e dai pastori che deteneva sia il potere religioso sia quello politico. Non meno scottante del caso di Giordano Bruno per la Chiesa cattolica è per il calvinismo la condanna al rogo del medico spagnolo Miguel Serveto, che si era rifugiato a Ginevra perché sostenitore di dottrine antitrinitarie. Il governo ginevrino esercitava un controllo ferreo sulla vita degli abitanti: erano proibite rappresentazioni teatrali, balli, ogni forma di lusso. Anche all'interno del calvinismo si ebbe però una differenziazione di posizioni: in Olanda gli arminiani addolcirono la dottrina della predestinazione e sostennero la tolleranza; vennero espulsi dalla chiesa riformata olandese e diedero vita a una confessione indipendente. Anche a Ginevra, patria del calvinismo, a metà del Settecento buona parte dei pastori si era avvicinata a una forma di razionalismo teologico leibniziano-wolffiano che ormai era lontano dalle originarie posizioni calviniste⁶. A Ginevra Voltaire tentò di inserirsi nella patria del calvinismo, patria che i *philosophes* avevano idealizzato come un esempio di rinascita delle «virtù repubblicane» di Atene e di Roma. Il tentativo fu una delusione, e il *Candide* è anche una elegante vendetta nei confronti dei pastori ginevrini.

Il socinanesimo, inteso in senso stretto fu un movimento fondato da Fausto Socini, italiano che, per sfuggire alle persecuzioni, si stabilì nel 1579 in Polonia e vi trovò numerosi seguaci. Partendo da un esame diretto della Bibbia, da interpretare in chiave razionalistica e filologica, il socinanesimo nega il dogma della Trinità e la natura divina di Gesù di Nazareth; nega la dottrina del peccato originale per un duplice motivo, perché contraria alla ragione e perché non realmente presente nella Bibbia. La salvezza non è ottenuta grazie all'espiazione dei peccati con il sacrificio di Gesù, ma con la sua imitazione in quanto uomo esemplare⁷. Ne discende una prospettiva che è assai più lontana dal calvinismo dello stesso cattolicesimo tridentino.

Il socinanesimo ebbe vasta diffusione in Polonia nel Cinquecento, ma venne estirpato da una feroce repressione. Nell'Europa occidentale le dottrine sociniane non diedero vita a movimenti di massa, ma furono condivise da singoli pensatori.

«Sociniano» per Voltaire e i *philosophes* significava genericamente seguace del razionalismo teologico; comprendevano quindi sotto questo nome gli ariani e gli antitrinitari. In questo senso Voltaire nelle *Lettere inglesi* aveva descritto Newton, Locke e Clarke come sociniani⁸.

In Inghilterra nella seconda metà del Settecento la tradizione sociniana ebbe una ripresa, dando vita a una confessione religiosa organizzata: quella degli unitariani, che ebbero come iniziatori il filosofo e chimico Joseph Priestley, John Lindsay, Thomas Belsham. Questa confessione tuttora esiste in Inghilterra e negli Stati Uniti⁹.

3. Giansenisti e gesuiti

Da parte cattolica – fallite le speranze di riconciliazione inizialmente condivise da entrambe le confessioni – venne promossa la controriforma, cioè una serie di iniziative volte a limitare e a ridurre la diffusione del luteranesimo e del calvinismo. Il concilio di Trento (1545-1563) ribadì il rifiuto delle dottrine protestanti e promosse un certo rinnovamento della struttura ecclesiastica e dei costumi del clero. Tra i segnali più significativi di questo rinnovamento vi è la nascita di nuovi ordini religiosi, fra i quali i gesuiti. Questo ordine, riconosciuto da papa Paolo III nel 1540, fu fondato da Ignazio di Loyola che, memore dei suoi trascorsi nell'esercito spagnolo, lo organizzò secondo un modello militare. I gesuiti divennero ben presto uno dei principali strumenti della controriforma e si distinsero sia per la realizzazione di una vasta rete di scuole finalizzate all'educazione dei figli della nobiltà e della borghesia, sia per una intensa opera missionaria in America Latina, Giappone, Cina. Tutto ciò portò i gesuiti ad esercitare un potere così ampio da suscitare l'ostilità degli illuministi e di tutti i governanti riformatori, come il ministro portoghese marchese de Pombal. Vennero espulsi nel 1759 dal Portogallo, successivamente da altri paesi europei ed infine soppressi nel 1773¹⁰.

La dottrina del Molinismo, anche se non divenne mai la dottrina ufficiale della compagnia di Gesù, fu un esempio importante del contributo intellettuale dei gesuiti, nel confronto con i protestanti e con i giansenisti. Luís de Molina ebbe il merito di affrontare la tematica centrale della teologia riformata, cioè il rapporto fra libertà umana e grazia divina. La sua dottrina vuole configurare un

esito in qualche modo liberale e umanistico, opposto a quello dei giansenisti entro il campo cattolico, in modo analogo a quello in cui arminiani e sociniani si contrapponevano al calvinismo entro il campo protestante. Infatti per Molina sia la grazia divina sia la libera cooperazione dell'uomo sono necessarie per la salvezza in quanto l'intervento divino non sarebbe «determinante», ma «indifferente», non potendo costringere il libero arbitrio umano. Dio infatti ha delle nostre scelte non una prescienza piena, ma solo una «scienza media», cioè un tipo di conoscenza rivolto ai «futuri condizionali». Gli avversari giansenisti sostenevano che la natura umana corrotta dal peccato originale non possa resistere alla grazia, e accusavano i molinisti di cadere nell'antica eresia del pelagianesimo che fa dipendere la salvezza dalle opere e non dalla grazia¹¹. Il movimento giansenista riprende la posizione di Cornelius Jansen, vescovo e teologo olandese, esposta nello *Augustinus*¹¹. Riprendendo la tradizione agostiniana, il giansenismo volle distinguersi, in tema di grazia divina e libero arbitrio, da un lato dai luterani e dall'altro dai gesuiti. Insegnò una morale puritana più di quella dei puritani calvinisti, incentrata sul sospetto nei confronti delle motivazioni dell'agire umano. Il rigorismo morale li portò a polemizzare con i gesuiti accusati di lassismo per l'uso che facevano della casistica (lo studio dei problemi morali che si pongono in particolari situazioni dette «casi», volto a stabilire criteri di liceità delle diverse linee di condotta possibili). L'accusa formulata ai gesuiti da Blaise Pascal nelle *Lettere provinciali* è di usare la casistica in modo cavilloso, giustificando comportamenti immorali¹³.

4. Marrani e Inquisitori

Nel Settecento gli ebrei vivevano in quasi tutti i paesi europei con diritti estremamente limitati. La loro condizione era peggiore non solo in confronto con il periodo d'oro del Rinascimento ma anche con il medioevo, in quanto i loro movimenti erano limitati in una misura estrema in seguito all'istituzione dei ghetti, vie o quartieri entro i quali erano confinati, e a restrizioni all'accesso a quasi tutte le professioni¹².

In alcuni paesi europei non vi erano più ebrei. Nel 1492 in Spagna e nei domini spagnoli come la Sicilia e il regno di Napoli, questi erano stati costretti a scegliere fra la conversione forzata e l'espulsione. La stessa scelta si ripeté nel Portogallo nel 1532. Gli ebrei che scelsero l'esilio si stabilirono soprattutto nell'impero ottomano dove conservarono la parlata spagnola e

monopolizzarono il commercio, dando vita alla nota figura del mercante «levantino» o «portoghese».

In Spagna i discendenti dei *conversos* – venuti meno i limiti alla mobilità sociale imposti dalla separazione religiosa – si imparentarono con l'aristocrazia, occuparono posizioni importanti, fornirono i protagonisti del *siglo de oro* (la mistica Teresa d'Avila, il filosofo e giurista Francisco de Vitoria, il romanziere Miguel Cervantes) ma suscitarono ogni sorta di ostilità. Basterà ricordare le leggi sulla *limpieza de sangre* del 1556 che legavano l'accesso a certe cariche all'assenza di antenati ebrei per diverse generazioni. Fra i «nuovi cristiani» vi fu chi dimostrò perfetta ortodossia, come Teresa d'Avila, ma portando nel cattolicesimo spagnolo la tradizione mistica di Bahya Ibn Paquda e di altri mistici ebrei spagnoli; vi fu chi, lacerato dai dubbi sulla propria identità, approdò a una terza via fra ebraismo e cristianesimo, offerta dal neopaganesimo rinascimentale o dalle versioni sociniane del cristianesimo riformato; vi fu infine chi conservò a lungo segretamente quei brandelli della tradizione ebraica che era possibile conservare attraverso la tradizione orale, l'Antico Testamento nella versione latina, le citazioni di autori ebrei nelle opere cristiane. I *conversos* che mantennero l'osservanza in segreto dei precetti ebraici, come il riposo dello *Shabbat* e l'astensione dai cibi vietati, furono chiamati con il termine spregiativo di *marranos*, forse parola di derivazione araba che significa «porco». In Portogallo una comunità di marrani si è conservata fino al Novecento ed è tuttora viva, anche se non più clandestina¹³.

L'Inquisizione era un tribunale ecclesiastico istituito per combattere le eresie e affidato ai domenicani. L'Inquisizione spagnola a partire dagli inizi dell'età moderna aveva uno statuto speciale; era capeggiata da un Grande Inquisitore dipendente direttamente dal Vaticano; il suo compito fu quasi esclusivamente la persecuzione dei marrani veri o presunti, colpevoli di apostasia dalla fede cattolica, reato punito con la morte sul rogo. In Portogallo vi furono marrani condannati al rogo nel 1765. Un *auto-da-fé*, letteralmente «atto di fede», era una cerimonia che si celebrava al termine di uno di questi processi. Dopo la cerimonia i condannati venivano consegnati al «braccio secolare», cioè all'autorità civile che eseguiva le condanne; il rogo quindi non faceva parte dello *auto-da-fé*!

Voltaire altrove riferisce che il 20 giugno 1756 «i portoghesi credettero di ottenere la clemenza di Dio facendo bruciare degli ebrei e altri uomini in quello che essi chiamano un *auto-da-fé*, atto di fede, che le altre nazioni considerano un atto di barbarie»¹⁴. In realtà dopo il terremoto di Lisbona ve furono ancora tre, l'8 ottobre 1756, il 28 settembre 1757, il 27 agosto 1758; sembra che non fossero connessi con il terremoto e che non vi fossero esecuzioni capitali¹⁵.

L'Olanda era l'unico paese europeo in cui gli ebrei godevano di pieni diritti, in seguito alla proclamazione della tolleranza nella repubblica istituita nel Seicento dopo la fine della dominazione spagnola. Nella repubblica dei Paesi Bassi si trasferirono numerosi marrani portoghesi che nella nuova patria tornarono alla pratica dell'ebraismo. Il filosofo Baruch Spinoza era figlio di uno di questi.

In Inghilterra si stava gradualmente affermando una situazione di fatto simile a quella olandese: per via della simpatia dei puritani per *l'Antico Testamento* e quindi per gli ebrei, fu tollerato l'afflusso dall'Olanda di gruppi di ebrei. Voltaire descrive nelle *Lettere filosofiche* la loro pacifica convivenza con cristiani di diverse confessioni¹⁶.

In Francia, in seguito a un decreto di espulsione, non vi erano più ebrei dal 1394. Nel corso del Cinquecento cominciano a comparire in Francia *conversos*, cioè discendenti di ebrei spagnoli convertiti al cristianesimo che, dato il clima sempre peggiore in Spagna, pensano di poter vivere più tranquillamente in Francia, non più sotto la minaccia della Inquisizione spagnola. Non si trattava necessariamente di marrani, perché tutti i «nuovi cristiani» avevano da temere l'Inquisizione nel clima di crescente isteria che dominava la Spagna. Una parte di questi immigrati si riavvicinò a pratiche giudaizzanti e a un certo punto ritornò apertamente all'ebraismo. Ci fu una nuova espulsione degli ebrei (accomunati agli anabattisti e agli atei, cioè alle posizioni religiose non tollerate) con un decreto del 1615. Tuttavia nel corso del Seicento la presenza di gruppi di ebrei si consolidò a Bordeaux, Bayonne, Avignone, anche se metà Settecento solo a Metz, città tedesca annessa alla Francia, la comunità ebraica aveva una sinagoga; altrove gli atti di culto ebraici potevano essere praticati solo privatamente, ma si iniziava a seppellire i defunti con iscrizioni ebraiche. Del 1723 è il primo documento che garantiva il permesso di soggiorno a quelli che chiamava «ebrei o portoghesi, o nuovi cristiani», cessando la finzione del loro essere cristiani. 30 anni dopo il *Candido* la rivoluzione francese riconobbe agli ebrei pari diritti, in quanto cittadini eguali agli altri. La fede ebraica era da considerarsi faccenda privata. Fu una grande conquista, e insieme l'inizio di una serie di problemi legati alla definizione dell'identità ebraica: gli ebrei cessavano quindi di essere «ebrei» per divenire «cittadini francesi di fede israelita»¹⁷.

5. Conquistadores e schiavisti

Si usa l'espressione «scoperta dell'America» per indicare l'esito del viaggio di Cristoforo Colombo

nel 1492. Potrebbe essere più esatta l'espressione «conquista dell'America». Il viaggio di Colombo, le spedizioni successive, l'arrivo in Spagna di metalli preziosi suscitarono in Spagna entusiasmi e cupidigie. I figli cadetti della nobiltà videro l'America come il luogo ove conquistare potere e ricchezza nell'unico modo che consideravano onorevole. Hernán Cortés, con alcune centinaia di uomini, conquista in pochi anni (1519-21) l'impero degli Aztechi nell'attuale Messico, con venti milioni di abitanti. Francisco Pizarro, circa dieci anni più tardi, conquista l'impero degli Incas, nelle regioni andine, con sette milioni di abitanti. Il successo dei conquistadores, dovuto al cavallo e alle armi da fuoco, fu accompagnato da inutili crudeltà.

Ai *conquistadores* seguirono l'esercito regolare e i funzionari del re: vennero costituiti due vicereami, la Nuova Spagna e la Nuova Castiglia, con capitali rispettivamente Città del Messico e Lima. I coloni necessitavano di mano d'opera per l'estrazione di minerali preziosi e poi per le piantagioni e in un primo momento tesero a ridurre gli indios in schiavitù. Venne istituita nel 1512 la *encomienda*, una sorta di servitù della gleba che affidava ad ogni colono fino a trecento indios. Se, in via di principio, il colono, in cambio del lavoro ricevuto, deve occuparsi della sussistenza e della conversione al cristianesimo degli indios, di fatto la *encomienda* era lavoro forzato. Carlo V nel 1542 abolisce sia la schiavitù (anche se solo per gli indios, non per gli schiavi tratti dall'Africa) sia la *encomienda*. La reazione dei coloni è però tale che quest'ultima istituzione viene tollerata fino al Settecento. Le autorità spagnole, riprendendo l'uso degli Incas, istituiscono nel 1574 la *mita* (una corvée) nelle miniere di argento. Nell'arco di pochi decenni in alcune zone la popolazione indigena diminuisce del 90% per i maltrattamenti e le malattie diffuse dagli spagnoli. Nelle zone delle piantagioni la popolazione venne ricostituita grazie alla tratta degli schiavi neri dalle coste africane.

La Chiesa cattolica si era a più riprese pronunciata contro la schiavitù in linea di principio, ma queste restarono posizioni di principio: l'uso degli schiavi neri venne tollerato a lungo. In difesa degli indios si schierò il domenicano Bartolomé de Las Casas (1474-1566), vescovo della diocesi di Chiapas in Messico, che fu l'unico a sostenere la restituzione agli indios delle loro terre; partiva da una dottrina di Tommaso secondo la quale l'uso della forza era legittimo contro gli apostati ma non contro gli ebrei o i pagani che vivessero secondo «natura» (ovvero in uno stato «politico» come quello descritto da Aristotele: con leggi, autorità, famiglia, religione). Questa tesi era largamente condivisa, salvo che dai francescani seguaci di Duns Scoto e in generale dagli agostiniani, che valutavano meno la «natura» senza la grazia. I più sostenevano la tesi tomista, ma distinguendo fra popoli civili come i cinesi e i giapponesi, popoli meno civili come i messicani e i

peruviani, e i «selvaggi» del resto dell'America latina, che non conoscevano né leggi, né autorità, né famiglia (e forse neppure religione) e per i quali la sottomissione era lecita per costringerli ad accedere alla vita civile, e quindi alla fede cristiana¹⁸.

6. Il Paraguay dei gesuiti

I possedimenti americani erano divisi fra Spagna e Portogallo. Era chiaro dove passasse il confine sulla costa, ma non nell'interno, ancora da esplorare. Dopo gli orrori della conquista, la Spagna dimostrò di essere uno stato ben più forte del Portogallo, capace di realizzare una amministrazione coloniale, e non una occupazione di rapina come quella portoghese. L'enorme entroterra di Buenos Aires, piccolo insediamento sul Rio de La Plata, creava un grosso problema: non era pensabile una colonizzazione per mancanza di coloni, sarebbe stata onerosa una occupazione militare, ma d'altra parte il territorio aveva importanza strategica perché vi passava la via fra Lima e Buenos Aires e perché era un potenziale cuscinetto fra domini spagnoli e Brasile. Si spiega così che la Spagna abbia concesso enormi prerogative ai missionari gesuiti cui venne affidata questa enorme regione. Il territorio venne dichiarato inaccessibile ai coloni; i funzionari potevano passarvi per viaggiare fra Buenos Aires e Lima ma per non più di tre giorni. Gli indios che accettarono di stabilirsi presso le missioni o furono costretti a farlo con la forza vennero esentati dalla *encomienda*. Dal 1607 si svilupparono così le *Reducciones de Indios*, villaggi abitati da popolazioni di tupi-guaraní. I villaggi svilupparono una struttura sociale ispirata a quella dei villaggi dell'impero inca, basata sull'agricoltura con proprietà «collettiva» della maggior parte delle terre. Il gesuiti detenevano ogni autorità religiosa, politica e, grazie all'economia collettivistica, anche economica; fra l'altro gestivano il commercio «estero» delle riduzioni. I gesuiti introdussero tecniche agricole progredite, fra cui la coltivazione della *yerba mate*, che divenne il principale genere di esportazione; crearono il guaraní come lingua scritta e stamparono libri in questa lingua. Nelle nuove condizioni i tupi-guaraní ebbero una grande crescita demografica: a metà del Settecento vi erano decine di *Reducciones* popolate da 3000 a 10.000 abitanti. Questo sviluppo fu dovuto all'agricoltura con aratri e zappe di ferro e all'allevamento, alla politica natalista che imponeva matrimoni precoci, al ferreo isolamento che proteggeva gli indios dall'influsso degli europei.

La città di San Sacramento era una delle sette *Reducciones* che, in seguito al trattato del 1750, si

sarebbe trovata in territorio portoghese. Gli indios, le cui milizie in passato avevano combattuto al servizio del re di Spagna anche per domare una rivolta, questa volta opposero resistenza. Nel 1755-1756 la Spagna mandò truppe, in un'operazione congiunta i portoghesi. Ne risultarono combattimenti e l'inizio di una serie di eventi che portò la sottrazione delle restanti riduzioni ai gesuiti per affidarle ai francescani, poi l'espulsione dei gesuiti dal Portogallo nel 1759 e infine nel 1767 anche dalla Spagna; i beni dell'ordine vennero svenduti; crollò la struttura economica e sociale delle *Reduccion*es; la popolazione finì in schiavitù o dispersa nella foresta¹⁹. L'unico risultato duraturo fu la conservazione della lingua guaraní, tuttora viva. Nel 1780-1783 si ebbe una rivolta capeggiata da Tupac Amaru, un capo tupi-guaraní presentatosi come erede dei sovrani Inca. Pochi decenni dopo i possedimenti spagnoli si proclamarono indipendenti, ma fu l'indipendenza dei creoli (i discendenti degli immigrati europei), non l'indipendenza degli indios.

1. Vd. *The New Cambridge Modern History*, vol. VII (1966); trad. it. *Storia del mondo moderno*, Milano, Garzanti, 1968, vol. VII, capp. VIII, IX.
2. Voce «Anabattisti», in *Enciclopedia delle religioni*, a cura di M. Gozzini, A.M. Di Nola, Vallecchi, Firenze, 1970, 6 voll., vol. I, pp. 322-327; Voce «Mennoniti», ivi, vol. IV, pp. 283-285.
3. Voce «Quaccheri», in *Enciclopedia delle religioni*, cit., vol. V, pp. 146-147.
4. Voltaire, *Lettere filosofiche*, in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1964, p. 228.
5. Calvino, G., *Institutio Christianae religionis* (1536); trad. it. *Istituzioni della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Torino, Utet, 1971, 2 voll.
6. Vd. voce «Calvinisti», in *Enciclopedia delle religioni*, cit., vol. I, pp. 1446-1463; sui rapporti burrascosi fra Voltaire e i pastori ginevrini vd. R. Pomeau, C. Mervaud, , *De la cour au jardin*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, cap. XII; T. Besterman, *Voltaire* (1969); trad. it. Milano, Feltrinelli, 1971, cap. xxx; Pomeau, R., *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1994³, parte III.
7. Vd. voce «Sociniani», in *Enciclopedia delle religioni*, cit., vol. V, pp. 1172-1174.
8. *Lettere filosofiche*, cit., quarta lettera, pp. 236-237.
9. Voce «Unitariani», in *Enciclopedia delle religioni*, cit., vol. VI, pp. 18-20.
10. Vd. H. Jedin (a cura di), *Handbuch der Kirchengeschichte* (1967-1970); trad. it. *Storia della chiesa*, 10 voll., Milano, Jaca Book, 1992-1995, vol. VI; G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1983, cap. II.
10. Voce «Molinismo», in *Enciclopedia delle religioni*, cit., vol. IV, pp. 574-575.

11. Voce «Giansenismo», in *Enciclopedia delle religioni*, cit., vol. III, pp. 188-195; voce «Casuistry», in *Encyclopedia of Ethics*, a cura di Becker, L.C., New York, Garland, 1992, pp. 127-129.
12. Vd. A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Roma-Bari, Laterza, 1992, capp. VI-VIII.
13. Vd. voce «Marrano», in Roth, C. (a cura di) *Encyclopedia Judaica*, 16 voll., Jerusalem, Keter publishing House, 1971-2, vol. XI, pp. 1018; «Marrano Diaspora», ivi, pp. 1019-1025; Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 voll. (1989), vol. I.
14. Vd. Voltaire, *Siècle de Louis xv* (1751); trad. it. *Il secolo di Luigi XIV*, a cura di E. Sestan, Torino, Einaudi, 1994², cap. XXXI.
15. Vd. voce «Inquisition», in *Encyclopedia Judaica*, cit., vol. VIII, pp. 1380-1407; «Inquisizione», in *Enciclopedia delle religioni*, cit., vol. III, pp. 1171-177.
16. Vd. Voltaire, *Lettere filosofiche*, cit., lettera sesta, p. 234.
17. Vd. A. Foa, *op. cit.*, cap. VIII.
18. Vd. G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay*, cit., cap. I.
19. Vd. A. Armani, *Città di Dio e città del sole. Lo «Stato» gesuita dei Guarani (1609-1768)*, Roma, Edizioni Studium, 1977.

COTESTO

1. Illuminismo e Metafisica

1.1 La teologia

Gli illuministi non furono certamente dei nemici della «metafisica». Solo dopo Kant, nell'Ottocento, il positivismo attribuì alla metafisica le colpe dell'astrattezza, del dogmatismo, della futilità. Gli illuministi parlavano di metafisica (come ne parlava Aristotele) in più di un senso: in un senso più banale è metafisico ogni ragionamento astratto; in un altro senso la metafisica è la «madre delle scienze», cioè la scienza dei concetti più generali; questo è il senso in cui a fine Settecento Kant, come i suoi contemporanei Bentham e Dugald Stewart, ammette la metafisica; un altro senso ancora è quello di dottrina sulle cose che vanno al di là dell'esperienza, come Dio, il libero arbitrio, le cause del male. In quest'ultimo senso la metafisica è un'impresa arrischiata e forse inconcludente.

Prima di illustrare i motivi per cui la metafisica in questo senso può essere impossibile, conviene ricordare i motivi per cui, secondo la maggioranza degli illuministi, una dottrina ad essa connessa è invece sempre un'impresa insensata. Questa dottrina è la teologia. In questo caso non è tanto la metafisica da condannare quanto la religione che vuole trasformarsi in «metafisica»: invece di limitarsi a predicare il culto di Dio e la morale, si trasforma in «teologia», una dottrina «metafisica» sulla natura e gli attributi di Dio. La teologia così intesa è sempre deprecabile, perché nasce dalla pretesa di parlare di cose di cui non si può sapere nulla – salvo l'elementare verità della esistenza di un Ente supremo – e perché porta alla conclusione di condannare e perseguire nostri simili che non differiscono da noi per la morale ma solo per opinioni su cose incomprensibili e irrilevanti. Si noti che al giorno d'oggi, anche a seguito delle critiche illuministiche, la teologia è intesa in altro modo, come esegesi di testi che, come la Bibbia per ebrei e cristiani, sono ritenuti testimonianza della parola divina.

