

ANTONIO GURRADO

## «L'OPTIMISME EST DÉSESPÉRANT». VOLTAIRE E LA TEOLOGIA DELLA CORRUZIONE

Una vulgata, non si sa quanto leggendaria, vuole che un mattino dell'inverno 1759 Voltaire, visto che fuori dalla propria finestra stava nevicando con insistenza, avesse iniziato a scrivere un racconto il cui protagonista si ritrovava improvvisamente cacciato da un castello proprio mentre «la neige tombait à gros flocons»<sup>1</sup>. Si tratta di *Candide* che, sotto questa nevicata contingente, inizia a portare a spasso per il mondo gli insegnamenti ricevuti dal maestro Pangloss. Questi «prouvait admirablement qu'il n'y a point d'effet sans cause, et que dans ce meilleur des mondes possibles [...] il est démontré, disait-il, que les choses ne peuvent être autrement»<sup>2</sup>; infatti, argomentava Pangloss alla tavola del barone Thunder-ten-tronckh, «tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin»<sup>3</sup>. Nel sistema panglossiano di «métaphysico-théologo-cosmolonigologie»<sup>4</sup> ogni cosa si trova al proprio posto nel mondo, inchiavardata inevitabilmente in una mirabile catena di cause ed effetti vantaggiosi:

Remarquez-bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes; aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chausses. Les pierres ont été

<sup>1</sup> VOLTAIRE, *Candide*, in *Romans et contes*, Paris, Librairie Générale Française, 1994, pp. 208-212 (cap. II): p. 210.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 206-208 (cap. I): p. 207.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

formées pour être taillées et pour en faire des châteaux; aussi monseigneur a un très beau château: le plus grand baron de la province doit être le mieux logé; et les cochons étant faits pour être mangés, nous mangeons du porc toute l'année. Par conséquent, ceux qui on avancé que tout est bien ont dit une sottise; il fallait dire que tout est au mieux<sup>5</sup>.

Quest'esempio celeberrimo illustra come l'ottimismo, nell'accezione in cui Voltaire utilizza il termine, sia la teoria che non lascia al mondo margini di miglioramento. A una lettura superficiale potrebbe apparire che la trama di *Candide, ou l'optimisme* (1759) si regga sulla contrapposizione umoristica fra la teoria del "tutto è bene" e la pratica del "tutto va male": fuori dal castello del barone (come fuori dalla finestra di Voltaire) fa freddo e nevicata; Candido vaga ramingo per l'Europa e si macchia di assassinio; Pangloss contrae la sifilide e diventa «un gueux tout couvert de pustules, les yeux morts, le bout du nez rongé, la bouche de travers, les dents noires, et parlant de la gorge, tourmenté d'une toux violente et crachant une dent à chaque effort»<sup>6</sup>; per loro viene approntato un autodafé non appena raggiungono Lisbona; Cunegonda viene prima violentata da «un grand bulgare, haut de six pieds»<sup>7</sup>, e poi costretta a spartire le sue grazie fra un giudeo e un inquisitore; la vecchia che l'accompagna ha una natica in meno perché le è stata tagliata, arrostita e data in pasto ai giannizzeri costantinopolitani; costei incontra un uomo «qui soupirait, et qui disait entre ses dents: *O che sciagura d'essere senza c...!*»<sup>8</sup> – e con questo siamo solo a metà romanzo. Una lettura appena più approfondita rimarca tuttavia che *Candide* si regge su un dilemma: data l'oggettiva persistenza del male, ben simboleggiato da tale concentrazione di incredibili disgrazie, di *malheurs*, è umanamente sostenibile una teoria che lo renda indefettibile escludendo di fatto ogni prospettiva di liberarsene?

Come è avvenuto con la nevicata che ispirò l'ambientazione di *Candide*, non è raro che il giudizio di Voltaire sul mondo circostante sia favorito, se non stabilito, da circostanze contingenti. Ad esempio, il 18 febbraio 1756 Voltaire aveva appena patito un attacco di colica;

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 212-215 (cap. III): p. 215.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 226-229 (cap. VIII): p. 226.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 234-236 (cap. XI): p. 236. La prima edizione riporta «coglioni» per esteso (*Candide, ou L'optimisme*, traduit de l'Allemand de Mr. le Docteur Ralph, s.l., s.e., 1759, p. 86).

non sorprende dunque che quello stesso giorno scriva all'amico Élie Bertrand, pastore protestante di Berna, intraprendendo un lungo discorso su ottimismo e corruzione. Nelle precarie condizioni di salute in cui si trova, afflitto da intensi dolori, Voltaire è in animo di contestare l'asserzione che «tout est bien à présent, tout est comme il devait être, et le bonheur général présent résulte des maux présents de chaque être» (D6738).

In questa lettera Voltaire esordisce preconizzando la propria morte: era un artificio retorico consueto, che utilizzava sin dalla gioventù e usa senza ritegno anche in questa circostanza, nonostante gli restassero ancora vent'anni da vivere. Sostiene che la sua unica consolazione è che «je n'aurai pas de colique dans l'autre monde». Paragona la teoria del "tutto è bene" alla boutade di Posidonio di Apamea (135-46 a.C.) il quale, secondo quanto riferisce Cicerone nelle *Tusculanae disputationes*, si rivolgeva alla gotta di cui soffriva dicendo: «Nihil agis, dolor! Quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum»<sup>9</sup>, ossia «non ammetterò mai che tu sia un male».