Torniamo alle difficoltà della metafisica come speculazione che va al di là dell'esperienza. Questo è il caso dei sistemi di autori come Descartes, Leibniz, Clarke, sistemi che gli illuministi vedono come presuntuosi e ingiustificati. Riprendendo argomenti dello scetticismo e l'eredità di Newton e di Locke, insistono sui limiti alla conoscenza umana, e giungono a risposte non conclusive alle

domande su Dio, la libertà, il male. Hume ci conduce alla affermazione che forse gli argomenti che dimostrano l'esistenza di Dio a partire dall'ordine del cosmo hanno qualche validità, ma che ciò che possono dimostrare è molto vago, per cui il «vero teista» afferma qualcosa di non molto lontano da ciò che afferma lo scettico¹. Kant conclude per l'impossibilità di utilizzare le idee di anima, di mondo, di Dio che formano la base della psicologia razionale, della cosmologia razionale, della teologia razionale².

Voltaire affronta le domande «metafisiche» nel *Trattato di metafisica* e nel *Filosofo ignorante*³, e a queste domande dà risposte diverse da quelle degli scettici, risposte che concludono per l'accettabilità di certe tesi su Dio, sulla libertà, sul male, ma che ne giustificano l'accettazione con argomenti che non sono mai conclusivi e spesso con prove basate sulla introspezione o su esigenze della prassi. Inoltre tutte queste risposte ribadiscono i limiti della conoscenza: nel caso di Dio sappiamo che un Dio esiste ma anche che non se ne può dire quasi nulla.

Vi sono due prove dell'esistenza di Dio: la più semplice parte dall'esistenza di cause finali nell'universo e conclude all'idea di un autore dell'universo; la più difficile (più «metafisica») parte dall'esistenza di qualcosa (ricalcando l'argomento del *cogito* cartesiano) e da questa conclude all'esistenza di qualcosa che è necessariamente⁴. Queste prove non sono conclusive: è vero che nell'opinione che vi sia un Dio «non mancano difficoltà»; ma nell'opinione contraria «ci sono assurdità»⁵.

1.2 Il libero arbitrio

Il secondo problema che assilla i pensatori fra Seicento e Settecento è il libero arbitrio. L'espressione era comparsa nella polemica fra Agostino e il manicheismo. Nel dibattito teologico del medioevo e dell'età della Riforma, il problema era diventato quello di conciliare l'onnipotenza divina con la libertà umana. Nella disputa successiva alla Riforma sulla predestinazione, la prescienza divina e la libertà e responsabilità umana, che coinvolge calvinisti, giansenisti, gesuiti seguaci di Molina e seguaci di De Soto, sono costretti a prendere posizione anche i filosofi: Hobbes e Spinoza negano la libertà; Bayle la mette in dubbio; Clarke, Shaftesbury, Pope non sanno che dire per conciliare la tesi che il mondo è ordinato in modo razionale e la tesi che l'uomo è libero di scegliere; in modo simile Leibniz cerca un quasi impossibile accordo fra libertà umana e prerogative divine; Wolff, molto più prosaicamente, ammette che tutto è necessario, ma solo

alcune cose sono necessarie «assolutamente», le altre sono necessarie solo «ipoteticamente», cioè una volta posta la concatenazione di cause efficienti che si sono verificate in questo mondo realmente esistente; la serie delle cause avrebbe potuto essere diversa, ma allora non si tratterebbe dello stesso mondo.

Voltaire difende il libero arbitrio. La prova con cui lo difende è una prova basata sull'evidenza immediata, rafforzata da un argomento che vuole escludere la possibilità di un Dio ingannatore (come quello ipotizzato da Descartes). Così suona la prova: la libertà è una idea semplice; è stata complicata dai filosofi per il fatto di volere conciliare la prescienza divina con il libero arbitrio; invece basterebbe dire: «non so per nulla quali siano gli attributi di Dio, e non sono fatto per cogliere la sua essenza»⁶. Occorre affidarsi all'introspezione: se – come ritiene Voltaire – la libertà «è unicamente il potere di agire»⁷, se interrogo me stesso ho la consapevolezza di questo potere. Non vale in questo caso l'usuale obiezione scettica contro la testimonianza dei sensi, perché Dio non ci ha ingannati facendoci vedere gli oggetti lontani come più piccoli: le leggi dell'ottica sono tali che è necessario che gli oggetti siano visti in proporzione alla grandezza e alla distanza; invece «se io non avessi volontà, pur credendo di averne una, Dio mi avrebbe creato allo scopo di ingannarmi, allo stesso modo che se mi facesse credere che vi fossero dei corpi fuori da me, benché non ve ne siano»⁸.

1.3 Il problema del male

1.3.1 La controversia sull'origine del male

A partire dal libro di *Giobbe*, l'uomo giusto cui – se valesse la dottrina della «retribuzione» insegnata dal *Deuteronomio* – spetterebbe una vita felice, e invece è colpito da ogni sventura, la tradizione ebraica e quella cristiana hanno ripreso ripetutamente la domanda sull'origine del male. Intorno al terzo e al quarto secolo d.C. l'interrogativo si impose in uno scontro mortale fra cristianesimo e gnosticismo, nella forma del manicheismo. Le correnti gnostiche, riprendendo un'idea centrale della religione zoroastriana, affermavano l'esistenza di due opposti principi, il principio del bene e quello del male. L'opposizione si manifesta nella contrapposizione tra materia e spirito. La salvezza viene quindi intesa come liberazione dalla materia. La risposta alla sfida gnostica che fu a lungo accettata nella tradizione cristiana fu quella di Agostino. La risposta usa il

neoplatonismo contro le teorie manichee per salvare la fede cristiana: nega l'esistenza del male con l'argomento che non può essere concepito come principio autonomo, ma solo come una mancanza di bene. Resta da spiegare la sofferenza e la morte che, per quanto ridefinite come mancanza di bene, restano presenze ingombranti. Agostino fa una mossa geniale per esonerare Dio da ogni responsabilità: la colpa è dell'uomo non di Dio, perché la sofferenza e la morte sono conseguenza del peccato; per ovviare al ben noto argomento avanzato da Giobbe, Agostino introduce la dottrina del «peccato originale»: non si tratta di conseguenze di peccati del singolo, ma del peccato dei progenitori che ricadono sulla natura umana, che è «caduta» e quindi indebolita e, senza l'aiuto della grazia divina incapace sia di fare il bene sia di godere della felicità. La difficoltà del rimedio agostiniano è che, per esonerare Dio dalla responsabilità di avere creato il male lo si rende responsabile della condanna di esseri umani per una colpa non commessa da loro⁹.

Nel Seicento il problema si ripropone sotto nuovi aspetti. I padri della Riforma – Calvino più decisamente di Lutero – sono agostiniani estremi: negano ogni valore alla natura e negano ogni forma di legge di natura che – intesa al modo degli scolastici – limiterebbe l'onnipotenza divina. Per la salvezza non contano le opere, ma solo l'imprescindibile decisione divina. E Dio ha predestinato alla salvezza o alla dannazione. Ma, se è così, perché Dio vuole la dannazione di innocenti? Il problema del male torna quindi al centro dell'attenzione – osserva Bayle – per via di «tutte quelle discussioni che oggi si fanno sulla predestinazione, nelle quali i cristiani sia accusano reciprocamente o di fare Dio autore del peccato o di togliergli il governo del mondo»¹⁰. Nel corso del Seicento i filosofi dei paesi che hanno conosciuto la Riforma sono attivamente impegnati a cercare un'alternativa alle disastrose conseguenze del calvinismo: in primo luogo a trovare una giustificazione alla legge di natura che, senza tornare allo «intellettualismo» di Tommaso per il quale Dio intuisce una legge scritta nella natura stessa delle cose da lui create, eviti ogni forma di «volontarismo», cioè la dottrina secondo la quale Dio decreta che cosa debba valere come legge di natura; in secondo luogo a dare una risposta al problema del male. Richard Cumberland, seguito da altri empiristi inglesi fino a William Paley, pensò a un Dio che calcola le conseguenze delle leggi che intende promulgare e sceglie quelle che assicureranno la massima quantità di felicità; il problema del male si «risolve» in questo caso pensando che, sui tempi lunghi, i mali presenti vengono soverchiati dai beni futuri. Spinoza, Malebranche, i platonici di Cambridge, Clarke pensarono invece a una intuizione razionale in Dio del bene; il problema del male in questo caso viene risolto con la soluzione platonica: il male è mancanza, e quindi non esiste. Leibniz diede la

formulazione più lucida di questa soluzione e Wolff la divulgò. Sono queste ultime risposte che portano all'affermazione che «tutto è bene», affermazione che a un certo punto scatenò le ire di Voltaire.

1.3.2 Bayle: il dubbio scettico e la risposta fideista

Pierre Bayle, autore del *Dizionario storico-critico* (1697), opera che ebbe grande influsso fra gli illuministi, dove, in voci dai titoli inoffensivi metteva in dubbio tutte le certezze filosofiche e teologiche tramandate, sostiene che Dio o può eliminare il male, ma non lo vuole o vuole togliere dal mondo ogni male ma non vi riesce. Nel primo caso Dio è onnipotente ma malvagio. Nel secondo caso Dio è buono ma impotente. Perciò, se

l'uomo è l'opera di un unico principio sommamente buono, sommamente santo, sommamente potente, può essere esposto alle malattie, al freddo, al caldo, alla fame al dolore, agli affanni? Può avere tante cattive inclinazioni? Può commettere tanti crimini? La suprema santità può produrre una creatura peccaminosa? La suprema bontà può produrre una creatura infelice?¹¹.

Di fronte a tale dilemma diventa arduo conciliare onnipotenza e bontà di Dio. Bayle difende alcune buone ragioni della dottrina manichea; l'interesse di questa dottrina nasce dalle debolezze della soluzione agostiniana al problema del male. Agostino, contestando il dualismo manicheo, aveva introdotto diverse considerazioni che vennero poi riprese fino alla teodicea leibniziana: la negazione del male come entità autonoma, l'assunzione di un più ampio punto di vista che mostra l'utilità di ciò che solo apparentemente è male, il peccato originale che ne fa ricadere la responsabilità sull'uomo. Bayle contesta questa relativizzazione del male con l'argomento che del male se ne fa esperienza diretta. Non ha senso appellarsi al peccato originale o alla libertà umana: un Dio che sia ad un tempo perfettamente buono ed onnipotente non può permettere l'esistenza del peccato a meno di non assumersene la colpa. Così Bayle, per salvare la bontà divina, stabilisce drastici limiti alla conoscenza; infatti conclude che la ragione umana è troppo debole, che

essa è un principio di distruzione e non di edificazione; è adatta soltanto a sollevare dubbi [...] per prolungare all'infinito una disputa, e non credo di ingannarmi se dico della rivelazione naturale,

cioè dei lumi della ragione, ciò che i teologi dicono dell'economia mosaica. Dicono che serviva soltanto a far conoscere all'uomo la sua impotenza e la necessità di un redentore e di una legge misericordiosa. Essa aveva la funzione di un pedagogo [...] per condurci a Cristo. Diciamo pressappoco la stessa cosa della ragione. Essa non serve ad altro che a far conoscere all'uomo le sue tenebre e la sua impotenza, e la necessità di un'altra rivelazione, quella cioè della Scrittura¹².

Così, di fronte all'incomprensibile non ci rimane che la fede: «la migliore e più naturale risposta che si possa dare alla questione “perché Dio ha permesso all'uomo di peccare?” è dire: “non ne so nulla, credo soltanto che Dio, per agire così, abbia avuto delle ragioni degne in tutto e per tutto della sua infinita saggezza, ma che mi rimangono incomprensibili”»¹³.

Le ragioni del dualismo manicheo

di Pierre Bayle¹⁴

L'uomo è cattivo e infelice: tutti lo sanno, osservando ciò che passa all'interno del proprio animo e le relazioni che sono costretti ad avere con il prossimo [...] I viaggi costituiscono in proposito delle lezioni esemplari, perché fanno vedere ovunque le testimonianze della infelicità e della malvagità umane. Ovunque si vedono prigioni e ospedali, ovunque ladri e mendicanti. Qui potete vedere i resti di una città fiorente, altrove non potete trovarne neppure le rovine [...] La storia, propriamente parlando, non è altro che una raccolta dei delitti e delle disgrazie del genere umano; ma osserviamo che questi due mali, quello morale e quello fisico, non sono gli unici protagonisti di tutta la storia né esauriscono tutta l'esperienza dei singoli individui: vediamo che ovunque c'è sempre un po' di bene di bene morale un po' di bene fisico, alcuni esempi di virtù, alcuni esempi di felicità, ed è proprio in questo che risiede la difficoltà. Perché se non vi fossero che malvagi e disgraziati, non sarebbero affatto necessario ricorrere all'ipotesi dei due principi. È proprio l'unione della felicità e della virtù con la miseria e con il vizio a richiedere una simile ipotesi, ed è proprio in questo che risiede la forza della setta di Zoroastro.

1.3.3 L'ottimismo cosmico dei platonici inglesi

L'ordine dell'universo dimostra l'esistenza di un Artefice che lo ha progettato. È questo il celebre *Argument from Design* sostenuto da tutti i platonici che volevano combinare la scienza newtoniana e una versione del cristianesimo lontana dal calvinismo dei puritani. Le *Boyle Lectures*, cicli di conferenze affidate ogni anno a un autore prestigioso sono espressione di queste dottrine. Un ciclo tenuto da Samuel Clarke svolge la tesi che si può asserire su basi razionali l'esistenza di Dio e la sua intelligenza, potenza, bontà e giustizia¹⁵. L'ordine e la bellezza del creato rendono testimonianza delle qualità divine e la rivelazione conferma quanto è insegnato dalla ragione. Contro Clarke polemizzarono Shaftesbury e Bolingbroke, sostenendo il «vero teismo» contro la «teologia artificiale» o «religione metafisica» che crea problemi inesistenti; la rivelazione non è necessaria, non aggiunge nulla alle semplici verità che sono insegnate dalla ragione e sono comuni a tutte le fedi¹⁶.

Alexander Pope, poeta amico di Bolingbroke, è famoso soprattutto per il poema didattico *Saggio sull'uomo* dove espone in versi le dottrine di Bolingbroke. Difende una metafisica razionalistica, incentrata sulla idea di «grande catena dell'essere» che risale al *Timeo* di Platone e assegna all'uomo una posizione in questa catena a metà strada fra Dio e gli animali, raccomandando la rassegnazione ai limiti che la nostra natura porta con sé, rinunciando a voler comprendere tutto ciò che avviene nell'universo. La prima parte, intitolata «Sulla natura e lo stato dell'uomo nei confronti dell'universo», raccomanda di arrendersi di fronte all'infinita saggezza di Dio e di riconoscere che ciò che appare come male nella prospettiva di un individuo è in realtà necessario alla realizzazione del bene dal punto di vista dell'intero. La frase per cui Pope è famoso, presente in realtà già in Bolingbroke, è: *Whatever is, is Right*. Il ragionamento in versi che conduce a questa frase suona così:

Dipende il bene nostro da ciò che è deprecato.

Riconosci il tuo posto nel creato:

Il Cielo alla visione tua un limite ha assegnato.

Arrenditi: in questa o in altra sfera,

Certo d'esser beato quanto lo può un umano,

Sicuro sotto un poter sovrano,

Nel dì natale e in quello del morire.

Ogni Natura è Arte che non sai,
Ogni caso un piano che tu non sai capire,
Ogni discordia armonia che non intenderai,
Ogni male parziale bene universale.
Contro l'Orgoglio e la Ragione angusta
è chiaro questo: ogni cosa che è, è cosa giusta¹⁷.

Quello di Shaftesbury, Bolingbroke e Pope è un «ottimismo» metafisico, cioè un'affermazione sul cosmo nel suo complesso, non sull'esistenza umana; da questa affermazione discende non la pretesa che la vita umana sia felice, ma solo la magra consolazione che, dato il nostro posto nella catena dell'essere, è inevitabile nella nostra esistenza una commistione di bene e male.

Voltaire, in una aggiunta del 1756 alle *Lettere filosofiche*, rileva la somiglianza fra il sistema presentato nell'opera di Pope e il sistema leibniziano:

Il *Saggio sull'uomo* di Pope mi sembra il più bel poema didattico, il più utile, il più sublime che sia mai stato scritto in ogni lingua. È vero che l'essenziale si trova già tutto nelle *Caratteristiche* di Lord Shaftesbury; e non so perché Pope ne renda merito solamente a Bolingbroke, senza dire una parola del celebre Shaftesbury, allievo di Locke.

Siccome tutto ciò che riguarda la metafisica è stato pensato in tutti i tempi e presso tutti i popoli che coltivano il loro spirito, questo sistema richiama molto quello di Leibniz, che pretende che di tutti i mondi possibili Dio abbia dovuto scegliere il migliore, e che, in questo migliore, era necessario che avessero il loro posto le irregolarità del nostro globo e le stupidaggini dei suoi abitanti¹⁸.

1.3.4 La teodicea leibniziana

L'idea centrale di Leibniz è che tutto è riconducibile ad un ordine razionale e quindi è possibile, fra l'altro, conciliare la perfezione divina e la libertà umana. Infatti

dalla perfezione suprema di Dio deriva che, creando l'Universo, ha scelto il miglior piano possibile, nel quale la più grande varietà (possibile) è congiunta al massimo ordine (possibile) [...] nelle

creature si trovano la maggior potenza, la maggior conoscenza, la maggior felicità e bontà che l'universo potesse ammettere. E ciò perché, nell'intelletto divino, in proporzione alle loro perfezioni, tutti i possibili pretendono all'esistenza; il risultato di tutte queste pretese, dev'essere il mondo attuale, il più perfetto possibile. Senza ciò, non sarebbe possibile rendere ragione del perché le cose siano accadute così e non altrimenti¹⁹.

La principale obiezione alla tesi che ci troviamo nel migliore dei mondi possibili è l'esperienza del male. La *Teodicea*, termine coniato da Leibniz per indicare la «giustificazione» di Dio che si produrrebbe conciliando la perfezione divina con l'esistenza del male, espone la sua risposta a Bayle²⁰. Nonostante la novità del termine, la teodicea leibniziana non fa che riprendere temi di un dibattito sulla teologia razionale che risale ai primi secoli del cristianesimo. Afferma che nella mente divina sono presenti una infinità di idee e a ciascuna di tali idee corrisponde una specifica possibilità di esistenza. Essendo saggio e buono, Dio non può che scegliere la concatenazione di idee che ha il maggior grado di perfezione, cioè il migliore dei mondi possibili.

Come è possibile allora che esista il male? La risposta parte dalla distinzione fra tre tipi di male. «Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione, il male fisico nel dolore, il male morale nel peccato»²¹. Il primo tipo di male non implica particolari difficoltà: ciò che è stato creato è finito, limitato e non può pretendere la perfezione divina. Il secondo tipo di male viene in parte attribuito alla responsabilità umana: «Il male fisico, cioè i dolori, le sofferenze, le miserie, ci daranno minor pensiero, essendo conseguenze del male morale»²²; per la parte restante deriva dalla volontà divina che lo usa come mezzo per la realizzazione di un bene maggiore: «Un po' di acido, di acre o di amaro, piace spesso più dello zucchero; le ombre fanno risaltare i colori; e perfino la dissonanza, inserita nel punto giusto, dà rilievo all'armonia»²³; e armonia è ciò che troviamo «nei canti con le dissonanze» o nei «dipinti con le ombre»²⁴. Quest'ultimo – va ricordato – è un paragone che Voltaire mette in bocca a Pangloss. Il terzo tipo di male non è voluto da Dio, ma soltanto permesso, perché

tutto è connesso nel migliore dei mondi possibili: l'universo [...] è tutto d'un pezzo, come un oceano: il minimo movimento vi estende il suo effetto a qualunque distanza; di modo che Dio vi ha regolato tutto in anticipo, una volta per sempre, prevedendo le preghiere, le buone e le cattive azioni, e tutto il resto [...] Così, se il minimo male che accade nel mondo mancasse, non sarebbe

più questo mondo che, tutto sommato e considerato, è stato trovato il migliore dal Creatore che l'ha scelto²⁵.

Il male morale non è solo frutto della volontà umana, ma è un elemento necessario del migliore dei mondi possibili e quindi voluto da Dio. Leibniz così fa di Dio il creatore sia del bene sia del male (si noti che la stessa affermazione, intesa in polemica con lo gnosticismo, compariva già nel *Talmud*) nel tentativo di tenere insieme la libertà umana con l'onnipotenza, la razionalità e la bontà di Dio. In tal senso non può condividere né la teoria della predestinazione né l'ordine necessario di Spinoza. Perché il tentativo regga deve però delimitare l'ambito di azione delle facoltà proprie di Dio. La libertà, la bontà e la razionalità divine sono operanti ed effettive solo nella scelta tra un'infinità di diversi mondi, non nella modificazione del mondo reale una volta che questo è stato scelto²⁶.

La felicità dell'individuo non è impedita né dal dolore né dalle ingiustizie: in entrambi i casi si tratta di situazioni transitorie che nei tempi lunghi saranno compensate e riveleranno la loro vera funzione: «spesso si soffre a cagione di cattive azioni altrui: ma, quando non si è complici della colpa, si deve tenere per certo che tali sofferenze ci preparano una felicità maggiore»²⁷. E le prerogative divine non tolgono quegli spazi e quegli strumenti che sono indispensabili all'individuo per essere artefice della propria felicità.

Il termine ottimismo venne utilizzato per la prima volta nel 1737 nel *Journal de Trévoux*, la rivista letteraria dei gesuiti francesi proprio in relazione alla teodicea leibniziana ed entrò poi nell'uso per designare le posizioni analoghe. Quando nel 1759 il termine comparve nel sottotitolo del *Candido* era chiaro per il lettore che si parlava del sistema di Leibniz e dei suoi seguaci.

Fato maomettano, stoico e cristiano

di G.W. Leibniz²⁸

L'idea male intesa della necessità, applicata alla pratica, fece nascere quello che io chiamo fato maomettano, o destino alla turca, perché si dice che i turchi non evitano i pericoli, e non abbandonano neppure i luoghi infetti dalla peste, in forza di ragionamenti simili a quello che ho riferito testé. Quello, infatti, che si chiama fato stoico, non era così nero come lo si dipinge: non distoglieva gli uomini dalla cura dei loro affari, ma tendeva a dar loro una tranquillità rispetto agli

avvenimenti [...] È vero che gli insegnamenti degli stoici (e forse anche di qualche celebre filosofo dei nostri tempi), fermandosi a questa pretesa necessità, non possono dare che una pazienza forzata: mentre nostro Signore, ispirandoci pensieri più sublimi, ci insegna il modo d'essere perfino contenti, quando ci rende certi che Dio, perfettamente buono e saggio, ha cura di tutto [...] e che, quindi la nostra fiducia in lui dev'essere totale: di modo che noi vedremmo, quando fossimo capaci di capirlo, che non è neppure possibile augurarsi qualcosa di meglio (tanto in senso assoluto quanto rispetto a noi) di ciò che egli fa. È come se si dicesse agli uomini: fate il vostro dovere e siate contenti di ciò che accadrà, non soltanto perché non potete resistere alla provvidenza divina o alla natura delle cose (cosa che può bastare per essere tranquilli, ma non per essere contenti), ma ancora perché siete nelle mani di un buon padrone. E questo è ciò che si può chiamare fato cristiano.

L'«ottimismo» leibniziano viene ripreso da Christian Wolff, il più influente filosofo del Settecento tedesco, inglobandolo in un sistema neoaristotelico che modernizza l'aristotelismo riformato delle Università tedesche incorporandovi alcune istanze illuministe, come l'idea di morale naturale comune a Confucio e a Gesù di Nazareth. Anzi, le idee leibniziane in Germania furono diffuse dall'opera di Wolff, al punto che si parla di sistema leibniziano-wolffiano. Era questo il genere di filosofia che avevano imparato i pastori calvinisti illuminati di Ginevra, una filosofia che insegnava l'esistenza di una legge di natura, di una morale giustificata dalla sola ragione, nota i cinesi in modo altrettanto perfetto che ai cristiani; in una parola, una filosofia che insegnava tutto il contrario di ciò che Calvino aveva insegnato.

Il ragionamento leibniziano sul male è ripetuto da Wolff con un'aria di maggiore sistematicità che fa sì che quelle che erano le spericolate speculazioni di Leibniz suonino come formulette da manuale, simili alle affermazioni che Voltaire mette in bocca a Pangloss. Nulla avviene senza una «ragione sufficiente» – afferma Wolff – e quindi anche la volontà di Dio di creare questo mondo ha avuto una ragione sufficiente: il desiderio di Dio di scegliere ciò che è migliore entro il suo genere; quindi Dio ha voluto necessariamente creare questo mondo, perché un mondo diverso sarebbe stato un mondo con meno perfezione²⁹; vi è in questo mondo un certo grado di «male metafisico», cioè di mancanza di perfezione – un esempio ne è la limitazione dell'intelletto umano – ma ciò era necessario; il male metafisico non ha però esistenza reale³⁰. Vi sono poi il male fisico e il male morale³¹. Il male fisico è contingente, o è necessario in un senso diverso, «ipotetico», perché il suo verificarsi dipende dal verificarsi di una concatenazione di cause; senza di queste

potrebbe non esserci quel particolare male fisico³²; il male morale è contingente perché dipende dalla volontà umana, o è necessario «ipoteticamente», perché il suo verificarsi dipende dal verificarsi di una particolare concatenazione di atti di volontà ma, data la limitazione della conoscenza umana è inevitabile che ciò che è male appaia talvolta come bene e quindi che si verifichino atti di volontà male indirizzati. La magra consolazione che Wolff offre è che l'uomo non è in grado di giudicare come Dio, e che Dio valuta la perfezione delle cose in relazione all'universo nel suo complesso³⁴.

1.3.5 Voltaire e l'«ottimismo»

Voltaire aveva conosciuto e apprezzato l'ottimismo dei platonici inglesi, anche se senza identificarsi mai completamente; aveva apprezzato Bayle, ma anche in questo caso senza identificarsi con il suo «pessimismo». Nel *Poema sulla distruzione di Lisbona* la polemica è chiaramente indirizzata contro Pope, pur senza nominarlo, e invece si rivolge esplicitamente contro Leibniz la satira del «migliore dei mondi possibili» nel *Candido*; nel *Dizionario filosofico* la polemica è indirizzata ancora contro Leibniz, ma ricordando le origini platoniche della sua dottrina, le stesse che stavano alla base delle dottrine di Pope, Clarke, Shaftesbury. Le critiche sono indirizzate a Leibniz per diversi motivi: perché è l'autorità indiscussa dei pastori ginevrini che intende sbeffeggiare, perché è autore noto al pubblico francese, al quale invece sono poco noti gli inglesi. I conti da regolare in privato erano più con gli inglesi cui si era sentito vicino, ma i conti da regolare in pubblico erano con autori noti al suo pubblico quali Leibniz e Wolff.

Fra i motivi dei conti da regolare in privato vi è certamente un progressivo disincanto nei confronti del mondo, nonostante il ricorrente rifiuto da parte di Voltaire del «pessimismo» pascaliano e le prese di distanza da quello di Bayle. Questo disincanto precipita con l'evento sconvolgente del terremoto di Lisbona; non è però uno stato di infelicità privata: questa è anzi una fase abbastanza felice della vita di Voltaire.

Ricordiamo per prima la critica a Pascal. Nella lettera xxv, aggiunta nel 1734 alle *Lettere filosofiche*, dedicata ai *Pensieri* di Pascal, Voltaire dichiara di ritenere che «lo spirito con cui Pascal scrisse questi pensieri fosse quello di mostrare l'uomo in una luce odiosa. Si ostina a dipingerli tutti malvagi e infelici»³⁴ e controbatte che «la nostra esistenza non è così infelice come ci si vuol far credere. Considerare l'universo come un carcere [...] è un'idea da fanatico. Credere che il mondo

sia un luogo di delizie [...] è il sogno di un sibarita. Ritenere che la terra, gli uomini e gli animali sono ciò che devono essere nell'ordine della provvidenza, credo sia da uomo saggio»³⁵. Pascal afferma che «l'uomo è così infelice che si annoierebbe anche senza nessun motivo di tedio, per lo stato della sua condizione». Voltaire ribatte: «Al contrario: l'uomo è così fortunato in questo senso e dobbiamo tanta riconoscenza all'autore della natura per aver collegato la noia all'inazione, al fine di indurci in questo modo ad essere utili al prossimo e a noi stessi»³⁶.

Ricordiamo poi la «soluzione» al problema del male che Voltaire fa sua nella fase precedente il *Candido*. Nel *Trattato di metafisica* dà una risposta che, come quelle alle altre domande metafisiche, è problematica: la risposta vera è che non c'è risposta. Sui «rimproveri d'ingiustizia» che si fanno a Dio c'è da dire che

noi non abbiamo altre idee della giustizia che quelle che ci siamo formati di ogni azione utile alla società, e conformi alle leggi da noi stabilite per il bene comune: ora, non essendo questa idea che una idea di relazione fra uomo e uomo, essa non può avere alcun analogia con Dio. È altrettanto assurdo dire di Dio in questo senso che Dio è giusto o ingiusto che dire Dio è blu o quadrato³⁷.

Infatti, per essere sicuri che una cosa è male, bisogna insieme dimostrare che si potrebbe fare meglio: «non possiamo dire che un orologio è cattivo se non abbiamo un'idea distinta di un certo numero di spazi uguali che l'ago di questo orologio deve ugualmente percorrere. Ma chi avrà un'idea secondo la quale questo deroga alla saggezza divina?»³⁸. In *Zadig*, racconto del 1747, affrontando il tema del destino, presenta una versione debole dell'ottimismo: le azioni virtuose del protagonista non hanno la garanzia di una meritata ricompensa ma devono fare i conti con il caso, con un destino non necessariamente benevolo³⁹. La svolta che porta al prevalere di toni pessimistici si ha con il terremoto di Lisbona del 1755: quel tragico evento spinge Voltaire a scrivere il *Poema sul disastro di Lisbona* in la posizione di Pope e di Leibniz esplicitamente osteggiata: «Leibniz non m'insegna per quali nodi invisibili, nel più ordinato degli universi possibili, un eterno disordine, un caos di calamità mescoli ai nostri vani piaceri dei reali veri, né perché mai l'innocente, come il colpevole, subisca del pari questo inevitabile male»⁴⁰. Nella corrispondenza degli anni 1756-1758 ricorrono espressioni come «il mondo è pazzo» o «non c'è nulla di più atroce e pazzesco»⁴¹. Il pensiero di Voltaire in questa fase, in cui si colloca il *Candido*, è riassunto bene nella voce «Bene» del *Dizionario Filosofico*.

Il problema del male e il migliore dei mondi possibili

di Voltaire⁴²

Fu un bel chiasso nelle scuole, e anche fra le persone che ragionano, quando Leibniz, parafrasando Platone, costruì il suo edificio del migliore dei mondi possibile, e immaginò che tutto andasse per il meglio. Egli affermò, nel settentrione della Germania, che Dio non poteva fare se non un solo mondo [...] rese dunque al genere umano il servizio di fargli vedere che dobbiamo essere tutti contentissimi, e che Dio non poteva fare di più per noi; che aveva necessariamente scelto, tra tutti i partiti possibili, incontestabilmente il migliore. – Che ne sarà allora del peccato originale? – gli obiettavano. – Ne sarà quel che si potrà, - dicevano Leibniz e i suoi amici; ma in pubblico scriveva che il peccato originale rientrava di necessità nel migliore dei mondi possibile. Come! Essere cacciati da un luogo di delizie, dove si sarebbe potuto vivere eternamente se non si fosse mangiato un pomo? [...] Questa sorte è proprio la migliore che fosse possibile? Per noi non è certo molto buona; in che modo può essere buona per Dio? Leibniz capiva che non c'era niente da rispondere; così scrisse dei grossi libri, nei quali egli stesso non si raccapezzava [...] Lungi dal consolare, questa teoria del migliore dei mondi possibile è disperante per i filosofi che la adottano. La questione del bene e del male resta un caos inestricabile per coloro che cercano in buona fede; è un semplice gioco intellettuale per coloro che amano disputare: sono dei forzati che giocano con le loro catene [...] Così, con le nostre sole forze, non sappiamo nulla sulle cause del nostro destino. Mettiamo, dunque, alla fine di quasi tutti i capitoli di metafisica le due lettere dei giudici romani, quando non riuscivano a chiarire una causa: N.L., non liquet, la cosa non è chiara.

Voltaire giunge a una posizione dialettica: hanno torto i «platonici» sostenitori del «tutto è bene», hanno torto i «manichei» che mettono in gioco due principi laddove basterebbe ammettere la nostra ignoranza sulle cause del fallimento del principio buono. Contro i negatori del male va ricordato che

se non è un male che il solo essere sulla Terra che conosca per mezzo dei suoi pensieri Dio sia infelice a causa dei suoi pensieri; che quell'adoratore della Divinità sia quasi sempre ingiusto e sofferente, che conosca la virtù e commetta il crimine, che sia così spesso ingannatore e

ingannato, carnefice e vittima dei suoi simili, eccetera, se tutto questo non è un male spaventoso, non so proprio dove si trovi il male⁴³.

Tutto ciò, però, non comporta un atteggiamento rinunciatario. Voltaire conserva sempre la convinzione dell'esistenza di un «tesoro prezioso dell'uomo»: lo «istinto che ci spinge senza posa verso il futuro»⁴⁴. Da qui nasce un continuo operare sapendo che, nonostante tutto, c'è «infinitamente meno male sulla terra di quanto si dica e si creda»⁴⁵. Al «manicheo» si può opporre, per difendere il teismo, la constatazione dei limiti della conoscenza umana: si supponga che il principio buono che ha fatto ogni cosa non abbia potuto far meglio, che il fatto stesso della creazione abbia implicato l'imperfezione delle creature e che al principio buono si debba dire: «Non è colpa tua se le tue opere non possono essere altrettanto buone, altrettanto perfette di te. Una differenza essenziale tra te e le tue creature è rappresentata dall'imperfezione. Tu non potevi fare degli dei: è stato necessario che gli uomini, possedendo una certa ragione, avessero anche una certa pazzia, così come in tutte le macchine ci sono attriti»⁴⁶

Va notato che queste considerazioni di Voltaire in realtà finiscono per ricalcare l'argomento di Leibniz sul «male metafisico»: questo consiste nella imperfezione o nei limiti delle creature e, così inteso, è un male inesistente. Anche Voltaire avrebbe potuto dire a Dio: «imperfetto come sono, ti ringrazio di avermi dato l'essere per un po' di tempo e, soprattutto, di non avermi fatto professore di teologia»⁴⁷. Il fatto che in metafisica Leibniz dica che il male metafisico è mancanza di perfezione e Voltaire dica l'imperfezione delle creature è il prezzo da pagare per la creazione, e il fatto che in morale Leibniz dica che bisogna «apportare migliorie al proprio pezzo di terra» e Voltaire che «bisogna coltivare il nostro giardino» ci suggerisce che i due avversari in realtà si identificano profondamente. La caricatura di Leibniz era in realtà un'occasione per deridere l'ortodossia leibniziano-wolffiana dei protestanti illuminati, e quindi per punzecchiare i pastori ginevrini. Questo effetto non sarebbe stato ottenuto mettendo in scena i «newtoniani» inglesi, che erano invece coloro ai quali Voltaire era stato vicino. Così scrive Voltaire dodici anni dopo:

Coloro che hanno affermato che tutto è bene sono dei ciarlatani. Shaftesbury, che mise di moda questa favola, era un uomo assai sventurato. Ho veduto Bolingbroke rosso dalle sofferenze e dalla rabbia e Pope, da lui sollecitato a mettere in versi quel brutto scherzo, era uno degli uomini più da compiangere che io abbia conosciuti: dal corpo contraffatto, dall'umore incostante. Sempre

infermo, sempre a carico di se stesso, molestato sino alla sua ultima ora da cento nemici. Mi si presentino almeno delle persone felici che mi dicano: «Tutto è bene».

Se per «tutto è bene» s'intende che il capo dell'uomo è ben situato sopra le sue spalle; che i suoi occhi sono collocati meglio accanto alla radice del naso che non dietro gli orecchi; che il suo intestino retto è meglio collocato verso il deretano che non verso la bocca, alla buon'ora! In questo senso, tutto è bene⁴⁸.

In conclusione, la risposta di Leibniz, Clarke, Shaftesbury, Bolingbroke e Pope non è tanto una risposta errata, quanto una risposta che non tocca il problema vero: la domanda non è perché l'uomo sia limitato ma perché l'uomo sia infelice e malvagio. Se si leggono le risposte ricorrenti di Candido ai ragionamenti di Pangloss, si troverà che queste suonano sempre così: «Voi dite bene, ma bisogna fare questo o quello». La stessa celebre conclusione del racconto ha questa struttura. Voltaire dice in sostanza qualcosa che diranno i maggiori autori di fine Settecento: il male pone una domanda insuperabile; da questa consapevolezza si giunge o – come Kant e Adam Smith – a teorizzare i limiti che rendono impossibile ogni tentativo filosofico di teodicea o – come Bentham e poi tutti riformatori o rivoluzionari dell'Ottocento – a lasciar cadere la domanda, dandosi invece l'obiettivo di «ridurre» la quantità di sofferenza presente nel mondo, e rinunciando a ogni tentativo di «giustificare» questa sofferenza, passando così una «teodicea sociale» o «antropodicea».

1.4 Essere felici in un mondo imperfetto

Il Settecento è ossessionato dal tema della felicità⁴⁹. La politica è concepita non più come scienza del diritto naturale ma come scienza della felicità pubblica; l'etica è concepita non più come dottrina della virtù ma come arte della felicità o come dottrina dei doveri; in questo secondo caso una domanda cui tutti devono rispondere – come fanno sia Kant sia Bentham – è quale rapporto vi sia fra il dovere e la felicità.

L'etica deve essere quindi in parte, oppure deve accompagnarsi a, una analisi psicologica dei sentimenti e delle passioni.

Tra gli ostacoli alla felicità, la noia occupa un posto centrale. Il problema era stato posto da Pascal: «l'uomo vuol essere felice»⁵⁰. Vista tuttavia la difficoltà a conseguire una felicità duratura, i più si

affidano al *divertissement*, cioè alla distrazione, per trovare una soluzione illusoria: «l'unico bene degli uomini sta [...] nell'essere distolti dal pensare alla loro condizione o da un'occupazione o da una qualche passione piacevole e nuova che li assorba [...] insomma, da quel che si chiama distrazione. È questa la ragione per cui il giuoco, la conversazione con le donne, la guerra, gli alti uffici sono tanto ricercati»⁵¹. Senza distrazione, conclude Pascal, l'uomo non avrà nulla per impedire «alla noia di diffondersi nel suo animo» e «non tarderà a essere scontento e infelice»⁵².

Voltaire ha una critica da fare a Pascal. Nel *Candido* i protagonisti, giunti in quella masseria che diventa la loro stabile dimora, sperimentano una noia «talmente intollerabile» che la vecchia si chiede se sia peggio provare tutte le sciagure attraverso le quali sono passati, oppure stare lì a non fare nulla. La risposta di Voltaire è messa in bocca al vecchio musulmano secondo il quale il lavoro tiene lontani da tre grandi mali: la noia, il vizio e la miseria. La noia quindi non è una condanna senza appello, ma uno stimolo all'azione. Il vecchio musulmano in realtà sta polemizzando con Pascal, sta ripetendo la tesi delle *Lettere filosofiche* che dobbiamo essere riconoscenti «all'autore della natura per aver collegato la noia all'inazione, al fine di indurci in questo modo a essere utili al prossimo e noi stessi»⁵³.

Esiste un istinto che spinge l'individuo verso il futuro, e questa spinta non è *divertissement* come pensa Pascal. Sul tema del suicidio, che è dibattuto nel Settecento, fra gli altri da Hume e Rousseau, la posizione di Voltaire è esposta nel *Candido* dalla vecchia che, al termine del racconto delle sue sventure, dichiara: «volli uccidermi cento volte, ma amavo ancora la vita. Questa ridicola debolezza è forse una delle più funeste inclinazioni umane». Alla disputa metafisica Voltaire contrappone la constatazione di un attaccamento alla vita, di una «speranza che mitiga le nostre affezioni e che nel possesso dei piaceri presenti ci configura i piaceri futuri»⁵⁴.

Ma la felicità non è facilmente realizzabile. Tra la virtù e la felicità non c'è un rapporto necessario: «l'uomo virtuoso [...] senza sostegno, senza amici, privato del necessario, perseguitato [...] è infelice»⁵⁵. La pratica della virtù è un dovere incondizionato, ma restano flagelli come la guerra, i terremoti, le epidemie.

In Leibniz la felicità – intesa come la migliore, anche se sempre perfettibile, condizione dell'individuo – comporta un progressivo accordo tra una molteplicità di livelli: bisogni individuali, virtù, benessere collettivo, dimensione teologica; il «meccanismo» che permette tale accordo è l'amore che fa sì che la felicità si moltiplichi rispecchiandosi nella felicità altrui: «amare significa aspirare all'altrui felicità come tale o, ciò che torna identico, compiacersi della felicità altrui»⁵⁶. Vi è una singolare somiglianza fra le conclusioni di Leibniz e quelle di Voltaire. La sospensione del

giudizio voltairiano porta a un'indicazione pratica illustrata dalle parole di Candido: «lavoriamo senza ragionare», questo «è l'unico modo di rendere la vita tollerabile»; le dispute metafisiche vanno tralasciate, la noia va scacciata con il lavoro che permette a ciascuno di esercitare «i propri talenti»; più che una vita felice, bisogna cercare una vita non infelice. Ma il razionalismo leibniziano porta a un'indicazione pratica non dissimile, illustrata in un saggio che Voltaire probabilmente non conosceva perché rimasto a lungo inedito:

Volere presunto di Dio è infatti che ciascuno si adoperi a perfezionare quanto più può se stesso e ciò che lo circonda: che ognuno cioè si sforzi di *ornare spartam suam* (apportare miglierie al proprio appezzamento) [...]. Pertanto noi dobbiamo sforzarci, in ragione delle nostre forze e della nostra condizione, di migliorare le cose nostre e di promuovere il pubblico bene, anche se non sempre il successo ci arride. E, mancando quest'ultimo, né dobbiamo sconfortarci, né lasciarci scoraggiare e prendere dal tedio, poiché a Dio soltanto è dato di conoscere i tempi e i modi in cui le cose andranno al loro miglior fine⁵⁷.

Tra il «bisogna coltivare il proprio giardino» e il bisogna «apportare miglierie al proprio appezzamento» la somiglianza è forte. Può trattarsi dell'ennesimo frutto della satira di Voltaire? Oppure – ciò che sarebbe piaciuto a Voltaire – si tratta di una identità di indicazioni morali pur in presenza di un dissenso metafisico?

Queste conclusioni comunque rispecchiano bene un atteggiamento diffuso in modo crescente nel Settecento: il disincanto sulla possibilità di essere felici. La felicità va comunque cercata, ma è in parte illusoria. Ce lo dice Adam Smith quando osserva che «il mendicante che si crogiola al sole al margine della strada»⁵⁸ può in realtà essere più felice di un re, ma che d'altra parte è inevitabile che i piaceri portati dalla ricchezza colpiscano «l'immaginazione come qualcosa di grande, bello e nobile»⁵⁹; solo così l'uomo è spinto all'azione: «questo inganno» è ciò che lo fa collaborare al processo di civilizzazione, «ciò che all'inizio lo ha spinto a coltivare il terreno, a costruire case, a fondare città e repubbliche, a inventare e perfezionare tutte le scienze e le arti che nobilitano ed abbelliscono la vita umana»⁶⁰. Ce lo dice con parole diverse Kant: per un aspetto la felicità è relativa e variabile, e quindi non può essere il vero fine che possiamo proporci; per un altro verso l'individuo non può non desiderare la felicità e questa va ricercata come condizione necessaria per una vita virtuosa, e anzi che la virtù si accompagni alla felicità è una esigenza cui la ragione non può rinunciare⁶¹.

2. ILLUMINISMO E MORALE

2.1 La morale universale

Gli illuministi non volevano risolvere problemi teorici. Avevano cose più urgenti da fare: costruire un mondo senza tortura, senza roghi, senza guerre, senza schiavitù. Avevano ben chiaro quali teorie non volevano: i «dogmi» della teologia (cioè della religione indebitamente trasformata in metafisica) che erano serviti a perpetuare l'oppressione e a causare «controversie»; non volevano neppure l'alternativa offerta dagli umanisti scettici e dai libertini che, dopo avere demolito dottrine insensate, raccomandavano il ritiro dal mondo come Michel de Montaigne o elogiavano il vizio come Bernard de Mandeville. Gli illuministi cercavano una terza via fra dogmatismo e immoralismo. Per combattere il dogmatismo accettavano una certa misura di scetticismo in metaetica (la dottrina sulla natura delle leggi morali) ma per escludere l'immoralismo difendevano su nuove basi una etica normativa (una dottrina che dice che cosa è bene o male).

Tutti gli illuministi – dagli atei come Claude-Adrien Helvétius e Jeremy Bentham, ai cristiani illuministi come Kant e Richard Price, passando per i deisti come Voltaire – cercano un passaggio fra i due scogli del dogmatismo e dell'immoralismo. Il meno scettico fra questi, cioè Kant, negava comunque che le leggi morali siano qualcosa *di più* che leggi relative all'azione (che siano *descrizioni* di qualche proprietà oggettiva del mondo), e dichiarava contraddittoria e immorale ogni legge morale giustificata dalla volontà divina. I più scettici, come Helvétius o Bentham, affermavano che il bene è il piacere o ciò che è utile alla conservazione dell'individuo e della società; ma sostenevano comunque su questi basi che alcuni comportamenti sono virtù e altri vizi. Il primo avversario degli illuministi era il volontarismo estremo dei padri della Riforma, soprattutto Calvino. Gli illuministi rifiutavano l'idea di un Dio «tiranno» che prescrive una legge arbitrariamente e con la predestinazione condanna degli innocenti alla dannazione eterna. Oltre che in Calvino trovavano idee simili anche nei giansenisti e – soprattutto nei paesi protestanti dove non era prudente dire male di Calvino – attribuivano questa idea agli scolastici medievali, in particolare Guglielmo di Ockham (il quale, per problemi di diplomazia religiosa, finiva di prendersi colpe non sue). Sembrava loro da rifiutare anche la versione politica del volontarismo estremo, quella formulata da Thomas Hobbes – per lo meno come tutti i contemporanei l'avevano interpretato – che sosteneva che i termini bene e male non hanno altro significato se non quello che è stabilito dall'autorità civile.

Il secondo avversario era lo scetticismo di Montaigne e dei suoi seguaci. Questi umanisti scettici avevano insegnato a dubitare di tutte le certezze, religiose e morali, ma anche scientifiche, e consigliavano la ricerca della saggezza ritirandosi dal mondo. Gli scettici erano in parte compagni di strada, e anzi il fideista scettico Bayle era venerato da Voltaire. Ciò che distingue gli illuministi è la *bienfaisance*, la volontà di fare del bene agli altri esseri umani e la fiducia nella possibilità di farlo in modo efficace⁶².

Le idee di Voltaire sulla morale sono quelle di un illuminista, di un seguace di Locke convinto dei limiti invalicabili che la nostra conoscenza incontra. Sono inconoscibili le «qualità secondarie» che Locke aveva argomentato esistere solo nel soggetto che le percepisce, così come sono inconoscibili il bene e il male in sé. Come non ci sono «il freddo e il caldo, il dolce e l'amaro, il buono e il cattivo odore se non in rapporto a noi», così anche «il nostro bene e il nostro male morale» non possono esistere se non in rapporto a noi⁶³.

Il bene e il male in sé sarebbero noti se vi fosse stata una rivelazione della volontà divina che ci avesse dato delle leggi morali: sarebbe stato desiderabile che un Essere supremo «ci avesse detto: questa cosa è vizio in sé, questa cosa è virtù in sé»⁶⁴. Ma la prova del fatto che non abbiamo ricevuto queste regole del bene e del male sta nella insufficienza di ciò che è stato insegnato da tutti coloro che «hanno osato dare delle leggi agli uomini da parte di Dio»⁶⁵. Voltaire è tuttavia convinto che alcune proprietà della natura umana siano palesemente utili per la conservazione dell'individuo e della specie, e che

siccome Dio non si è degnato, che io sappia, di immischiarsi nella nostra condotta, bisogna accontentarsi dei doni che ci ha fatto. Questi doni sono la ragione, l'amor proprio, la benevolenza per la nostra specie, i bisogni, le passioni, tutti mezzi con cui abbiamo stabilito la società⁶⁶.

In altre parole, l'unica proclamazione della legge divina è stata la creazione:

Quando la Natura creò la nostra specie e ci diede degli istinti – l'amor proprio per la nostra conservazione e la benevolenza per la conservazione altrui, l'amore che è comune a tutte le specie, e l'inspiegabile dono di essere capace di combinare più idee che tutti gli altri animali messi insieme – dopo averci dato la nostra parte, ci disse: «Ora fate del vostro meglio»⁶⁷.

Da questi «doni» è possibile ricavare alcune leggi. Poche fra queste sono invariabili; per esempio

non si troverà nessuna società «in cui sia permesso mancare alla parola data, perché la società può sussistere fra adulteri [...] ma non fra gente che si facesse un punto di onore nell'ingannarsi a vicenda»⁶⁸. La maggior parte delle leggi variano secondo «gli interessi, le passioni e le opinioni di coloro che le hanno inventate, e secondo la natura del clima»⁶⁹.

Voltaire concilia lo scetticismo metaetico con la validità delle etiche normative (seppure diverse l'una dall'altra in parte dei loro precetti) passando per una via empirica (una via opposta a quella di Kant o di Price, che invece dimostrano a priori come certe massime per l'azione sono irrinunciabili). Questa prova empirica sostiene che l'individuo non può sottrarsi a queste leggi per due ordini di motivi: in primo luogo perché ogni uomo ragionevole concluderà che «è visibilmente suo interesse essere un uomo onesto»⁷⁰ in quanto non esserlo lo metterebbe in stato di guerra con la società; in secondo luogo perché il sentimento innato dell'onore «ci dà il gusto della virtù stessa»⁷¹.