Partendo da questo spunto Voltaire schizza nella lettera a Bertrand ciò che potremmo definire una teologia della corruzione, alla quale si rifarà in opere successive. Il punto di partenza è infatti che «les hommes de tous les temps et de toutes les religions ont si vivement senti le malheur de la nature humaine, qu'ils ont tous dit que l'oeuvre de Dieu avait été altérée». Proprio a causa della persistente evidenza del male, ammettere il contrario significherebbe privare Dio della sua bontà, ossia implicare che Dio abbia originariamente creato, magari volutamente, un mondo malvagio, che tracima di sciagure.

L'argomentazione di Voltaire è inversa. Spiega infatti che, «s'il y a du mal dans le monde, ce mal indique la corruption passée et la réparation à venir». Secondo quest'ottica la persistenza del male non getta più l'ombra del dubbio sulla bontà di Dio, giacché quella persistenza sarebbe testimonianza del fatto che la creazione, perfetta in origine, ha poi subito una progressiva corruzione. Voltaire individua in questa nozione un bisogno universale: è per questo, scrive, che «aegyptiens, grecs, perses, romains, tous ont imaginé quelque chose d'approchant de la chute du premier homme».

Al contrario, «si tout est bien, si tout a été comme il devait être, il n'y a donc point de nature déchue». La corruzione della natura è

<sup>9</sup> CICERONE, *Tusc. disp.* II 58-61.

l'artificio che permette di sperare in una vita oltremondana migliore di quella presente – la «réparation à venir» cui faceva riferimento Voltaire – che restituisca agli uomini la felicità originaria, anteriore alla decadenza. Riguardo all'ottimismo, Voltaire avanza invece una «vérité incontestable»:

Le mal est sur la terre, et c'est se moquer de moy que de dire que mille infortunes composent le bonheur. Oui, il y a du mal, et peu d'hommes voudraient recommencer leur carrière, peut être pas un sur cent mille. Et quand on me dit que cela ne pouvait être autrement, on outrage la raison et mes douleurs.

Voltaire esclude che Dio possa essere paragonato a «un ouvrier qui a de mauvais matériaux et de mauvais instruments», il quale sia di conseguenza «bien reçu à dire, je n'ay pu faire autrement». La teologia della corruzione – o, come Voltaire la chiama non rinunciando al sarcasmo, «l'histoire de la pomme» – ai suoi occhi invece «est encor [...] plus raisonnable que l'optimisme de Leibnits» in quanto senza dubbio «on a besoin d'un Dieu qui parle au genre humain». Bisogna specificare che Voltaire dice questo «humainement parlant», «faisant toujours abstraction du sacré»; la sua intenzione è di proporre una distinzione netta: da un lato trova assurdo il resoconto biblico in sé, col serpente e con la mela nel giardino dell'Eden, e più in generale rinviene la medesima assurdità in tutte le ricostruzioni antiche o esotiche della corruzione della natura originaria; dall'altro trova ragionevole l'assunto alla base di queste molteplici ricostruzioni fantasiose, ossia l'idea che la consolazione del genere umano, e soprattutto la prospettiva di una salvezza eterna oltremondana, passi necessariamente dall'idea che il male presente non sia insito nella creazione ma frutto di una corruzione.

È a questo punto che Voltaire conia il formidabile slogan: «L'optimisme est désespérant». L'ottimismo è disperante perché nega all'uomo la consolazione divina di una salvezza futura, perché è una «philosophie cruelle sous un nom consolant» in quanto, «si tout est bien quand tout est dans la souffrance, nous pourons donc passer encor dans mille mondes, où l'on souffrira et où tout sera bien». L'ottimismo rende impossibile superare il male. Voltaire conclude la lettera a Bertrand con un'ulteriore, benché capziosa, stoccata ironica

a Leibniz<sup>10</sup> ed, “entre nous”, con questa candida ammissione che si ricollega alla salute malferma: «Pour moy, je souffre et je le dis». Le ultime righe, dopo l’inevitabile cerimonia di dichiarare il dispiacere di non poter recarsi a Berna di persona, sono dedicate alla considerazione velenosa che «tout est bien en France, Mad<sup>e</sup> de Pompadour est dévote, et a pris un jésuite pour confesseur»<sup>11</sup>. Questa conclusione è più chiara se si pensa che Voltaire era adamantino nell’avversione ai confessori dei sovrani, tanto più se gesuiti e influenti sulla politica, come emerge dalla metafora esotica che nel 1761 utilizzerà nel *Sermon du rabbin Akib*: «Les archimandrites d’Europe imaginèrent d’obliger leurs fakirs à se confesser à eux secrètement deux fois l’année. [...] Le feu de la discorde fut allumé dans les guerres civiles par les confesseurs qui étaient d’un parti, et qui refusaient ce qu’ils appelaient l’absolution à ceux du parti contraire»<sup>12</sup>.

Oltre a Leibniz, nella lettera a Bertrand Voltaire ha un altro obiettivo polemico, benché gli si rivolga con maggiore delicatezza. È Alexander Pope, al quale contesta di avere «détruit cette vérité», ovvero quella della caduta del primo uomo, della corruzione della natura, dell’originaria felicità e della conseguente prospettiva di salvezza futura. Contraddicendo quest’idea, agli occhi di Voltaire, Pope è caduto nel peccato di ottimismo; per questo lo redarguisce:

Mais mon pauvre Pope, mon pauvre bossu, que j’ai connu, que j’ai aimé, qui t’a dit que Dieu ne pouvait te former sans bosse! Tu te moques de l’histoire de la pomme.

Voltaire aveva effettivamente conosciuto Pope di persona durante i due anni che aveva trascorso a Londra; nel 1726 era stato ospite nella sua casa di Twickenham. Nella circostanza Voltaire si era comportato male: per mostrare di essersi ben ambientato a Londra e di essere diventato, come si vantava, del tutto inglese, dimostrò un

<sup>10</sup> «On ira de malheurs en malheurs, pour être mieux. Et si tout est bien, comment les leibnitien admettent ils un mieux? Ce mieux n’est il pas une preuve que tout n’est pas bien? Eh! Qui ne sait que Leibnits n’attendait pas de mieux?».

<sup>11</sup> Si tratta del padre Sacy, nel cui rigore morale nei confronti della “onnipotente femmina” e del “drudo regale” Luigi XV, ai quali negava l’assoluzione, ancora nel 1897, «La Civiltà Cattolica» individuava una delle ragioni del bando dei gesuiti dalla Francia, avvenuto nel 1763 («La Civiltà Cattolica», XLVIII, s. xvi, X, 1897, pp. 702-714 [sez. «Rivista della Stampa»]: p. 706).

<sup>12</sup> VOLTAIRE, *Sermon du rabbin Akib*, in *Mélanges*, Préf. p. R. Berl, texte établi. et ann. p. J. Van Den Heuvel, Paris, Gallimard, 1961, pp. 447-454: p. 449.

crasso spirito libertino azzardando disinvolute battute che correlavano l'istruzione ricevuta al collegio gesuitico Louis-le-Grand con la pratica della sodomia<sup>13</sup>. L'anziana madre di Pope si era allora alzata da tavola allontanandosi scandalizzata: a Voltaire era sfuggito di essere ospite di una devota famiglia cattolica. Di là da questo incidente, Voltaire è sincero quando sostiene di avere voluto bene a Pope e di averlo non meno ammirato. Durante il suo periodo londinese Pope gli fece infatti leggere l'abbozzo del poema al quale stava lavorando, *An Essay on Man*, che sarebbe stato pubblicato nel 1734, e dal quale Voltaire trasse ispirazione per il proprio *Discours in vers sur l'homme*, in sette epistole che vennero pubblicate fra il 1738 e il 1745.

Il poema di Pope è diviso in quattro epistole ed è volto a dimostrare che la moralità è la chiave di accesso alla massima felicità. Pope si basa infatti sull'idea che l'uomo non sia centrale nell'universo, ma che da questa perifericità e accidentalità si possa sviluppare «a temperate yet not inconsistent, and a short yet not imperfect system of Ethics»<sup>14</sup>. Per Pope l'uomo ha una «Middle Nature»<sup>15</sup> e pertanto «Man is not to be deemed imperfect», argomenta, «but a Being suited to his place and rank in the creation, agreeable to the general Order of things, and comfortable to Ends and Relations to him unknown»<sup>16</sup>.

L'infelicità dell'uomo secondo Pope è dovuta a tre motivi contingenti. Il primo è «the empiety of putting himself in the place of God, and judging of the fitness or unfitness, perfection or imperfection, justice or injustice of his dispensations»<sup>17</sup>; il Dio di Pope dunque non è malvagio, ma neanche buono: è neutro. Il secondo è «the absurdity of conceiving himself the final cause of the creation, or expecting

<sup>13</sup> Questo è il resoconto di René Pomeau: «Un soir, invité à souper chez Pope, à Twickenham, Voltaire se plaint de sa pitoyable santé, avec force jurons et blasphèmes. La vieille Mrs Pope, mère du poète, lui demande comment il pouvait être si malade à son âge. "Ah! repond-il, ces damnés jésuites, quand j'étais enfant, m'ont sodomisé à tel point que je ne m'en remettrai jamais tant que je vivrai". Cela fut dit à haute voix, en anglais, et – circonstance aggravante – devant les domestiques» (*Voltaire en son temps*, Oxford, Voltaire Foundation, 1985, I, p. 226).

<sup>14</sup> A. POPE, *An Essay on Man* (1734), in *The Poems of Alexander Pope*, ed. by M. Mack, London, Methuen & Co., New Haven, Yale University Press, 1958, p. 7.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>17</sup> *Ibid.*

that perfection in the moral world, which is not in the natural»<sup>18</sup>; l'imperfezione della natura sussiste dunque dall'origine, non è frutto della corruzione e come tale è immutabile. Il terzo motivo è che «on the one hand he demands the Perfections of the Angels, and on the other the bodily qualifications of the Brutes; though, to possess any of the sensitive faculties in a higher degree, would render him miserable»<sup>19</sup>. La felicità, all'inverso, non deriva dalla consapevolezza consolatoria di una caduta ma è determinata «partly upon his ignorance of future events, and partly upon the hope of a future state»<sup>20</sup> e si regge sulla mediazione fra due principî necessari: amor di sé e ragione.