In conclusione, la virtù consiste nel «far del bene al prossimo»⁷², non nei precetti che i teologi delle varie sette hanno voluto imporre. E una tradizione che ha insegnato a questa morale elementare che dice di essere «giusti e benevoli»⁷³ esiste da tempi immemorabili: possiamo risalire a Confucio e Zoroastro passando per gli antichi romani e i pitagorici⁷⁴, senza passare per gli ebrei, che invece non avevano morale⁷⁵.

2.2. La religione senza metafisica

Gli illuministi si rendevano conto del fatto che nell'Europa degli ultimi cinquecento anni era scorso il sangue nelle guerre e sui patiboli a motivo delle dispute teologiche «perché la morale è sempre stata sacrificata al dogma»⁷⁶. Le loro preoccupazioni erano pratiche: volevano un mondo senza guerre e patiboli. La storia recente sembrava insegnare un'equazione: controversia = guerre e patiboli. Pace e tolleranza dovevano passare attraverso la critica della religione. In campo religioso si presentavano due alternative, entrambe da rifiutare.

La prima era rappresentata dalle chiese istituzionali (cattolica, luterana, calvinista, anglicana) che mescolavano il vangelo con il potere politico, le armi, il boia, e che incatenavano le menti con dogmi. Alcuni illuministi non si staccarono da queste chiese, elaborando una versione liberalizzata dei loro insegnamenti; altri si collocarono ai loro margini, senza rotture pubbliche, ma insegnando qualcosa che era più «religione naturale» che cristianesimo.

La seconda alternativa era quello che chiamavano «entusiasmo», cioè la religiosità spontanea dei movimenti di riforma radicale che professavano la pratica dei precetti evangelici alla lettera o l'ascolto del lume interiore dello Spirito. Gli illuministi per lo più apprezzarono la coerenza di molti di questi «entusiasti», come gli anabattisti e i quaccheri; anzi, la loro morale dell'amore del prossimo parve a molti fra loro— da Adam Smith a Kant — vicina alla morale dettata dalla ragione. Tuttavia c'era in questi movimenti qualcosa di difficile da digerire: lo «entusiasmo», manifestazione sregolata di sentimenti, era l'opposto della ragione, e così, per quanto si potesse ammirare la «virtù» degli anabattisti e dei quaccheri, non si potevano accettarne le «stranezze»⁷⁷. Era però in campo una terza via: la tradizione del socinanesimo, che dal Cinquecento in poi si era perpetuata fra alterne vicende e aveva trovato il suo ultimo approdo in Gran Bretagna, dove era stata raccolta da alcuni filosofi: Isaac Newton, John Locke, Samuel Clarke. Il socinanesimo aveva una forte attrattiva per gli illuministi: semplificava la religione, metteva al centro la morale e lasciava in margine il dogma, eliminava le dottrine «metafisiche» che erano state all'origine delle famigerate controversie, delle guerre e dei patiboli, e infine promuoveva una visione positiva della natura umana, fiduciosa nella sua capacità di perfezionamento morale. Così molti illuministi manifestarono simpatia per il socinanesimo, e in Gran Bretagna non è facile tracciare il confine fra questo e il deismo.

Il deismo (o teismo) è la professione di una religione universale che non presuppone una rivelazione divina ma accetta solo ciò che non è contrario alla ragione. Fu difeso in Inghilterra da John Toland; vi furono vicini personaggi frequentati da Voltaire, come il poeta Pope e il saggista Bolinbroke. Voltaire conobbe questa dottrina in Inghilterra, nello stesso periodo in cui entrò in contatto con i quaccheri e con le dottrine dei «sociniani» inglesi. Le sue simpatie oscillano fra i deisti e i sociniani da un lato e il fideismo di Bayle dall'altro⁷⁸. L'unico punto fermo è il rifiuto del fanatismo e quindi l'orrore per le sette e le controversie; da questo rifiuto deriva il disprezzo per la teologia, dottrina presuntuosa che pretende di sapere ciò che non sappiamo. Nelle diverse fasi oscillò in direzioni diverse. Dapprima in direzione delle dottrine sociniane e delle dottrine deiste. Poi — nella fase del *Candido* — prese le distanze da queste dottrine. Gli parevano troppo legate alle dottrine metafisiche dell'ottimismo (che si trattasse di quello di Leibniz o di quello di Pope); e queste — di fronte a sfide come il terremoto di Lisbona — avevano da offrire risposte deludenti, risposte che davano un'immagine di un Dio «tiranno» non meno delle dottrine dei calvinisti e dei giansenisti; che pensare infatti di un Dio che, se un innocente soffre, si consola pensando che altrove altri due sono felici? Voltaire così si avvicinò maggiormente al fideismo di Bayle. Infine,

negli anni seguenti – di fronte alla propaganda per l'ateismo lanciata da Paul-Henry d'Holbach e Denis Diderot, ripiegò sulla difesa del progetto di trasformare le chiese cristiane in chiese di stato con clero stipendiato e coniugato e l'abolizione degli ordini religiosi, mettendo fra parentesi l'ideale originale della religione senza sacerdozio e senza cerimonie⁷⁹.

L'idea di fondo che rimase costante è però che la morale è unica e le religioni sono diverse e fra loro opposte. Invece di insegnare l'unica verità certa che esiste un Dio (e magari anche verità meno certe come quella, ammessa da tutte le nazioni civili, di dèi che premiano e puniscono «perché non bisogna distruggere un'opinione così utile al genere umano»⁸⁰) si sono create delle teologie, cioè delle dottrine «metafisiche» su Dio. Ciò è avvenuto il giorno che il cristianesimo primitivo, che era una religione virtuosa e tollerante come lo è quella dei quaccheri, è finito in mano ai padri della chiesa: «a Platone dobbiamo tutta la metafisica del cristianesimo; tutti i padri greci furono, senza timore di smentita, platonici»⁸¹.

In realtà la morale non ha niente in comune con i dogmi. Non si ripeterà mai abbastanza che «tutti i dogmi sono diversi, e che la morale è la medesima fra tutti gli uomini che fanno uso della loro ragione»⁸². E allora bisogna «depurare la religione» liberandola dalla teologia: questa «non ha mai servito se non a sconvolgere i cervelli e qualche volta gli stati [...] La teologia, dicono, è, secondo il significato della parola, la scienza di Dio: ma i bricconi che hanno profanato questa scienza hanno dato di Dio idee assurde»⁸³; la religione meno cattiva «sarebbe quella che insegnasse molta morale e pochissimi dogmi»⁸⁴. Il deismo o, come Voltaire dirà a partire dagli anni Sessanta, teismo è la semplice religione che ci è insegnata dalla ragione⁸⁵. Inoltre il teismo è una tradizione antichissima, più antica della tradizione ebraica.

Il teismo
di Voltaire⁸⁶

Il teista è un uomo fermamente persuaso dell'esistenza di un Essere supremo tanto benigno quanto potente [...] Il teista non sa in qual modo Dio punisce, né come egli premia, né come perdona, perché non è tanto temerario da lusingarsi di conoscere in qual modo Dio può agire: egli sa che Dio agisce, e che è giusto. Le difficoltà che si oppongono all'idea della Provvidenza non lo scuotono nella sua fede, perché egli sa che si tratta di grandi difficoltà, ma non di prove decisive. Egli è sottomesso a questa Provvidenza, benché non ne scorga se non alcuni effetti e alcune

apparenze; e, giudicando delle cose che non vede in base a quelle che vede, pensa che questa Provvidenza si estenda a tutti i luoghi e a tutti i tempi [...] egli non appartiene a nessuna di quelle sette che si contraddicono tutte [...] È persuaso che la religione non consista né nelle opinioni di una metafisica incomprensibile né in vane cerimonie, ma nell'adorazione e nella giustizia. Fare il bene è il suo culto; obbedire a Dio è la sua dottrina.

2.3 La tolleranza

Il termine tolleranza, dall'inglese *toleration*, entrò in circolazione nei dibattiti del Seicento successivi alla restaurazione monarchica dopo la repubblica calvinista di Cromwell. Nell'accezione odierna, il termine comprende l'accettazione di diversi sistemi di convinzioni e pratiche religiose, di diversi codici morali, di diversi stili di vita. L'etimologia non rispecchia più pienamente il significato: nessuno pensa oggi che dobbiamo «tollerare» benevolmente le opinioni altrui; si pensa piuttosto che a ognuno è dovuto eguale «riconoscimento». Ma la conservazione del termine è ben giustificato; infatti il problema è ancora lo stesso, anche se se ne sono tratte implicazioni più vaste. L'autore che ha dato dignità filosofica al termine è John Locke: la sua tesi è che il sovrano dovrebbe «tollerare» la professione di convinzioni religiose diverse da quelle della maggioranza purché non si violino le leggi dello stato. La ragione del dovere della tolleranza è che le convinzioni religiose riguardano la coscienza, mentre le competenze dello stato riguardano la conservazione della convivenza civile⁸⁷. Locke esclude dalla tolleranza gli atei e i cattolici: i primi sono pericolosi per l'ordine pubblico perché non sono legati a principi morali; i secondo lo sono perché dipendono da un sovrano straniero, il Papa.

I confini fra chiesa e stato

di John Locke⁸⁸

Lo stato è [...] una società umana costituita unicamente al fine della conservazione e della promozione dei beni civili.

Chiamo beni civili la vita, la libertà, l'integrità fisica, e l'assenza di dolore, e la proprietà di oggetti esterni, come terre, denaro, mobili ecc. È compito del magistrato civile conservare sana e salva questa proprietà di questi beni, che riguardano questa vita, per tutto il popolo in generale e per ogni singolo suddito in particolare, mediante leggi valide ugualmente per tutti; e se qualcuno vuole violarle, contro il giusto e il lecito, la sua audacia deve essere frenata dal timore della pena [...] La cura delle anime non è affidata al magistrato civile più che ad altri uomini [...] La cura delle anime non può riguardare il magistrato civile, poiché la sua autorità consiste interamente nella costrizione [...] La cura della salvezza delle anime non può in alcun modo riguardare il magistrato civile, poiché anche ammesso che l'autorità della legge e la forza delle pene fossero efficaci a convertire gli spiriti umani, tuttavia ciò non gioverebbe affatto alla salvezza delle anime.

Pierre Bayle, oltre che del *Dizionario storico-critico* (1697), fu anche autore di saggi sul tema della tolleranza, di cui il più noto è il *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrain-les d'entrer* (1686). Era ammirato da Voltaire, che lo chiama «l'immortale Bayle, onore del genere umano»⁸⁹. Nel *Commentaire* trae le conseguenze più rigorose da un principio comunemente accettato fin dai tempi della scolastica: i diritti della coscienza erronea; i giansenisti ne limitavano la portata all'errore riguardo alle verità di fatto; Bayle ne dà l'interpretazione più ampia, che comprende le verità di diritto⁹⁰. L'esegesi della Scrittura va basata sul lume della ragione che ci fa intuire le verità, specie quelle morali, e quindi il passo del Nuovo Testamento che comanda di «costringere a entrare»⁹¹ non può essere preso alla lettera, perché l'intolleranza è contraria alle idee più distinte del lume naturale, è impossibile che la rivelazione divina soprannaturale ci imponga l'intolleranza. La scrittura «ci darebbe il comando funesto di costringere tutte le nazioni a professare il cristianesimo»⁹². Infatti la coscienza è «la voce e la legge di Dio» e «sarebbe lo stesso comandare di agire contro la propria coscienza e comandare di odiare o disprezzare Dio»⁹³. Siccome le convinzioni dipendono dall'educazione, e le «impressioni che il nostro animo ha ricevuto nell'infanzia sono per quasi tutti insuperabili, la stessa forza [...] che ha fatto credere a un fanciullo turco che il Corano è un libro divino, gli avrebbe fatto credere la stessa cosa sulla Bibbia, se lo si fosse diretto in questa direzione»⁹⁴. Il punto d'arrivo è che la salvezza non è data da Dio in virtù della fede (come insegnano Paolo e Lutero) ma in virtù della «buona fede»: ognuno ha il dovere morale di seguire le convinzioni che si è formato.

L'errore in buona fede⁹⁵

di Pierre Bayle

Siccome la dottrina dei costumi è la parte più difficile della vera religione, è stato nell'interesse di coloro che amano il mondo crearsi una religione che lasciasse briglia sciolta alla natura corrotta, e che tuttavia placasse i turbamenti della coscienza; e non essendovi religione che produca più facilmente questi due effetti più di quella che trascura la morale, e che fa consistere tutta la pietà nella sola conservazione dei dogmi, essi si sono dati corpo e anima a questa religione; e non pensano che sterminare coloro che non seguono questa religione, ai quali danno il nome infame di eretici [...]

La guerra dei cristiani in quanto cristiani non riconosce altre armi che quelle che senza toccare il corpo vincono lo spirito, e lo sottomettono all'obbedienza della fede, e questa guerra è di natura tale che i vinti sono sempre vittoriosi e trionfanti [...]

Si dirà che non sarà mai possibile distinguere la testardaggine dalla costanza. Io lo nego. Infatti si tratta di testardaggine quando si persevera nel male conosciuto e si resiste ai buoni avvertimenti. Sì, ma secondo questa definizione non si potrà mai accusare un uomo che erra di essere testardo, dato che è evidente che nessuno erra volontariamente. Lo ammetto. Non si potrà quindi mai biasimare un tale personaggio. Nego la conseguenza: infatti, benché un uomo che erri non possa mai essere colpevole di testardaggine in quanto erra [...] è tuttavia da biasimare se cade in errore per il fatto di non avere esaminato bene le cose, e per il fatto di avere giudicato in modo affrettato, o se non mette tutta la cura dovuta a liberarsi dal suo errore. Ma siccome si tratta di una colpa di cui non si può giudicare se non conoscendo diverse circostanze che non possono essere conosciute dall'uomo, è evidente che bisogna rimettere tutto ciò al giudizio di Dio, e che così la punizione degli errori in buona fede non è di competenza dei giudici del mondo.

Voltaire, negli anni successivi al *Candide*, si impegnò con successo in una campagna di opinione per ottenere la revisione del processo che aveva condannato a morte il protestante Jean Calas, accusato di avere ucciso il figlio per impedirne la conversione al cattolicesimo. In occasione di questa campagna scrisse il *Trattato sulla tolleranza*.

In seguito promosse una campagna contro il pregiudizio, il fanatismo, il potere clericale, la cui parola d'ordine è: *écrasez l'infame*. Questo infame è un avversario fantomatico: Voltaire non precisò mai chi fosse precisamente, anche se è chiaro che l'avversario era il fanatismo. La battaglia

a favore della tolleranza sembra a Voltaire accompagnarsi bene alla riduzione della religione a morale, e alla sua depurazione dalla metafisica o dai dogmi perché la causa di guerre e persecuzioni è che «la morale è sempre stata sacrificata al dogma»⁹⁶. La tolleranza, in conclusione, «è l'appannaggio dell'umanità. Noi siamo tutti impastati di debolezze e di errori: perdoniamoci reciprocamente le nostre balordaggini, è la prima legge di natura»⁹⁷.

La virtù è più importante della scienza
di Voltaire⁹⁸

Meno dogmi, meno dispute; e meno dispute, meno sventure. Se ciò non è vero, io ho torto.

La religione è stata istituita per renderci felici in questa e nell'altra vita. Che cosa occorre per essere felici nella vita futura? Essere giusti.

Per essere felici in questa vita, per quanto lo permette la nostra natura, che cosa occorre? Essere indulgenti.

Sarebbe il colmo della follia pretendere di indurre gli uomini a pensare in maniera uniforme in metafisica. Sarebbe molto più facile sottomettere il mondo intero con le armi che sottomettere tutti le menti di una sola città.

Euclide è riuscito facilmente a persuadere tutti gli uomini delle verità della geometria: perché? Perché non ve n'è una che non sia un evidente corollario di questo piccolo assioma: due più due fanno quattro. Non accade affatto lo stesso nel miscuglio della metafisica e della teologia.

Quando il vescovo Alessandro e il prete Aros o Arius cominciarono a discutere in che modo il logos fosse una emanazione del padre, l'imperatore Costantino dapprima scrisse loro queste parole riferite da Eusebio e da Socrate: «Siete pazzi a discutere di cose che non potete capire».

Se i due partiti fossero stati abbastanza saggi da convenire che l'imperatore aveva ragione, il mondo cristiano non sarebbe stato insanguinato per tre secoli.

2.4 Il pacifismo

La dottrina della guerra giusta, elaborata dagli scolastici, stabilisce le condizioni alle quali è moralmente lecito ricorrere alla guerra. Alla base della dottrina sta l'assunzione che la guerra non

è sempre inevitabile, e che ricorrervi non è un insindacabile diritto del sovrano. Francisco de Vitoria, scolastico spagnolo del Cinquecento, stabilisce condizioni piuttosto restrittive: la guerra deve essere intrapresa dall'autorità legittima; deve essere intrapresa per una giusta causa e solo quando non vi siano alternative; deve venire condotta con moderazione⁹⁹. Le prime tre condizioni limitavano lo *jus ad bellum*, cioè il diritto a ricorrere alla guerra; la quarta precisava lo *jus in bello*, cioè i limiti entro i quali la guerra poteva venire condotta.

Hugo Grozio, olandese, fondatore nel Seicento della scuola del diritto naturale moderno, rese popolare la nozione di *jus belli*, quella parte del diritto di natura che regola la guerra, così come lo *jus pacis* stabilisce le condizioni della vita associata in tempo di pace¹⁰⁰. Una dottrina dello *jus belli* è riproposta, ai tempi di Voltaire, da Montesquieu in *Lo spirito delle leggi*¹⁰¹. Sostiene che l'uso della forza da parte degli stati è limitato, seppure da qualcosa di diverso da leggi positive che a livello internazionale non esistono; ciò che regola l'uso della forza è il «diritto delle genti», cioè l'insieme delle leggi che comunque sono da considerare vigenti fra popoli diversi; il principio sui cui si fonda questo diritto è che «le varie nazioni devono in pace farsi il massimo bene e in guerra il minimo male possibile, senza nuocere ai propri veri interessi»¹⁰²; infatti obiettivo della guerra è la vittoria, e quindi la conquista, e quindi la conservazione. Montesquieu afferma che il «diritto di guerra deriva dalla necessità» e da «un rigido rispetto del giusto»; la guerra è lecita quando ha per scopo la conservazione dello stato, come è lecita la legittima difesa al singolo; ma secondo Montesquieu, diversamente che per il singolo tra le società, il diritto di legittima difesa «implica qualche volta la necessità di attaccare»¹⁰³.

Montesquieu è l'ultimo difensore di una dottrina dello *ius belli*; i *philosophes* del Settecento francese furono sempre più disgustati di fronte allo spettacolo della guerra che definirono, come Necker, «una spaventosa calamità» o, come Condorcet, «il più grande crimine». Propugnarono una forma di pacifismo che condannava la guerra in linea di principio. Indicarono come cause della guerra la vanità dei principi, l'interesse, l'intolleranza. Malgrado questo pacifismo, continuarono a difendere la dottrina della guerra giusta, che limitavano alla sola guerra difensiva. Vi fu chi pubblicò progetti di trattati internazionali destinati a rendere impossibile la guerra¹⁰⁴.

Voltaire fu fra i primi a sostenere il rifiuto della guerra. Durante il suo soggiorno inglese era stato colpito dal pacifismo evangelico dei quaccheri. Così si esprime il suo interlocutore quacchero nella prima delle *Lettere filosofiche*:

Non andiamo mai in guerra; e non perché temiamo la morte, al contrario noi benediciamo il momento che ci unisce all'Essere degli Esseri; ma perché non siamo né lupi, né tigri, né mastini, ma uomini, cristiani. Il nostro Dio, che ci ha comandato di amare i nostri nemici e di soffrire in silenzio, certamente non vuole che varchiamo il mare per andare a scannare i nostri fratelli¹⁰⁵.

Nel *Dizionario filosofico*, pur senza aderire al rifiuto del servizio in armi praticato dai quaccheri, ripeteva che la guerra è una disgrazia e per di più una disgrazia causata dall'uomo stesso; che le giustificazioni richieste dalle dottrine dello *jus belli* potranno sempre essere trovate dai governanti, e che anzi, sulla base di tali requisiti, entrambi i contendenti avranno ragione, ma che, dal punto di vista dei sudditi invece non vi sarà proporzione fra i mali portati dalle guerre e i torti e le ragioni dei governanti. Il problema non è cioè se uno dei contendenti abbia ragione, come vogliono i teorici dello *jus belli*, ma si vi sia una proporzione fra queste ragioni e la morte di migliaia di innocenti.

La guerra, delitto e flagello

di Voltaire¹⁰⁶

La carestia, la peste e la guerra sono i tre ingredienti più famosi di questo basso mondo [...] questi due bei regali ci vengono dalla provvidenza. Ma la guerra, che reca in sé o facilita tutti gli altri doni, questa ce la facciamo noi stessi; e ci viene di solito dalla fantasia di tre o quattrocento persone diffuse sulla superficie del globo terraqueo, sotto il nome di *principi* o *governanti*[...] È senza dubbio una bellissima arte questa che devasta i campi, distrugge le case, e fa morire in media, ogni anno, quarantamila uomini su centomila [...] Ma la cosa più straordinaria di queste infernali intraprese è che ciascuno di quei capi assassini fa benedire le sue bandiere e invoca solennemente Dio prima di andare a sterminare il prossimo.

Voltaire critica Grozio, Pufendorf e Montesquieu per l'incapacità del loro «diritto pubblico» (cioè diritto di natura) a stabilire limiti efficaci ai mali portati dalla guerra. Di Montesquieu lo scandalizza la giustificazione della guerra preventiva. «Il diritto di guerra – osserva – è un concetto ben strano. L'unico diritto che abbia senso proclamare è il diritto della pace [...] quello di mantenere fede alla parola data, e di lasciare godere a tutti gli uomini i diritti della natura»¹⁰⁷. Le «leggi di guerra»

secondo Montesquieu «consistono nel fare impiccare un prigioniero se ne hanno impiccato uno dei vostri; nel mettere a ferro e a fuoco tutti i villaggi che non vi avranno portato ogni loro avere in un giorno stabilito, secondo gli ordini del grazioso sovrano del paese vicino»¹⁰⁸.

Voltaire, come la maggior parte dei *philosophes*, è scettico anche nei confronti dei progetti di pace perpetua come quello dello Abbé de Saint Pierre. Gli sembra che i progetti basati su dispositivi diplomatici non tolgano il male alla radice; questa è la volontà degli uomini di nuocersi, e questa a sua volta deriva dall'intolleranza, la quale è conseguenza necessaria di una religione fatta di dogmi che dividono, e non di una morale che unisce: «La sola pace perpetua che possa essere stabilita tra gli uomini è la tolleranza»¹⁰⁹. Voltaire è consapevole del fatto che «la guerra presso gli europei ha soprattutto l'interesse per motivo»¹¹⁰. Tuttavia spesso indica l'intolleranza come unica causa della guerra: le guerre di religione sono nate con la teologia platonica dei padri della chiesa, che ha introdotto la «controversia»; il solo modo per restituire la pace agli esseri umani «sarebbe distruggere tutti i dogmi che li dividono e di ristabilire la verità che li riunisce»¹¹¹.

3. L'Illuminismo e l'immagine di altri luoghi

Uno dei tratti che caratterizza il pensiero settecentesco è l'ammirazione per le civiltà culture orientali e il turbamento di fronte alle culture «primitive». Anche a seguito dell'accumulazione di una importante mole di informazioni raccolta in una lunga serie di esplorazioni, conquiste, commerci e attività missionarie l'immagine che l'Europa si fa del resto del mondo si trasforma dal rifiuto e dal fascino per il mondo degli infedeli, a un apprezzamento che in alcuni casi – come quello della Cina – sfocia nell'idealizzazione. L'etnocentrismo, cioè la elevazione a valori universali dei valori tipici di una particolare società, aveva caratterizzato per secoli la cultura occidentale. Nel Settecento pensatori come Montesquieu e Fontanelle avviano una critica all'etnocentrismo¹¹². I vari luoghi vengono via via idealizzati o deprezzati rispondendo alle strategie del discorso illuminista. In queste rientrava il nodo centrale della emancipazione dalla egemonia delle chiese cristiane sulla intellettualità; il tentativo di costruire genealogie della civiltà alternative a quelle delle chiese cristiane spiega la valorizzazione della Cina accanto all'antichità classica, un'ambiguità nei confronti dell'ebraismo che in Voltaire si scioglie in un feroce antiggiudaismo, e infine l'esitazione di fronte al Paraguay e alla Pennsylvania, patrie della «virtù» realmente esistente, ma di una virtù realizzata in nome del Vangelo, non della Ragione.