Dalle pagine di Pope emerge una chiara immagine dell'uomo come misto di vizi e virtù. Poiché la virtù fa la felicità, l'uomo è dunque destinato a essere un po' felice e un po' infelice; per essere il più felice possibile, deve moderare vizi e virtù per mezzo dell'amor proprio, il quale, tuttavia, è tutt'altro che irrelato all'amor proprio altrui: esso persegue, più che l'interesse del singolo individuo, l'interesse reciproco dal quale risulta senza meno il «general good»<sup>21</sup> in quanto, per mezzo della pratica della virtù, si consegue «a Happiness, whose object is universal, and whose prospect eternal»<sup>22</sup>. Per Pope dunque la condizione mediana dell'uomo è eterna, il male gli è connaturato e non è frutto di una corruzione, ed è possibile conseguire la felicità – al prezzo dello sforzo di essere virtuosi – anche in queste condizioni.

Voltaire sulle prime ricalca le posizioni di Pope, iniziando a lavorare al *Discours en vers sur l'homme* proprio nel 1734, appena *An Essay on Man* aveva visto la luce. La sua posizione è che «avoir les mêmes droits à la félicité | c'est pour nous la parfaite et seule égalité» e che Dio, essendo giusto, non abbia attaccato la felicità «au char de la fortune»<sup>23</sup>. Perché un uomo sia felice non conta la situazione contingente che la sorte gli sta facendo provare; anche per Voltaire l'uomo è un misto di pregi e difetti, l'infelicità e la felicità si trovano ovunque, «nulle part tout entier, partout avec mesure»<sup>24</sup>. Il primo Voltaire

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ivi, p. 52.

<sup>22</sup> Ivi, p. 127.

<sup>23</sup> VOLTAIRE, *Discours en vers sur l'homme*, in *Mélanges*, cit., pp. 211-239: p. 212.

<sup>24</sup> Ivi, p. 214.

ritiene che l'uomo sia stato creato da Dio con la stessa libertà del Creatore, ma inferiore per grado; e da sempre e per sempre il suo compito sarà di servirsi della libertà per ricercare la felicità, che così viene posta sotto la diretta responsabilità dell'uomo. L'uso della ragione serve a orientarsi in questa ricerca, liberando l'uomo dai vizi che lo gravano; un sinonimo della felicità è infatti la "bienfaisance"<sup>25</sup>, ossia l'obbedienza al comandamento essenziale che recita «aimez Dieu [...] mais aimez les mortels»<sup>26</sup>.

È evidente che Pope seguiva una linea del tutto diversa dal pessimismo ontologico dei giansenisti, Pascal in primis. Non a caso Voltaire, in una lettera a Cideville del 20 settembre 1735, definisce l'opera di Pope la versione in rima dell'*Anti-Pascal*, ossia della venticinquesima delle *Lettres philosophiques* che l'anno prima Voltaire aveva deciso di aggiungere in coda al testo già stampato in una prima versione considerato compiuto; quelle dell'*Essay on Man*, scrive al vecchio compagno di studi, «sont des épitres morales en vers qui sont la paraphrase de mes petites remarques sur les pensées de Pascal» (D915). L'obiettivo di Voltaire è contestare «l'esprit dans lequel M. Pascal écrivit ces *Pensées*», ossia quello di «montrer l'homme dans un jour odieux», di «nous peindre tous méchants et malheureux» e, più in generale, di scrivere «contre la nature humaine»<sup>27</sup>. Voltaire intende «prendre le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime»; vuole «assurer que nous ne sommes ni si méchants ni si malheureux qu'il le dit»<sup>28</sup>.

Per Pascal l'uomo è il mistero più inconcepibile di tutti in quanto resta inconcepibile a se stesso, gravato a sua volta dall'incomprensibile mistero del peccato originale, che ha dato inizio alla corruzione dell'uomo e gli ha lasciato i segni incancellabili della caduta. Ecco il capoverso che Voltaire sceglie di citare testualmente:

*Et pendant sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses retours et ses plis dans l'abîme du péché originel, de sorte*

<sup>25</sup> Ivi, p. 239.

<sup>26</sup> Ivi, p. 237.

<sup>27</sup> VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, éd. crit. p. O. Ferret et A. McKenna, Paris, Garnier, 2010, p. 164.

<sup>28</sup> Ibid.



## Antonio Gurrado Voltaire e la teologia della corruzione

*que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme*<sup>29</sup>.

Il peccato originale è per Pascal connaturato all'uomo, segno tangibile della sua corruzione e – lungi dal costituire la speranza di una futura redenzione – è il mistero senza il quale l'uomo sarebbe tuttora ancora più inconcepibile. Il Voltaire del 1734 contesta recisamente questa cupa prospettiva:

Je conçois fort bien sans mystère ce que c'est que l'homme. [...] L'homme n'est point une énigme, comme vous vous le figurez, pour avoir le plaisir de le diviner. L'homme paraît à sa place dans la nature, supérieur aux animaux, auxquels il est semblable par les organes, inférieur à d'autres êtres, auxquels il ressemble probablement par la pensée. Il est, comme tout ce que nous voyons, mêlé de mal et de bien, de plaisir et de peine. Il est pourvu de passions pour agir, et de raison pour gouverner ses actions. Si l'homme était parfait, il serait Dieu, et ces prétendues contrariétés, que vous appelez contradictions, sont les ingrédients nécessaires qui entrent dans le composé de l'homme, qui est ce qu'il doit être<sup>30</sup>.

Questa chiosa dimostra che, nella polemica contro Pascal, la posizione di Voltaire era molto più distante dalla teologia della corruzione di quanto non fosse dall'ottimismo. Per l'ottimismo infatti, scriverà Voltaire nella lettera a Bertrand nel 1756, «tout est comme il devait être» (D6738); e per Voltaire l'uomo, scriveva nel 1734, «est ce qu'il doit être»: sfaccettato, mutevole, incline a differenti stati d'animo al mutare delle circostanze contingenti. Perfino l'egoismo è «selon tout ordre»<sup>31</sup> perché contribuisce alla formazione e alla sussistenza delle società. Poche pagine più in là, Voltaire insiste nuovamente sull'idea che «penser que la terre, les hommes et les animaux sont ce qu'ils doivent être dans l'ordre de la Providence, est, je crois, d'un homme sage»<sup>32</sup>. Dio, conclude Voltaire, «aurait pu faire des créatures uniquement attentives au bien d'autrui», ma sin dal principio «a établi les choses autrement»<sup>33</sup>. L'egoismo, che per Pascal è una delle conseguenze della corruzione dovuta al peccato originale,

<sup>29</sup> Ivi, p. 165. B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunshwicg nr. 430; ed. Chevalier nr. 483; ed. Lafuma nr. 149; ed. Sellier nr. 182.

<sup>30</sup> VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, cit., p. 166 s.

<sup>31</sup> Ivi, p. 171.

<sup>32</sup> Ivi, p. 169.

<sup>33</sup> Ivi, p. 172.

per il Voltaire del 1734 esiste stabilmente sin dalla creazione: è Dio che ha voluto che l'uomo fosse originariamente così; è Dio che ha instillato nell'uomo «cet instinct qui nous emporte sans cesse vers l'avenir»<sup>34</sup> e l'uomo è dall'origine «né pour l'action» con la stessa incontrovertibilità naturale con la quale «le feu tend en haut et la pierre en bas»<sup>35</sup>. Da allora l'uomo è sempre rimasto un misto di bene e male. Voltaire ha gioco facile nel citare il passo di Pascal secondo il quale, anche in conseguenza del peccato originale, gli uomini sono come dei «condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables et, se regardant les uns les autres avec douleur et sans espérance, attendent leur tour»<sup>36</sup>; Voltaire replica insistendo nuovamente sulla permanenza della condizione naturale originaria degli uomini, «faits, comme les animaux et les plantes, pour croître, pour vivre un certain temps, pour produire leur semblable et pour mourir»<sup>37</sup>.

Nel 1739 Voltaire torna sul tema, nuovamente polemizzando con Pascal. Aggiunge alla venticinquesima delle *Lettres philosophiques* un brano delle *Pensées* che trascrive così:

*Car enfin, si l'homme n'avait pas été corrompu, il jouirait de la vérité, et de la félicité avec assurance, etc.: tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes tombés*<sup>38</sup>.

Ancora nel 1739 Voltaire non concorda affatto. All'idea che l'uomo non possa godere della felicità perché si è corrotto da uno stato originario di perfezione replica ammettendo sulle prime che «il est sûr par la foi et par notre Révélation, si au-dessus des lumières des hommes, que nous sommes tombés», ma subito precisando che «rien n'est moins manifeste par la raison»<sup>39</sup>. La corruzione può dunque essere sì verità di fede (con un po' di scettica generosità nel giudizio) ma non ancora un principio ragionevole per spiegare la persi-

<sup>34</sup> Ivi, p. 176.

<sup>35</sup> Ivi, p. 177

<sup>36</sup> Ivi, p. 179. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunshwicg nr. 199; ed. Chevalier nr. 341; ed. Lafuma nr. 434; ed. Sellier nr. 686.

<sup>37</sup> VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, cit., p. 179.

<sup>38</sup> Ivi, p. 241 s. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunshwicg nr. 434; ed. Chevalier nr. 438; ed. Lafuma nr. 131; ed. Sellier nr. 164.

<sup>39</sup> VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, cit., p. 242.

stenza del male. Voltaire infatti incalza subito dopo Pascal con domande insistenti:

Car je voudrais bien savoir si Dieu ne pouvait pas sans déroger à sa Justice créer l'homme tel qu'il est aujourd'hui; et ne l'a-t-il pas même créé pour devenir ce qu'il est? L'état présent de l'homme n'est-il pas un bienfait du Créateur? Qui vous a dit que Dieu vous en devait davantage? Qui vous a dit que votre être exigeait plus de connaissances et plus de bonheur? Qui vous a dit qu'il en comporte davantage? Vous vous étonnez que Dieu ait fait l'homme si borné, si ignorant, si peu heureux; que ne vous étonnez-vous qu'il ne l'ait pas fait plus borné, plus ignorant, plus malheureux? Vous vous plaignez d'une vie si courte et si infortunée; remerciez Dieu de ce qu'elle n'est pas plus courte et plus malheureuse<sup>40</sup>.