3.1. L'immagine di Eldorado

Con l'opera di Thomas More, *Utopia* (1516), viene inaugurato agli inizi del Cinquecento un genere letterario che continua con *La Città del sole* (1602) di Tommaso Campanella, la *Nuova Atlantide* (1627) di Francis Bacon, *Oceana* (1656) di James Harrington¹¹³. Il termine utopia (dal greco *ou* e *topos* = non luogo), coniato da More, dà il nome al genere; questo comprende descrizioni fantastiche di uno Stato bene ordinato, descrizioni che presentano un ideale ma non vogliono illudere il lettore sulla possibilità di una sua immediata realizzazione. Il genere svolge una funzione di critica sociale in nome di ideali di pacifismo, tolleranza, eguaglianza, proprietà comune dei beni. L'idea di Eldorado (italiano «il dorato») era nata dalla leggenda secondo la quale un gruppo di incas, per sfuggire agli spagnoli, si sarebbe rifugiato in un luogo inaccessibile dalla incredibile ricchezza. Meta di ripetute e vane ricerche, sopravvisse nella letteratura come immagine di un

luogo tanto desiderato quanto irraggiungibile, immagine che riprende quella antica dell'età dell'oro.

La descrizione dell'Eldorado nel *Candido* rientra bene nel genere dell'utopia. Voltaire, si era documentato sulla leggenda dell'Eldorado per il *Saggio sui costumi*¹¹⁴. Ma i tratti specifici di questa descrizione risaltano solo se li mettiamo a confronto con un altro scritto di Voltaire. Descrivendo la colonia fondata in Pennsylvania dal quacchero Guglielmo Penn, aveva parlato di «età dell'oro» realizzata perché in Pennsylvania nessuno era perseguitato per motivi religiose e i rapporti con gli indiani erano pacifici. Voltaire aveva commentato:

Era uno spettacolo davvero nuovo quello di un sovrano a cui tutti davano del tu, e a cui si parlava con il cappello in testa; quello di un governo senza preti, di un popolo senza armi, di cittadini tutti uguali, se si eccettuano le dignità della magistratura, e di vicini senza invidia. Guglielmo Penn poteva vantarsi di aver portato sulla terra l'età dell'oro di cui tanto si parla e che verosimilmente è esistita solo in Pennsylvania¹¹⁵.

L'Eldorado del *Candido* contiene molti luoghi comuni del genere dell'utopia: la separazione dal mondo esterno, la condizione di innocenza, l'abbondanza di ogni bene, il disprezzo dei metalli preziosi. Accanto a questi però, attraverso la forma fiabesca o satirica, traspaiono alcuni punti che sono i chiodi fissi di Voltaire: l'assenza di giudici e prigionieri, la religione senza dogmi, senza cerimonie e senza sacerdoti, con gli «a fondo» contro i monaci e i loro intrighi, e con la preghiera teista messa in bocca al re di Eldorado. Infine, nel modo in cui sono presentati sia i luoghi comuni sia gli elementi peculiari di Voltaire, traspare un tacito «omaggio alla Pennsylvania», il paese dove aveva sognato di emigrare, se soltanto ne avesse avuto il coraggio, omaggio che tradisce l'ambivalenza di Voltaire nei confronti dei quaccheri, fatta di attrazione per la «virtù» e repulsione per la «stranezza», forse tinta di nostalgia per una ingenuità che contrasta con la «ragione» ma che sarebbe bello poter ancora possedere¹¹⁶. La conversazione con l'anziano abitante di Eldorado è ricalcata su quella con l'anziano quacchero nelle *Lettere filosofiche*.

Conversazione con un quacchero

di Voltaire¹¹⁷

Il quacchero era un vecchio ben prestante che non aveva mai avuto malattie, perché non aveva conosciuto né le passioni né l'intemperanza; in vita mia non avevo mai visto nessuno di aspetto più nobile e più attraente del suo [...]

«Mio caro signore – gli chiesi – siete battezzato?»

«No – mi rispose il quacchero – e neppure i miei correligionari lo sono» [...]

«Riguardo alla comunione – gli chiesi – come la praticate?»

«Non la pratichiamo affatto» rispose. «Come! Niente comunione?» «No, nessun'altra comunione che quella dei cuori». Allora mi citò ancora le Scritture. Mi fece un bellissimo discorso contro la comunione e mi parlò con un tono ispirato per dimostrarmi che tutti i sacramenti erano un'invenzione degli uomini e che la parola sacramento non si trova una sola volta nel Vangelo.

3.3. L'immagine del Paraguay

Nel 1756 Voltaire aveva investito fondi nell'armamento di una nave che doveva trasportare truppe spagnole per combattere i Guarani delle *Reduccion*es del Paraguay.

Per un caso curioso la nave si chiamava Pascal, come il famoso giansenista. Voltaire nella sua corrispondenza commenta piuttosto cinicamente: «va a combattere la morale lassista in Paraguay»¹¹⁸. È un commento notevole da parte di un autore pacifista e difensore dei popoli oppressi. Tutt'altro tono troviamo nel *Saggio sui costumi*, dove l'autore dimostra di condividere un interesse che tutti i *philosophes*, nonostante la loro aversione per i gesuiti, condividevano¹¹⁹. Un capitolo è dedicato al Paraguay, presentato, accanto alla Pennsylvania, come uno dei due regni di Eldorado che si trovano nel Nuovo Mondo.

Il dominio dei gesuiti nel Paraguay

di Voltaire¹²⁰

L'insediamento nel Paraguay da parte dei soli gesuiti spagnoli sembra per alcuni aspetti il trionfo dell'umanità; sembra espiare le crudeltà dei primi conquistatori. I quaccheri nell'America

settentrionale e i gesuiti in quella meridionale hanno dato un nuovo spettacolo al mondo. I primitivi o quaccheri hanno addolcito i costumi dei selvaggi della Pennsylvania loro vicini; li hanno istruiti solamente con l'esempio, senza attentare alla loro libertà, e hanno procurato loro per mezzo del commercio nuove dolcezze della vita. I gesuiti in verità si sono serviti della religione per togliere la libertà alle popolazioni del Paraguay, ma le hanno incivilite, le hanno rese industrie, e sono giunti a governare un vasto paese come in Europa si governa un convento. Sembra che i primi siano stati più giusti e i gesuiti più politici. I primi hanno considerato l'idea di sottomettere i loro vicini come un delitto; gli altri si sono fatti vanto di sottomettere dei selvaggi con l'istruzione e la persuasione [...]

Se qualcosa può dare l'idea di questa colonia è l'antico governo di Sparta. Tutto è in comune nel paese delle missioni. Questi vicini del Perù non conoscono l'oro e l'argento. L'essenza di uno spartiate era l'obbedienza alle leggi di Licurgo, e l'essenza di un paraguaiano è stata finora l'obbedienza alle leggi dei gesuiti. Tutto è simile, salvo che i paraguaiani non hanno schiavi come gli spartiate per seminare le loro terre e per tagliare i loro boschi; sono loro schiavi dei gesuiti.

3.3. L'immagine del mondo islamico

Voltaire, soprattutto con il *Saggio sui costumi*, si inserisce nella critica allo etnocentrismo avviata da Montesquieu. Contrapponendosi alla visione provvidenzialistica della storia di Bossuet¹²¹ e ridimensionando la Bibbia come fonte storica, rifiuta la centralità del popolo ebraico e poi del cristianesimo nella storia dell'umanità e rivaluta quelle civiltà che in cui si sarebbe realizzata una morale universale e una religione senza dogmi. Da qui la sua attenzione verso la civiltà cinese e quella persiana, con le figure di Confucio e Zoroastro, profeti del teismo.

È di interesse particolare il confronto fra islam ed ebraismo. Maometto, secondo Voltaire non ha tanto il merito di aver introdotto il monoteismo, quanto quello di avere eliminato la superstizione propria delle religioni che erano diffuse in Arabia prima dell'avvento dello Islam; l'eliminazione della superstizione ha innescato un processo di civilizzazione, con l'interesse per la matematica e l'astronomia, che non trova riscontro nell'ebraismo¹²².

L'Islam è stato più tollerante del cristianesimo, nonostante che la dottrina originaria del cristianesimo sia la più favorevole alla tolleranza. La verità storica è che «il legislatore dei

musulmani, uomo potente e terribile, stabilì i suoi dogmi con il suo coraggio e le sue armi; tuttavia la sua religione divenne indulgente e tollerante»¹²³.

L'impero ottomano è presentato come un felice esempio di convivenza fra religioni diverse: «Guardate il gran Turco: governa ghebri, baniani, cristiani greci, nestoriani, romani. Il primo che vuole suscitare tumulto è impalato, e tutti stanno tranquilli»¹²⁴.

3.4. L'immagine dell'ebreo

Gli ebrei che compaiono nel *Candido* sono personaggi iracondi, avidi e disonesti. Non è un caso: in Voltaire troviamo contemporaneamente una coerente argomentazione per la tolleranza, e quindi per il riconoscimento di pari diritti agli ebrei, e una argomentazione volta a sostenere che il popolo ebraico in quanto è barbaro, intollerante e nemico del resto dell'umanità. Voltaire è l'esponente più estremo di una vena antiggiudaica che percorre l'illuminismo. Vi sono – accanto a motivi biografici che spiegano il pregiudizio antiggiudaico del personaggio Voltaire – motivi di fondo che spiegano come il pregiudizio antiggiudaico fosse un elemento paradossale, ma non marginale, dell'illuminismo.

Innanzitutto Voltaire si batte coerentemente per la tolleranza nei confronti di tutte le confessioni religiose. A partire dalle *Lettere filosofiche* addita la pacifica convivenza fra ebrei e membri di diverse confessioni cristiane che si realizza a Londra e Amsterdam come un esempio di civiltà; stigmatizza gli orrori dell'Inquisizione spagnola e portoghese che ancora nel Settecento fa bruciare sul rogo cristiani sospettati di seguire pratiche ebraiche¹²⁵, anzi, mette in rilievo l'assurdità della persecuzione dei marrani da parte di una religione il cui fondatore fu un ebreo. Infatti «se fossimo obbligati ad osservare la logica in fatto di religione, è chiaro che dovremmo farci tutti giudei, perché Gesù Cristo nostro salvatore è nato giudeo, ha vissuto giudeo, è morto giudeo, e ha detto chiaramente che egli era venuto per compiere e perfezionare la religione giudaica»¹²⁶, e l'apostolo Paolo «andò a sacrificare nel tempio di Gerusalemme e osservò pubblicamente per otto giorni tutti i riti della legge giudaica cui aveva rinunciato: cioè, il più grande apostolo dei cristiani fece per otto giorni quelle stesse cose per le quali oggi si condannano gli uomini al rogo in una gran parte delle nazioni cristiane»¹²⁷.

Così, «a esaminarla bene, la religione cattolica, apostolica e romana, è in tutte le sue cerimonie e in tutti i suoi dogmi l'opposto della religione di Gesù»¹²⁸. E quindi seguire Gesù vorrebbe dire

diventare ebrei come lui. Non è un dubbio privo di senso dopo il ripensamento che la *Shoa* ha avviato nelle chiese cristiane, di cui il Vaticano II è stato un episodio importante, ma doveva essere inconcepibile per Voltaire e per i suoi interlocutori: «E con questo? – continua – Siccome Gesù ha giudaizzato per tutta la vita, dovremmo forse giudaizzare tutti per tutti i secoli?»¹²⁹.

Voltaire condivideva il diffuso disprezzo nei confronti degli ebrei di Francia, «portoghesi» avidi immigrati clandestini¹³⁰. Nel *Saggio sui costumi* riferisce che in Turchia gli ebrei giunti dalla penisola iberica, «si impadronirono di tutto il commercio, e né i francesi né i veneziani, né gli inglesi né gli olandesi non possono comprare o vendere se non passando per le mani degli ebrei»¹³¹, e nel *Candido* presenta in modo sfavorevole un mercante ebreo di Istanbul. Ma la cosa che conta veramente è che l'autore Voltaire aveva motivi importanti per sostenere che gli antichi ebrei erano barbari, intolleranti e crudeli. La sua strategia a sostegno della religione universale del teismo infatti si appoggia in primo luogo su un argomento filosofico che dimostra che la nostra conoscenza incontra drastici limiti per cui le discussioni di dogmi della teologia metafisica sono insensati ma almeno una verità è inconfutabile: quella dell'esistenza di un Essere supremo, essere che dobbiamo adorare ma del quale sappiamo poco, nemmeno se egli punisca e ricompensi le nostre azioni in un'altra vita. In secondo luogo il teismo viene difeso dall'argomento storico della ininterrotta tradizione che inizia con Confucio e Zoroastro, prosegue con i filosofi greci e romani, per giungere a Locke, Newton, Clarke. Nell'ambito di questa strategia argomentativa diviene importante dimostrare che la civiltà e l'umanità derivano dai cinesi, dai greci e dai romani, non dagli ebrei; si sottrae così una fonte di legittimazione alle chiese cristiane. Nelle opere storiche di Voltaire gli ebrei diventano i «cattivi» della storia per lasciare spazio ai saggi cinesi e agli austeri romani¹³². Voltaire porta a termine così una operazione che era stata iniziata dagli umanisti rinascimentali: darsi degli antenati alternativi a quelli del clero cristiano, con la creazione del mito di un'età «classica» e quindi una legittimazione indipendente dall'autorità ecclesiastica; gli illuministi aggiungono al mito rinascimentale dei greci e dei romani il nuovo mito dei cinesi¹³³. Gli ebrei vanno disprezzati perché non guidati dalla ragione come i cinesi, i greci e i romani, non universalisti ma legati a tradizioni particolari, e quindi «arretrati». Così il cerchio si salda e il pregiudizio dell'autore, il *philosophe* Voltaire, si sovrappone al pregiudizio del personaggio storico, il Voltaire *gentilhomme chrétien*.

Contro le congetture del filosofo platonico ebreo Filone e di alcuni padri della chiesa, che fanno di Platone un allievo di Mosè, Voltaire insiste sull'idea – conforme alla sua teoria sull'evoluzione della civiltà – della Giudea come paese barbaro:

dobbiamo pensare alla Giudea, come penseremmo [...] alla Bergamasca, paese d'Arlecchino [...] la trionfante Roma non imitò nulla [...] da Bergamo; e bisogna essere un grande stupido o un gran furfante per venirci a raccontare che gli Ebrei addottrinarono i Greci¹³⁴.

In Gran Bretagna si era creata con la Riforma una tradizione filogiudaica; nel Seicento si formò addirittura una corrente di cristiani sabbatizzanti, che sostenevano che i precetti dell'Antico Testamento, primo fra tutti il riposo dello Shabbat, erano ancora validi anche per i cristiani. Il deista Toland sosteneva che l'ebraismo originario era una religione libera dalla superstizione; sociniani o unitariani come Priestley e Belsham credevano che il cristianesimo liberato dai dogmi metafisici della scolastica fosse più vicino all'ebraismo. Gli illuministi dell'Europa continentale invece restarono tutti prigionieri della tensione fra rivendicazione dell'emancipazione degli ebrei, come esseri umani eguali agli altri, e l'avversione per l'ebraismo, superstizioso, tradizionalista, nemico della ragione, e per di più fonte della superstizione cristiana. Il prezzo richiesto era la riduzione dell'ebraismo a una religione razionale. Questa è anche la richiesta di Voltaire, sostenitore del «teismo». Chi, come d'Holbach, propugnava l'ateismo affermava che i cristiani si inginocchiano davanti «al dio barbarico degli ebrei». Chi, come Kant, voleva un cristianesimo razionalizzato affermava che il cristianesimo non deve nulla all'ebraismo, che è una religione contraria alla ragione in quanto basata su una legge divina arbitraria, ma è qualcosa di nuovo e di opposto, cioè la autentica religione razionale, così ricalcando inconsapevolmente i pregiudizi dei padri della chiesa¹³⁵.

4. // conte philosophique

Il secolo XVIII vede uno straordinario successo del romanzo¹³⁶. Questo genere, caratterizzato dal fatto di essere un'opera di invenzione che però simula la realtà, trova in Francia ed in Inghilterra i luoghi di più larga diffusione. Il progressivo affermarsi della borghesia, che costituisce il nucleo più ampio di lettori, è uno dei motivi di questo successo. Alla pubblicazione di testi filosofici, storici, teatrali, di affianca quindi un'ampia produzione di opere narrative dai contenuti e dalle forme diverse: dal racconto di viaggi come i Viaggi di Gulliver di Swift al romanzo epistolare come Pamela di Richardson al romanzo in prima persona come La vita e le opinioni di Tristram Shandy gentiluomo di Sterne, dal romanzo filosofico come Jacques il fatalista di Diderot ai romanzi libertini di de Sade, dal romanzo d'avventura come il Robinson Crusoe di Defoe al genere fantastico come Il castello di Otranto di Walpole¹³⁷. Il romanzo come genere letterario, per quanto praticato e diffuso, non gode di grande stima. Diderot afferma: «con la parola "romanzo" si è sempre inteso fino ad oggi un intreccio di avvenimenti chimerici e frivoli, la cui lettura era pericolosa per il gusto ed il costume»¹³⁸. È tuttavia lo stesso Diderot a proporre una funzione per il romanzo: descrivere l'uomo nella sua dimensione morale.

In tal senso acquista una particolare importanza il *conte philosophique* che costituisce un genere ben definito di cui Voltaire viene considerato l'iniziatore, un genere diverso dal romanzo, in primo luogo per una maggiore brevità. Il contesto in cui nasce il «racconto filosofico» è la conversazione nei salotti in cui primeggia l'unione, tipica del gusto settecentesco, del racconto spiritoso con la battaglia delle idee. In Voltaire è fondamentale comunque il rapporto con la sua attività di storico e filosofo. Viene conservata la caratteristica della piacevolezza che è propria del romanzo ma – a differenza di buona parte della produzione romanzesca – non c'è spazio per frivolezze: l'intenzione che guida la scrittura del racconto filosofico consiste nel sostenere una tesi esplicita talvolta sin dal titolo. È stata infatti utilizzata l'espressione «letteratura di combattimento»¹³⁹ proprio per indicare l'intento di diffusione dei «lumi» o del «rischiaramento», ricorrendo alla satira e al sarcasmo. Voltaire nel 1747 pubblica il suo primo racconto filosofico, *Zadig o il destino*, in cui si narra di un giovane babilonese, dotato di tutte le virtù e a cui spetterebbe una merita felicità, che però riesce a conseguire solo dopo una serie di sventure. Il racconto, oltre a offrire una riflessione sui limiti dell'ottimismo, permette a Voltaire di criticare alcuni aspetti della società settecentesca. Similmente nel racconto *L'ingenuo* ha modo di descrivere le ingiustizie del tempo. Sceglie come protagonista un indiano dell'America del Nord e, utilizzando una finzione simile a quella delle

Lettere persiane di Montesquieu, assume la maschera dell'ingenuo straniero. Nel caso di *Micromega* il modello è fornito dai *Viaggi di Gulliver* di Swift: il protagonista, proveniente dal pianeta Sirio, è un gigante che vuol far capire agli uomini che non sono al centro dell'universo. Voltaire ha scritto in tutto circa venti racconti, tra i quali il *Candido* è riconosciuto come il migliore¹⁴⁰. Anche Rousseau scrive un racconto filosofico: *Giulia o la nuova Eloisa*, in cui il tema della passione amorosa occupa un posto centrale, dando al libro un aspetto a metà strada fra il *conte philosophique* e il romanzo del romanticismo¹⁴¹.

Alcuni tratti comuni ai racconti di Voltaire sono:

- a) i personaggi: mancano di approfondimento psicologico nel senso che spesso incarnano virtù o vizi in modo unilineare;
- b) il viaggio: la trama dei racconti si fonda sul continuo spostarsi dei protagonisti;
- c) lo straniero: i personaggi di Voltaire si trovano lontani dal loro ambiente naturale e lo stupore che provano da stranieri di fronte alle situazioni con cui vengono a contatto li spinge ad accrescere la loro conoscenza;
- d) il percorso di formazione: è un elemento presente in *Zadig*, ma risalta veramente solo in *Candido*. *Candido* è l'adolescente che compie un percorso in direzione della comprensione della vita¹⁴². Così Voltaire prelude al romanzo di formazione, di cui l'opera di Goethe, *Il noviziato di Guglielmo Meister* è una delle prime espressioni¹⁴³.

Si riporta la pagina conclusiva di uno dei più noti studi sul *Candide*, lo *Essai sur Candide* di Jean Sareil. L'autore si chiede quale combinazione di elementi nell'universo intellettuale di Voltaire abbia favorito la nascita del suo capolavoro.

L'incomprensibilità del mondo e la tensione fra romanzo e filosofia¹⁴⁴
di J. Sareil

Una delle caratteristiche essenziali di Voltaire e, curiosamente, una di quelle che più spesso gli vengono rifiutate, è il rigore intellettuale. È altrettanto assoluto, altrettanto sdegnoso delle mezze misure e delle soluzioni di compromesso quanto Pascal. Soltanto, siccome non ha una metafisica già fatta e la deve inventare passo a passo, non va dritto alla meta ma procede per tentativi. Ha quella onestà, la più esigente di tutte, che è quella che si deve a se stessi. Si ripete o si contraddice perché nessuna battaglia è vinta definitivamente e deve sempre venire di nuovo combattuta. Ogni

volta che ritrova i suoi vecchi problemi, li riprende a partire da zero. Senza dubbio non vuole venire disturbato dall'esperienza precedente che gli impedirebbe di approfondire l'argomento ricadendo negli stessi errori, o forse è solo il risultato della prodigiosa facilità che lo incita a creare a partire da zero senza appesantirsi con ciò che si potrebbe recuperare della storia che precede. La sua tecnica invece è sempre la stessa: inventa una creazione fantastica e, in questo ambiente creato appositamente per le esigenze del suo studio e che imita artificialmente la vita, sottopone le astrazioni alla prova dell'esperienza. È in questa tensione fra il romanzo e la filosofia che sta il contributo principale di Voltaire al genere *del conte philosophique*.

Tuttavia, questa volta si pone da un punto di vista nuovo, che costituisce il progresso di questo racconto rispetto a quelli che aveva scritto in precedenza e di cui si è sottovalutata l'audacia: abbandona il punto di vista di Dio e considera ora il mondo unicamente dal punto di vista dell'uomo, il solo che gli importi, il solo che possa conoscere attraverso il ragionamento e verificare attraverso l'esperienza.

Non è che nel *Candido* Voltaire rifiuti un'organizzazione dell'universo, poiché resta un convinto deista, ma fa come se questa non esistesse. Non la nega e non l'afferma: passa oltre. Non è quindi la rappresentazione di un mondo assurdo, inutile, ma di un mondo misterioso, per sempre inspiegabile. In queste condizioni, sembra altrettanto vano affermare che non ci sono regole che pretendere di possederne i segreti. Si vede così come, fin dall'inizio, Voltaire criticava l'ordine provvidenziale, ne notava imparzialmente i difetti, le contraddizioni, anche le qualità positive e si rassegnava rabbiosamente a non comprenderne le ragioni. Ne riconosceva così l'esistenza, anche se senza entusiasmo e in modo poco ortodosso. Gli angeli dei suoi racconti affermavano che questa terra non è che una rotella di un ingranaggio, una delle più spregevoli nella pluralità dei mondi. Che bisogna accettare il fatto di non conoscere tutto e che non è perché l'intelligenza dell'uomo è tanto debole che egli deve dubitare della Provvidenza universale. Voltaire in definitiva tentava di giustificare la creazione volendo persuadere la creatura a guardare le cose dal punto di vista del Creatore. Vista con l'occhio di Dio. L'armonia delle sfere cessa di essere una parola vuota di senso. Senza troppa convinzione, Voltaire si sforzava di dare vita a questa ipotesi e si fermava a malincuore alle scuse e alle scappatoie offerte con tono serio da una mitologia di paccottiglia.

Candido respinge questa duplicità, *Candido* è in primo luogo un rifiuto. Un rifiuto di accettare questa spiegazione senza prova per l'unico motivo che è consolante, un rifiuto di guardare il mondo da un punto di vista che non è quello dell'uomo, un rifiuto soprattutto di accontentarsi di parole e di credere che essere possano influire sulle cose. Se la filosofia fallisce nel suo sforzo di

dare una spiegazione valida al mondo, il mondo non per questo cessa di vivere, né meglio né peggio, anche senza questa spiegazione. Nel 1758-1759, Voltaire non vuole più lasciarsi ingannare e il piacere di essere lucido ha il sopravvento su ogni altra considerazione.

Fra gli accessori inutili rientrano gli angeli Iesrad e Ituriel, l'angelo guardiano di Memmone, il gigante di Sirio, il nano di Saturno e la loro inverificabile gerarchia di mondi. Insieme a essi scompaiono gli insidiosi «ma» di *Zadig*, i «vi crederò quando non sarò più guercio» di *Memmone*, i «lo sospettavo» di *Micromegas* che indicano che la soluzione proposta non è per nulla soddisfacente ma che è cosa saggia accontentarsene. Voltaire non vuole più essere saggio, vuole capire. La questione non è quella di sapere se convenga essere ottimista o no: è una domanda di scuola e ormai è posta fuori tempo massimo. La risposta non deve essere ispirata da una parola d'ordine, dalla convenienza o dalla pietà, ma dalla verità. Bisogna rendere conto di questa duplice contraddizione: che il mondo è contemporaneamente vivibile e cattivo, che l'uomo è determinato e contemporaneamente responsabile delle sue azioni. È da questo rifiuto di cercare una risposta astratta a queste domande, da questa collera che lo prende davanti a facili soluzioni prefabbricate che è nato il suo capolavoro, *Candido*.

1. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779); trad. it. *Dialoghi sulla religione naturale*, in *La religione naturale*, a cura di A. Graziano, Introduzione di F. Restaino, Roma, Editori Riuniti, 1985, parte XII.
2. I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (1781); trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Torino, Einaudi, 1965, «Appendice alla dialettica trascendentale».
3. Voltaire, *Traité de métaphysique* (1734); trad. it. *Trattato di metafisica* in *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di P. Casini, Bari, Laterza, 1972; *Le philosophe ignorant* (1776); trad. it. *Il filosofo ignorante*, ivi.
4. Voltaire, *Trattato di metafisica*, cit., cap. II.
5. Ivi, p. 147.
6. Ivi, cap. VII, p. 180.
7. Ivi, p. 172.
8. Ivi, p. 173-174.
9. Vd. Agostino, *De natura boni*; trad. it. *Natura del bene*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1995, parr. 4, 8-9, 41-42.
10. P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique* (1694-1696); trad. it. parziale *Dizionario storico-*

critico, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976, voce «Pauliciani», p. 32.

11. Ivi, voce «Manichei», p. 20.

12. Ivi, pp. 23-24.

13. Ivi, voce «Pauliciani», p. 89.

14. Ivi, voce «Manichei», pp. 17-18.

15. Vd. A. A. Cooper Earl of Shaftesbury, *The Moralists* (1709); trad. it. *I moralisti*, a cura di P. Casini, Roma-Bari, Laterza, 1971, trattato v, sez. III; H. St. John Lord Bolingbroke, *Fragments or Minutes of Essays*, in *Works* (1734), a cura di D. Mallet, Hildesheim, Olms, 1968, vol. v, particolarmente saggio XL; l'affermazione «that every thing which God has done is for that very reason right» è a p. 310.

16. S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London 1705.

17. A. Pope, *Essay on Man* (1734); trad. it. *Saggio sull'uomo*, a cura di A. Zanini, Macerata, Liberilibri, 1994, p. 31.

18. Voltaire, *Lettere filosofiche*, lettera XXII, in *Oeuvres complètes*, 50 voll., a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XXII, p. 178 (l'edizione Fubini non include questo passo aggiunto successivamente).

19. G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* (1714); trad. it. *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino, Utet, 1988, vol. I, p. 279.

20. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710); trad. it. *Teodicea*, a cura di V. Mathieu, Bologna, Zanichelli, 1973.

21. G. W. Leibniz, *Teodicea*, cit., p. 170.

22. Ivi, p. 331.

23. Ivi, pp. 162-163.

Dizionario 24. G. W. Leibniz, *De Justitia* (1885); trad. it. *Elementi di diritto naturale* in G. W. Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, Torino, Utet, 1965², p. 105.

25. Ivi, p. 161.

26. Vd. Ivi, p. 187.

27. Ivi, p. 331.

28. Ivi, pp. 72-73.

29. C. Wolff, *Theologia naturalis* (1739-1741), 2 voll., a cura di J. École, Hildesheim, Olms, 1978-1981, vol. I, par. 382

30. Ivi, parr. 372, 375; vol. II, par. 283.
31. Ivi, vol. I, parr. 373-374.
32. Ivi, vol. II, par. 286.
33. Ivi, parr. 290-291.
34. Voltaire, *Lettres philosophiques* (1733); trad. it. *Lettere filosofiche*, in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1964, lettera venticinquesima, p. 319.
35. Ivi, p. 325.
36. Ivi, p. 334.
37. Voltaire, *Traité de métaphysique* (1734); trad. it. *Trattato di metafisica* in *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di P. Casini, Bari, Laterza, 1972, cap. II, pp. 146-147.
38. Ivi, p. 147.
39. Voltaire, *Zadig ou la destinée* (1747); trad. it. *Zadig o il destino*, in *Romanzi e racconti*, traduzione di R. Bacchelli, Milano, Mondadori, 1991.
40. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756); in Voltaire, *Oeuvres complètes*, cit., vol. IX, pp. 465-79.
41. T. Besterman, *Voltaire*, (1969); trad. it. Milano, Feltrinelli, 1971, p. 314.
42. Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1764); trad. it. *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Torino, Einaudi, 1995³, voce «Bene, tutto è bene», pp. 62-67.
43. Voltaire, *Il faut prendre parti ou bien Le principe d'action* (1772); trad. it. *Bisogna prender partito ovvero Il principio di azione*, in *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di P. Casini, Bari, Laterza, 1972, vol. II, p. 696.
44. Ivi, p. 701; cfr. *Lettere filosofiche*, cit., lettera venticinquesima.
45. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., voce «Malvagio», p. 312.
46. Voltaire, *Bisogna prender partito*, cit., p. 696.
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*; cfr. *Dizionario filosofico*, cit., voce «Bene, tutto è bene», p. 67.
49. Vd. P. Roger, voce «Felicità», in V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'illuminismo. Dizionario storico*, Roma-Bari, Laterza, 1997, voce: Felicità, pp. 40-49; R. Mauzi, *L'idée du Bonheur dans la Littérature et la pensée françaises du XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1960, p. 549.
50. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 150.
51. Ivi, p. 152.
52. Ivi, p. 155

53. Voltaire, *Lettere filosofiche*, cit., p. 334.
54. Voltaire, *Lettere filosofiche*, cit., p. 332. sul tema della speranza cfr. questo passo di M.me du Chatelet, l'amante di Voltaire: «la nostra felicità non dipende soltanto dalle gioie attuali ma anche dalle nostre speranze e dai nostri ricordi. Il presente si arricchisce del passato e del futuro. Chi lavorerebbe con impegno per il futuro dei propri figli, della propria famiglia, se non fosse pieno di speranze per l'avvenire?» (*Discours sur le bonheur* [1779]; trad. it. *Discorso sulla felicità*, Palermo, Sellerio, 1992, p. 51).
55. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., voce «Bene, sommo bene», p. 61.
56. G. W. Leibniz, *Elementi di diritto naturale*, cit., p. 109.
57. Ivi, p. 111.
58. A. Smith, *The Theory of moral Sentiments* (1759); trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di E. Lecaldano, Milano, Rizzoli, 1995, p. 376.
59. Ivi, p. 374.
60. Vd. ivi, p. 374; cfr. F. Bruni, *La nozione di lavoro in Adam Smith*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», LXXXIX, 1987, 1, pp. 67-95, particolarmente pp. 76-79.
61. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, (1788); trad. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993, libro I, cap. I, annotazione II.
62. M. Delon, voce «Morale», in V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'illuminismo. Dizionario storico*, cit., pp. 30-39; I. Hunt, Voce «Filantropia», ivi, pp. 326-332..
63. Voltaire, *Trattato di metafisica*, cit., cap. IX, p. 191; Cfr. *Il filosofo ignorante*, cit., capp. XVII-XIX, XXI-XXIII, XXVI, XXXI-XXXVIII.
64. Voltaire, *Traité de metaphysique*, cit., cap. IX, p. 193.
65. Ivi, cap. IX, p. 194.
66. Ivi, cap. IX, p. 192.
67. Voltaire, *Dizionario filosofico*, a cura di Bonfantini, M., Torino, Einaudi, 1995³ Voce «Leggi (delle)», pp. 290-298.
68. Voltaire, *Trattato di metafisica*, cit., cap. IX, p. 190; cfr. *Il filosofo ignorante*, capp. XXXI, XXXVIII.
69. Ivi, p. 187.
70. Ivi, p. 195.
71. Ivi, p. 197.
72. Voltaire, *A.B.C. Dialogue curieux traduit de l'Anglais de M. Huet* (1768-1769); trad. it. *A.B.C.*, in *Scritti politici*, a cura di Fubini, R., Torino, Utet, 1964., decima conversazione, p. 887.

73. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., Voce «Morale», p. 336.
74. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., Voce «Teista», p. 512.
75. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., Voce «Morale», p. 337.
76. Voltaire, *Essai sur les moeurs* (1754); trad. it. *Saggio sui costumi*, 4 voll., a cura di M. Minerbi, Novara, de Agostini, 1967, cap. CLXXXII; cfr. M.H. Froeschlé-Chopard, Voce «Religione», in V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'illuminismo. Dizionario storico*, cit., pp. 233-243.
77. Voltaire, *Lettere filosofiche*, cit., lettera quarta, p. 225.
78. Sul deismo e il socinanesimo in Inghilterra cfr. Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., cap. CLXXXII; R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Paris, Nizet, 1994³, parte II.
79. vd. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, cit., parte III.
80. Voltaire, *A.B.C.*, cit., conversazione diciassettesima, p. 923.
81. Ivi, 917.
82. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., Voce «morale», p. 336.
83. Voltaire, *A.B.C.* cit., conversazione decima, p. 891.
84. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., Voce «Religione», p. 378.
85. Vd. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, cit., parte III.
86. *Dizionario filosofico*, cit., Voce «Teista», p. 412.
87. J. Locke, *Epistula de Tolerantia* (1689); trad. it. *Lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Torino, Utet, 1977, pp. 131-183
88. Locke, *op. cit.*, pp. 135-137.
89. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., Voce «Filosofo», p. 353; le tesi di Bayle sul problema del male ispirarono il personaggio Martin nel *Candido*.
90. Bayle, P., *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: contrain-les d'entrer* (1686-1687), in *Oeuvres diverses*, 9 voll., a cura di É. Labrousse, vol. II, pp. 355-496, Hildesheim, Olms, 1964-1990, cap. III, p. 347.
91. Ivi, cap. VI, p. 384.
92. *Supplément du Commentaire philosophique* (1688) in *Oeuvres diverses*, cit., vol. II, pp. 497-560, cap. II, p. 532.
93. Ivi, cap. XXI, p. 540.
94. *Ibid.*
95. Bayle, P., *Lettre de Monsieur H.V.P. à Monsieur B.* (1686), in *Oeuvres diverses*, cit., vol. V/2, pp. 16-17, 25, 29-30.

96. Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., cap. CLXXXII; sulla compagna contro l'infame, vd. R. Pomeau, «*Ecraser l'infame*» Oxford, Voltaire Foundation, 1991, capp. I; sul caso Calas vd. ivi, cap. IX; T. Bestermann, *Voltaire* (1969); trad. it. Milano, Feltrinelli, 1971, cap. xxxiii.
97. Voltaire, *Dizionario filosofico* cit., Voce «Tolleranza», p. 414.
98. Voltaire, *Traité sur la tolérance* (1763); trad. it. *Trattato sulla tolleranza*, in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1964, cap. xxi, pp. 559-560.
99. Vd. S. Ruddich, Voce «War and Peace», in C. Becker (a cura di), *Encyclopedia of Ethics*, New York, Garland, 1992, pp. 1297-1304.
100. Vd. G. Fassò, Voce «Groot, Huig de», in *Enciclopedia Filosofica*, 8 voll., Roma, Edipem, vol. iv, pp. 57-62.
101. Montesquieu, C. de Secondat barone di, *L'esprit des lois* (1748); trad. it. a cura di S. Cotta, *Lo spirito delle leggi*, Torino, Utet, 1996³, libro x.
102. Ivi, p. 248.
103. *Ibid.*.
104. Vd. Hytier, A. D., *Les philosophes et le problème de la guerre*, «*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*», cxxvii, 1974, pp. 243-258.
105. Voltaire, *Lettere filosofiche*, cit., prima lettera, p. 219.
106. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., Voce «guerra», pp. 237-9.
107. Voltaire, *A.B.C.*, cit., undicesima conversazione, p. 892. Per un più ampio inquadramento delle posizioni di Voltaire vd. Meyer, H., *Voltaire on War and Peace*, «*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*», cxliv, 1976.
108. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., Voce: «Leggi», pp. 294-295
109. Voltaire, *La paix perpétuelle, par le docteur Goodheart* (1769); trad. it. *Della pace perpetua, del dottor Goodheart*, in *Scritti politici*, cit., p. 809.
111. Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., cap. cli.
111. Voltaire, *Della pace perpetua*, cit., p. 836.
112. Vd. Tortarolo, E., *Illuminismo. Forme di una modernità europea*, Roma, Carocci, 1999, cap. vii.
- 113 T. More, *Utopia* (1516); trad. it. *L'utopia*, a cura di T. Fiore, Roma-Bari, Leterza 1998; T. Campanella, *La Città del sole* (1602), a cura di A. Savinio, Milano, Adelphi, 1995; F. Bacon, *Nova Atlantis* (1627); trad. it. *Nuova Atlantide*, a cura di P. Rossi, Torino, Tea, 1991; J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana* (1656); trad. it. *La repubblica di Oceana*, a cura di G. Schiavone, Milano, Angeli, 1985..

114. Vd. Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., cap. CLI.
115. Voltaire, *Lettere filosofiche*, cit., lettera quarta, p. 228.
116. Vd. Dahekoff, D.I., *The Meaning of Eldorado: Utopia and Satire in Candide*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», cxxvii (1974), pp. 41-61, particolarmente p. 56.
117. Voltaire, *Lettere filosofiche*, cit., lettera prima, pp. 215-218.
118. T. Besterman (a cura di), *Voltaire's Correspondence*, in *Œuvres complètes de Voltaire* vol. cix, Oxford, The Voltaire Foundation, 1971, D6676 (a François Tronchin 4.1.1756).
119. L'immagine del Paraguay era stata diffusa e idealizzata in Europa da diversi resoconti pubblicati da gesuiti, e da ultimo da un'opera di Ludovico Antonio Muratori (*Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paragua [1743-1749]*, Palermo, Sellerio, 1987); i *philosophes* erano divisi fra l'ammirazione per questo esempio di utopia realizzata e l'avversione per il potere clericale dei gesuiti: vd. Decobert, J., *Les missions jésuites du Paraguay devant la philosophie des lumières*, «Revue des sciences humaines» cxlix, 1973, pp. 17-46; Imbruglia, G., *L'invenzione del Paraguay*, Napoli, Bibliopolis, 1987.
120. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cit., cap. CLIV.
121. J.-B. Bousset, *Discours sur l'histoire universelle* (1681); trad. it. *Discorso sulla storia universale*, Venezia, Bernardi, 1917; cfr. Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., cap. vi; M.G. Badir, *La vision Voltairienne du monde Judéo-Islamique*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», cxxv, 1974, p. 164.
122. Vd. Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., cap. vii.
123. Vd. *ibid.*
124. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., Voce «tolleranza», p. 416.
125. Vd. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., voce «Tolleranza», p. 417; voce «Inquisizione», p. 265.
126. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., Voce «Tolleranza», p. 420.
127. *Ivi*, p. 417.
128. *Ivi*, p. 420.
129. *Ibid.*
130. Vd. voce «Voltaire» in Roth, C. (a cura di) *Encyclopedia Judaica*, 16 voll., Jerusalem, Keter publishing House, 1971-2, vol. xvi, pp. 220-221.
131. Voltaire, *Saggio sui costumi*, cit., cap. ciii.
132. Vd. A. Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism*, New York, Columbia University Press, 1968; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. III: de*

- Voltaire à Wagner* (1968); trad. it. *Storia dell'antisemitismo. III. Da Voltaire a Wagner*, Firenze, La Nuova Italia, 1976; P. Gay, *Voltaire's Politics. The Poet as a Realist* (1988²); trad. it. *Voltaire politico*, Bologna, Il Mulino, 1991, appendice III: «l'antisemitismo di Voltaire», pp. 351-354; M.G. Badir, *op. cit.*, pp. 199-214; R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Paris, Nizet, 1994³ p. 130 ss.
134. Vd. *Dizionario filosofico*, cit., voce «Abramo», pp. 24-25; *Saggio sui costumi*, cit., cap. CLVI.
135. Vd. *Dizionario filosofico*, cit., voce «Catechismo cinese», pp. 72-91; A.B.C., cit., conversazione decima, p. 887; *La philosophie de l'histoire* (1765), a cura di T.H. Brumfitt, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation (1968), vol. LIX, cap. XVIII.
135. Vd. Tortarolo, E., *Illuminismo*, cit., cap. IX.
136. Vd. Y. Séité, voce «Romanzo» in V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p.302.
137. J. Swift, *Travels into several Remote Nations of the World by Lemuel Gulliver* (1726); trad. it. *I viaggi di Gulliver*, in *Opere*, a cura di M. D'Amico, Milano, Mondadori, 1997; S. Richardson, *Pamela* (1741); trad. it. *Pamela o la virtù ricompensata*, Milano, Frassinelli, 1995; L. Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* (1760-1767); trad. it. *La vita e le opinioni di Tristram Shandy gentiluomo*, Milano, Mondadori, 1974; D. Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*; trad. it. *Jacques il fatalista e il suo padrone*, Torino, Einaudi, 1944; D. Defoe, *The Life and Strange Adventures of Robinson Crusoe* (1719); trad. it. *Robinson Crusoe*, in *Opere*, a cura di A. Banti, Milano, Mondadori, 1997; H. Walpole, *The Castle of Otranto, a Story* (1765); trad. it. *Il castello di Otranto*, a cura di A. Conte, Roma-Napoli, Theoria, 1988
138. Ivi, p. 303.
139. Ivi, p.307.
140. Queste opere di Voltaire si trovano in trad. it. in *Romanzi e racconti*, traduzione di R. Bacchelli, Milano, Mondadori, 1991.
141. J.-J. Rousseau, *Julie ou la nouvelle Eloïse* (1759); trad.it. *Giulia o la nuova Eloisa*, Milano, Rizzoli, 1992.
142. J.W. Goethe, *Wilhelm Meister Lehrjahre* (1794-96); trad. it. *Il noviziato di Guglielmo Meister*, in *Opere*, a cura di V. Santoli, Firenze, Sansoni, 1988.
143. Vd. H. Mason, *Voltaire et le conte philosophique*, «Revue Internationale de Philosophie», XLVIII, 1994, 1, pp. 55-64.
144. J. Sareil, *Essai sur Candide*, Genève, Droz, 1967.

LESSICO

Antichi e moderni, disputa degli

Francese: *Querelle des Anciens et des Modernes*, dibattito che si svolse in Francia fra 1687 e 1715, coinvolgendo fra altri Bernard de Fontenelle; vide contrapporsi i difensori dell'idea rinascimentale della superiorità della «età classica» e i sostenitori della nuova idea di un «progresso» per cui i «moderni» sarebbero superiori agli antichi. I sostenitori dei moderni si basavano sulla concezione ciclica della storia stoici e poi rinascimentale che permette di concepire un nuovo apogeo dopo l'età classica. I sostenitori degli antichi si rifacevano invece alla concezione della storia come decadenza dopo l'età dell'oro.

Armonia prestabilita

Dottrina leibniziana secondo la quale non vi è vera azione causale fra gli enti, ma ogni ente muta in parallelo con gli altri, come due orologi che segnano la stessa ora senza che si influenzino a vicenda.

Causa finale

Nella fisica aristotelica una delle quattro cause che determinano i moti; la causa finale è il fine intrinseco o *telos* cui le cose tendono; gli esponenti della nuova scienza seicentesca, in particolare Descartes, polemizzarono aspramente contro il ricorso alle cause finali da parte dell'aristotelismo sostenendo che le uniche vere cause sono le cause efficienti; sia Leibniz sia Newton invece conservarono, seppure in modo diverso, un ruolo alle cause finali. Voltaire difende parzialmente le cause finali: «quando gli effetti sono invariabilmente i medesimi, in ogni luogo e in ogni tempo, quando questi effetti uniformi sono indipendenti dagli esseri ai quali appartengono, allora c'è evidentemente una causa finale [...] Tutti gli animali hanno occhi, e vedono; tutti hanno orecchie, e odono [...] Ecco delle cause finali chiaramente stabilite [...] Ma le pietre non compongono sempre e dappertutto edifici, non tutti i nasi reggono occhiali [...] Ci sono dunque effetti prodotti da cause finali, e numerosissimi effetti che non possiamo chiamare con questo nome» (Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1764); trad. it. *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Torino, Einaudi, 1995, voce «Fine, Cause finali», p. 209).

Controversia

Discussione prolungata fra sostenitori di tesi opposte. Nella teologia della Controriforma la «controversistica» teologica fu una forma di «apologetica» destinata a controbattere le tesi dei protestanti. In Voltaire il termine è usato come sinonimo di disputa teologica, discussione vana su cose inconoscibili e fonte di intolleranza.

Cosmologia

Neologismo coniato da Christian Wolff, che lo usa per dare il titolo a una sua opera: la *Cosmologia generalis* (1731) che Voltaire dice di avere avuto «la sfortuna» di leggere. Wolff fa della cosmologia, accanto alla teologia razionale e alla psicologia razionale, una delle tre «metafisiche speciali», accanto a una Ontologia o Metafisica generale. La cosmologia razionale era la cosmologia «scientifica», cioè quella che svolge una teoria generale del mondo a partire dai principi della ontologia, contrapposta alla cosmologia «sperimentale», cioè quella che «deriva la teoria stabilita dalle osservazioni».

Costumi

Francese *Moeurs*, latino *Mores*, greco *ethos*, consuetudini acquisite dai singoli o dai popoli; per Aristotele sono l'oggetto dell'etica. Con i moralisti francesi, in particolare la Bruyère, nacque l'attenzione per la dimensione storica dei costumi. Le opere di Lafiteaux, *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps* (1724), di Montesquieu, *L'esprit des lois* (1756), di Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1758) aggiungono la dimensione sociologica per cui i costumi divengono il luogo dei processi di socializzazione e sostengono che i costumi stanno in un rapporto dialettico con le leggi, per cui buone leggi possono migliorare i costumi ma i costumi esistenti decidono quali siano le leggi applicabili.

Diritto di natura

Latino *jus naturae*, sinonimo di legge di natura, sistema di leggi che, secondo gli stoici, gli scolastici, i giusnaturalisti moderni è giustificata dalla natura o dalla ragione, senza essere stata promulgata da un'autorità. Voltaire chiama «leggi naturali quelle che la natura rivela in tutti i tempi a tutti gli uomini, per la conservazione di quella giustizia che la natura [...] ha impresso in tutti i nostri cuori» (Voltaire, *Commentaire sur le livre des délits et des peines* [1766]; trad. it. *Intorno al libro dei delitti e delle pene*, in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1964, cap. xiv, p. 629).

Diritto delle genti

Latino *jus gentium*, sistema di leggi che vige nei rapporti fra popoli diversi non governati da un comune sovrano. Secondo Grozio non è identico al diritto di natura. Secondo Pufendorf e altri autori invece i due coincidono. Per Montesquieu le «leggi politiche» per gli uomini sono le leggi che vigono nei rapporti fra governanti e governati, mentre il diritto delle genti è «la legge politica delle nazioni», fondata sul principio che «le varie nazioni devono in pace farsi il massimo bene, e in guerra il minimo male possibile, senza nuocere ai propri veri interessi».

Diritto pubblico

Latino *jus publicum*, francese *droit public*, è «quello che è diretto alla perfezione dello stesso Stato in quanto tale» (Leibniz); si distingue dal diritto privato che regola invece i rapporti fra cittadini; come questo si divide in naturale e positivo; nella Francia del Settecento il termine acquista grande popolarità, senza per questo assumere un significato preciso; è usato per indicare le dottrine di Grozio, Pufendorf, Montesquieu, cioè dei teorici del diritto di natura.

Diritto di guerra

Latino *jus belli*, nelle dottrine del diritto di natura è l'insieme di norme che stabiliscono le condizioni alle quali è lecito intraprendere una guerra, che è da considerare allora «guerra giusta» (*jus ad bellum*), nonché i limiti da rispettare nella conduzione delle operazioni belliche (*jus in bello*). Fu sviluppata dagli scolastici del Seicento, dei quali Francisco de Vitoria introdusse limiti ristretti alla liceità della guerra. La dottrina è ripresa da Grozio, Pufendorf, Montesquieu.

Fisica sperimentale

La fisica nel Settecento è definita come la scienza che ha per oggetto «le proprietà generali dei corpi e gli effetti dell'azione che essi esercitano gli uni sugli altri» (d'Alembert). La fisica è distinta dalla «storia naturale» che è la «raccolta» dei fenomeni; è distinta anche dalla chimica che sta nascendo come scienza distinta dall'alchimia. Con il termine fisica sperimentale nel Settecento si designa la scienza naturale newtoniana (chiamata anche *experimental philosophy*) contrapposta alla fisica aristotelica, alla fisica cartesiana, alla fisica di Leibniz e Wolff. Voltaire aveva divulgato la scienza newtoniana in *Eléments de la philosophie de Newton* (1738); trad. it., *La metafisica di Newton*, in *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di P. Casini, Bari, Laterza, 1972, vol. I.

Fine, vd. Causa finale

Fisico e morale

Coppia di termini tipica del Settecento. Il «fisico» è il mondo della natura materiale, il «morale» è sia il mondo dei fenomeni mentali sia quello dell'azione e della volontà. Compare nella distinzione fra male fisico e male morale: il primo è il dolore; il secondo il peccato o l'ingiustizia.