Nello stesso 1739 Voltaire pubblica la sesta epistola del *Discours en vers sur l'homme*, nella quale affiora il tema dell'ineluttabile persistenza del male. Essendo ancora in contrasto con la teoria pascaliana del peccato originale Voltaire si limita ad addolcire l'influsso del male insistendo sull'idea, già mutuata da Pope, della natura mediana dell'uomo:

Que dans tout l'univers chaque être a sa mesure;  
que l'homme n'est point fait pour ces vastes désirs;  
que sa vie est bornée ainsi que ses plaisirs;  
que le travail, les maux, la mort sont nécessaires<sup>41</sup>.

In questo contesto può dunque sorprendere la lettera a Bertrand del 18 febbraio 1756, che evidentemente segna una duplice svolta: nei rapporti fra Voltaire e Pope e nell'atteggiamento di Voltaire nei confronti della teologia della corruzione. Se pure non arriva a considerare ragionevole la dottrina del peccato originale, come abbiamo visto, si affaccia a questo punto nella sua mente l'idea che la teoria di una degenerazione da un originario stato ideale possa servire quanto meno a giustificare il male, la cui incarnazione più tragica e spettacolare, di là dalla colica che lo affliggeva, si era verificata tre mesi prima, il primo novembre 1755, col grande terremoto di Lisbona.

Voltaire inizia il *Poème sur le désastre de Lisbonne* a gennaio 1756 e lo diffonde in marzo; mentre scrive la lettera a Bertrand è dunque, con ogni evidenza, intento a lavorarci. Il poema è indirizzato

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> VOLTAIRE, *Discours en vers sur l'homme*, cit., p. 234.

sarcasticamente ai «philosophes trompés qui criez: Tout est bien!»<sup>42</sup>, ai quali Voltaire pone alcune terribili questioni. Anzitutto domanda se l'ingente numero di vittime sia da considerarsi «l'effet des éternelles lois | qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix»<sup>43</sup>. Quindi, visto che «tout est bien, dites-vous, tout est nécessaire»<sup>44</sup>, se allora il mondo sarebbe stato peggiore qualora Lisbona fosse stata risparmiata. Quindi, se distruggere la città fosse proprio necessario a «la cause éternelle | qui fait tout, qui sait tout, qui créa tout pour elle»<sup>45</sup>. Poi domanda come Dio, essendo libero e buono, possa causare una catena di mali inevitabili. E ancora, sicuramente non immemore della grotta di Posidonio: «Guérirerez-vous nos maux en osant les nier?»<sup>46</sup>. Agli ottimisti mette in bocca parole se possibile ancora più terribili:

Tombez, mourez tranquilles;  
pour le bonheur du monde on détruit vos aisles;  
d'autres mains vont bâtir vos palais embrasés,  
d'autres peuples naîtront dans vos murs écrasés;  
le Nord va s'enrichir de vos pertes fatales;  
tous vos maux sont un bien dans les lois générales<sup>47</sup>.

Per tutta risposta Voltaire fornisce un quadro drasticamente lugubre del mondo, con l'icastica scena dell'avvoltoio per cui tutto è bene fino a che non viene a sua volta divorato da un'aquila, e giunge a un'immagine degli uomini del mondo molto più simile a quella dei condannati a morte che aveva precedentemente criticato in Pascal:

Ainsi du monde entier tous les membres gémissent;  
nés tous pour les tourments, l'un par l'autre ils périssent:  
et vous composerez dans ce cahos fatal  
des malheurs de chaque être un bonheur général!<sup>48</sup>

I punti cardine del ragionamento di Voltaire sono la considerazione che «le mal est sur la terre», l'ammissione d'ignoranza in quanto «son principe secret ne nous est point connu», e la questione se a

<sup>42</sup> Id., *Poème sur le désastre de Lisbonne*, in *Mélanges*, cit., pp. 304-309: p. 304.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ivi, p. 305.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ivi, p. 306.

<sup>47</sup> Ivi, p. 305.

<sup>48</sup> Ivi, p. 307.

produrre il male possa essere stato «l'auteur de tout bien»<sup>49</sup>. Se inoltre Dio è per definizione Signore di tutto, allora il male «ne vient point d'autrui»<sup>50</sup>. Ora, dato che l'esistenza del male è oggettiva ed eclatante, Voltaire pone un'alternativa: o il male esiste perché ribellandosi a Dio la natura «porte en soi des défauts nécessaires comme elle»; oppure «l'homme est né coupable, et Dieu punit sa race»<sup>51</sup>. La natura è muta e impietosa, quindi non la si può interrogare riguardo al senso del male; Voltaire giunge pertanto alla stessa conclusione che impiega testualmente nella lettera a Bertrand: «on a besoin d'un Dieu qui parle au genre humain»<sup>52</sup>. Di conseguenza, una qualsiasi teologia della corruzione, data l'oggettività del male, è più ragionevole dell'ottimismo per il quale tutto è bene perché tutto, sia l'uomo sia il mondo, è come deve essere.