Grazia

Ebraico *hesed*, greco *charis*, la misericordia di Dio nell'offrire all'umanità la salvezza. La nozione ha un ruolo centrale nella teologia di Paolo. Agostino accentua il ruolo della grazia nella salvezza, svalutando – contro Pelagio – il valore delle «opere». Nell'età della Riforma il concetto torna al centro di aspre controversie: Lutero e Calvino sostengono una posizione agostiniana oltranzista, in seguito contrastata da arminiani e sociniani; in campo cattolico si ha una contrapposizione analoga fra giansenisti e molinisti. Il ruolo più o meno esclusivo riconosciuto alla grazia va di pari passo con il grado di corruzione in cui si ritiene caduta la «natura» dopo il peccato originale.

Jus belli vd. Diritto di guerra

Libero arbitro

Libertà di scegliere derivante dall'assenza di costrizione interna o esterna; il concetto compare nella disputa fra Agostino e Pelagio, che si oppongono entrambi al fatalismo dei manichei, anche se Agostino ritiene che la libertà umana sia limitata come conseguenza del peccato originale. Dopo la Riforma, la dottrina calvinista della predestinazione dà il via a una lunga discussione sia fra teologi protestanti sia fra teologi cattolici (coinvolgendo fra questi ultimi molinisti e giansenisti). Bayle, Leibniz, Pope, e lo stesso Voltaire riprenderanno questa discussione sul terreno filosofico.

Manicheismo

Religione fondata da Mani, nato nel 216 in Mesopotamia, nell'impero dei Parti, e ivi morto nel 277 in prigionia, forse crocifisso. Derivante dai movimenti gnostici dei secoli precedenti, a differenza da questi ha un forte impegno missionario. Mescola elementi giudeo-cristiani a tendenza ascetica e apocalittica al dualismo zoroastriano. Come le correnti gnostiche predica l'esistenza di due

principi originari: la Luce e le Tenebre; il mondo in cui viviamo è il mondo delle tenebre in cui sono state imprigionate alcune particelle di luce, cioè le anime. La via alla salvezza è la vittoria della luce, da raggiungere per mezzo della conoscenza o *gnosis* (non della fede, o della carità, o della fedeltà al Patto). Questa si realizza in un processo di anamnesi (di riacquisizione di conoscenze dimenticate) sulla propria origine spirituale. Il manicheismo ha una visione negativa del mondo sensibile, del corpo, della sessualità. Fu per secoli esecrato come l'eresia per eccellenza da cristiani, zoroastriani, islamici. Nel Settecento l'interesse per il manicheismo venne ridestato da Pierre Bayle nel *Dictionnaire historique et critique* (1697) e da Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Maniché et du manichéisme* (1735-1739).

Materia sottile vd. pieno e vuoto

Molinisti

Seguaci del gesuita Luís de Molina. Ritenevano necessarie per la salvezza sia la grazia divina sia la libera cooperazione dell'uomo; l'intervento divino non sarebbe «determinante», non potendo costringere il libero arbitrio umano. Per i giansenisti, che accusavano i molinisti di cadere nell'eresia del pelagianesimo, la natura corrotta dal peccato originale non può resistere alla grazia.

Nuovo mondo, disputa sul

Disputa che si protrasse per tre secoli dopo la scoperta dell'America, nel corso della quale vennero avanzati argomenti a favore della superiorità o dell'inferiorità del nuovo mondo rispetto al vecchio, che si sarebbero manifestate in una maggiore o minore forza della natura e nella qualità del clima (Vd. A. Gerbi, *La disputa del nuovo mondo*, Torino, Einaudi, 1953; A. Pagden, *European Encounters with the New World*, New Haven (Co), Yale University Press, 1993).

Metafisico-teologo-cosmoscemologia Vd. metafisica, teologia, cosmologia,

Metafisica

Dal greco *metà ta physicà* = dopo la fisica, a partire da Aristotele discorso sull'essere in generale. Fra gli illuministi prevale l'accezione di Bacone che la intende come «madre delle scienze», cioè discorso sui principi primi delle varie scienze. Wolff distingue una «metafisica generale» o «ontologia» e delle metafisiche speciali, cioè «teologia razionale», «cosmologia razionale»,

«psicologia razionale». Kant distingue fra metafisica critica, cioè il discorso sui principi primi delle scienze, e metafisica dogmatica (cioè teologia, cosmologia, psicologia razionale) che è illusoria. Voltaire nel *Traité de métaphysique* (1734) tratta l'origine delle idee, l'esistenza di Dio, il libero arbitrio e infine (un po' fuori tema) il fondamento della morale.

Da tutti gli illuministi la metafisica è vista con sospetto soltanto in quanto teologia razionale, e decisamente avversata quando diviene teologia dogmatica, che mescola i semplici precetti della religione con dottrine astruse su cose inconoscibili.

Migliore dei mondi possibili

Dottrina leibniziana secondo la quale Dio, decidendo di creare un universo «stabilisce altresì di creare il migliore fra tutti» perché, data la sua conoscenza infinita, conosce tutti i mondi possibili e, data la sua bontà e razionalità, sceglie di creare quello che presenta il migliore saldo fra bene e male.

Ottimismo

Il termine *Optimisme* era comparso nel 1737 in un articolo del «Journal de Trevoux», la rivista letteraria dei gesuiti, per indicare la soluzione leibniziana al problema del male; indica quindi la dottrina secondo cui il mondo realmente esistente è, fra tutti i mondi possibili, quello in cui vi è la quantità minore di male.

Peccato originale

Dottrina formulata da Agostino sviluppando alcuni spunti di Paolo Secondo questa dottrina il peccato è non solo una trasgressione individuale alla legge di Dio, ma anche una forza che possiede gli esseri umani dalla nascita e li allontana da Dio; questa dottrina è collegata da Paolo al racconto della trasgressione originaria di Adamo nel giardino dell'Eden. Agostino formulò la dottrina del peccato originale identificandolo con la concupiscenza, amore sregolato non di Dio ma delle creature terrene (con il ben noto posto d'onore per il desiderio sessuale). La dottrina fu accolta in parte dalla chiesa cattolica con il Concilio di Trento dopo essere stata amplificata da Lutero e Calvino. Fu al centro di accesi dibattiti sia in campo cattolico sia in campo protestante in connessione con le idee di natura e grazia, libero arbitrio e predestinazione. Fu rifiutata dai sociniani, che contestarono, oltre alla idea di un Dio «tiranno» che condanna gli innocenti per colpe commesse dai loro antenati, anche la lettura letterale del racconto del *Genesi* (Vd. Voltaire,

Dizionario filosofico, cit., voce «Peccato originale», pp. 348-349).

Pessimismo

Contrario di ottimismo, compare in una lettera a «L'observateur littéraire» del luglio 1759 che commenta il *Candido* attribuendo questa posizione al romanzo stesso.

Pieno (e vuoto)

Elementi centrali rispettivamente della fisica cartesiana e leibniziana e della fisica newtoniana. Secondo Descartes nell'universo non esiste il vuoto e tutto lo spazio è riempito di particelle di materia; si spiega così il movimento dei pianeti che vengono trascinati da «vortici» di questa materia sottile; la teoria dei vortici era stata elaborata da Descartes per evitare di ammettere una realtà in sé dello spazio distinta da quella dell'estensione della materia e soprattutto per evitare la possibilità dell'azione a distanza fra i corpi. Newton criticò in modo decisivo queste nozioni cartesiane introducendo nella sua fisica il vuoto, gli atomi, l'azione a distanza fra corpi. Leibniz sviluppò un'alternativa sia alla fisica cartesiana sia alla fisica newtoniana negando sia il vuoto sia gli atomi, e sostenendo l'esistenza di una «materia sottile» che riempie tutto lo spazio di modo che «nella natura tutto è pieno» (G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* (1714); trad. it. *Principi della natura e della grazia* [1714], in *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di D.O. Bianca, Utet, Torino, 1967-1968, vol. I, p. 274).

Pura natura

Per i seguaci di Tommaso d'Aquino, in particolare il domenicano Tommaso de Vio detto Caetano, è la «natura» prima dell'intervento della «grazia», cioè una ipotetica condizione in cui l'umanità vivrebbe senza la grazia; questa condizione sarebbe sufficiente a rendere possibile una vita compiutamente umana, dotata di famiglia, stato, leggi, religione. Sulla base di questa ipotesi la grazia risulterebbe indispensabile soltanto di fatto, in seguito al peccato originale, ma non di principio. In seguito all'ammissione di questa ipotesi i tomisti dell'epoca (domenicani e gesuiti) danno una valutazione della «natura» più positiva di quella che ne danno gli agostiniani (francescani seguaci di Duns Scoto, giansenisti, oratoriani come Malebranche). Le conseguenze di questa dottrina sono importanti: i sostenitori della pura natura ritengono – seguendo Tommaso – che i popoli pagani, se vivono secondo la legge di natura (con l'istituzione della famiglia, lo stato, delle leggi, una religione) possono venire convertiti alla fede cristiana solo con la persuasione e

non sottomessi con la forza; ciò vale per i cinesi e i giapponesi; vi sono opinioni diverse su messicani e peruviani; non vale per i selvaggi dell'America latina che, non avendo queste istituzioni, dimostrano di vivere in una condizione «degenerata» rispetto alla pura natura (senza chiamare in causa la Grazia), e quindi possono legittimamente venire sottomessi con la forza in base a considerazioni paternalistiche.

Ragion sufficiente, principio di

In Leibniz principio che afferma che «nulla accade senza ragion sufficiente, cioè, che nulla accade senza che sia possibile, a chi conosce in profondità le cose, indicare una ragione che sia sufficiente a determinare perché la cosa è accaduta così e non altrimenti» (G. W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, cit., p. 278). Leibniz ritiene cioè che nessuna verità di fatto (distinta dalle verità a priori come quelle della geometria) potrebbe essere tale senza che vi sia una ragione sufficiente del perché sia così e non in altro modo, anche se questa ci è ignota. Voltaire ritiene che sia un nome pomposo per un concetto banale: basterebbe sostituirgli il termine «causa».

Teologia

Etimologicamente «discorso su Dio», in senso stretto è la teologia positiva, cioè l'indagine razionale che chiarisce i contenuti della rivelazione (per il cristianesimo contenuta nella Sacra Scrittura); in senso lato comprende anche la teologia razionale, cioè una parte della metafisica, o il discorso razionale su esistenza e natura di Dio. I teologi sono avversati dagli illuministi perché, complicando con dogmi metafisici i semplici precetti della religione cristiana, hanno causato controversie e intolleranza (Vd. Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., voce «Teologo», p. 413).

Tutto è bene

Espressione con cui si è tradotto il francese «tout est bien», con cui Voltaire cerca a sua volta di rendere l'espressione inglese usata da Pope e Bolinbroke «Whatever is, is right»; alla lettera l'espressione originaria andrebbe tradotta con «ogni cosa che è è cosa giusta» o «tutto è in ordine», «tutto è al suo posto». Il senso è quindi simile a quello della formula leibniziana «questo è il migliore dei mondi possibili».

ULTERIORI LETTURE

Edizioni in francese

La migliore edizione completa è *Oeuvres complètes*, 50 voll. + 2 voll. di tavole, a cura di Moland, L., Paris, Garnier, 1877-1885.

È in corso l'edizione critica: *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation (1968-); sono finora usciti i 50 volumi della Corrispondenza e varie opere fra cui *Candide ou l'optimisme*, a cura di R. Pomeau, 1980 (ampio saggio introduttivo su redazione, edizioni, fortuna dell'opera).

Una edizione delle opere narrative è *Romans et contes*, a cura di R. Groos, Pléiade, Paris 1957.

Traduzioni italiane

Scritti filosofici, 2 voll., a cura di P. Casini, Bari, Laterza, 1972 (comprende *Trattato di metafisica*, *Metafisica di Newton*, *Trattato sulla tolleranza*, *Il filosofo ignorante*, *L'A.B.C.*, *Dizionario filosofico*, e altri scritti).

Scritti politici, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1964 (comprende *Lettere filosofiche*, *Trattato sulla tolleranza*, *Commentario intorno al libro dei delitti e delle pene*, *A.B.C.*, e altri scritti).

Saggio sui costumi, 4 voll., a cura di M. Minerbi, Novara, de Agostini, 1967.

Il secolo di Luigi XIV, a cura di E. Sestan, Torino, Einaudi, 1994.

Romanzi e racconti, traduzione di R. Bacchelli, Milano, Mondadori, 1991.

Dizionario filosofico, a cura di M. Bonfantini, Torino, Einaudi, 1995³.

Scritti degli interlocutori di Voltaire sul problema del male

Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique* (1697); trad. it. parziale *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976, Voce «Manichei», pp. 1-29; voce «Pauliciani», pp. 30-96.

Leibniz, G.W., *Essais de théodicée* (1710); trad. it. *Saggi di teodicea*, a cura di G. Cantelli, M. Marilli, Bur, Milano, 1999².

Pope, A., *Essay on Man* (1734); trad. it. *Saggio sull'uomo*, a cura di A. Zanini, Macerata, Liberilibri, 1994.

Letteratura secondaria

Lo studioso di Voltaire ha come principale strumento *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* che esce dal 1955 e ha pubblicato centinaia di volumi di studi su Voltaire e sui suoi contemporanei.

Introduzioni a Voltaire

Alatri, P., *Introduzione a Voltaire*, Roma-Bari, Laterza, 1989 (introduzione all'opera di Voltaire letterato, storico, filosofo; ampia bibliografia fino agli anni Ottanta).

Ayer, A.J., *Voltaire* (1985); trad. it. Bologna, Il Mulino, 1990 (semplice, quasi banale esposizione del pensiero filosofico; la traduzione riesce a renderla incomprensibile).

Bestermann, T., *Voltaire* (1969); trad. it. Milano, Feltrinelli, 1971 (presentazione di vita e opere in ordine cronologico: vd. cap. xvii, sulla religione, cap. xxvii, sull'ottimismo, cap. xxxii, sul *Candide*, cap. xxxiii sul caso Calas).

Su religione, teodicea, tolleranza

Gay, P., *Voltaire's Politics*, 1988²; trad. it. *Voltaire politico*, Bologna, Il Mulino, 1991 (il cap. iv verte sui rapporti con Ginevra; il cap. vi sul caso Calas).

Baczko, B., *Job, mon ami*, Gallimard, Paris 1997 (La parte I verte su Voltaire sul problema del male).

Mason, H.T., *Pierre Bayle et Voltaire*, London, Oxford University Press, 1963.

Pomeau, R., *La religion de Voltaire*, Paris, Paris, Nizet, 1994³ (La parte II su quaccheri e sociniani, Locke, Clarke, Newton, sul rapporto con l'Islam e il confucianesimo; la parte III su deismo e teismo e sul contesto del *Candide*).

Sul *Candide* e le altre opere narrative

Sareil, J., *Essai sur Candide*, Genève, Droz, 1967.

Gullace, G., *Il Candide nel pensiero di Voltaire*, Napoli, Sen, 1985.

Maiello, G., *Voltaire narratore fantastico*, Napoli, Liguori, 1985.

R. Ceserani, L. De Federicis, *Il materiale e l'immaginario*, Torino, Loescher, 1981, vol. vi, pp. 945-971 (analisi letteraria del *Candide*, guida alla lettura, antologia della critica).

Sull'illuminismo

Tortarolo, E., *Illuminismo. Forme di una modernità europea*, Roma, Carocci, 1999.

Ferrone, V., Roche, D. (a cura di), *L'illuminismo. Dizionario storico*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Crocker, L.G., *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century France* (1970); trad. it. *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, Bologna, Il Mulino, 1975.

Hazard, P., *Crise de la conscience européenne* (1935); trad. it. *La crisi della coscienza europea*, Milano, Il Saggiatore, 1968.

Cassirer, E., *Die Philosophie der Aufklärung* (1932); trad. it. *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

Siti web dedicati a Voltaire:

- Il sito della Voltaire Foundation, che informa sulle attività della Fondazione e sui progetti di ricerca su Voltaire, è:

www.voltaire.ox.ac.uk

- Una biografia ed una bibliografia relative a Voltaire, insieme ad alcuni testi in lingua originale, sono disponibili nel sito promosso dal Ministero degli Esteri francese:

www.france.diplomatie.fr/culture/france/bilbio/folio/voltaire/index.html

- Il testo del *Candido* in una traduzione italiana dell'Ottocento è disponibile all'indirizzo:

www.liberliber.it/biblioteca/v/voltaire/index.htm

- Chi è alla ricerca di testi di Voltaire, tra cui il *Candido*, in lingua originale può andare all'indirizzo:

perso.wanadoo.fr/dboudin/Voltind.htm

- Il testo delle *Letters on Eglad* è disponibile all'indirizzo:

digital.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=2445

- Il testo del *Dizionario* è disponibile in una traduzione inglese all'indirizzo:

history.hanover.edu/texts/voltaire/volindex.htm

5. GUIDA ALLA LETTURA E ALL'INTERPRETAZIONE

1. GUIDA ALLA LETTURA

Antefatto

Il primo capitolo costituisce l'antefatto; vengono presentati buona parte dei protagonisti e l'episodio che dà inizio ai viaggi e alle avventure di Candido.

Cap. I

Il castello è, come nelle favole, una sorta di castello incantato (è il migliore dei castelli possibili); come nei miti è un luogo perfetto da cui il protagonista è scacciato e al quale tenterà di tornare.

Cerca le somiglianze con il racconto della cacciata di Adamo dal giardino dello Eden: quali dei protagonisti corrispondono a qualcuno dei protagonisti del *Genesi*?

Che suggerisce il nome del barone? Che significa in tedesco *Thunder*?

Il precettore Pangloss (è «tutto lingua», è il più sapiente degli... animali! È il «tentatore» della illibata Cunegonda!) a quale personaggio potrebbe corrispondere?

Perché Voltaire inizia con una parodia del racconto del «peccato originale»?

Dai una definizione di trenta parole delle seguenti espressioni riferite agli insegnamenti di Pangloss: a) «metafisica-teologo-cosmoscemologia»; b) «non c'è effetto senza causa»; c) «migliore dei mondi possibili».

Fuga verso occidente

Dal secondo al sedicesimo capitolo viene descritta la fuga senza fine di Candido: dall'esercito in cui era stato arruolato a forza, dall'inquisizione in Portogallo, da chi lo ricerca perché accusato di omicidio, ecc. Spostandosi dalla nativa Vestfalia verso occidente, giunge nel nuovo mondo.

Cap. II

Candido, arruolato a forza, involontariamente diserta. Viene catturato e fustigato. Nel commentare l'episodio compaiono i termini «volontà» e «libertà».

Dai una definizione di trenta parole di «libero arbitrio» (tieni presente anche il cap. XXI e consulta il lessico).

Cap. III

Candido sperimenta gli orrori della guerra. Riesce a fuggire in Olanda. Dopo un infelice incontro con un predicatore, viene aiutato dall'anabattista Giacomo.

Rispondi alle domande: a) che cosa significa l'espressione «ragion sufficiente»? b) che cosa significa l'espressione «diritto pubblico»? c) che pensa Voltaire della guerra? d) che significa Anticristo? e) a quale confessione religiosa appartiene presumibilmente il predicatore incontrato da Candido? f) perché Giacomo aiuta Candido? g) chi sono gli anabattisti? (consulta le note, il lessico, Contesto 2).

Cap. IV

Candido ritrova Pangloss che gli racconta le sue disavventure.

Rispondi, consultando il lessico, alle seguenti domande: a) quali sono le considerazioni di Candido e Pangloss sul tema dell'amore? b) come Pangloss giustifica l'esistenza della malattia da cui è affetto? c) Pangloss nomina la «controversia»; a che cosa la paragona? Che cosa significa il termine e da dove trae origine l'uso che ne fa Voltaire? Quale è l'opinione di Voltaire sulla «controversia»?

Cap. V

Candido e Pangloss, partiti dall'Olanda, giungono avventurosamente a Lisbona. Scampati al terremoto, vengono fatti arrestare dall'Inquisizione a seguito delle affermazioni di Pangloss. Nel dialogo fra Pangloss e l'inquisitore compaiono alcune espressioni proprie del dibattito teologico e filosofico del tempo.

Rispondi in cento parole complessive alle domande: a) Che significa «peccato originale»? b) Quale è la posizione di Pangloss? c) Quale è la posizione dello Inquisitore? (Consulta il lessico).

Cap. VIII

Candido ritrova Cunegonda, che gli racconta come sia arrivata a Lisbona in condizione di schiavitù. Voltaire introduce il personaggio dell'ebreo don Issacar.

rispondi alle domande: a) quali elementi usa Voltaire per caratterizzare il personaggio di don Issacar; 2) quale immagine offre Voltaire degli ebrei nell'intero racconto? (cfr. i capp. IX, XXVII, XXX; eventualmente vd. Contesto 4).

Cap. X

Candido e Cunegonda fuggono da Lisbona e si dirigono verso Cadice. Candido, ricordando gli insegnamenti di Pangloss, fa riferimento alla proprietà comune della terra e all'eguaglianza dei diritti.

Rispondi alle domande: a) Che sostengono le dottrine del diritto naturale di Grozio e Pufendorf sulla eguaglianza? b) Che sostengono sulla proprietà?

Cap. XI

Durante il viaggio da Cadice per l'America meridionale, la vecchia serva di Cunegonda racconta le sue disavventure.

Rispondi alle domande: a) in quale contesto viene fatto riferimento a Maometto? b) qual è l'immagine che Voltaire dà della religione islamica?

Cap. XII

La vecchia espone le sue considerazioni sulla vita.

Rispondi alle domande: a) per quale motivo la vecchia, nonostante le sciagure subite, rifiuta il suicidio? b) perché ritiene che, in generale, il suicidio debba essere rifiutato? c) quale osservazione fa sulla diffusione del suicidio?

Cap. XIII

Poco prima di sbarcare, Candido, sempre rifacendosi a Pangloss, usa le espressioni «male fisico» e «male morale». A proposito del colloquio fra Candido e il governatore, Voltaire fa riferimento agli «antichi» e ai «moderni».

Rispondi in ottanta parole alle domande: a) che cosa si intende per «male fisico» e «male morale»? b) che è la «disputa degli antichi e dei moderni»? (Consulta il lessico).

Cap. XIV

Candido e Cacambo cercano rifugio nelle *Reduccion*es dei gesuiti in Paraguay.

Dopo aver letto Contesto 3 e 6, rispondi alle domande: a) chi sono i gesuiti? b) quale immagine ne dà Voltaire? c) che cosa sono le *Reduccion*es?

Cap. XVI

Candido e Cacambo fuggendo dagli spagnoli e dai gesuiti sono fatti prigionieri. Cacambo nel suo discorso rivolto agli indigeni fa uso delle espressioni «diritto naturale», «diritto pubblico», «costumi». Candido, commentando lo scampato pericolo, fa uso delle espressioni «costumi» e «pura natura».

Rispondi in trenta parole per ognuna alle domande: a) che si intende per «diritto naturale»? b) che si intende per «diritto pubblico»? c) che si intende per «costumi»? d) che si intende per «pura natura»? d) perché Voltaire fa un uso ironico di tali espressioni? (Consulta il lessico).

Soggiorno in Eldorado

I capitoli XVII e XVIII costituiscono un interludio utopistico: la fuga di Candido ha fine; viene descritto Eldorado.

Cap. XVII

Candido e Cacambo giungono nell'Eldorado.

Dopo averne letto la descrizione, rispondi alle domande: a) quali sono le attività economiche? b) viene usato il denaro? c) in quale considerazione sono tenuti l'oro e le pietre preziose? d) esistono scuole?

Cap. XVIII

Proseguendo nella presentazione dell'Eldorado ne viene descritta la religione e l'organizzazione statale.

Rispondi alle domande: a) la religione di Eldorado è una religione monoteistica? b) come ci si rivolge a Dio? c) quali sono i contenuti della preghiera? d) che cosa si dice sul sacerdozio? e) esistono monaci? e) la religione di Eldorado si può considerare una religione rivelata? f) Quale cerimoniale vige alla corte del re? g) esiste un sistema giudiziario? h) quali sono i poteri del re?

Ritorno ad oriente

Dal cap. XIX al cap. XXIX si ha la descrizione dei nuovi viaggi di Candido. La direzione è opposta: Candido va verso oriente, dal nuovo mondo giunge in Europa e infine in Turchia. Il viaggio non è

più fuga; diviene ricerca consapevole che permette a Candido di accrescere la propria conoscenza della vita.

Cap. XIX

Partiti dall'Eldorado Candido e Cacambo giungono nella colonia olandese di Surinam. Di fronte alle sventure di uno schiavo negro, Cacambo chiede a Candido che cos'è l'ottimismo. Oltre che nel titolo, è l'unica volta che l'espressione compare nel racconto. Candido volendo andare in Francia si sceglie un compagno di viaggio, Martino. Presentandolo Voltaire usa il termine «sociniano».

Rispondi alle domande: a) che è l'ottimismo per Candido? b) che significa «sociniano»? (consulta il lessico e Contesto 2).

Cap. XX

Durante il viaggio Martino, discutendo con Candido, afferma di essere manicheo. Spiega che si intende per «manicheo» (consulta il lessico).

Cap. XXI

In vista delle coste francesi Candido, conversando con Martino, si chiede se gli uomini siano stati sempre malvagi. Di fronte alla risposta affermativa di Martino, Candido si appella al «libero arbitrio». Rispondi alle domande: a) qual è l'argomentazione svolta da Martino? b) in quale modo tale argomentazione si collega con il manicheismo? (cfr. il cap. II).