Non si può ignorare al riguardo che nel 1762 Voltaire lesse le *Recherches sur le despotisme oriental* di Nicolas-Antoine Boulanger<sup>53</sup>, pubblicate postume da d'Holbach l'anno prima. In Boulanger – erudito ingegnere e *philosophe* – Voltaire rinvenne una teoria politica tutta basata sull'idea di una corruzione di uno stato primigenio causata dal diluvio universale. Il suo intento è di ricostruire secondo verosimiglianza le cause storiche dell'origine dell'idolatria, della superstizione, della teocrazia e del dispotismo, per poi passare il presente a un vaglio razionale che gli consenta di stabilire dove si possano ancora rinvenire delle vestigia dispotiche.

In Boulanger i rivolgimenti della natura, e il diluvio universale soprattutto, sono paragonabili a ciò che ai nostri tempi può simboleggiare il trauma della nascita. L'uomo, pur dimentico di ciò che precedeva il diluvio, si sente oggetto dell'odio della natura e teme di patire nuove sciagure immani in futuro. Di fronte al «grand spectacle de l'univers détruit et rétabli»<sup>54</sup> gli uomini capirono che il diluvio altro

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ivi, p. 308 e D6738.

<sup>53</sup> [N.A. BOULANGER], *Recherches sur l'origine du despotisme oriental. Ouvrage postume de Mr. B.I.D.P.E.C.*, s.l.n.d., 1761. Il 26 gennaio Voltaire le lesse in manoscritto e le giudicò «livre très médiocre» in una lettera a Damilaville (D10284), ma quattro giorni dopo si ricredé: aveva sbagliato testo. Dopo aver letto il volume a stampa con il contenuto effettivo, sempre scrivendo a Damilaville, giudicò che «il y a de l'érudition et du génie» (D10295).

<sup>54</sup> BOULANGER, *Recherches*, cit., pp. 60-100 (sect. VI): p. 61.

non era che una prefigurazione del giudizio universale e ciò riempì la terra di terrore religioso. La credenza nel giudizio portò con sé il dogma dell'esistenza di Dio e la certezza di una vita ultraterrena.

Terminato il diluvio, gli uomini si organizzarono in società rette da istituzioni familiari che resero necessarie leggi civili, economiche e domestiche sempre più complesse. La codificazione definitiva del culto è una di tali leggi. Se nessun uomo poteva porsi al di sopra della legislazione, Dio poteva farlo in quanto causa del diluvio da cui si era originata, per corruzione, la civiltà: in Boulanger infatti la storia naturale dell'uomo appare regolata agli estremi da un'eliminazione traumatica della felicità primigenia e da un richiamo – potremmo dire gravitazionale – verso un'inevitabile corruzione. Degenera la società, degenera la giurisprudenza, degenera il culto; le celebrazioni religiose non vennero più considerate commemorazioni simboliche della felicità perduta col diluvio né tentativi di ricostituire, benché artificialmente e parzialmente, lo stato originario anteriore alla corruzione. Divennero invece a sé stanti e di fatto annesero a sé ogni aspetto della società postdiluviana, imponendo la figura di un Dio monarca, severo e pericoloso, che avrebbe potuto da un momento all'altro far tornare il diluvio sulla terra col giudizio universale.

Così venne istituito, nella ingegnosa ricostruzione di Boulanger, quel particolare tipo di dispotismo «que [les Nations] appellèrent le régime de Dieu, et que nous avons appelé *Théocratie*»<sup>55</sup>; esso consisté nel mero atto della fondazione della casa del Dio monarca, ovvero il tempio, e nella collocazione in essa del codice delle leggi, ossia la prova tangibile del patto fra Dio e gli uomini terrorizzati dalla prospettiva di un nuovo diluvio. La corruzione tuttavia procedé inarrestabilmente spingendo dapprima i postdiluviani a venerare il simbolo posto nel tempio come se fosse Dio stesso, e poi imponendo sacrifici sempre più cruenti in onore di questo simbolo, pietra o animale che fosse, per scampare dal pericolo della rovina futura. Il dispotismo venne definitivamente conseguito quando si identificò *tout court* la divinità con la persona che presidiava alla mediazione simbolica fra gli uomini e Dio.

Voltaire restò colpito da quanto lesse nelle *Recherches* di Boulanger e non è improbabile che in futuro tentasse di trovare un antidoto

<sup>55</sup> Ivi, pp. 100-143 (sect. VII): p. 137. In nota a piè di pagina d'Holbach notava: «Ce mot signifie la même chose, si on le dérive soit de l'Hébreu, soit du Grec, *la Ville, la Cité de Dieu*».

a questa degenerazione. Nel *Catéchisme de l'honnête homme*, vero e proprio prontuario religioso del deista cui mise mano l'anno successivo, il 1763, egli affronta di petto la questione dell'evoluzione dei culti proponendo l'esempio del passaggio dal giudaismo al cristianesimo. In questo dialogo il pugnace Onest'uomo punzecchia il mite monaco basiliano, che indaga sulla sua fede, domandandogli:

Il faut bien que la loi des Juifs ne vous ait pas paru bonne, puisque vous l'avez abandonnée: car si elle était réellement bonne, pourquoi ne l'auriez-vous pas toujours suivie? et, si elle était mauvaise, comment était-elle divine?<sup>56</sup>

Ciò che gli preme è dimostrare che questa variazione è di fatto una degenerazione, una corruzione della religione originaria; e inoltre rifiutare che il cristianesimo possa essere una legge nuova per tempi nuovi. L'Onest'uomo non sa come orientarsi non solo fra ebrei e cristiani ma anche fra ortodossi, armeni, nestoriani e fra tutte le «dix ou douze sectes» che «en Europe s'anathématisent les unes les autres»<sup>57</sup>; come mai tutte quante credono di essere l'evoluzione ultima e massima dell'originaria religione di Cristo? Non è più ragionevole pensare che tutte loro siano frutto di diversi e complessi gradi di corruzione di una religione originaria e naturale? Più concretamente, «dans quel temps précis Dieu voulut-il qu'on cessât d'être Juif et qu'on fût chrétien? qui ne voit que le temps a tout fait, que tous les dogmes sont venus les uns après les autres?»<sup>58</sup>. Perché Dio stringendo il patto con gli Ebrei non li fece essere subito cristiani, e perché Gesù non stabilì una volta per tutte, mentre era fra gli uomini, tutti i dogmi sui quali si sarebbero accapigliati nei secoli i concili?

Per Voltaire è evidente che «le christianisme [...] est différent en tout de la religion de Jésus»<sup>59</sup>. Inscena a questo proposito un botta e risposta fra l'Onest'uomo e il monaco. Quest'ultimo riconosce l'impossibilità di «soutenir que le christianisme d'aujourd'hui ressemble à celui des premiers siècles, et celui des premiers siècles à la religion de Jésus»; però, argomenta, si può riconoscere «aussi que Dieu a pu ordonner tous ces variations»<sup>60</sup>. La risposta dell'O-

<sup>56</sup> VOLTAIRE, *Catéchisme de l'honnête homme*, in *Mélanges*, cit., pp. 651-670 : p. 656.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ivi, p. 659.

<sup>59</sup> Ivi, p. 662.

<sup>60</sup> Ibid.

nest'uomo è sprezzante ed esclude ogni margine di possibilità riguardo a un'evoluzione del culto che non sia una corruzione della religione naturale:

Dieu varier! Dieu changer! cette idée me paraît un blasphème. Quoi! le soleil de Dieu est toujours le même, et sa religion serait une suite de vicissitudes! Quoi! vous le feriez ressembler à ces gouvernements misérables qui donnent tous les jours des édits nouveaux et contradictoires! Il aurait donné un édit à Adam, un autre à Seth, un troisième à Noé, un quatrième à Abraham, un cinquième à Moïse, un sixième à Jésus, et de nouveaux édits encore à chaque concile; et tout aurait changé, depuis la défense de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, jusqu'à la bulle *Unigenitus* du jésuite Le Tellier! Croyez-moi, tremblez d'outrager Dieu en l'accusant de tant d'inconstance, de faiblesse, de contradiction, de ridicule, et même de méchanceté<sup>61</sup>.

Con queste parole si chiude il cerchio. Se per Voltaire nel 1734 Dio sarebbe risultato malvagio causando la sventura degli uomini col peccato originale; se nel 1756 lo sarebbe stato se non avesse consentito agli uomini una corruzione da uno stato di felicità originario ma li avesse fatti piombare per sempre nel male e nella sofferenza sin dal momento della creazione; ecco che nel 1763 la cattiveria di Dio si sarebbe manifestata nel consentire una continua degenerazione della religione naturale originariamente donata agli uomini, progressivamente appesantita da dogmi, superstizioni, scismi, persecuzioni e guerre. Come sempre, la posizione di Voltaire muta in base al mutare delle circostanze preponderanti: la polemica contro Pascal nel 1734, quella contro l'ottimismo nel 1756 e infine quella contro il giudeo-cristianesimo nel 1763. A questo stadio è evidente che la teologia della corruzione di Voltaire non può mai derogare dai principi universali che ai suoi occhi costituiscono il dovere degli uomini da sempre e per sempre, elencati dall'Onest'uomo all'inizio del *Catéchisme*: «J'adore Dieu, je tâche d'être juste, et je cherche à m'instruire»<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Ivi, p. 662 s.

<sup>62</sup> Ivi, p. 651.



## Antonio Gurrado Voltaire e la teologia della corruzione

ABSTRACT. – Voltaire's views on optimism are grounded on what Pope wrote in *An Essay on Man*. Voltaire replicates such views, yet in an altogether different context, in the *Discours en vers sur l'homme* and exposes a full theory of the middle nature of man in the *Anti-Pascal (Lettres philosophiques)*. Yet, originally refusing the theory of original sin, Voltaire seems to consider it more likely from 1756 on, after the great Lisbon earthquake. From his *Poème sur le désastre* on, Voltaire protests that optimism imposes the idea that nothing can ever change and go better than in the present evil; as such, it is «désespérant». If the world has been corrupted by original sin, though, this does not mean that religion has to change following an evolving idea of God – as Voltaire puts it in 1763, when he delineates in his *Catéchisme de l'honnête homme* the final step of his theology of corruption.