Cap. XXII

Giunto a Parigi, Candido visita la città, conoscendone la vita artistica, religiosa e mondana. Un intellettuale afferma, contro Pangloss, che i conflitti smentiscono l'ottimismo, e dà come esempio la disputa fra giansenisti e molinisti.

Rispondi in sessanta parole alle domande: a) chi sono i giansenisti? b) chi sono i molinisti? d) qual è il motivo per cui si contrappongono? (consulta il lessico; eventualmente Contesto 3).

Cap. XXIII

Candido assiste ad una esecuzione capitale. Ne chiede il motivo.

Rispondi alle domande: a) quale motivazione viene data a Candido per l'esecuzione capitale? b) qual è la sua reazione all'esecuzione e alla sua motivazione.

Cap. XXV

Candido e Martino, arrivati a Venezia, fanno visita al Signor Pococurante. Voltaire mette in bocca al personaggio giudizi e pettegolezzi sull'arte e la letteratura.

Rispondi alle domande: a) qual è l'atteggiamento di fronte alla vita da parte di Pococurante? b) qual è il suo giudizio su Cicerone?

Cap. XXVIII

In viaggio per Costantinopoli, Candido ritrova Pangloss che, nonostante le disavventure, continua a dichiararsi sostenitore dell'ottimismo.

Rispondi alle domande: a) che significa «armonia prestabilita»? b) che si intende per «pieno» e «materia sottile»? (consulta il lessico).

Scena finale con giardino

Il cap. xxx è quello conclusivo. Il ricongiungimento fra i protagonisti è seguito dalla conquista della saggezza, riassunta nella famosa frase finale.

Cap. XXX

Giunti sulle rive della Propontide e sistematisi nella masseria, i protagonisti si trovano di fronte a un ulteriore problema della vita umana: la noia e l'inquietudine. La risposta a tale problema costituisce la conclusione del racconto.

Rispondi alle domande: a) qual è il motivo per cui Cacambo si lamenta? b) in che modo la vecchia serva pone il problema della noia? c) quali sono le diverse concezioni della vita sostenute da Martino, dal derviscio e dal vecchio musulmano? Riempi il seguente schema:

	Aspetti positivi della vita umana	Aspetti negativi della vita umana	Soluzioni proposte
Pangloss			
Martino			
Derviscio			
Vecchio musulmano			

d) qual è l'atteggiamento del derviscio nei confronti delle domande metafisiche formulate da Pangloss? e) qual è l'atteggiamento di Candido nei confronti dell'ultimo discorso di Pangloss?

2. GUIDA ALL'INTERPRETAZIONE

1. Il Candido come racconto

Il Candido è un racconto filosofico, di cui rappresenta l'esempio più famoso. Può tuttavia essere interpretato su più livelli. Dopo aver letto Prima del testo e Cotesto 4, rispondi alle domande: a) Nel Candido la dimensione satirica è fondamentale? b) può essere considerato una favola? c) possono esservi reperiti elementi mitologici? d) rientra nel genere letterario dell'utopia? e) può essere inteso come un romanzo di formazione? f) per quali aspetti può essere considerato autobiografico? g) perché lo si considera principalmente un «racconto filosofico»?

2. La religione di Eldorado

Rileggi il cap. XVIII, Contesto 2 e Cotesto 2.2. Rispondi alle domande: a) la religione professata dagli abitanti dell'Eldorado si identifica con il teismo di Voltaire? b) che cosa vuol dire il vecchio e sapiente abitante di Eldorado quando dice che Dio «ci ha dato quanto occorre»? c) nel rifiutare l'ateismo, i motivi di Voltaire sono gli stessi degli abitanti di Eldorado? d) quali somiglianze vi sono fra la religione di Eldorado e quella dei quaccheri?

3. Le religioni rivelate

Dopo aver letto Cotesto 2.2, 3.3 e 3.4, rispondi alle domande: a) quali sono i motivi dell'ostilità di Voltaire nei confronti delle religioni rivelate? b) qual è l'atteggiamento di Voltaire nei confronti dei sociniani? c) quali similitudini e quali differenze Voltaire individua tra religione ebraica e religione musulmana? d) e fra religione cristiana e musulmana?

4. La guerra e la schiavitù

Dopo aver riletto i capp. III, X, XIV, Contesto 1 e 6, Cotesto 2.4 per le domande a) e b), i capp. VIII, XI, XII, XIX, XXVIII e Contesto 5 per le restanti, rispondi alle domande: a) in quali guerre viene coinvolto il protagonista? b) qual è l'immagine che Voltaire dà della guerra? c) nel racconto di Voltaire la schiavitù è una condizione in cui incorrono ripetutamente anche alcuni protagonisti; quali sono le

condizioni che la determinano? d) quale immagine Voltaire dà della schiavitù? e) tutte le protagoniste femminili del *Candido* sperimentano la condizione di servitù; quali altri elementi caratterizzano la condizione della donna?

5. Il Paraguay

Rileggi i capp. XIV, XVII, XVIII, Contesto 5, 6 e Cotesto 3.2. Rispondi alle domande: a) Quali differenze esistono fra la condizione degli indios nell'Eldorado e quella degli indios nelle *Reduccion*es del Paraguay? b) quali altre differenze vi sono fra Eldorado e le *Reduccion*es? c) quali sono invece le somiglianze? d) qual è la posizione di Voltaire sul Paraguay?

6. Filosofie a confronto

In relazione al *Candido* è stato osservato che «gli altri personaggi di questo romanzo mantengono il loro carattere fino alla fine. Pangloss rimane fermamente convinto che tutto è bene. Martino che tutto è male, Cacambo che tutto deve essere suppergiù indifferente. Per quanto riguarda *Candido*, egli ha un po' tutte le opinioni; è la semplicità stessa. L'autore aveva bisogno di crearlo così, per meglio far risaltare gli

altri caratteri. Questa semplicità è il motore di tutta l'opera» (*L'Observateur Littéraire*, luglio 1759, lettera VI).

Dopo aver letto Cotesto 1, rispondi alle domande: a) quale è la posizione filosofica di Pangloss? b) quale è la posizione filosofica di Martino? c) completa il seguente schema:

	Problema del male	Natura umana	Libertà	felicità	Dio	Vita umana
Pangloss	«Tutto va per il meglio»					
Martino		«Se gli sparvieri hanno sempre avuto lo stesso carattere, perché mai vorrebbe che gli uomini abbiano mutato il loro?»			«Dio ha punito quel farabutto, il diavolo ha annegato gli altri»	«convulsioni dell'inquietudine» e «letargo della noia»

d) quali sono in conclusione le differenze fra le due posizioni ? e) concordi con il giudizio espresso nel brano tratto da *L'Observateur Littéraire*? Argomenta.

7. Suicidio, noia e attaccamento alla vita

Dopo aver riletto il cap. xviii e Cotesto 1.6 per la domanda a) e b), e i capp. xii e xxx, Cotesto 1.4 e 2 per le restanti, rispondi alle domande: a) con quali motivazioni Candido e Cacambo rinunciano alla felicità goduta nell'Eldorado? b) individua gli elementi dell'idea di felicità di Voltaire e confrontali con la filosofia di Pascal (consulta il manuale) utilizzando il seguente schema:

	Quiete Movimento	Ragione Passione	socialità solitudine	libertà caso	egoismo benevolenza
Pascal					
Voltaire					

c) in quali passi emergono motivi negativi (il desiderio del suicidio, la noia, l'inquietudine) nei confronti dell'esistenza? d) il rifiuto del derviscio di farsi coinvolgere in un dibattito metafisico non fa che sottolineare un aspetto ricorrente in tutto il racconto: le discussioni su temi metafisici e morali rimangono a metà senza arrivare a conclusione e nei confronti delle asserzioni metafisiche di Pangloss Candido ha un atteggiamento particolare segnalato dall'espressione «ben detto, ma...»; qual è l'atteggiamento di Candido nei confronti dei discorsi di Pangloss? e) secondo Voltaire qual è l'utilità delle discussioni metafisiche per la morale? f) è possibile secondo Voltaire trovare argomentazioni razionali contro il pessimismo? g) quali idee esprimono il vecchio musulmano, Candido e Martino sul ruolo del lavoro? h) il racconto si chiude con il famoso invito di Candido a «coltivare il nostro giardino»; tenendo conto dell'intero percorso del racconto, come può essere interpretato l'invito? i) va inteso come un atteggiamento rinunciatario ? l) in quale modo si rapporta al parziale scetticismo di Voltaire? m) è possibile individuarvi affinità con altre posizioni filosofiche?

3. TRACCE DI RICERCA

1. Voltaire, l'illuminismo e la tolleranza

1. Il concetto di eresia nella storia del cristianesimo antico e medievale; la Riforma, le guerre di religione, le soluzioni tentate per rendere possibile la convivenza fra aderenti a confessioni diverse (vd. il manuale di storia e quello di filosofia).

2. L'invenzione della «tolleranza»: il significato dato al termine da Locke; i motivi che porta a suo favore; i compiti dello stato e quelli delle chiese (vd. Cotesto 2.3).

3. Bayle: aspetti per cui radicalizza le proposte di Locke; tesi sui limiti della ragione e lo spazio della fede; interpretazione dell'insegnamento evangelico sulla conversione (vd. Cotesto 2.3).

4. Nel *Candido*: la «controversia» come malattia; il paragone con la sifilide.

5. Le descrizioni di manifestazioni di intolleranza: il predicatore olandese, l'Inquisizione, la persecuzione di Martin da parte dei pastori calvinisti.

6. Eldorado, la religione universale e la tolleranza.

7. In altre opere di Voltaire: tolleranza e guerra; tolleranza e limiti della conoscenza umana; unicità della morale e pluralità dei dogmi; teologia e controversia; il teismo (vd. Cotesto 2).

8. L'Inghilterra, l'impero ottomano, la Pennsylvania (vd. Cotesto 3.1, 3.3).

9. In altri illuministi: gli enciclopedisti, Hume, Kant (vd. il manuale di filosofia).

10. (Eventualmente) nell'Ottocento e Novecento: dalla tolleranza religiosa alla tolleranza sulla morale e gli stili di vita: divorzio, omosessualità, foulard islamico (cosiddetto *chador*), poligamia, mutilazioni sessuali, insegnamento della religione nella scuola (vd. il manuale di filosofia su John Stuart Mill, il manuale di storia e quello di educazione civica; cerca articoli di giornale su questi temi).

Per approfondire: Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1764); trad. it. *Dizionario filosofico* a cura di M. Bonfantini, Torino, Einaudi, 1995³, voci «tolleranza», «pregiudizi», «fanatismo»; *Traité sur la tolérance* (1763); trad. it. *Trattato sulla tolleranza*, in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1964, cap. xxi; A. Rotondò, voce «tolleranza», in V. Ferrone, D. Roche (a cura di), *L'illuminismo. Dizionario storico*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 62-78; A. E. Galeotti, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Napoli, Liguori, 1994.

2. Voltaire, l'illuminismo e la religione

1. Delle religioni nel *Candido* si parla molto; ricostruisci ciò che si dice di dogmi, intolleranza, superstizione, immoralità del clero.
2. Dio invece viene nominato solo in Eldorado (perché?); ricostruisci le credenze degli abitanti di Eldorado su Dio, sul culto (perché si loda Dio di notte?), sui contenuti della lode a Dio, sul clero; confronta il culto di Eldorado con il culto quacchero; la religione di Eldorado rappresenta la religione di Voltaire?
3. Che pensa Voltaire sulla religione dei selvaggi (vd. l'accostamento fra i feticci degli indios e i «feticci» olandesi).
4. Come sono descritti gli anabattisti? Ricostruisci l'atteggiamento di Voltaire nei confronti di quaccheri e anabattisti (vd. Contesto 2, Cotesto 2.2).
5. In quale contesto compare il socinanesimo nel *Candido*? Come compare il tema del peccato originale? Ricostruisci l'atteggiamento di Voltaire nei confronti del socinanesimo (vd. Contesto 2, Cotesto 2.2).
6. Ricostruisci il teismo o deismo di Voltaire; come sappiamo che Dio esiste; che sappiamo su Dio? Perché è sbagliato l'ateismo? (vd. Cotesto 2.2).
7. Che pensa Voltaire della Bibbia? (vd. Cotesto 2.2, 3.4).
8. Che pensa Voltaire dell'ebraismo, del cristianesimo dei primi secoli, del cristianesimo dopo la controversia fra ariani e ortodossi? (vd. Cotesto 3.4, 2.2).
9. Che pensa Voltaire della teologia? (vd. Cotesto 1.1).
10. Quali punti di contatto vi sono fra Voltaire e i seguenti autori: Spinoza sul modo di leggere la Bibbia, Hume e Kant sulle prove dell'esistenza di Dio nei *Dialoghi sulla religione naturale* e nella *Critica della ragion pura* (vd. il manuale).
11. Secondo diversi interpreti l'illuminismo tende a ridurre la religione a morale: qual è la posizione di Voltaire? In che cosa le è simile la posizione di Kant? (vd. il manuale di filosofia).

Per approfondire: Voltaire, *Dizionario filosofico* (1764), cit., voci «superstizione», «dogmi», «teologia»; E. Tortarolo, *Illuminismo. Forme di una modernità europea*, Roma, Carocci, 1999, cap.

i; M.-H. Froeschlé-Chopard, voce «religione», in Ferrone, V., Roche, D., *L'illuminismo*, cit., pp. 233-243.

3. Il problema del male e il senso del dolore ai tempi dell'illuminismo e oggi

1. Nella cultura greca: i tragici su «colpa», fato, sofferenza (vd. il manuale di letteratura greca particolarmente sullo *Edipo re* di Sofocle).

2. Nella Bibbia: *Giobbe*; *Qohelet*.

3. Il manicheismo e i due principi; Agostino: tesi platonica dell'inesistenza del male (vd. il manuale di filosofia).

4. Il dibattito del Seicento su salvezza, fede e opere, predestinazione, prescienza divina, male fisico e morale (vd. cotesto 1.3).

5. Scetticismo e difesa delle ragioni del dualismo in Bayle (vd. cotesto 1.3).

6. Gli argomenti di Spinoza, Malebranche, Cumberland, Leibniz, Wolff, Shaftesbury, Bolingbroke, Pope: a) inesistenza del male; b) saldo fra mali e beni sui tempi lunghi o dal punto di vista complessivo; scelta razionale da parte di Dio fra diversi mondi possibili; c) imperscrutabilità del disegno divino; d) l'«armonia» di cui il male è componente necessaria (vd. il manuale e Cotesto 1.3).

7. Le opinioni di Voltaire prima e dopo il *Candido*: negli scritti precedenti; gli argomenti di Pangloss e Martino, gli interrogativi di Candido; negli scritti successivi (vd. Cotesto 1.3).

8. (Eventualmente) Kant sulla impossibilità della teodicea (vd. il manuale).

9. La ripresa della discussione dopo la *Shoa* (lo sterminio nazista degli ebrei): come è possibile dire che Dio è contemporaneamente buono, onnipotente, onnisciente?

Per approfondire: S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Milano, Feltrinelli, 1986, cap. II (sul dolore nei tragici greci); Agostino, *De natura boni*; trad. it. *Natura del bene*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1995, oppure *Confessionum libri XIII*; trad. it. *Confessioni*, a cura di O. Tescari, Torino, Sei, 1962, libro VII; Voltaire, *Zadig* in *Romanzi e racconti*, Milano, Mondadori, 1991; O. Marquard, *Apologie der Zufälligen* (1986); trad. it. *Apologia del caso*, Bologna, Il Mulino, 1991, cap. VII «Esoneri». Motivi di teodicea nella filosofia dell'epoca moderna»; H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach*

Auschwitz. Eine jüdische Stimme in Gedanken über Gott:drei Versuche (1994); trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova, 1992, particolarmente pp.30-37.

4. La felicità in Voltaire e nell'illuminismo

1.(Eventualmente) La definizione aristotelica di *eudaimonía*; le idee di stoici ed epicurei su virtù, piacere, felicità (vd. il manuale di filosofia).

2.(Eventualmente) La pienezza della vita terrena come «remunerazione» della «giustizia» nel *Deuteronomio*; dubbi sulla possibilità di una vita felice e sul destino dopo la morte in *Giobbe* e *Qohelet*; l'idea di resurrezione nel giudaismo rabbinico e nel cristianesimo (vd. il manuale di storia e quello di filosofia).

4.(Eventualmente) *Beatitudo*, immagini del paradiso, superiorità della «vita contemplativa» nel cristianesimo medievale (vd. il manuale di filosofia).

5.La ripresa umanistica degli ideali classici di felicità; proposte di conciliazione di questi ideali con la fede cristiana da parte degli «umanisti devoti» (vd. il manuale).

6.La negazione giansenista della felicità: noia, inquietudine, *divertissement* in Pascal (vd. il manuale di filosofia e Cotesto 1.4).

7. Nel *Candido*: il vero valore della ricchezza; la vita mondana; i poteri e gli onori; la noia e il vizio come pericoli; illusorietà della speranza e sua necessità; necessità dell'azione.

8. In altri scritti di Voltaire: la polemica con Pascal (vd. Cotesto 1.4).

9.(Eventualmente) Kant: la esclusione della felicità come fondamento della morale, la ricerca della felicità come imperativo; Bentham: la felicità generale come fondamento della morale (vd. il manuale di filosofia).

Per approfondire: Voltaire, *Lettres philosophiques* (1733); trad. it. *Lettere filosofiche*, in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1964, lettera venticinquesima;

F. Roger, voce «felicità», in V. Ferrone, D. Roche, *L'Illuminismo*, cit., pp. 40-49.

5. Voltaire, l'illuminismo e la lotta contro guerra, pena di morte, schiavitù, servitù delle donne.

1. La critica al fanatismo e alle inutili sofferenze che questo ha causato è la ragion d'essere dell'illuminismo. Anche Voltaire si impegnò attivamente in alcune battaglie civili (Vd. Cotesto 2 e il manuale di storia).
2. Nel *Candido*: le descrizioni di esecuzioni capitali; come sono commentate?
3. Gli episodi di tortura; come sono commentati?
4. Le descrizioni della guerra; i commenti sulle dottrine del «diritto di guerra».
5. In quali episodi compare la schiavitù? Quali commenti vengono introdotti?
6. In quali episodi sono i personaggi femminili a venire ridotti in schiavitù? In questi casi quali aspetti della condizione delle donne vengono sottolineati?
7. Come sono descritti i «costumi» dei selvaggi riguardo alla guerra, al trattamento dei prigionieri, all'antropofagia? Quali confronti vengono suggeriti con i popoli europei?
8. In altri scritti di Voltaire: Beccaria – con cui Voltaire è stato in rapporto – è autore di una esemplare critica della tortura e della pena di morte. Qual è la posizione di Voltaire? (Vd. il manuale di storia e quello di letteratura italiana)
9. Quali sono le posizioni di Voltaire sulla guerra? Quali erano le dottrine dei giusnaturalisti da lui criticate? (vd. Cotesto 2.4).
10. (Eventualmente) La pena di morte non è scomparsa. Quante esecuzioni capitali vengono eseguite ogni anno negli USA? Quali autorità e organizzazioni si battono contro la pena di morte? In quale anno venne abolita in Italia? Quale fu l'ultimo papa che fece eseguire condanne a morte? Ricerca articoli di giornale su questi temi.
11. (Eventualmente) Quando venne abolita la schiavitù negli Stati Uniti d'America? È scomparsa nel mondo d'oggi? Cerca articoli di giornale sulla vendita di minorenni in paesi asiatici e la tratta di prostitute gestita dalle mafie in Italia.
12. (Eventualmente) Il tema della «guerra giusta» è ancora attuale: se ne è discusso a proposito della partecipazione italiana a forze multinazionali. Argomenta la tua posizione.

Per approfondire: Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., voci «antropofagia», «guerra», «tortura», «pregiudizi», «fanatismo»; C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* ([1764], a cura di A. Burgio, Milano, Feltrinelli, 1991; Voltaire, *Commentario intorno al libro dei delitti e delle pene* (1766), in *Scritti politici*, cit., pp.607-649; N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 181-233; *Una guerra giusta?*, Venezia, Marsilio, 1991; M. Walzer et al., *Giusta o ingiusta? Considerazioni sul carattere morale della guerra del golfo*, Milano, Anabasi, 1991.

6. Il giardino di Candido e il suo significato

1. Le immagini del giardino: il giardino dell'Eden, il giardino di Epicuro, il giardino nella pratica e nelle teorie del rinascimento, trasformazioni delle immagini del giardino nel Settecento (giardini all'italiana, alla francese, all'inglese; vd. il manuale di filosofia e quello di storia dell'arte).

2. Le immagini dell'agricoltura: il racconto della Bibbia sulla coltivazione della terra prima e dopo il peccato originale; l'idealizzazione dell'agricoltura in età classica (Virgilio) e nell'Arcadia settecentesca (vd. il manuale di letteratura italiana).

3. I fisiocratici e la discussione sul ruolo dell'agricoltura (vd. il manuale di storia).

4. Leibniz e il detto *spartam suam ornare*; il significato della raccomandazione leibniziana e di quella voltairiana. (vd. Cotesto 1.4)

5. Secondo Pascal «tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola causa: dal non saper restarsene tranquilli, in una stanza»; secondo Voltaire invece una certa felicità si trova nel lavoro nel giardino. Quali tesi di Pascal sono rifiutate da Voltaire? Quale significato possono avere il «giardino» e la «stanza»? (vd. Cotesto 1.4).

6. Nel giardino alla fine lavorano tutti. Sul lavoro e l'eguaglianza è d'accordo anche Pangloss; l'unico escluso è il fratello di Cunegonda; perché? Quale significato può avere l'accettazione del lavoro e dell'eguaglianza trent'anni prima della rivoluzione francese?

INDICE ANALITICO

- Abramo 84
- Amore 18, 31, 59, 60, 66, 67, 82
- Anabattista 17, 18, 20, 21, 24
- Antichi e Moderni 37
- Armonia prestabilita 86, 89
- Auto-da-fé 23, 26, 27, 31, 37, 88
- Benedettini 30
- Bene, tutto è bene 12, 14, 16, 17, 20, 22, 45, 49, 56, 70, 89
- Calvinista, predicatore olandese 16-17
- Causa, Effetto 12, 13, 15-16, 16, 18, 19, 22, 86, 89
- Causa finale, Fine 19, 60
- Cicerone 76
- Controversia 19
- Costumi 11, 28, 46, 52
- Derviscio 89
- Diavolo 19, 31, 58, 59, 85
- Dio 35, 50, 54, 70
- Diritto delle genti 32
- Diritto di guerra 36
- Diritto di natura 45
- Diritto pubblico 16, 46
- Domenicani 77
- Ebreo, Ebrei 26, 27, 28, 29, 42, 84, 88
- Effetto vd. Causa
- Feticci 54
- Felicità, Infelicità 12, 32, 39, 49, 53, 54, 57, 67, 71, 73, 77, 78
- Fine vd. Causa finale
- Fisica sperimentale 12
- Fortuna 46, 52, 54, 86
- Francescani 19, 29, 38, 72
- Gesuiti 19, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 88
- Giansenisti 66
- Giardino 74, 88, 91
- Giardino dell'Eden vd. Paradiso terrestre
- Guerra 15-16, 33, 35, 39
- Gusto 77
- Idee innate 62
- Innocenza 49
- Inquietudine 37, 44, 88
- Inquisizione, Inquisitore 22, 26, 27, 28, 30 38, 42, 44, 52, 55, 85, 91
- Invidia 58
- Ius belli vd. Diritto di guerra
- Lavoro 88, 90, 91
- Leibnitz (grafia antiquata per Leibniz), Gottfried Wilhelm 86
- Libertà 14, 15, 22, 52, 77, 86
- Libero arbitrio 22, 60
- Male 89
- Male fisico, Male morale 30, 37, 56, 57, 66, 86
- Malinconia 56, 71
- Manicheismo 58, 68
- Maometto 33
- Materia sottile vd. Pieno, Vuoto

Miseria, Bisogno 35, 36, 82, 89, 90
Metafisica, Metafisico 15, 83, 88
Metafisico-teologo-cosmoloscepiologia 12
Migliore dei mondi possibili 12, 15, 18, 19,
20, 22, 24, 27, 30, 89, 91
Molinisti 66
Morale 88
Mose' 77
Necessità 16, 22, 86
Negro vd. Schiavitù
Noia 65, 88, 90
Nuovo Mondo 30
Oro e pietre preziose 47, 48, 49, 51, 53, 57
Ottimismo 54
Pace 58
Paradiso terrestre 13, 91
Passione 60
Peccato originale 22
Pena di morte 70
Piacere 44
Pieno, Vuoto 86
Provvidenza 42, 47
Pura natura 45, 46
Ragion sufficiente 13, 15, 18, 19, 21
Religione 50
Schiavitù 32, 35, 41, 55-54
Scienze 13, 51
Seneca 76
Sociniani 57, 58
Speranza 57, 78
Suicidio 36
Teatini 71, 73
Teologia 76
Virtù 53, 71
Vita 33, 36, 58, 91
Vizio 90
Vuoto vd. Pieno